

oniki
mart
2020

V. Uluslararası
Hacı Bayram-ı Velî
Sempozyumu
Bildiriler Kitabı

EDİTÖRLER

ETHEM CEBECİOĞLU

VAHİT GÖKTAŞ

HARUN ALKAN



5. ULUSLARARASI
HACI BAYRAM-I VELÎ
SEMPOZYUMU BİLDİRİLER KİTABI



YAYIN NO: 18
1. BASKI, ANKARA 2020

EDİTÖRLER

ETHEM CEBECİOĞLU
VAHİT GÖKTAŞ
HARUN ALKAN

YAYIN KURULU

ETHEM CEBECİOĞLU
MUSTAFA AŞIKAR
VAHİT GÖKTAŞ
AHMED CAHİT HAKSEVER
ÖNCEL DEMİRDAŞ
MEHMET YILDIZ
HARUN ALKAN

GRAFİK TASARIM

TAVOOS

UYGULAMA

TAVOOS

MATBAA

ANIL MATBAACILIK

ISBN

978-605-80332-6-9

YAZIŞMA ADRESİ

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

SEMPOZYUM DÜZENLEME KURULU
MUSA ŞAHİN

KALEM VAKFI MÜTEVELLİ HEYET BAŞKANI

PROF. DR. VAHİT GÖKTAŞ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ŞEREF FURKAN CEYLAN

ANKARA KALKINMA AJANSI

GAZALİ ÇİÇEK

TEK YÜREK YARDIM DERNEĞİ BAŞKANI

DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET YILDIZ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

SEMPOZYUM YÜRÜTME KURULU

PROF. DR. REFİK TURAN

TÜRK TARİH KURUMU BAŞKANI

PROF. DR. SEVGİ KURTULMUŞ

SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ REKTÖR YARDIMCISI

ABDÜLKERİM ERDOĞAN

ARAŞTIRMACI-YAZAR

DR. ÖĞR. ÜYESİ ÖNCEL DEMİRDAŞ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET TABAKOĞLU

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

GÖKHAN GÖKÇEK

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

HARUN ALKAN

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SEMPOZYUM BİLİM KURULU

PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU

SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. H. KAMİL YILMAZ

SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ

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 ÖĞKE

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. NECMETTİN BARDAKÇI

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. RIFAT OKUDAN

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. MAHMUT YÜCER

SAĞLIK BİLİMLERİ ÜNİVERSİTESİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET TABAKOĞLU

ABANT 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. ISHAK RAZZAKOV

KIRGIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZİSTAN

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

CUMHURİYET 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. NEDİM BAHÇEKAPILI
ISLAMITISCHE UNIVERSITEIT/ROTTERDAM/NETHERLANDS

PROF. DR. NUR SARALAYEV
KIRGIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZİSTAN

PROF. DR. RİFAT OKUDAN
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. ŞAMİL DAĞCI
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. ZEKİRİJA SEJDİNİ,
UNIVERSITAT INNSBRUCK/AVUSTURYA

DOÇ. DR. HİKMET YAMAN
MARMARA ÜNİVERSİTESİ

PROF. DR. İHSAN ÇAPÇIOĞLU
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. M. MAHMOUD KHARMA
THE UNIVERSITY OF JORDAN/JORDAN

PROF. DR. M. MUSTAFA ÇAKMAKLIOĞLU
MANAS ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZİSTAN

DOÇ. DR. ADEM ÇATAK
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ-I VELİ ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. İBRAHİM BAZ
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ

DR. ABDİRASHİT BABATAEV
MANAS ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZİSTAN

DR. BAKIT MURZARAIMOV
MANAS ÜNİVERSİTESİ/BİŞKEK/KIRGIZİSTAN

DR. HİMMET TAŞKÖMÜR
HARVARD UNIVERSITY/USA

DOÇ.DR. BÜLENT AKOT
YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ SEVİM ARSLAN
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ SELAMİ ERDOĞAN
KÜTAHYA Dumlupınar ÜNİVERSİTESİ

DOÇ. DR. ALİ TENİK
HARRAN ÜNİVERSİTESİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ HAMDİ KIZILAR
KARABÜK ÜNİVERSİTESİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ YÜKSEL GÖZTEPE
SİVAS ÜNİVERSİTESİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜSEYİN KURT
HARRAN ÜNİVERSİTESİ

İÇİNDEKİLER



- 11 BURSEVÎ'YE GÖRE HACI BAYRAM-I VELÎ'DE
"TAŞ" METAFORU
PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
- 23 HACI BAYRAM VELÎ'NİN İLAHÎ ZİKİR ŞİİRİNDE
"FAKR" VE "FENA" KAVRAMLARI
PROF. DR. CEVDET KILIÇ
- 39 TARİHSEL RİVAYETLER VE TASAVVUF
SEMBOİZMİ BAĞLAMINDA HACI BAYRÂM-I
VELÎ'NİN ÂLEM TASAVVURUNA DAİR BİR
ÇÖZÜMLEME DENEMESİ
DOÇ. DR. GÜLDANE GÜNDÜZÖZ
- 53 BAYRAMİLERİN HZ. MUHAMMED(AS) ANLAYIŞI:
YAZICIOĞLU MEHMED'İN MUHAMMEDİYE
ÖRNEĞİ
PROF. DR. SEYFETTİN ERŞAHİN
- 93 BAYRAMÎ MELÂMÎLERİNİN TASAVVUFÎ ÇİZGİSİ
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE
- 107 ŞEYH HAKÎKÎ'NİN İRŞÂDNÂME ADLI ESERİ
ÇERÇEVESİNDE BAYRAMÎ-MELÂMÎLERDE
"HAKÎKAT-İ MUHAMMEDİYYE" ANLAYIŞI
DOÇ. DR. HALİL BALTACI
- 127 HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN ŞİİRLERİ BAĞLAMINDA
TASAVVUFÎ VE PSİKOLOJİK KİŞİLİĞİ
DOÇ. DR. ESMA SAYIN

- 146 HACI BAYRAM-I VELİ’NİN TASAVVUF
ANLAYIŞININ FERT, TOPLUM, ÜMMET AÇISINDAN
İNCELENMESİ, SOSYAL HAYATA ETKİSİNİN
DEĞERLENDİRİLMESİ (HACI BAYRAM-I VELİ’NİN
GÜNÜMÜZE TESİRLERİ)
DR. ÖĞRT. ÜYESİ EMİNE ELİF ÇAKMAK İĞALÇI
- 163 İSMÂİL RUSÛHÎ ANKARAVÎ’NİN CİHAD YORUMU
DR. ÖĞR. Ü. MUAMMER CENGİZ
- 183 BARIŞTA “SİVİL KALE”, SAVAŞTA “ORDU”: DOĞU
VE GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİNDEKİ
HÂLİDÎ DERGÂHLARI
DOÇ. DR. İBRAHİM BAZ
- 209 AYETLERİ VE HADİSLERİ NASİHATLERLE
FORMÜLE ETMEK (SOMUNCU KOCA VE HACI
BAYRAM-I VELİ NASİHATNAMELERİ ÖRNEĞİNDE)
PROF. DR. AHMET NEDİM SERİNSU
- 229 HACI BAYRAM-I VELİ’NİN HALİFESİ
AKŞEMSEDDİN İSTANBUL’U NEDEN TERK ETTİ?
ARŞ. GÖR. DR. ABDULLAH TAHA ORHAN
- 239 EŞREFOĞLU RÛMÎ’NİN TASAVVUF ANLAYIŞINDA
EBÛ TÂLİB MEKKÎ VE GAZÂLÎ’NİN TESİRİ
DR. ÖĞR. ÜYESİ BEDRİYE REİS
- 259 NAKŞİBENDÎ MEHMED MURAD DİVANI’NDA HACI
BAYRÂM-I VELÎ, EŞREFZÂDE RÛMÎ VE İSMÂİL
RUSÛHÎ ANKARAVÎ METHİYELERİ
ARŞ. GÖR. DR. ATİLA GÖKDEMİR
- 273 MUHAMMED NÛRU’L-BAYRAMÎ’YE NİSPET
EDİLEN BİR BAHÂEDDİN NAKŞİBENDÎ RUBÂİSİ
ŞERHİ
DR. ÖĞR. ÜYESİ BETÜL SAYLAN

- 287 HACI BAYRÂM-I VELÎ'NİN İLÂHÎ TAKSİM'İNE ALİ
ÖRFÎ'NİN YAPTIĞI ŞERH: ŞERH-İ NUTK-I HACI
BAYRÂM-I VELÎ
ARŞ. GÖR. DR. OĞUZ YILMAZ
- 311 HACI BAYRAM-I VELÎ VE HALLAC-I MANSUR'UN
ŞİİRLERİNİN KARŞILAŞTIRMASI
ÖĞR. GÖR. LAİLA MAHMOUD
- 325 BAYRAMİ TÜRBE VE HAZİRELERİ: SANDUKA
TAC-I ŞERİFLERİ VE TÜRBEDARLIK
MEHMET CEMAL ÖZTÜRK
- 341 NİDÂÎ MEHMED ÇELEBİ ANKARAVÎ'NİN
TASAVVUFÎ YÖNÜ
DR. ÖĞR. ÜYESİ İBRAHİM TÜRKÖĞLÜ
- 363 ES-SEYYİD MUSTAFA BÜNYAMİN-İ AYAŞI EL-
BAYRAMÎ (K.S.)
PROF. DR. MUSTAFA HİLMİ ÇOLAKOĞLU
- 395 AHİLİĞİN GÜNÜMÜZE YANSIMALARI
DR. ÖĞRT. ÜYESİ AZAT TOKTONALİEV
- 405 KUR'ÂN REFERANSI AÇISINDAN FÜTÜVVET
DR. ÖĞRT. ÜYESİ SEVİM YILMAZ
- 425 ERKEN DÖNEM FÜTÜVVETNÂMELERİ
EKSENİNDE AHİLİĞİN AHLÂKÎ TEMELLERİ
DR. ÖĞRETİM ÜYESİ ESMA ÖZTÜRK
- 451 MEHMET AKİF DÜŞÜNCESİNDE İLİM, FEN VE
TEKNİK
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA

493 THE CONTRIBUTION OF THE ISLAMIC MYSTICISM
TO THE PREACHING & SPREAD OF ISLAM IN
BANGLADESH: THE ROLE OF HAZRAT SHAH
JALAL

PROF. DR. MD. SHAMSUL ALAM

515 الطرق الصوفية ، و المزوجة بين جهاد الروح و جهاد
الدفع -الطرق الصوفية التركية نموذجاً-
لأستاذ الدكتور حميد لحمر

545 İLYAS İBN İSÂ'NİN ETVÂR-I SEB'Â İSİMLİ
RİSÂLESİNİN MUHTEVA DEĞERLENDİRMESİ VE
TRANSKRİPSİYONLU METNİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET YILDIZ

BURSEVÎ'YE GÖRE HACI BAYRAM-I VELÎ'DE “TAŞ” METAFORU



PROF. DR. ETHEM CEBECİOĞLU
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
EMEKLİ ÖĞRETİM ÜYESİ

Hacı Bayram-ı Veli (ks) Ankara’da 1345 (?)–1432 yılları arası yaşamış önemli bir sûfî simâdır. Her sufi gibi aşk ve kullukla geçirdiği ömürden bize hatıra olarak beş şiiri kalmıştır.

O terennüm ettiği şiirlerindeki rumûzlarla, metaforlarla bize geniş kapsamlı bir tefekkür alanı açmıştır. İşte O’nun bize bıraktığı bu fikrî miras içinde “Taş” metaforu mânâ bakımından büyük bir zenginlik arz eder. İsmail Hakkî-i Bursevî (ks) Hazretleri O’nun şiirindeki bu zenginliği şerh ederek daha ileri düşünce ufuklarına yol açmıştır.

Hacı Bayram-ı Veli’nin (ks):

Ben dahi bile yapıldum

Tâş ü toprak âresinde

beytindeki taş, toprak metaforik anlam referansı üzerinden kişiliğin inşâsına yönelik işaretleri, Bursevî (ks) şu şekilde ele alıp işlemiştir.

Her şeyden önce bu beytteki taştan murad, asıl-

da kalptir.¹ Taşla kalp arasındaki anlam bağlam paralelliği şu âyetle vuzûha kavuşur:

“Ondan sonra onların kalpleri sertleşti. Tıpkı bir taş gibi... veya taş-tan da sert oldu.”²

Bursevî (ks) bu girişten sonra “taş” üzerinden kalbi ve onun işlenmesini/tekâmülünü anlatmaya başlayarak:

“Ba’de’t-tezkiye cevher-i kiranmâye ve âyine-i cihannüma makulesidir.” der.³ Yani arındıktan/tasfiye edildikten sonra kalb, değerli insan mayasının özü ve (tüm) cihanın kendisinde yansıdığı bir ayna olur. Yani kalbin, insanın özü olduğunu söyleyerek onun, hakikati gösteren bir ayna olduğuna vurgu yapar.

Bursevî (ks) merhum bundan sonra madde madde anlam açıklamalarıyla konuyu anlatmayı sürdürür.

1. Kalbe taş denmesinin sebebi “mâ kâne aleyhi” itibariyledir. Yani kendi mahiyeti üzere olması bakımından yaratılıştaki kalb, yontulmamış, şekillenmemiştir. Bu keyfiyet, yetim çocuklara, buluşa erdikten sonra da yetim denilmesi gibidir. ⁴ Mesela Melâmi şeyhlerinden La’lîzâde Abdûlbakî Yetim, ölene kadar “yetim” lakabıyla anılmıştır.⁵

2. “Ahcâr-ı nefîseye dahi taş derler.”⁶ Yani yakut, safir, yeşim vs. mücevherlere de aslı itibarıyla “taş” denir. İşte bu tür taşlar kuyumcуда işlenince değer kazandığı gibi kalp de taş gibiye işlenir ve sonunda değerli bir mücevher olur.

3. Hacı Bayram-ı Velî (ks) “taş” ile birlikte “toprak” ı da zikreder, onu değersiz taşa tahsis eder. Toprak tabiattır, cesed de onun tesiriyle ortaya çıkan eseridir.

“Sizi topraktan yarattım.”⁷ âyetinde tabiatı ifade eden toprak, ce-

¹ İsmail Hakî-i Bursevî, Şerh-i Rumûzât-ı Hacı Bayram Velî, v. 10a; Münir Atalar, Şerh-i Rumûzât-ı Hacı Bayram-ı Velî (Lisans Tezi) AÜİF, Ankara 1930-1971, s. 31.

² el-Bakara, 2/24.

³ Şerh, v. 10a.

⁴ Şerh, v. 10a, Atalar, 31.

⁵ Bkz.: Nihat Azamat, “Lâ’lîzâde Abdûlbakî”, *DİA*, c. 27, s. 91; Harun Alkan, “Bursalı Mehmed Tahir’in “Osmanlı Müellifleri” Eserine Göre Bayramiyye-i Melamiyye’ye Mensup Sufler”, *Hacı Bayram Velî: IV. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2019, s. 176.

⁶ Şerh, v. 10a, Atalar, s. 31.

⁷ el-Mü’min, 40/67.

sedle mezcedilmemişken, “*Sizi çamurdan yarattım.*”⁸ âyetinde tabiat olan toprak cesedle mezcedilmiştir.⁹

Bursevî (ks) yorumunda devamla şöyle der: Hacı Bayram-ı Veli (ks) şiirde “taş” ile ceseddeki kemik iskelet yapısına, “toprak” ile de, insan anatomisindeki etten oluşan yapıya işaret ediyor.¹⁰

Bursevî (ks) bu noktada şu tespiti yapar: Genelde bedendeki iskelet yapısını dağlara benzetirler. Bilindiği gibi dağlar da “taş” dan ibarettirler. Bu durumda mezkûr mısradan; dağlar ve düzlükler arasında “ben dahi yapıldım” çıkarımı yapılabilir.¹¹

Bursevî'ye göre “taş” ve “toprak” üzerine şu yorum da yapılabilir:

Taş zâhire, toprak bâtına işaret eder. Çünkü “taş” da “toprak” da Hakk’ın vücûdudur. Halkın zâhiri olan kaya da, bâtını olan toprak da Hakk’ın vücûdudur. Bu yüzden kevn yani halk, hayal olmakla birlikte, hakikati itibariyle Hakk’tır. Ama kevnin/halkın hayal ve suretten ibaret olması, onun soyut hayâl ve sırf sûret olmasını da gerektirmez.¹² Zira Hakk’ın mertebelerinin hepsi Hakk’tır. Ancak bazı mertebelere izâfî/göreceli bâtıl denir. Mesela; rüyâda görünen hayalî suretler Hakk’tır. Niçin? Çünkü rüyadaki hayalî sûretlerin harîçteki belirişinde “Hakiki Suret”leri vardır.¹³ Yani Hakiki suretin karşısında bulunan rüyadaki zillî (gölgesel) sûret de hakiki suretten sayılmıştır. Nitekim Hz. Yusuf’un (as) rüyâsının Hakk oluşuyla ilgili “*ce’alehû Hakkan*” ifadesi Kur’ân’da bu anlamda zikredilmiştir. (*Kad ce’aleha Rabbî Hakkan*) “*Rabbim onu (rüyayı) hak olarak yarattı.*”¹⁴

İşte bu noktada Bursevî (ks) iki soru sorar ve bunlara cevap vererek problematiğe açıklama getirir.

Soru: Bu dünya kevnlerden oluşmakla birlikte bir hayalden

⁸ el-En’âm, 6/2.

⁹ Şerh, v. 10a; Atalar, 31.

¹⁰ Şerh, v. 10a; Atalar, s. 32.

¹¹ Şerh, v. 10a; Atalar, s. 32.

¹² Şerh, v. 10a; Atalar, s. 32.

¹³ Şerh, v. 10a; Atalar, s. 32.

¹⁴ Yusuf, 12/100.

ibarettir. Bu durumda nasıl Hakk olur? Yani hayalin gerçekliği nasıl olur?

Cevap: Ahiretin mukâbili olduğu için bu dünya Hakk’dır.¹⁵

Soru: Âhîret de kevnlerden olduğu için hayâldir. Bu yüzden mi Hakk’a firâr emri verilmiştir?

Cevap: Âhîret kelimesinin sonundaki müenneslik “te” si ta’yîn-i mertebe (yani varlıktaki mertebesinin belirlenmesi) için gelmiştir.

Evvel ve âhirin maksudu Allah’tır (cc). O’nun vücudu/varlığı ise hakîkîdir. Bu hakîkî varlığın zıllî (gölgesi) de böyledir.

Gölge (zıll), gölge sahibinde (zü’l-zıll’de) yok olup gölge-lik itibârî ve hükmî olarak kalmıştır. Yani sonunda gölge de fânîdir. Dünyanın (Varlık’ın) varlığı itibârî olduğu gibi gölgesi de itibârîdir.¹⁶

4. Şiirdeki “BEN” ifadesini de ele alan Bursevî (ks) bu konuda şu açıklamaları yapar:

*Şiirdeki “BEN”, Hacı Bayram-ı Velî’nin (ks) kendi vucubî ve insanî hakikatidir. İşte bu hakikat “zü’l-zıll” dir yani gölge sahibidir. Kevn (cismanî) olan insan “zıll” dir, gölgedir. İşte bu kevnî/cismanî olan zıll, “BEN” denilen gölge sahibinde (zü’l-zıll’da) yani insanın cismânî/kevnî olmayan hakikatinde fânîdir.*¹⁷

5. Gelelim kalb denen bu taşın yontulup şekil verilmesi meselesine... Hacı Bayram-ı Velî (ks) Hazretleri, şiirinde yöntem-biçim bir anlam yaklaşımıyla şöyle der:

Şâkirdler taş yonarlar

Yonub üstada sunarlar

Bursevî (ks) bu beyti açıklarken mana açılım algoritmi içinde bütünlük akışını şu şekilde sağlar:

a. Burada üstaddan murad *şeyh-i müsellihtir*. Yani müridlere seyr u sülûk yaptıran şeyhtir.

b. Şakirdten kastedilen, *mürîd-i saliktir*. Yani şeyhin yanında sülûk çıkaran manevî eğitimden geçen mürididir.

¹⁵ Şerh, v. 10b; Atalar, s. 32.

¹⁶ Şerh, v. 10b; Atalar, s. 32.

¹⁷ Şerh, v. 10b; Atalar, s. 32.

c. Taş ise hacir-i kalbdır yani kalbin yontulmamış, biçime, kalıba girmemiş ham hâlidir.

d. Taşın yontulması, onun terbiye işleminden geçmesidir.

e. Eğer hacir-i kalb, gerçekte hacir-i nefis makulesinden (yani kıymetli taş türünden) ise terbiye ile cilâlanıp ayna hâline gelir.

f. Eğer TAŞ yani kalb, değersiz taş türünden ise ilâc kabul etmeyip hali üzerine kalır yani şekillenip tekâmül etmez.¹⁸

6. Bursevî (ks) burada bir soru sorar:

Mürşid-i kâmil taş parçası gibi kalbi terbiye ile nasıl cevher hâline getirir?

Cevap: Burada kastedilen işlenip değerli olmaya müsaid/istidatlı olan granit kaya ve mermer gibi taşlardır. Başkası değil...

Bursevî (ks) burada isti'dadı olmayana şeyhin bir şey veremeyeceğini anlatmak ister ve şeyh Sâdî-i Şirazi (ks) ile Hz. Mevlânâ (ks)'dan istişhâdlarda bulunur.

Şeyh Sa'dî (ks) der ki:

Tevân pâk kerdên zi jeng-i âyine

Ve lîkin neyabed zi seng-i âyine

Yani:

Bir aynayı pastan temizlemek mümkündür

Ama (adi) bir taştan (asla) ayna yapılamaz

Hz.Mevlânâ (ks) da bu konuda şöyle terennüm eder:

Ger tû seng-i sahra vü mermer şevî

Çün be-sahib-i dil resî cevher şevî

Yani:

Sen sert (granit) bir taş veya mermer olsan

*Olgun birine (şeyh-i kâmile) rastlayınca cevher olursun.*¹⁹

Özetle Bursevî (ks) bize şu anlam tematiğini sunar:

Terbiyeye uygun olan taş, mermer ve (granit) kayadır, başkası değil. Mürşid-i kâmil taş gibi sert kalbi eğer istidadı varsa işler,

¹⁸ Şerh, v. 12a; Atalar, s. 35.

¹⁹ Şerh, v. 12a; Atalar, s. 35.

cevhere dönüştürür. Mürşid-i kâmil istidâdı olmayanı cevher yapamaz.

7. Bursevî (ks)'ye göre taşın dönüşümü kişinin fıtratına göre gerçekleşir. Şöyle ki:

a. Bazılarının fıtratı tegayyür etmez. Fıtrat-ı asliyyede sabit-tirler. Bunlara “*Merzûku'l-Bidâye ve'n-nihâye*” denir. Bu tipler, başlangıçta da nihâyette de merzuktur (nasiplidir). Abdulkadir-i Geylanî (ks), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ks) ve Üveysü'l-Kareni (ra) bu gruptandır.

b. Bazıları “*Mahrûmu'l-bidâye ve merzûku'n nihâye*”dir. Yani başlangıçta fıtratları değişik iken, sonradan mürşid-i kâmilin elinde kalb aynaları cilâlanır.

c. Bazıları da başlangıçta da sonunda da mahrum kalır. Mürşid-i kâmilin terbiyesinin bu gruptakilere herhangi bir tesiri yoktur. Bunlar da “*Mahrûmu'l-bidâye ve'n-nihâye*”dirler.

Bursevî (ks) sonunda döner dolaşır olgunlaşma dönüşümünün sırrını bu şekilde Allah'a (cc) bağlar ve “**Kader**” der.

Bir insanın seyr ü sülûke girip olgunlaşıp kemâle ermesini a'yân-ı sabitesine yani kadere bağlıdır. Bu dönüşümün taşın/kalbin tekâmülî inşâsının hakikati, a'yân-ı sâbitede olan ahvalle (durumlarla) alâkalıdır. “Saîd bazen şaki olur. Şaki de bazen Sâid olur.” hadisi²⁰ Allah'ın (cc) ilmiyle irtibatlıdır. Levh-i Mahfûz, mahv ü isbât yeridir. Yani Levh-i Mahfuz'un üzerinde yazma ve silme işlemi ilâhi el ile gerçekleşir. Bu bakımdan anne karnı, Allah'ın (cc) değişme olmayan ilmidir. Bu konuda delil şu âyettir:

*“Allah (cc) dilediğini siler, dilediğini silmez, olduğu gibi bırakır. Kitabın ilmi O'nun katındadır.”*²¹

Bu yüzden seyr ü sülûkün iki kaidesi vardır:

a. *Hareket-i Ma'neviyye*

b. *Muhâceret-i Kalbiyye*

Eskiden beri uygulanan sülûk metodu, işte bu iki temele da-

²⁰ Aclûnî, Keşfü'l-Hafa, c. 1, s. 452, hadis no: 1475.

²¹ er-Ra'd, 13/39.

yanır. Ama bu ameliye için müridin, "Tahsîl-i Ma'rifet-i Bâtın" ı gerçekleştirmek üzere bir kâmil şeyhe gitmesi gerekir.²²

8. Hacı Bayram-ı Velî (ks) şiirinde devamla şöyle der:

Allah'ın (cc) adın anarlar

O taşun her pâresinde

Bursevî (ks) bu metni şöyle açıklamaya çalışır. Hacı Bayram-ı Velî'nin (ks) zikrin Allah (cc) ismiyle yapılması gerektiğine işâret ettiğini söyler.

"İlâh" kelimesi, ibâdet etmek anlamına gelen "elehe" den türemiş olup, ibâdet edilen "me'lûh" mânâsındır. *İmam kelimesi me'mûm ve kitab kelimesi de "mektub" manasına geldiği gibi ilâh kelimesi de me'lûh yani kendisine tapılan mânâsına gelir.* İşte bu, kulun;

a. O'nun ulûhiyyeti altında olduğu ve

b. O'nun rubûbiyyet (terbiye ediciliği) çerçevesinde bulunduğunu gösterir. Yani Allah (cc) kulun ibâdeti yapması sonucu yapınca Allah'ın (cc) terbiyesi altında gelişip büyüüp tekâmül eder.

23

9. Bursevî (ks) mezkûr beyti açıklamaya devam eder:

Hacı Bayram-ı Velî'nin (ks) beyitte "Allah (cc)" ismiyle başlamasının sebebi, müridlerin zikirle ulaştığı ma'rifet mertebelerini göstermek içindir. O bu beyitte sanki şöyle söylemek istiyor gibidir:

-Ey Hakkı zikredenler! Sizler zikre ve ma'rifete ne kadar düşkün olursanız olun, elde ettiğiniz ve edeceğiniz ma'rifet, Allah (cc) isminin meşhum olarak ifade ettiği ma'rifet mertebelerinin tamamına ulaşamaz. Yani marifetin sonu yoktur.

Nitekim şu âyet buna delildir:

a. "Size ilimden pek az şey verilmiştir."²⁴

b. Sizin ilminiz isimlerden tecellinin vaki olduğu şeylerde bile sınırlıdır. Vak'aların dışında tecelli eden isimlerin bilinmesi (mârifeti) mümkün bile değildir. O'nu ancak Allah (cc) bilir.

²² Şerh, v. 12b; Atalar, s. 36.

²³ Şerh, v. 14a; Atalar, s. 38.

²⁴ el-İsrâ, 17/85.

c. Hadis: “O şeyleri (eşyâ) kendine has kılmak isteseydin ilminde olurdu yani bilirdin.”²⁵

Özetle ifâde etmek gerekirse Allah'ı (cc) hakkıyla bilmek muhaldir.²⁶

10. Bursevî (ks), zikirle kalbin inşâasını açıklamayı sürdürür:

Hacı Bayram Velî'ye (ks) göre şakirdlerinin yani müridlerin meşguliyeti Allah'ı (cc) zikretmektir. Ancak sâlik bu makama uygun mertebelerine göre bir ismi zikreder.

Allah (cc) zât ismidir. Ve bu isme *Zât-ı Ehadiyyet* denir. 99 ismin her birinde ism-i a'zam yani Allah (cc) ismi bulunur. *Mesela biri hastayken, bu hâliyle çektiği zikir “Yâ Şâfi” dir. Yani herkes aslında bulunduğu mertebeye, duruma göre zikreder.*

Allah (cc) ismiyle bu doksan dokuz esmânın hepsi mecazî isimlerdir. Sûfiyyeye göre söylenen, duyulan ve yazılan lafızlar mutlaka mecâz kabilindendir. Hakikat-ı Sırfâ (tam ve sırf hakikat) değildir. *Çünkü sırf hakikat yazılamaz, konuşulamaz ve kulağa girmez.*²⁷

Bursevî (ks) Hazretleri devamla şöyle der:

“Dille söylenip yazıyla şekil olarak yazılan bu mecâzi zikretmenin bize faydası nedir?” diye sorulursa şu cevabı veririz:

*-Mecâzî ismi zikrede zikrede tedricî olarak delâlet ettiği mânâyâ intikâl olunur. Bu mânâdan da ism-i hakiki yani ismin hakikati tecelli etmeye/ortaya çıkmaya başlar.*²⁸

Bursevî'nin (ks) bu cevabını bizce şu şekilde açıklamak mümkündür:

Başlangıçta söz ve yazı formuyla âfâkta/dışta/nesnel dünyada olan ism-i mecâzîyi sürekli ses formuna büründürerek zikretmek suretiyle delâlet ettiği gerçek mânâyâ gidilir. Yani âfâk/nesnel olan, enfüse/öznele intikal ederek ortaya ism-i mecâzînin mânâsı çıkar. İşte bu mânâ derinlik kazandıkça “Hattâ yetebeyyene lehüm ennehü'l-Hakk”²⁹ (*Hakk onlara açıklanır, ortaya çıkar*) âyetinde ifade edildiği gibi ism-i mecâzînin hakikatine ulaşılır. Esâsen bu âyette

²⁵ Ahmed İbn Hanbel, Müsned, c. 1, s. 391, 456.

²⁶ Şerh, v. 14b; Atalar, s. 39.

²⁷ Şerh, v. 15a; Atalar, s. 40.

²⁸ Şerh, v. 15a; Atalar, s. 40.

²⁹ Fussilet, 41/53.

eşyanın hakikatine nüfûz etmek, sürece bağlı bir kevnî kanun olarak vaz' edilmektedir: *Nesneden özneye geçiş, öznedenden de hakikate eriş...* Özetle Allah'ın (cc) vuslat kanunu bu şekilde bir işlerliğe sahiptir. Bunu maddî olandan mânâyâ, mânâdan da hakikate ulaşma şeklinde de formüle edebiliriz.

Modern aklın düştüğü en büyük yanlış, âfâkta/nesnel dünyada takılıp boğularak nesnel'in hakikatine yabancılaşmasıdır. Comte Pozitivizmiyle kirlenmiş akıl, her şeyi maddeden ibaret görüp onda boğulmuştur. Bunun doğal sonucu olarak bilmek ve bilim ister istemez putlaşmış ve modern insan bilmenin, bilginin hakikati olan "bilmeyi bilmek"ten mahrum kalmıştır. Yunus Emre'nin (ks) "ilim, ilim bilmektir." anlam zirvesi modern akılda maalesef yoktur. Hakikat mahrumu modern insan bu haliyle ne yazık ki yetkinleşmekten/kemâle ermekten hayli uzaktır.

Bursevî (ks) vusûle ermemiş sâlik için "ehl-i mecâz" der ve şöyle devam eder:

Mübtedî sâlik, zikrin hakikatine ulaşamamakla birlikte zikirten ayrı ve uzak da değildir. *Çekilen zikir nisyâm/unutmayı kovmak içindir. Cennette de unutma olmadığı için zikir yoktur. Çünkü oradaki daimî huzurda gaflet olmaz.*

Cennetteki bu dâimî huzur, dünyada ittihâd-ı zikir ile yani zikirle bütünleşmekle elde edilir. Sürekli zikirde; zikir, zâkir ve mezkûr bütünleşmiştir. Dil ile zikir önce kalbe dönüşür, oradan da daimî zikre yani daimî huzûra ulaşır.³⁰ Yani bilmek olmaya dönüştürmelidir. Hacı Bayram-ı Velî'nin (ks) şiirdeki meramı, insanın bu olgunluğa ulaşmasıdır. Taş denen kalb, zikirle yontula yontula insana, kendi hakikatine ulaşıp insan-ı kâmil olacaktır.

Tasavvuftaki "*Fenâ fi'l-mezkûr*" kavramıyla anlatılmak istenen işte bu dâimî huzur hali olup bu halde gaflet yoktur. Seyr u sulukta uygulanan murâkabe dersleri, sâlikin bu daimî huzûr halini elde etmek içindir.

11. Acaba zikirle kalbin dönüşümü nasıl olur?

Hacı Bayram-ı Velî (ks) şiirinde taşın biçime girmesi için Al-

³⁰ Şerh, v. 15b; Atalar, s. 41.

lah (cc) zikriyle yontulmasından bahseder. İşte bu noktada kalbin dönüşümünün manevî proses/süreç olarak nasıl gerçekleştiğini Bursevî (ks) meâlen şöyle açıklar:

Sâlik vakti geldikçe zikri çeker. Her bir Allah (cc) zikriyle kalbin bir perdesi (hicâb) kalkar. Her zikirle kalpten bir perdenin kalkması, Hacı Bayram-ı Velî (ks) tarafından taşlaşmış kalbin yontulup mânen estetize edilmesi şeklinde değerlendirilir.

Taş gibi yontularak kalbin üzerinden kaldırılması gereken hicâb/perde sayısı yetmiş bindir. *Nefs, kalem, levha, hebâ, cism, arş, kürsî, yedi (muhtemelen sekiz) cennet, yedi mizân, yedi felek, on bir erkân...* İşte bunlar sayıları otuz beşe ulaşan ta'ayyün mertebeleridir. Her biri bir perde olup bu perdeler zahiri ve batımyla beraber yetmiştir. İşte bu mertebelerin hepsi esma-yı hüsnâ bakımından bin fasıla ayrılır. Bu şekilde perde sayısı yetmiş bine ulaşır. Zikirle kalpten kalkması gereken yetmiş bin perde, işte bunlardır.³¹

Bu yetmiş bin hicâbın kimisi latif (ince) kimisi kesif (yoğun) tir. Ayrıca “*Eltaf*” denen daha ince latifeler vardır ki bunlar “*Ahd*”i hatırlamaya engel olur.³²

Kalbin yetmiş bin perdeden oluşan bu kasaveti/sertliği ferdleri itibariyle kalbin her pâresinde bulunur. *Ve her sâlik/şâkird kendine mahsus cem'iyyeti kadar olan zikirle kalbini yontar, yani inşâ eder/dönüştürür.*

Taş gibi semsert olan kalbin her bir pâresi, kalbin bir yönünü gösterir. Kalbin sekiz yönü/yüzü veya parçası olup her biri bir hazrete bakar.

Kalbin sekiz yönü ve zikirleri de şunlardır:

1. Yön, *hazret-i ahkâma* bakar, zikri: *Lailâhe illallah'tır.*
2. Yön, *hazret-i tedbire* bakar, zikri: *Allah, Allah'tır. (cc)*
3. Yön, *hazret-i ibdâ'a* bakar, zikri: *Hû, hû'dur.*
4. Yön, *hazret-i hitâb'a* bakar, zikri: *Hakk, Hakk'tır.*
5. Yön, *hazret-i hayâta* bakar, zikri: *Hayy, Hayy'dır.*
6. Yön, *hazret-i esrâra* bakar, zikri: *Kayyûm, Kayyûm'dur.*

³¹ Şerh, v, 15b; Atalar, s. 41.

³² Şerh, v, 15b; Atalar, s. 41.

7. Yön, *hazret-i müşâhedeye bakar, zikri: Kakhâr, Kakhâr'dır.*

8. Yön, *hazret-i semâ'a bakar, zikri: Kur'ân ayetlerinin tamamıdır.*

Sekizinci mertebede kalp olgunluğuna ulaşanlar, ömürlerinin sonlarında Kur'ân'la virdlidirler. Bunlar Fussilet suresinin elli üçüncü ayetinde zikredilen nüsha-ı âfakı (nesnel dünyayı) okumuş, Kitab-ı enfüsü (özel dünyayı) görmüş ve sonunda "*Rahmanî Hakikatler*" kitabı olan Kur'ân'da yoğunlaşmışlardır.³³

Özetle ifade etmek istersek kalbin yönleri onun açılım kabiliyetleridir. Her bir kabiliyet zikir ile kinetize olur, ortaya çıkar, açılır. Tüm bunlar hazarat hiyerarşisinde iç içe olup biri açıldıkça diğeri de açılır ve insan Allah'a (cc) daha da yaklaşır, yaklaştığı kadarıyla kemâle erer.

12. *Kur'ân nihaî derstir. Allah'ın (cc) yeryüzünde halifesi olan "veled-i kalb" için şu varlık mektebinde son olarak Kur'ân'dan başka okunacak ders yoktur.*

Sâlikin dönüp dolaşıp varacağı en son nokta, Kur'ân kıraatin-den/ikra'dan başka bir şey değildir.³⁴ Kur'ân okumalarını hakıyla yapabilmek için, kalbin bu sekiz parçasının/yönünün/kâbileyetinin açılması eğitimine, yani seyr u sülûke ihtiyaç vardır. Aksi takdirde bu olgunluğu kazanamayanların yaptıkları Kur'ân kıraatleri/okumaları yüzeysel olmaktan başka bir şey ifade etmeyecektir.

13. *Zikir araçtır! Normal bir mimar bir bina yaparken nasıl çeşit çeşit âlet, edevât ve teknik kullanırsa, gönül sarayını imâr ederken de çeşitli zikirler ve virdler araç olarak kullanılır.*

Cehren darb/vurma yapılarak çekilen zikir, nefsi yıkıma uğratmak içindir. Bu yüzden yola yeni giren mübtediler, zikri sesli olarak çekerler. Nihâyete gelindiğinde bu cehrî/sesli zikir, zikr-i hafi'ye yani sessiz zikre dönüşür.³⁵

Cehrî zikir temsilcilerinden Abdulkâdir-i Geylânî (ks): "ez-Zikru evvelen bi'l-lisâni, sümme yete'addâ ile'l-kalbi" diyerek

³³ Şerh, v, 16a; Atalar, s. 41.

³⁴ Şerh, v, 16b; Atalar, s. 43.

³⁵ Şerh, v, 16b; Atalar, s. 43; Harun Alkan, "Hacı Bayram-ı Velî'de Zikir", *II. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2017, c.1, s. 281-282.

başlangıçtaki açık zikrin, hafî (gizli) zikre dönüşmesi gerektiğini ifade eder.³⁶

Kaynakça

Abdulkâdir Geylanî, *el-Fethu'r-Rahmânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî*, Beyrut 1983.

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfu'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs*, c. 1, Mektebetü't-türasi'l-İslâmî, Halep, trs.

Alkan, Harun, “Bursalı Mehmed Tahir’in “Osmanlı Müellifleri” Eserine Göre Bayramiyye-i Melamiyye’ye Mensup Sufiler”, *IV. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2019, s. 163-179.

Alkan, Harun, “Hacı Bayram-ı Velî’de Zikir”, *II. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2017, c.1, s. 279-288.

Atalar, Münir, *Şerh-i Rumûzât-ı Hacı Bayram-ı Velî* (Lisans Tezi) AÜİF, Ankara 1930-1971.

Azamat, Nihat, “Lâ’lîzâde Abdülbâki”, *DİA*, c. 27, s. 90-92.

Bursevî, İsmail Hakkî, *Şerh-i Rumûzât-ı Hacı Bayram Velî*, Es’ad Efendi, Süleymaniye Ktb., no:1521, vr. 10a.

³⁶ Abdulkâdir Geylanî, *el-Fethu'r-Rahmânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî*, Beyrut 1983, s. 251.

HACI BAYRAM VELİ’NİN İLAHİ ZİKİR ŞİİRİNDE “FAKR” VE “FENA” KAVRAMLARI



PROF. DR. CEVDET KILIÇ
TRAKYA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ,
İSLÂM FELSEFESİ ANABİLİM DALI
cevdetkili@trakya.edu.tr

Giriş: Hacı Bayram-ı Velî ve Şiirleri

Hacı Bayram Velî (1348/50-1430) Anadolu’daki Türk ve İslâm düşüncesinin en önemli temsilcilerinden biridir. Hacı Bayram Velî’nin yaşadığı dönem, Anadolu tasavvuf hareketlerinin, siyasi hayatla birlikte çalkantılarla dolu olduğu yıllara rastlamaktadır. Yaşanan bu siyasi ve dini çalkantılar, dönemin Anadolu insanını, ekonomik ve sosyal yönden istikrarsızlığa, güvensizlik ve çaresizliğe iterken bütün bu yaşanan olumsuzlukların hal çareleri için tasavvufi faaliyetlerle aşmaya çalışmıştır. Aynı zamanda o, sadece tasavvuf düşüncesine değil, felsefi düşünceye de ışık tutacak derin bir bilgi birikimine sahip olup bunu şiirlerine de yansıtmıştır.

Hacı Bayram Velî şiirlerinde tasavvuf düşüncesinin önemli kavramlarını ele almıştır. Aşk, Benlik, Nefs, Fakr, Zikir, Kendini Bilmek, Can İçre Can Aramak, Fenâ, Bekâ, Hayret, Tevhid-i Zat, insanı Allah’a götüren yolda “Kendi Varlığının,” “Yara-

tilmiş Varlıkların” ve “Yaratıcı Varlığın” şuurunda olmak, Gönül, Dert, Gam, Yanmak, Yar, Şar, Didar, olarak özetleyebiliriz.¹

Hacı Bayram Velî'nin kültürü, bir yandan medrese eğitime², diğer yandan tasavvuf düşüncesine dayanmaktadır.³ Başta müritlerine olmak üzere, şehir halkına Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam, hatta felsefi ağırlıklı dersler vermekle birlikte, Anadolu Türk muhitine güven telkin eden tasavvuf eğitime de önem vermektedir. Bu yüzden Ethem Cebecioğlu'nun da ifade ettiği gibi, Hacı Bayram Velî'yi üstün kılan şey; bilim ve tasavvufu birleştirmesidir.⁴

Hacı Bayram Velî, dört şiirden başka yazılı eser bırakmamıştır. Yazılı eser vermekten ziyade toplumu harekete geçiren ahlâkçı bir rol oynamış, toplumun yaşadığı bunalımları aşmak için özellikle insan yetiştirmeye önem vermiştir.⁵ Anadolu insanını, yetiştirdiği önemli şahsiyetlerle dinî, ahlâkî, iktisadî ve hatta siyasi açıdan ge-

¹ Gölpinarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre ve Şiirleri*, İstanbul 1938, s.169; aynı mlf.: *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 213; Maziöğlu, a.g. bildiri, s. 103; Cebecioğlu, Ethem, Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı, Ankara 1994, s. 153; aynı mlf.: “Hacı Bayram Velî”, Sahabeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1998, C. VII, s. 341; Özköse, Kadir, “Hacı Bayram Velî ve Yaşadığı Döneme Tesiri,” *Tasavvuf Dergisi*, (53-72) Yıl. 5 sayı 12, Ocak-Haziran 2004, s. 59; Harun Alkan, “Hacı Bayram-ı Velî’de Zikir”, *II. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2017, c.1, s. 279-288.

² Güzel, Abdurrahman, “Hacı Bayram Velî'nin Üç İlahî'sinin Tasavvufi Açısından Açıklanması”, Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri, Ankara 8-9 Mart 1990, (76-86) s. 76; Cebecioğlu, a.g.e., s. 110; Mehmet Mecdî Efendi, *Terceme-i Şakaiku'n-Nu'maniyye*, taşbasması, İstanbul 1269, s. 77; Aynî, M. Ali, *Hacı Bayram Velî*, sad.: H. R. Yananlı, İstanbul 1986, s. 65.

³ Hacı Bayram Velî, 1392 senesine kadar, Ankara'da Melike Hatun adlı hayırsever bir kadının yaptırdığı Kara Medresede müderrislik yapmıştır. Bu tarihten sonra, Kayseri'de ikamet eden Şeyh Ebu Hamidüddin Aksarayî, Hacı Bayram Velî'yi Kayseri'ye davet etmiş ve kendisine intisap etmesini istemiştir. Daha sonra müşidi ile birlikte Bursa'ya gelip yerleşen Hacı Bayram Velî, Çelebi Sultan Medresesinde müderrislik yapmıştır. Bursa'da “Ekmekçi Koca” veya “Somuncu Baba” diye bilinen Ebu Hamidüddin Aksarayî, Ulu Camii'nin açılışında okuduğu hutbe münasebetiyle bir anda şöhrat olmuş, bu durumdan huzursuzluk duyması nedeniyle Hacı Bayram Velî ile birlikte Bursa'dan ayrılarak Şam, Mekte ve Medine yolculuklarından sonra Aksaray'a yerleşmişlerdir. Müşidinin vefatıyla birlikte Ankara'ya dönen Hacı Bayram Velî, Bir medrese mensubu olarak ilmi kariyeri ile kendi adıyla anılacak olan Bayramiyye tarikatının öğretilerini, Sünni geleneğin hakim olduğu Anadolu Türk muhitinde yaymaya başlamıştır. Geniş bilgi için bkz.: Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1990, s. 169; Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram Velî Yaşamı Soyı Vakfı* (1-2) TTK. Yayınları Ankara 1983, c. 1, s. 21; Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliya*, haz.: Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, İstanbul 1999, c. 1, s. 46; Aynî, a.g.e., s. 87; Şahin, Kâmil, “Hacı Bayram Velî'nin Müderrisliği ve Melike Hatun Medresesi”, Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri, Ankara 8-9 Mart 1990 (121-125) s. 123.

⁴ Cebecioğlu, a.g.e., s. 335.

⁵ Hasibe Maziöğlu, Hacı Bayram Velî'ye ait kesinleşmiş üç şiirinin bulunduğunu, bazı kaynaklara göre bunun dört ve beşi de bulunduğunu ifade etmektedir. Bkz., *Hacı Bayram Velî'nin Şiirleri ve Mektupları*, Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri, (102-113) s. 102; Günümüzde Hacı Bayram Velî'nin şiirlerinin dört olduğu kanaati daha da ağır basmaktadır.

niş ölçüde etkilemiştir. Bunların arasında Akşemseddin, Eşrefoğlu Rumi, Molla Zeyrek, Yazıcıoğlu Ahmet ve Mehmet Bican kardeşler gibi şahsiyetler bulunmaktadır.⁶

Şiir yazabilmeyi ermişlerin kerameti olarak sayan Hacı Bayram Velî, şiirlerini hece ve aruz vezinleri ile yazmıştır. Her bakımdan Yunus Emre'nin etkisi altında olduğu⁷ ve onun tarzını benimsediği Yunus'un ilahilerini dilinden düşürmediği, bilinmektedir.⁸

Tebliğimize konu olan "Fakr" kavramı Hacı Bayram Velî'nin ilahi zikir isimli şiirinin üçüncü beytinde geçmektedir. Hz. Peygamber'in "*el-Fakru Fahrî*" Fakirlik övüncüdür"⁹ hadis-i şerifinden hareketle müritlerine ve dolayısıyla muhataplarına gerçek fakrın aslında Allah karşısında acziyyetini itiraf edip fakr'da fani olmanın gerekliliğini vurgulamaktadır.¹⁰

İlahi Zikir Şiirinde Fakr ve Fena Kavramı

Fakr kavramı, sözlükte, yoksulluk, fakirlik, ihtiyaç duyulan şeyin yokluğu, maddi ve manevi bakımdan muhtaçlık gibi anlamlara gelmektedir. Fakir'in kelime anlamı ise, yoksul, aciz ve sıkıntı içinde olan kimse demektir. Tasavvufi İstılahta fakr, kişinin mevhum olan varlığından kurtulması ve fenâfillah'a mazhar olmasıdır. Bu dünyanın peşinde boş yere koştuktan yüz çevirerek, hakikati, yani kendi varoluşunun sırrını soruşturmasıdır. Bir başka ifadeyle fakir, her şeyden vazgeçerek, Allah Teâlâ'nın rızası ve inayetini araştırarak sâfîdir.¹¹

⁶ Harun Alkan, "Bayramiyye Tarikatı Menakıbı, Hacı Bayram Velî ve Halifeleri Adlı Eser", *I. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalem Neşriyat, Ankara 2016, c. 1, s. 475-476.

⁷ Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Gerekli sadeleştirmeler ve bazı notlara ilavelerle yayımlayan; Orhan F. Köprülü) Ankara 1991, s. 342,343; Köprülü, M. Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 6. baskı, Ankara 2004, s. 373-374.

⁸ Gölpınarlı, Abdülhak, *Yunus Emre ve Şiirleri*, İstanbul 1938, s.169; aynı mlf.: *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 213; Mazioğlu, a.g.bildiri, s. 103; Cebecioğlu, a.g.e., s. 153; aynı mlf.: "Hacı Bayram Velî", Sahabeden Günümüze Allah Dostları, c. 7, s. 341; Özköse a.g.m., s. 59.

⁹ Hadisin sıhhati hakkında bakınız: İsmail b. Muhammed el-Aclunî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlül-İlbas, amma İstehera alâ Elşineti'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, 4. bs. Beyrut, 1405, c. 2, 87, Hadîs No: 1835, Aclunî, Hafız İbnHacer'in bu hadis için "batıl ve mevzudur" dediğini kaydeder.

¹⁰ Kılıç, Cevdet, "Hacı Bayram Velî'de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşması Süreci," *Tasavvuf, İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7/2006, sayı: 16, s. 41-63, s. 47 vd.

¹¹ Hüseyin b. Muhammed Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s.576; Seyyid Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât*, Basım yeri ve Tarihi yok. s.168;

Fakr kavramı Kur'an-ı Kerim'de yoksul ve muhtaç olma anlamlarında kullanıldığı şekliyle geçmektedir. Fakirlik, genelde maddi ve manevi ihtiyaç anlamında kullanılmıştır. Manevi anlamda bütün insanlar fakir ve Allah'a muhtaç olup zengin olan yalnız Allah'tır. Kur'an-ı Kerim'de tek başına fakirlik veya zenginlik önemli sayılmamıştır. Yani insanlar arasında fakirlik veya zenginlik ölçüsü asla kullanılmamıştır. Bu anlamda burada iki tane Kur'an-ı Kerim ayeti zikretmek yerinde olacaktır.

“Ey insanlar! Allah’a muhtaç olan sizsiniz. Zengin ve övülmeye lâyık olan ancak O’dur. (Fâtır, 35/15.)

“İşte sizler, Allah yolunda harcamaya çağırılıyorsunuz. İcinizden kiminiz cimrilik ediyor. Ama kim cimrilik ederse, ancak kendisine cimrilik etmiş olur. Allah zengindir, siz ise fakirsiniz. Eğer O’ndan yüz çevirirseniz, yerinize sizden başka bir toplum getirir, artık onlar sizin gibi de olmazlar.” (Muhammed, 47/38)

Hiz. Peygamberin hadislerinde de fakirliğe, fakirlere ve fakr düşüncesini yücelten tasavvufi anlam çıkaracağımız önemli vurgular vardır.

“Allah mümin olan fakir ve iffetli kulunu sever.”¹²

“Fakirler cennete zenginlerden önce gireceklerdir”¹³

“Bir Adam gelerek “Ey Allah’ın Resulü Ben seni seviyorum” dedi. Resulüllah: Ne söylediğine dikkat et” diye cevap verdi. Adam: “Vallahi seni seviyorum” deyip bunu üç kere tekrar etti. Resulüllah bunun üzerine adama: Eğer beni seviyorsan fakirlik için bir zırh hazırla. Çünkü fakirlik beni sevenler için hedefine doğru koşan ve önüne gelen her şeyi sürükleyip götüren selden daha süratli gelir.”¹⁴

“Fakirlik övünç vesilemdir, bununla diğer Peygamberlere iftihar ederim.”

Mecdüddin Muhammed b. Yakub el-Firuzabadi, *el-Kâmusu'l-Muhit*, Mısır 1952, c. 2, 115; Hasan eş-Şarkavî, *Mu'cemu Elfazi's-Sufiyye*, Kahire, 1987, s.226; Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s.262.

¹² İbn Mace, *Sünen*, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, c. 1-2, Basım Yeri Yok. 1395, Zühhd, 5.

¹³ Tirmizî, *el-Camiu's-Sahih*, tah.: Ahmed Muhammed Fakih, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trsz., Zühhd, 37; İbn Mace, Zühhd, 6; İmam Rabbânî (1034/1624), bu hadis-i şerifte geçen fakirin, dinin emirlerini yerine getiren ve yasaklarından da kaçınan sabırlı fakirler olduğuna dikkat çekmektedir. Bkz.: İmam-ı Rabbânî, *Mektûbat-ı Rabbânî*, İstanbul 1963, III, 53. (38. Mektup)

¹⁴ Tirmizî, Zühhd 36.

Fakr kavramının ihtiyaç, yoksulluk, mahrumiyet hiçbir şeye sahip ve malik olmadığının şuurunda olması gibi manalar ihtiva etmesi,¹⁵ tasavvufi düşüncede kişinin her bakımdan kendini Allah'a muhtaç bilmesidir. Bu manada malı çok olana da fakir denir.¹⁶ Yine fakr, Allah'a muhtaçlık hissidir. Fakir; ne kadar zengin ve varlıklı olursa olsun Hakk'ın varlığı karşısında kendini aciz gören, her daim Allah'a muhtaç olduğu hissi ile yaşayandır. Derviş, sahip olduğu maddi imkânları Allah'ın bir lütfu olarak görerek hamd ve şükür halinde olan, nimetin gereğini yerine getiren, varlıkla şımarmayan ve yokluktan yerinmeyen bir kişiliktir. Fakr tasavvufi bir tavır olarak; varlıktan kurtulup, Allah'ta fani olmak, kalplerde mal, mülk sevgisi bırakmamaktır..

Burada mutasavvıflar için ölçü, Hz. Peygamber'in yaşadığı fakr hayatıdır. O'nun yaşadığı manada fakirlik: "*Sen her şeye sahip olduğun halde hiçbir şeyin sana sahip olmaması*"dır. Eğer sahib olduğumuz şeyler bize sahip olmaya başlarsa o zaman geçerli olan ölçü: "*Hiçbir şeyi kendine sahip kılmamak için, hiçbir şeye sahip olmamak*"tır.¹⁷

Burada birkaç mutasavvıfın görüşlerine yer vererek Hacı Bayram-ı Velî'nin fakr anlayışının arka planına inmeye çalışalım.

Cüneyd-i Bağdâdî (297/909) "İnsanların en azizi rıza ehli olan fakirdir"¹⁸ der. Cüneyd'e göre tasavvuf sekiz haslet üzerine kurulmuştur ve her bir haslet bir peygamberin özelliğidir. Bunlar, seha, rıza, sabır, işaret, gurbet, sûf giyme, seyahat ve fakr'dır. Seha Hz. İbrahim'in, rıza Hz. İshak'ın, işaret Hz. Zekeriyya'nın, gurbet Hz. Yahya'nın, sabır Hz. Eyyub'un, Sûf giyme, Hz. Musa'nın, seyahat Hz. İsa'nın ve fakr Hz. Muhammed (s.a.v)'in hasletleridir.¹⁹

Semnun Muhib (320/932), "Fakir hiç bir şeye malik olmayan ve hiç bir şeyin kendisine malik olmadığı kişidir."²⁰ Aynı zamanda

¹⁵ Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, s. 100; Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991, s.440; Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 262.

¹⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 44; Hucvirî, *a.g.e.*, s.105; İz, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul 1990, s. 136.

¹⁷ Azizuddin Nesefî, *İnsan-i Kamil*, çev.: Mehmet Kanar, İstanbul 1990, s.146.

¹⁸ Ebu'n-Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, tah.: Abdulhalim Mahmud-Abdülbaki Surûr, Mısır, 1960, s.293.

¹⁹ Hucvirî, *a.g.e.*, s.120.

²⁰ Abdurrahman Camî, *Nefahâtü'l-Uns min Hadarâtî'l-Kuds*, çev. Lami Çelebi, Sad.: Abdulkadir Akçiçek, Huzur Yayınevi, İstanbul 1981, s.35; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985, s.32.

bu şu anlama gelmektedir. Salık, nefse, şeytana ve dünya malına köle olmamalıdır.

Ebu'l- Huseyin en-Nurî (295/908), fakirin özelliğinin, yokluk halinde iken sükûnet ve rıza duygusunu korumak olduğunu, varlık zamanında da sahip olduğu şeyleri dağıtmak ve başkalarını kendisine tercih etmek olduğunu vurgular.²¹

Serrac (378/988)'a göre, fakr ehli üç derecedir:

a. Mukarreblerin fakrı: Ne dille ne de içinden kimseden bir şey istemez ve kimseden bir beklentisi olmaz, bir şey verilince de kabul etmez. Bunlar Allah'a yakınlık makamında bulunur.

b. Sıddıkların fakrı: Kimseden bir şey istemez ama istenmeden verildiğinde kabul edenlerin makamıdır.

c. Kanaat ehlinin fakrı: Bu gruptakiler de muhtaç durumda kaldığı zaman bu ihtiyacını, söylenildiğinde sevinerek yerine getireceğini bildiği bir dostundan ister.²² Yine Serrac, dört büyük halifenin tasavvufi hayat içindeki yerleri konusunda şunları söylemektedir: Dünyayı bütünüyle terk ederek elinde avucunda bulunan her şeyi Allah (c.c) yolunda infak ile fakr-ı tamını seçenlerin imamı Hz. Ebubekir (r.a)'dır. Dünyanın yarısından geçip, yarısını aile efradı ve akrabalarının hukukunu yerine getirmek için ayıranların önderi Hz. Ömer (r.a)'dır. Dünyalık malı Allah için biriktiren ve yine onun için biriktirmekten sarfı nazar eden, biriktirdiğini Allah (c.c) için infak edip dağıtanların rehberi Hz. Osman (r.a)'dır. Gönlünde bir dünya meyli olmadan dünyayı istemediği halde dünya kendisine doğru geldiğinde reddederek ondan kaçanların imamı ise Hz. Ali (r.a)'dır.²³

Hucvirî (465/1072)'ye göre fakir, serveti olmayan kişi değil; arzusu ve isteği olmayan kişidir.²⁴ Diyerek fakirlik kavramına farklı bir boyuttan bakmakta ve fakr düşüncesinin önemini ortaya koymaktadır.

Ahmed Yesevî (1093-1166) fakrı, Hakk Teâlâ'nın vuslat bağın-

²¹ Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1992, s. 145; Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 387; Hucvirî, *a.g.e.*, s. 107.

²² Tûsî, *el-Luma*, (İslam Tasavvufu), çev.: H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 47-48.

²³ Tûsî, *a.g.e.*, s. 182.

²⁴ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 105.

dan bir ağaç olarak görür. O ağacın budağını akıl, köklerini hidayet, meyvesini hayır ve cömertlik, gölgesini kanaat, kokusunu şevk olarak nitelendirir. Fakr ağacının yaprağı her kime değdi ise salih ameli elde eder, fakr meyvesinden yiyen ebedî hayat bulur, fakr kokusuna ulaşan mest ve hayran olur, fakr ağacının gölgesinde gölgelenen hakikat güneşine nail olur. Ahmed Yesevî fakr makamını yedi kat semâdan daha yüce görmekte, nebîler, ârifler ve âşıkların makamı olarak telakki etmektedir.²⁵

Mevlâna, fakr hakkında Mesnevîsinde Hacı Bayram Velî'nin zikrettiği hadis-i şerifi zikrederek fakr, yoksulluk ve kanaat gibi hallerde çok ince manaların gizlendiğini söylemektedir.

"el-Fakru fahrî" (=Ben yoksullukla öğünürüm) hadisi, mânâsız veya mecâz bir söz müdür? Hayır, onda binlerce yücelik, binlerce naz gizlidir.

Allah saklasın, benim halktan bir tama'm, bir ümidim yok; gönümde kanaatten bir dünya var.

Ey kadın, beni tama'a kapılmış görüyorsan, bu kadınca araştırmadan çık, yücel.

Kanaat hakkında söylediğim sözler tama'a benzerse de rahmettir. O ni'metin bulunduğu yerde tama` nasıl olur da yer bulur?

Sen de, bir iki gün yoksulluğu dene de, yoksullukta, kat kat gönül zenginliği olduğunu gör.

Yoksulluğa sabret, şu usancı bırak. Çünkü yoksulluğun içinde, Celâl sâhibi Allah'ın izzeti, ikrâmı, lûtfu, ihsanı gizlenmiştir.

*Yoksulluk nedeni ile yüzünü ekşitme, kanaat yüzünden, bal gibi tatlı olan mânâ zevki denizine batmış binlerce camı gör.*²⁶

Günümüz tasavvuf felsefesinde ünlü mütefekkir Muhammed İkbâl'in fakr anlayışı ve geliştirdiği benlik felsefesinde fakr'ın yeri önemlidir.

İkbâl'e göre fakr; benliğini kuvvetlendirerek manevi yükselişi gerçekleştirmek için "nasıl" ve "ne kadar?" kayıtlarından kurtul-

²⁵ Ahmed Yesevî, *Fakr Name*, , haz. Abdurrahman Güzel, Ankara 2007, s. 254-255; Özköse, Kadir, Ahmed Yesevî'nin Fakr Anlayışı, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10, 10 (2016/10) s. 13-36. S. 15.

²⁶ Mevlânâ, *Mesnevî*, çev.: Şefik Can, İstanbul 1996, C.I, s. 160-161.

maktır. Fakirlikte bu mertebeye ulaşmış bir insanın bir tek sözü, bütün dünyevi kuvvetleri yakacak kadar tesirlidir: “*Fakir âdem ateştir, amir ve kayser çöptür, kralların talih ve haşmetine, çıplak bir söz kafi gelir.*”²⁷

İkbal’e göre fakr, benliğin kuvvetlenmesinde aşk kadar önemlidir:

“*Mü’minin fakrı nedir? Cihetleri teshir etmek onun tesirinden köle, Mevla sıfatlarını kazanır.*”²⁸ İnsan hakiki fakr sayesinde kendi imkânlarını geliştirmeye mecbur kalıyor, zahiren zayıf görünen bir ruh, böylece günden güne kuvvet kazanıyor.²⁹

Birçok konuda olduğu gibi İkbal, Müslümanların fakr anlayışlarındaki yanlışlığı da görmüş ve bunu dile getirmiştir. İkbal’e göre yaşadığı dönemde Müslümanların fakr anlayışları parasızlık, miskinlik ve dilenmektir:

“*Su ve topraktan el çekmek gerçek zahitlik midir?
Gerçek zahitlik topraktan yaratılmışlara hâkimliktir.
Ey dervişler, müritler, bıktım ben bu fakirlikten,
Çünkü fakirliğimiz parasızlık ve miskinlikten ibaret.*”³⁰

İkbal’in fikirlerinde, hakiki fakr timsali Hz. Ali ve Selman’dır.³¹ Hakiki fakrı yaşayan insanlar hiçbir zaman zelil olmazlar. Onlar birer sultan gibidir.³²

İkbal, dünyayı kendi başına değerli görmeyi ve ona yönelmeyi şirk sayar. İnsan dünyaperestlikten kurtulup, fakr mertebesine ulaşmadığı sürece “beden kafesini kırarak cihetleri hâkimiyeti altına” alamaz.³³ Fakr denilen şey Zühd’le karıştırılmamalıdır. Hakiki fakrın timsali Hz. Ali’dir. Fakir olan, Hz. Ali’nin ruhunu taşır ve O, sultanlardan daha kuvvetlidir. Fakir hiç kimseden bir lokma talep etmez. Çünkü istemek insanı dilenci yapar. Benliğin kuvvetlenmesine mani olur. Aksine zayıflatır. İkbal’e göre günümüz Müslü-

²⁷ İkbal, *Câvidnâme*, çev: Annemarie Schimmel, Ankara 1958, s.51.

²⁸ İkbal, *Câvidnâme*, s. 51.

²⁹ İkbal, *Zebur-u Acem*, çev: A.N. Tarlan, Ankara 1956, s. 218.

³⁰ İkbal, *Bâl-i Cibril*, çev.: Yusuf Salih Karaca, İstanbul, 1983, s.61.

³¹ İkbal, *Câvidnâme*, s.53.

³² İkbal, *Zebur-u Acem*, s. 256.

³³ İkbal, *Bâl-i Cibril*, s.133.

manları Zühhd ve Fakrı birbirine karıştırdıkları için hem Fakr'ın timsali Selman-ı Farisi'nin şahsiyetini hem de dünyevi saltanatın timsali Hz. Süleyman'ın şahsiyetini kendi dünyalarında yaşayamaz oldular. Şimdi de her iki şahsiyetin yaşayışını kaybetmişlerdir.³⁴

İkbal'e göre bütün kalbiyle Allah'a bağlanan insan dünyevi şeylerden uzak olduğu gibi yine, dünyadan çok daha zengindir. Çünkü onun tek hazinesi olan Allah'ın zenginliği bitmemektedir.³⁵

Hâsılı, tasavvuf düşüncesinde fakr, mana yolcusunun varmak istediği önemli hedeflerden biridir. Çünkü tasavvuftaki yüce mertebelere ermenin yolu fakrdan geçer. Manen fakir olan, beşeri sıfatlardan sıyrılıp kendini bir şeye malik görmeyen kimse, sayısız mala mülke sahip olsa bile hiç birine gönül bağlamaz. Sahip olduğu mülkün kulu olmayıp onu kendine kul eder. Fakr, onu övünç vesilesi olarak kabul eden Hz. Peygamber'in (s.a.v) sıfatlarından birisi sayılmıştır. Sûfiler, zahiri fakirliği seyr-u sülûkun başlangıcında gerekli bir makam saymışlar, bu nedenle birçok sûfi, ömürleri boyunca yoksul kalmayı tercih etmişlerdir.³⁶

Hacı Bayram-ı Velî'nin İlahi Zikir isimli şiirinde fakr ve fena ile ilgili beyitler şöyle geçmektedir.

N'oldu bu gönlüm, n'oldu bu gönlüm, Derd ü gamınla doldu bu gönlüm.

*Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm, Yanmada derman buldu bu gönlüm.*³⁷

³⁴ İkbal, Câvidnâme, s.52-53.

³⁵ İkbal, Câvidnâme, s.144.

"Eğer insanın vücudunda "benlik" dipdiri yaşıyorsa o fakir değildir, padişahlar padişahıdır. Fakirin azamet ve saltanatı Sultan Sencer ve Sultan Tuğrul'dan aşağı değildir." İkbal, *Darb-ı Kelim*, çev.:Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1958, s.32.

³⁶ Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994, s.182; Haksever, A. Cahit, "Hacı Bayram-ı Velî'nin Şiirlerinde Tasavvufi Mertebeler," Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri Kitabı, edit.: A. Cahit Haksever, Ankara 2016, s. 15-30, s. 22 vd.; Solmaz, Süleyman, *Tasavvufta Ulaşılmaya Gereken bir Mertebe, El-Fakru Fahri, ve Eski Edebiyatımıza Yansımaları*, Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri Kitabı, edit.: A. Cahit Haksever, Ankara 2016, s. 115-134; Çelik İsa, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Fakr," EKEV Akademi Dergisi, C.III, sa. 2, Güz 2001, s.191-206, s. 193.

³⁷ Bu mısralarda insanın en tabii özelliği olan ve insana insanlığını hatırlatan kavramlara yer verilmiştir. Bunlar dert, gam, yanmak derman gibi her zaman insanın içinde bulunabileceği hallerden bir kaçıdır. İnsanoglu, âlem-i ervah'ta Allah'ı görmüş tanımış idi. Ona ahid vermiş ve "Sen bizim Rabbimizsin" (A'raf 7/172) demişti. Oradan bu âleme intikal, insan için bir dert yükü olmuştur. Çünkü orası rahatlık ülkesi, burası ise mihnet ve sıkıntı diyarıdır. İşte pek çok mutasavvıfın da dile getirdiği gibi, Hacı Bayram Velî, o rahatlık ülkesinden ayrı kalmaktan

*Gerçi ki yandı gerçeğe yandı Rengine aşkın cümle boyandı
Kendinde buldu kendinde buldu Matlabını hoş buldu bu gönlüm.³⁸
El fakru fahri el fakru fahri demedi mi âlemlerin fahri
Fakrını zikret fakrını zikret Fakru fenada buldu bu gönlüm.*

Şiirdeki “*el Fakru Fahri*” (fakirlik övüncüdür), hadisinde³⁹ geçen fakirlik, Allah’ın doksan dokuz isminden biri olan *el-Ganiyy*’in karşısında kulun kendini aciz bilmesidir. Bu tarz idrak, kulu, Allah’a yöneltir.⁴⁰ Kur’an-ı Kerim’in ifadesiyle Allah zengin, kullar ise fakirdirler yani kullar daima Allah’a muhtaçtırlar.⁴¹

Hacı Bayram-ı Velî, “*El fakru fahri el fakru fahri, Demedi mi âlemlerin fahri, Fakrını zikret fakrını zikret, Mahvu fenada buldu bu*

dolayı şikâyetçidir. Yani “*Ey Rabbim Sen’den uzaklaştığım için gam ve keder içerisindeyim*” demektedir. Hacı Bayram Velî’de söz edilen ayrılıklara, ayrı kalınan varlığa özlem, gelinen yere hasret duyma ve kavuşma çabalarına, Antik Yunan düşüncesinden İslâm felsefesine ve tasavvufi düşünceye kadar pek çok düşünce sisteminde rastlamak mümkündür.

Ayrılıklar, psikolojik olarak insana acı verdiği bilinen bir gerçektir. Ayrıldığımız varlığa geri dönmek ve ona kavuşmak istemek insan olmanın en temel varlık şartıdır. Bu mutasavvıfların diliyle bir derttir ve hayat boyu sürer gider. Kavuşma vuku bulduğunda bu çilenin bittiği sanılır. Ancak bu durum, başka çilelerin ilk basamağını teşkil eder ve yeni bir çile macerasının başlangıcı olur. Bu çileler, tasavvuf düşüncesinde tüm kâinattaki varlıkların çilelerine katlanmak ve o çilelerle hem hal olmaktır. Bazen ayrı düştüğümüz varlığa kavuşma, belki ölümlerle gerçekleşecektir. Ancak ölüm, çile ve dert yüklü insan için sadece yan yana ve birbirinin çok yakınında duran iki âlemin birinden diğerine intikaldır. Yani ölümlerle çile bitmeyecektir. Aşık sevgilisinden uzak kaldığı için onun ateşiyle yanar. Ancak sevginin alameyi fedakârlıktır. Yani seven sevdiğinden gelen her şeye katlanmalıdır. Hacı Bayram Velî de “*aşkınla gönlüm o kadar dolu ki, gönlüm onunla yandı*” diyor. Fakat bu yanış, ayrılık acısını ortaya çıkarmıyor. Ancak o yanış zevk verir, kişinin olgunluğu, canını cananı için feda etmesiyle ortaya çıkar. Feda etmiyorsa o kişi noksandır. Hâsılı bu yanışla, gönülden Allah’tan gayri bir şey, Allah’tan gayri bir dert kalmaz.

³⁸ Bu mısralarda ele alınan yanmak, kendini bulmak, aşkın boyasına boyanmak, matlabını hoş bulmak gibi kavramlarla Hacı Bayram Velî, insanın olgunlaşma safhalarından bahsetmektedir. Yani, “*gönlüm her ne kadar yandı ise de bu, boşuna değildir, bu yanışla mahva ulaştım, ancak bu mahv ile yokluğa değil, varlığa ulaştım*” demektedir. Bu şekilde gerçeğe ulaştıktan sonra, aşkın tesiriyle her şey sevgiliden bir eser olarak görünmeye başlar. “*Gönlüm artık âlemde bir düzensizlik görmüyor her şey aşk ile Allah’ı tesbih ediyor.*” Hacı Bayram Velî; her şeyin kendisinde olduğu gibi aşkla dolu olduğunu, onu tesbih ettiğini onun kanunlarına tabi olduğunu söylüyor. Aşkla dolu olan insanın aşkın boyasına boyanması, tasavvuf felsefesindeki hal aktarımını çağrıştırmakla beraber Kur’an-ı Kerim’de geçen Allah’ın boyası ile boyanmak ayetine telmih olarak düşünülebilir. (Bakara2/138)

Hacı Bayram Velî’ye göre, Allah’ı başka yerde aramamak gerek; O, adeta seven insanın gönlündedir. Hadis-i Kudsi’de beyan edildiği gibi “*Ben yere göğe sığmam, mümin kulunun kalbine sığarım*” (Aliyyü’l-Kârî, *el-Masnu’fi Mârifeti’l-Hadisî’l-Mevdu’*, s. 164.) buyrulmaktadır. Bilginin hayati faaliyet merkezinin beyin olmasına karşılık, sevgi gibi hislerin merkezi de kalptir. Muhabbet mesafeleri gönülden kat edilir. Hacı Bayram Velî’nin ifadesiyle Allah’a gönülden ve gönülle ulaşılır. Dolayısıyla Hacı Bayram Velî’de, vuslat makamına gönülden ulaşılmıştır, Allah’ı gönlünde bulmuştur.

³⁹ Aliyyü’l-Kârî, *a.g.e.*, s. 128;

⁴⁰ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 441; Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 99;

⁴¹ Muhammed 47/38, Fatır 35/15.

gönlüm" demek suretiyle iftihar vesilesini dile getirmiştir. Dünyevi düşüncelerden geçme temel yaklaşımdır. Kendi benliğini öne çıkarmamayı önemsemiş ve bunu gündeme getirmeme yolunu seçmiştir. Hakk'a ulaşma yolunda deneyimini paylaşmıştır. Sevgi içinde olmayı başarmıştır. O gerçek sevgiye kavuşmuştur. Sevgiye dayalı yanış onun özellikle üzerinde durduğu husustur. Sevgi onun tüm varlığına hakim olmuştur. "*Fakirlik benim iftihar vesilemdir*" derken, âlemlerin iftiharı olan Hz. Peygamberin çağrısını öne çıkarmıştır. Fakr; tasavvufta mahv halidir. Allah'ın dışındakilere muhtaç olmama, yalnız Allah'a muhtaçlık, kimseye ve hiçbir şeye kul olmamak ve gerçek manada Allah'a kul olma halini kazanmadır. Bu durumda kul, ihtiyaçlarını başkasına iletmez. İşte Hacı Bayram bu alanın yetkili şahsiyeti olarak fakr düşüncesine yüklenen anlamı özümsemiş ve Allah'a karşı fakrını zikrederek mahv ve fena makamlarını geçerek Allah'ta fani olmanın yollarını göstermiştir.⁴²

Fakr ehli insanlar, yoklukta feryad etmez, sızlanmaz, sükûnetlerini korurlar, ellerine bir şey geçince de, onu başkalarıyla paylaşırlar. Hatta başkalarını kendi nefislerine tercih ederler.⁴³ Fakr biline gelen yoksulluk hali değildir. Bu bir manevi ihtiyaçlılık halidir. Varlığını terk edip Hakk'ta fani olan kimse, tıpkı İbrahim b. Ethem gibi hakiki fakra ulaşmış kişidir.⁴⁴ Çünkü İbrahim b. Ethem, bütün mal ve mülkünü terk etmiş, hatta emirliği dahi bırakarak fakrı seçmişti.

Hacı Bayram Velî'nin işaret ettiği ve mutasavvıfların büyük çoğunluğuna göre bir övünç vesilesi olan fakr; kişinin ne kadar dünyalığı olursa olsun, gönlünü meşgul etmemesi, dünya malının gönlünde değil, sadece kesesinde kalmasıdır. Fakra ulaşmak isteyen insanlar, ne malın ne dünyanın kölesidirler. Bilakis mal ve dünya

⁴² Yüceer, İsa, Hacı Bayram-ı Velî'nin Manevi Kimliği, Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri Kitabı, edit.: A. Cahit Haksever, Ankara 2016, s. 31-70, s. 57.

⁴³ "İhtiyaç sahipleri oldukları halde kardeşlerini kendilerine tercih ederler." Haşr 59/9. Tasavvuf felsefesinde bu tavra İsar denilmektedir.

⁴⁴ Kuşeyrî, *age.*, s. 112, 442.

onların emrindedir.⁴⁵ Bunun için mutasavvıflar fakrı tanımlarken; “Övülen fakr; kalpte ağyarın bulunmamasıdır” demişlerdir.⁴⁶

İnsan, Allah’ın karşısında acizdir. Kudreti azdır, bu kudret, kendi çerçevesinin sınırlarını aşamaz. Bu çerçevenin dışında acz ve fakr içinde bulunan kimsenin, benlikten vazgeçmesi gerekir. Benlikten vazgeçen, Allah’ın ve diğer kişilerin farkında olur. Bu bir şuur halidir. Bu şuur hali insanın kötü sıfatlarını yok ederek gerçek varlığına kavuşması halidir ki, buna tasavvuf dilinde mahv ve fena denilir. Bu yüzden insan, her fırsatta fakrını dile getirmeli, Allah’a karşı kendisinin çok muhtaç bir varlık olduğunu bilmeli ve fakr da fani olmalıdır. Böylece insan, nefsini olgunlaştırmış ve Allah’ta fani olmuş olur.

Fakr ve mahv halini yaşayan insanın tecrübe edeceği bir sonraki manevi makam, Mülk, melekût ve ceberrut âlemlerini de kapsayacak büyüklükte bir âlemle iç içe yaşamaya başlamasıdır. Bu âlem artık vuslat âlemidir. Hacı Bayram Velî şiirin devamında bu hususlara temas eder.

Sonuç

Bu tebliğimizde başta Hacı Bayram-ı Velî’nin İlahi Zikir şiirinden hareketle mutasavvıfların fakr anlayışlarını, dünyaya ve dünyalık mala bakışlarını karşılaştırmalı olarak filozoflardan bir kısmının dünya malına ve dünyalığa karşı aldıkları tavrı ele almaya çalıştık.

Hız. Peygamber’den rivayet edilen “*el Fakru Fahri*” (fakirlik övüncümdür), hadisinde geçen fakirlik, Allah’ın doksan dokuz isminden biri olan *el-Ganiyy*’in karşısında kulun kendini aciz bilmesidir. Bu tarz idrak, kulu, Allah’a yöneltir. Kur’an-ı Kerim’in ifadesiyle Allah zengin, kullar ise fakirdirler yani kullar daima Allah’a muhtaçtırlar.

Hacı Bayram-ı Velî, “*El fakru fahri el fakru fahri, Demedi mi âlemlerin fahri, Fakrını zikret fakrını zikret, Mahvu fenada buldu bu*

⁴⁵ Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve..*, s. 204; Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Târikatlar*, İstanbul 1994., s. 129.

⁴⁶ Hucviri, a.g.e., s. 105.

gönlüm" demek suretiyle iftihar vesilesini dile getirmiştir. Dünyevi düşüncelerden geçme temel yaklaşımdır. Bunun yanında kendi benliğini öne çıkarmamayı önemsemiş ve bunu gündeme getirmeme yolunu seçmiştir.

Yine Hacı Bayram-ı Velî, "*Fakirlik benim iftihar vesilemdir*" hadisini ön plana çıkarırken, Hz. Peygamberin çağrısını öne çıkarmıştır. Fakr; tasavvufta mahv halidir. Allah'ın dışındakilere muhtaç olmama, yalnız Allah'a muhtaçlıktır. Kimseye ve hiçbir şeye kul olmamaktır. Gerçek manada Allah'a kul olma halini kazanmadır. Allah'tan başkasına muhtaç olmadığının farkında olmaktır. Bu nedenle sûfî ihtiyaçlarını başkasına iletmez. Çünkü ona göre o varlıklar da ihtiyaç sahibidirler.

Fakr ehli insanlar, yoklukta feryad etmez, sarsılmaz, sızlanmaz, sükûnetlerini korurlar, ellerine bir şey geçince de, onu başkalarıyla paylaşırlar. Hatta başkalarını kendi nefislerine tercih ederler. Hacı Bayram Velî'nin işaret ettiği ve mutasavvıfların büyük çoğunluğuna göre bir övünç vesilesi olan fakr; "*kalpte ağyarın bulunmamasıdır*." Sufî, Allah'a karşı kendisinin muhtaç bir varlık olduğunu bilmeli ve fakr da fani olmalıdır. Böylece insan, nefsinin olgunlaştırılmış, çıktığı seyr-u sulûk yolunda kat etmesi gereken merhalelerde önüne çıkan dünyevi engelleri aşmada daha hızlı mesafe kat etmiş ve Allah'ta fani olmuş olur.

Kaynakça

- Akçiçek, Abdulkadir, Huzur Yayınevi, İstanbul 1981
- Alkan, Harun, "Bayramiyye Tarikatı Menakıbı, Hacı Bayram Velî ve Halifeleri Adlı Eser", *I. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2016, c. 1, s. 475-476.
- Alkan, Harun, "Hacı Bayram-ı Velî'de Zikir", *II. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2017, c.1, s. 279-288
- Aynî, M. Ali, *Hacı Bayram Velî*, sad.: H. R. Yananlı, İstanbul 1986
- Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram Velî Yaşamı Soyu Vakfı (I-II)*, Ankara 1983
- Cami, Abdurrahman, *Nefahâtü'l-Uns min Hadarâtî'l-Kuds*, çev. Lamiî Çelebi, Sad.:

- Cebecioğlu, Ethem, “Hacı Bayram Veli”, Sahabeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1998, C. VII
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 2004
- Çelik, İsa, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Fakr,” EKEV Akademi Dergisi, C.III, sa. 2, Güz 2001, s.191-206
- el-Aclunî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbas, ammâ İštehera alâ Elsinetî'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, 4. bs. Beyrut, 1405
- el-Cürcanî, Seyyid Ali b. Muhammed, *Kitabu't-Ta'rifât*, Basım yeri ve Tarihi yok
- el-Firuzabadi, Meccüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Mısır 1952, II, 115;
- el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed Rağîb, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, İstanbul 1986
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994
- et-Tûsî, Ebu'n-Nasr es-Serrâc, *el-Luma' fi't-Tasavvuf*, tah.: Abdulhalim Mahmud-Abdûlbaki Surûr, Mısır, 1960
- Gölpınarlı, Abdûlbaki, *Yunus Emre ve Şiirleri*, İstanbul 1938
- Gölpınarlı, Abdûlbaki, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961
- Güznel, Abdurrahman, “Hacı Bayram Veli'nin Üç İlahî'sinin Tasavvufi Açısından Açıklanması”, Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildirileri, Ankara 8-9 Mart 1990, (76-86)
- Haksever, A. Cahit, “Hacı Bayram-ı Veli'nin Şiirlerinde Tasavvufi Mertebeler,” Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildirileri Kitabı, edit.: A. Cahit Haksever, Ankara 2016, s. 15-30
- Hasan eş-Şarkavî, *Mu'cemu Elfazi's-Sufiyye*, Kahire, 1987
- Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1982
- İbn Mace, *Sünen*, Daru İhyai Turasi'l-Arabi, I-II, Basım Yeri Yok. 1395
- İkbal, Muhammed, *Bâl-i Cibrîl*, çev.: Yusuf Salih Karaca, İstanbul, 1983
- İkbal, Muhammed, *Câvidnâme*, çev: Annemarie Schimmel, Ankara 1958
- İkbal, Muhammed, *Darb-ı Kelim*, çev.: Ali Nihat Tarlan, İstanbul 1958
- İkbal, Muhammed, *Zebur-u Acem*, çev: A.N. Tarlan, Ankara 1956
- İmam-ı Rabbani, *Mektubat-ı Rabbani*, İstanbul 1963
- İz, Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul 1990.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1985
- Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1992
- Kılıç, Cevdet, “Hacı Bayram Veli’de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşması Süreci, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 7 [2006], sayı: 16, s. 41-63.
- Köprülü, M. Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Gerekli sadeleştirmeler ve bazı notlara ilavelerle yayımlayan; Orhan F. Köprülü) Ankara 1991
- Köprülü, M. Fuat, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 6. baskı, Ankara 2004
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Kuşeyrî Risalesi*, çev.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1991

- Mazıoğlu, Hasibe, "Hacı Bayram Velî", Sahabeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1998, C. VII, s. 341;
- Mazıoğlu, Hasibe, "Hacı Bayram Velî'nin Şiirleri ve Mektupları", Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri, (102-113)
- Mehmet Mecdî Efendi, *Terceme-i Şakaiku'n-Nu'maniyye*, taşbasması, İstanbul 1269
- Mevlânâ, *Mesnevî*, I-II, çev.: Şefik Can, İstanbul 1996
- Nesefî, Azizuddin, *İnsan-i Kâmil*, çev.: Mehmet Kanar, İstanbul 1990
- Özköse, Kadir, "Ahmed Yesevî'nin Fakr Anlayışı," Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 10, 10 (2016/10) s. 13-36.
- Özköse, Kadir, "Hacı Bayram Velî ve Yaşadığı Döneme Tesiri," Tasavvuf Dergisi, (53-72) Yıl. 5 sayı 12, Ocak-Haziran 2004
- Solmaz, Süleyman, "Tasavvufta Ulaşılması Gereken bir Mertebe, El-Fakru Fahri, ve Eski Edebiyatımıza Yansımaları," Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri Kitabı, edit.: A. Cahit Haksever, Ankara 2016, s. 115-134
- Şahin, Kâmil, "Hacı Bayram Velî'nin Müderrisliği ve Melike Hatun Medresesi", Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri, (121-125)
- Tirmizî, *el-Camiu's-Sahih*, tah.:Ahmed Muhammed Fakih, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut trsz.
- Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliya*, haz.: Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, İstanbul 1999, C. II,
- Yesevî, Ahmed, *Fakr Name*, , haz. Abdurrahman Güzel, Ankara 2007
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1994
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiyye Tarikati*, İstanbul 1990
- Yüceer, İsa, "Hacı Bayram-ı Velî'nin Manevi Kimliği," Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildirileri Kitabı, edit.: A. Cahit Haksever, Ankara 2016, s. 31-70

TARİHSEL RİVAYETLER VE TASAVVUF SEMBOİZMİ BAĞLAMINDA HACI BAYRÂM-I VELÎ'NİN ÂLEM TASAVVURUNA DAİR BİR ÇÖZÜMLEME DENEMESİ



DOÇ. DR. GÜLDANE GÜNDÜZÖZ
KIRIKKALE ÜNİVERSİTESİ, İSLAMÎ İLİMLER FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
gunduzoz50@hotmail.com

1. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Âlem Tasavvurunun Peşinde: Bayrâmîliğe Dair Literatürün Çeşitliliği Üzerinden Bir Okumanın Hatırlattıkları

On beşinci yüzyıl Osmanlı tasavvuf düşüncesinde gerek düşünceleri, gerekse de yetiştirdiği halifeleri yoluyla derin izler bırakan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin, günümüze intikal eden bir kaç şiiri dışında bir eseri bulunmamakla beraber, onun İslam tasavvuf düşüncesi ve Anadolu irfanı üzerindeki etkilerini, genel terâcim kitapları, tasavvufî tabakât eserleri ve menâkıbnâmelerin oluşturduğu birtakım bibliyografik eserler üzerinden takip etmek mümkün olduğu gibi bunu Bayrâmîlik ve Melâmîlik ile ilgili bilgiler içeren klasik literatür üzerinden takip etmek de mümkündür.

Bu çerçevede Nev'îzâde Atâî'nin (ö. 968/1561) *Şekaikü'n-Nu'mâniyye Zeyilleri*'nden *Hadâikü'l-Hakâyık*'ı, Mahmûd b. Süleyman Kefevî'nin (ö.

990/1582), *Ketâ'ibü'l-A'lâmi'l-Ahyâr*'ı, Bursalı Mehmet Tahir'in (1861-1925) *Osmanlı Müellifleri* ve adı geçen müellifin özellikle *Hacı Bayrâm-ı Velî Risâle'si*, bilahare Mehmed Ali Aynî'nin *Hacı Bayrâm-ı Velî* (İstanbul 1343) monografisi öne çıkmakta ve bu alanda yapılmış akademik çalışmalarla Osmanlı düşünce hayatında ve tasavvufi düşüncede önemli bir yer edinmiş, Bayrâmîlik hâlâ dinamik bir düşünce eksenini oluşturmaktadır. Bunun yanında bu biyografik yazılar dışında erken dönemde Somuncu Baba'nın oğlu Yûsuf Hakîkî ile zaten asla karıştırılmaması gereken, fakat adının Ali ya da Ömer oluşu, ölüm tarihi gibi hususlarda, hatta iki ayrı kişi olup olmadığı konusunda dahi biyografik eserlerde tartışmaların bulunduğu XVI. yüzyılın sonları ve XVII. yüzyılın başlarında yaşamış olan Hakîkî'nin, Bayrâmîlik açısından temel bir kaynak niteliği taşıyan *İrşâdnâme* adlı risalesi akla ilk gelenler arasındadır.

Bu biyografik zenginliği Abdurrezzak Tek'in *Melâmet Risâleleri* ve Ali Çavuşoğlu'nun *İrşâdnâme* neşri ile birlikte mütalaa etmek gerekir. *İrşâdnâme*'nin, Hakikat-i Muhammediyye, cemâl ve celâl sıfatlarının tezahürü, kutubluk gibi nazarî tasavvufun müfredatı içerisinde yer alan konular üzerine eğilmesi, âlem tasavvuruna ilişkin Bayrâmî düşünce sistematığının genel parametrelerinin tespiti konusunda önemli bir perspektif ortaya koymaktadır.

Kuşkusuz bu literatür, XV.-XVI. yüzyılda Abdurrahmân el-Askerî'nin *Mir'âtü'l-Işk*'ı, Melâmî-Hamzavî kutbu İdrîs-i Muhtefî'nin (ö. 1024/1615) *Şathiye'si* ve *Devr Risalesi*, Sarı Abdullah Efendi'nin (ö. 1071/1660), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Hacı Bayrâm-ı Velî'den istimdâd ederek yazmaya başladığını söylediği *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde' ve'l-Meâd*'ı, La'lizâde Abdülbâkî'nin (ö. 1159/1746), Bayrâmî-Melâmîlerinin tarih ve geleneklerine dair hemen hemen ilk müstakil eser olarak kabul edilen *Sergüzeşt*'i, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddîn Efendi'nin (ö. 1202/1788) Bayrâmî Melâmîliğinin tarihine dair temel eserlerden kabul edilen *Risâle-i (Ahvâl-i) Melâmiyye-i Şettâriyye'si*, Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin (ö. 1035/1625) *Vahdetnâme*, *Risâle-i Vahdet* ve *Esrârname* adlı eserleri ve Sâdık Vicedânî'nin (1866-1939) *Tomar-ı Turûk-ı*

Âliyye'sine kadar uzanan, hatta bu sınırları da aşan bir tasavvuf koleksiyonu ile daha da zengin bir yapı arz etmektedir.

Bu literatürün yanı sıra Fahreddîn-i Irâkî'nin (ö. 688/1289) *Lema'ât*'ı gibi eserlerini de dikkate alma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu eseri Türkçeye çeviren İnce Bedreddin'in, bizzat eserinin başında, Hacı Bayrâm Hazretleri'nin, sohbetlerinde *Lema'ât*'ın rumuz ve esrarını anlattığını ifade etmesi ve Hacı Bayrâm Hazretleri'nin kendisini "kudret vere, kudret vere" diye hitap ederek, *Lema'ât*'ı Türkçeye tercüme etmesi için teşvik ettiğini ifade etmesi¹ Hacı Bayrâm-ı Velî'nin referanslarına ilişkin çok boyutlu bir değerlendirme yapılmasını gerektirmektedir.

Fahreddîn-i Irâkî'nin *Leme'ât*'ında aşk ve cezbe hâkim olup Ahmed Gazzâlî'nin tasavvuf anlayışının etkileri açıkça görülmektedir. Ahmed Gazzâlî, âlemde her şeyi aşkla açıklama yoluna gitmektedir.² Ahmed Gazzâlî'nin görüşleri Fahreddîn-i Irâkî'nin yanı sıra, Senâî (ö. 525/1131 [?]), Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209), Ferîdüddîn Attâr (ö. 618/1221) gibi büyük mutasavvıflar üzerinde etkili olmuştur.³ Aynülkudât el-Hemedânî (ö. 525/1131) *Temhîdât* ve *Levâ'ih*, Fahreddîn-i Irâkî *Leme'ât* adlı eserlerinde onun *Sevânih* adlı Farsça eserini örnek almışlardır. Tasavvufu semâ, aşk, vecd, cezbe ve şevkten ibaret görenler Ahmed Gazzâlî'nin yolundan yürümüşler ve bu anlayış Mevlânâ Celâlüddîn-i Rûmî (ö. 672/1273) ve İbnü'l-Fârîz'da (ö. 632/1235) en yüksek seviyeye ulaşmıştır.⁴ Fahreddîn-i Irâkî'nin (ö. 688/1289), İbnü'l-Arabî düşüncesine olan katkıları anılmalıdır.⁵ Dolayısıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'nin derslerinde bu kitaba yer vermesi onun entelektüel kimliğinin yanında nazarî irfan geleneğinde köprü şahsiyetlerden biri olduğu şeklinde yorumlanabilir.

¹ İnce Bedreddin, *Tercüme-i Lemeât*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 1715/1, vr. 2a-b.

² Nasrollah Pourjavady, "Introduction", *Savânih by Ahmad Ghazzali*, Routledge, Short Run Press, New York 1986, s. 2.

³ Seyyed Hossein Nasr & Mehdi Aminrazavi, *An Antology of Philosophy in Persia*, The Istitute of Ismaili Studies, London 2012, s. 372-374.

⁴ Süleyman Uludağ, "Ahmed el-Gazzâlî", *DİA*, c. 2, s. 70.

⁵ Yedullah Yezdân Penâh, *el-İrfânü'n-Nazarî Mebâdiuhû ve Usûluhû*, trc.: Ali Abbâs el-Müsevî, Merkezül-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, Beyrut 2016, s. 35.

Konunun diğer bir yanı Bayrâmîliğin tarihsel süreçte, Celvetîlik, Halvetîlik, Ahîlik ve Melâmîlik gibi düşüncelerle iç içe bir yapı hâline gelmiş olmasıdır. Bu durum, söz konusu literatürü ve tasavvufun alegorik dili çerçevesinde ortaya konmuş düşünceleri daha kompleks bir görünüme sokmaktadır. Bu doğrultuda en tipik örneklerden biri Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin, Tabtab Alî Şâh ile Bayrâmî silsileye, Hakîkî-zâde Osmân Efendi ile de Halvetî silsileye bağlanmış olmasıdır.⁶ Benzer şekilde İsmâil Hakkı Bursevî'nin, Celvetiyye'yi Muk'ad Hızır Dede vasıtasıyla doğrudan Hacı Bayrâm'a bağladığı malumdur.⁷

Aslında Bayrâmî yolunun görüşlerinin, özellikle varlık ve âlem tasavvuruna ilişkin boyutunun değerlendirilebilmesi için bu literatürün iyi bir şekilde analiz edilmesi kadar, Bayrâmîliğin erkân ve âdabının tahlili ve bu erkânın bir parçası durumunda olan tarikata ait bazı eşyanın ifade ettiği temsilî dilin, -geleneğin kendi referansları içinde- değerlendirilmesi de konunun diğer bir boyutunu oluşturmaktadır. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin sadece tasavvufî birer remiz olarak değil, sosyal yardımlaşma faaliyetleri çerçevesinde de kullandığı tabl, nakkâre, tuğ ve alem gibi fütüvvet alâmetlerinin fonksiyonel ve sembolik boyutu da bu anlamda ayrı bir önem taşımaktadır. Özellikle Ankara'nın o dönemde bir Ahîlik merkezi olduğu ve fütüvvetin melâmetle yakın ilişkisi bulunduğu dikkate alındığında bu daha anlamlı olmaktadır.

Nihat Azamat'ın ifadesiyle sade bir dille hece vezniyle yazılmış ve vahdet neşvesini terennüm eden dört şiiri dışında Hacı Bayrâm'ın günümüze intikal eden eseri yoktur. Ömer b. Mezîd tarafından 840'ta (1437) derlenen *Mecmû'atü'n-Nezâir*'deki Bayrâm mahlaslı dört nazîre gazeli, Fuat Bayrâmoğlu bir hüküm belirtmeden kitabına almıştır. Hasibe Mazıoğlu, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin bunları zâhir ilimleriyle uğraştığı sırada yazmış olabileceği görüşündedir.⁸ Bu şiirlerin ve yine Fuat Bayrâmoğlu'nun çok

⁶ Oğlanlar Şeyhi İbrahim, *Müfid ü Muhtasar*, haz.: Bilal Kemikli, Kitabevi Yayınları., İstanbul 2003, s. 39-43.

⁷ İsmâil Hakkı Bursevî, *Silsile-i Celvetiyye*, İstanbul ty., s. 76.

⁸ Azamat, Nihat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", *DİA*, c. 14, s. 447.

muahhar bir dönemde tertiplenmiş bir cönkte bulup yayımladığı tasavvufî muhtevalı beş gazelin ona ait olması pek mümkün görünmediği görüşü de dile getirilmektedir.⁹

Gerçi Hacı Bayrâm-ı Velî'nin çağdaşı olan *Mecmû'atü'n-Nezâir* yazarı Ömer b. Mezîd'in bu şiir mecmuasını kendi dönemindeki seksen beş şairin şiirlerini bir araya getirmek gayesi ile yazdığı bilinmektedir.¹⁰ Eserde yer alan ve ihtimal olarak dahi olsa Hacı Bayrâm-ı Velî'ye isnat edilen dört nazire, "Bayrâm" mahlası kullanılarak nazîre-i Bayrâm diye anılmaktadır:

*Leblerün la'li ki dür-dâne dişüne perdedür
Görmedi bir cevherî kim la'l edine perde dür
Âdet oldur kim sade f karnında dür neysân olur
Bu 'acab kim zâhir olur gül yüzünde derde dür
Kaşlarının tâkı mihrâb u lebün zemzem-sıfat
Ruhların Beytü'l-Harâm u saçların meş'ardadır
Kimi mahbûbı visâlin temennâ eylenür
Kimi ma'sûkıyla halvetde kimisi derdedür
'Âkl u cân u dil ü dîn almağıla fettân gözüün
Dahî kânî olmamışdur yine kasdı serdedür
Gamzenün tiriyle mecruh olurısa n'ola rûh
Çün lebün 'ayn-ı safâsının şifâsı derdedür
Dürr-i ma'nîdür ki Bayramun dilinden dökilür
Nakd ü cinsi söz olur şahsun ne ister erde dür.¹¹*

Bu nazîrelerde geçen sevâd-ı zülfi sevdâ; Mihrüni gönlüm içinde mührile çün saklaram; Leblerün la'li ki dür-dâne dişüne perdedür-Görmedi bir cevheri kim la'l edine perde dür; Dürr-i ma'nîdür ki Bayramun dilinden dökilür-Nakd ü cinsi söz olur şahsun ne ister erde dür; Dişlerin dürr ü cevâhir bigi Bayrâm nazm eder-Leblerün zikr etdüğince la'l-i ahmer depredür¹² gibi ifadeler, cevher, dür(re), kızıl yakut, sevâd-ı zülfi sevdâ gibi metaforik

⁹ Azamat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", c. 14, s. 447.

¹⁰ Ömer b. Mezîd, *Mecmûatü'n-Nezâir*, haz. Mustafa Canpolat, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 1995, s. 250 (hazırlayan Mustafa Canpolat'ın açıklaması).

¹¹ Ömer b. Mezîd, *Mecmûatü'n-Nezâir*, s. 453.

¹² Ömer b. Mezîd, *Mecmûatü'n-Nezâir*, s. 46, 185-186, 213, 230-231.

olduğu düşünölebilecek atıflarla ilâhî aşka ve cezbeyle bağlanabilir. Dolayısıyla bu şiirlerin aidiyeti konusunda olumsuzlama kadar olumlu bir yaklaşımın da olabileceği akıldâ tutulmalıdır.

Konunun diğeri bir yanı Hacı Bayrâm-ı Velî'nin biyografik bilgileri ile ilgilidir. Daha açık ifadeyle Bizans İmparatoru II. Manuel Palaiologos'un metafizik konular hakkında ilmî münazara yaptığı Ankara'daki müderrisin kimliği meselesidir. Bu müderrisin kim olduğu tam olarak belli olmamakla beraber bunun Hacı Bayrâm-ı Velî olması bir ihtimal dâhilindedir. Bu konuda Hacı Bayrâm-ı Velî ve onun çevresi tarafından bir kayıt tutulmamasına rağmen Bizans İmparatoru Palaiologos tarafından söz konusu oturumlar bütün ayrıntısıyla kaleme alınmıştır. Bu kitabın satırlarından Hristiyan bakış açısı doğrultusunda müzakerenin takip edilmesi mümkündür. Bu doğrultuda tartışmanın karşı tarafı olarak gösterilen müderrisin her halükârda metafizik ilimler konusunda geniş bir müktesebatının ve derinliğinin olduğu ortadadır. Toplantılar bir "ateşin karşısında" iki konuşmacının şöhretinden kaynaklanan bir ilgiyle Ankara sakinleri ve şehirden geçmekte olan yabancıların önünde yapılmıştır. Bu konuşmalar çok canlı şekilde resmedilmiştir. Münazara o kadar heyecan uyandırmıştır ki sıradan bazı meraklılar bile gece yarısına kadar uzayan münazaralara dâhil olmuşlardır. Söz konusu müderrisin kimliğinin tam olarak belli olmaması ve Palaiologos'un da bu kişinin kimliği ile ilgili olarak "Türk müderris" kaydı dışında bir bilgi vermemesi gibi hususlardan dolayı münazaradaki şahsın, Hacı Bayrâm-ı Velî olduğu kesin olmadığı için Hacı Bayrâm-ı Velî'nin âlem tasavvuruna ilişkin değerlendirmede söz konusu münazara, kesin bir referans değeri taşımamaktadır. Ancak şurası bir gerçektir ki, münazaradaki müderrisin, Ankara'da tedris faaliyetleri konusunda etkili olan ve hocaların hocası unvanıyla pek çok öğrenci yetiştiren Hacı Bayrâm-ı Velî olması ihtimali yine de akıllarda tutulmalıdır. Zira "Edirne, sultanın; Ankara, Hacı Bayrâm'ın mekânıdır." sözü boşuna söylenmemiştir.¹³

¹³ Herbert Hunger, *Wiener Byzantinistische Studien, Band II, Manuel 11. Palaiologos Dialoge Mit*

Bütün bu değerlendirmeler çerçevesinde Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kendisine doğrudan isnadı mümkün olmayan birtakım eserler devre dışı bırakıldığında onun görüşlerinin Bayrâmîliğe dair söz konusu geniş literatür üzerinden Bayrâmîlik âdâb ve erkânına ait birtakım unsurları değerlendirmeyi ve bununla ilgili temsili dilin çözümünü daha da gerekli kıldığı anlaşılmaktadır.

2. Tasavvufta Alegorik Dilin İmkânı:

Terk-i Lenger ve Destâr-ı İmâme'den Bayrâmî Alem Tasavvuruna Ulaşılabılır mı?

Kuşkusuz yukarıdaki sorunun cevabı literatürün genel muhtevası içerisinde bir karşılık bulabilir. Cezbe ve ilâhî aşk ve bu doğrultuda vahdet, vahdet-i vücûd gibi kavramsal bir çerçeve içerisinde pekâlâ bunun mümkün olduğu öngörülebilir. Ne var ki tasavvufun kendi geleneği göz ardı edildiği takdirde böylesi bir okuma girişimi, afakî ve seküler bir değerlendirmeye de dönüşebilir. Bu noktada en önemli temsili unsur, tâc'tır. "Bayrâmî tarikatının tâcı, beyaz renkli, altı dilimli olup tam tepesinde beyaz keçeden birbiri içinde üç daire bulunur ve buna "gül" adı verilir. Bu takkenin üzerine yeşil renkli sarık sarılır".¹⁴

Einem "Perser", Graz-Wien-Köln, In Kommission Bei Hermann Böhlau Nachf, Wien 1966, s. 62-73.

¹⁴ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayrâm Velî*, TDVY, Ankara 2004, s. 78.



Resim 1: Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Sanduka Tâcı

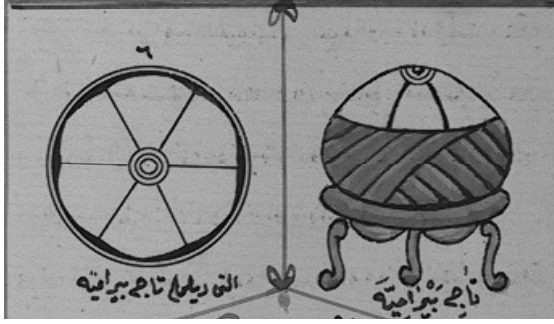
Bayrâmîyye tarikatında tâcın malzemesi beyaz keçedir.¹⁵ Mehmet Rifat Efendi'ye göre Hacı Bayrâm-ı Velî'nin altı terkli tâcı Somuncu Baba'nın içtihtadıdır.¹⁶ Rivayete göre Sinâniyye'den hilâfet almış olan Ümmî Sinan'ın halifelerinden Tekirdağlı Muslihuddîn Mustafa Efendi (ö. 1099/1688) ulema kisvesine benzer altı terkli bir tâc ihdas etmiştir. Bu yüzden şeyhi ile aralarında bir anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Bu anlaşmazlık giderilince artık tâcını giymemiş, ancak tâcın bir alâmeti olarak imâmeyi, tâc kabul ederek takmıştır. O, beyaz rengi tercih etmiştir.¹⁷ Bilahare Celvetiyye ile teması bulunacak olan Bayrâmîyye yolunda olduğu gibi Celvetiyye'de de sarığın ön kısmı beyaz tercih edilmiştir. Sarığın ön kısmının aynü'l-cem' makâmına da işaret etmesi¹⁸ beyaz ile cem' makâmı arasında göreceli bir ilişki kurmaktadır.

¹⁵ Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, *Tâc-ı Çehâr Terk-i Kelâm-ı Kadîm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, İzmir Bağışı, no: 298, vr. 77b.

¹⁶ Mehmed Rifat el-Kâdirî el-Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye-i Kâdiriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, no: 3263, vr. 19a.

¹⁷ Güldane Gündüzöz, *Tasavvuf'ta Tâc Sembolizm*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017, s. 127.

¹⁸ İsmâil Hakkı Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, Milli Kütüphane, El Yazmaları Bölümü, no: 06YzA 6252/5, vr. 43b.



Resim 2: Altı Dilimli Bayramî Tâcî¹⁹

Bayrâmiyye tarikatının sarığının yeşil renkli olması ise onto-lojik yorumların merkezî kavramı olan “Hayy” kelimesi ile ilişkilendirilmektedir. Yeşil rengin tâc ile bağlantısını açıklayan en ilginç risalelerden biri olan *Gül Risâlesi*’nde Derviş İbrahim el-Eşrefî el-Kâdirî, “Hayy” isminin nûraniyetinin yeşil olduğunu ifade etmektedir.²⁰ Aynı zamanda tâcda yeşil renk kurb-i fenâ’nın da bir işaretidir. “Ve tâc-ı şerîfin rengi siyâha karîb yeşil olması kurb-i fenâyâ ve ahcâr-ı insâniyyeden hacir-i zümrüde delâlet eder.” Denilmiştir.²¹ Tâcın renkleri nefis mertebeleri ile de ilgilidir. Nefs-i mutmainne’de, beyaz renk²² nefs-i mülhime’de yeşil renk hâkim olur.²³

Bayrâmîler’in tâcı beyaz keçeden ve kâinatı câmi’, yani “var olan tüm varlığı ve kâinatı bir bütün olarak kapsayacak şekilde altı terklidir. Bu terkler, üst, alt, sol, sağ, ön ve arka olmak üzere altı yönü temsil eder.²⁴ Yahyâ Âgâh Efendi, altı dilimli tâcın sırrı hakkında *Fass-ı Muhammedî*’de “Heme Ost -herşey O’dur- diyen meşayih ve dervişân altı şartla vahdet sırrına aşına olmuşlardır.”

¹⁹ Yahyâ Âgâh b. Sâlih, *Mecmû’atü’z-Zarâif Sandûkatı’l-Ma’ârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez Bölümü, Mikrofilm Arşivi: 4359, no: 2492/101, vr. 48.)

²⁰ Derviş İbrâhîm el-Kâdirî el-Eşrefî, *Gül-i Âbâd Risâlesi*, Safiyüddin Erhan Özel Arşivi., vr. 3b.

²¹ Salâhaddîn Abdullah b. Abdülaziz el-Uşşâki Salâhî, *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, no: 297.7/264, vr. 7a.

²² Bürsevî, *Tamâmü’l-Feyz*, vr. 47a,

²³ Fahreddin Erenden, *Envâr-ı Hz. Nûreddin el-Cerrâhî*, İSAM Yayınları, İstanbul ts., c. I, s. 34.

²⁴ Abdülbâki Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, Remzi Kitabevi İstanbul 1963, s. 85.

Demektedir.²⁵ Bu altı şartı ise o, “killet-i taam (az yemek), killet-i menâm (az uyumak), killet-i kelâm (az konuşmak), zikr-i devam (sürekli zikirle meşgul olmak), nefy-i havâtır ve fikr-i tâm” olarak ifade etmektedir.²⁶

Altı terkli tâcın imanın şartlarına, Allah’ın zâtî sıfatlarına ve “kün” emrinin harflerinin açık yazılmasıyla kâinatın var edilişine bir işaret olduğunun ifadesi bunu doğrudan ontolojik ve kozmik düzleme çekmektedir.²⁷ Edeb tâcının altı dalının, “Cünnetü’l-Esmâ” yani “Ferd, Hayy, Kayyûm, Hakem, Adl ve Kuddûs” isimlerine işaret ettiği de söylenmiştir.²⁸ Bu isimlerin, tasavvufî âlem tasavvurunun temel esasını oluşturduğu malumdur. Ontolojik tasavvura göre Hayy, Alîm, Mürîd ve Kadîr isimlerinin bütün esmâ-ı ilâhiyyede başat rol oynadığı kabul edilmektedir.²⁹ Çünkü Allah zâhir olan her şeyde hayat sıfatı ve şuuru ile tecelli etmektedir.³⁰

Altı sayısı Bayrâmîlik’te ön plandayken yedi sayısı daha çok Bayrâmîliğin organik bir bağ içerisinde olduğu Ahîlik’te öne çıkmaktadır. Bu sayı, söz konusu teşkilatta yedi Mushaf’ın emrini gözetmeye ve yedi kat cehennemden uzak durmaya işaret olarak kabul edilmiştir.³¹ Bazı zamanlarda Bayrâmîyye’nin Kâdiriyye ile de yollarının kesiştiği bilinmektedir. Kâdiriyye tarikatının Rûmiyye kolunun bânîsi İsmail Rûmî, merkez kutbunda beyaz çuhadan yapılmış sekiz terkli hazânî, nefî ya da yeşil destarlı pamuklu tâc giymiştir.³² Yine Kâdiriyye tarikatından Resmî Mustafa Ahî de sekiz dilimli, beyaz ve yeşil tâc tercih etmiştir.³³ Sekiz terkli Rûmiyye ve Resmîyye tâclarının cennetin sekiz kapısını, *Hamele-i Arş-ı Mecîd*’i (Allah’ın arşını taşıyan melekleri), Allah’ın sekiz sübûtî

²⁵ Yahyâ Âgâh, *Mecmû’atü’z-Zarâif*, vr. 48.

²⁶ Yahyâ Âgâh, *Mecmû’atü’z-Zarâif*, vr. 49.

²⁷ Yahyâ Âgâh, *Mecmû’atü’z-Zarâif*, vr. 49.

²⁸ Yahyâ Âgâh, *Mecmû’atü’z-Zarâif*, vr. 50.

²⁹ Bursevî, *Tamâmü’l-Feyz*, vr. 45b.

³⁰ William C. Chittick, *Kozmos’taki Tek Hakikat*, trc.: Ömer Çolakoglu, Sufi Kitap, İstanbul 2010, s. 123.

³¹ Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, trc.: Tahsin Yazıcı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, c. I, s. 408.

³² Mehmed Rifat, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 21a; Mehmed Rifat, *Nefhatü’r-Riyâzi’l-Âliye fî Beyân-ı Tarîkatî’l-Kâdiriyye*, İstanbul Millet Kütüphanesi, Ali Emîri Bölümü, no: Aesry 1127, vr. 34a.

³³ Yahyâ Âgâh, *Mecmû’atü’z-Zarâif*, vr. 59.

sıfatını ve sekiz rüzgârı simgelediği yorumları da yapmıştır.³⁴ Hamele-i arş, kozmik döngünün bir ifadesiyken, cennet temsili, tâca eskatolojik bir boyut katmaktadır.

Kâdiriyye tarikatında ilk dönemlerde tâcın terk sayısı ile ilgili olarak bir fikir birliği bulunmasa da onların da on iki imama işaretlerle on iki terkli tâc kullanmış olabilecekleri belirtilmiştir.³⁵ Nitekim Kâdiriyye tarikatının Resmî Mustafa Ahî kolunda tâc, sekiz ve on iki dilimlidir.³⁶ Dolayısıyla sekiz ve on iki terk remizleri Bayrâmîlik ile ilgili değil, Kâdiriyye ile bağlantılıdır. Fakat benzer şekilde Kâdiriyye'de de bu terk sayıları daha çok ontolojik düzlemde yorumlanmıştır. Bu noktada akla Bayrâmî etki gelmektedir.

Bayrâmîlik ile teması bulunan Celvetiyye'nin de tâclarındaki terk sayıları, içlerinde ulu'l-azm peygamberlerin de bulunduğu ve kâinatın tedbiri ile ilgili kutup ve pîran telakkisinde de rol oynayan, dolayısıyla ontolojik bir değer atfı içinde derin bir sembolizme işaret eden bir boyut taşımaktadır. Daha çok Celvetiyye-i Selâmiyye'de on yedi sayısına yüklenen değer, tarikat tâcında da etkili olmuştur. Örneğin Celvetiyye-i Selâmiyye'nin pîri Selâmi Ali Efendi on yedi terkli tâc içtihat etmiştir ve bu silsileden gelenler bu tâcı kullanmışlardır. Aslında Selâmiyye'nin, ana kol Celvetiyye'den en belirgin farkı, mensuplarının başlarına giydiği tâclarının, Celvetiyye'nin on üç terkli tâcı yerine on yedi dilimli olmasıdır.³⁷ Tasavvufî âlem tasavvuru açısından Kâdiriyye ve Mevleviyye'de on sekiz sayısı da merkezî bir önem kazanmıştır. Ebced hesabına göre Hz. Dâvûd'un adının sayısal değerinin, Hayy sözcüğüne karşılık gelerek yine kutsal bir sayı olan dokuzun çiftini veya on sekiz sayısını vermesi ilgi çekicidir.³⁸

Sonuç ve Değerlendirme:

Hacı Bayrâm-ı Velî, gerek toplumun içindeki dinamizmi, gerekse

³⁴ Müstakimzâde, *Tâc-ı Çehâr*, vr. 89a.

³⁵ Mehmed Rifat, *Risâle-i Tâciyye*, vr. 19a, 23b.

³⁶ Yahyâ Âgâh, *Mecmû'atü'z-Zarâif*, vr. 68.

³⁷ Müstakimzâde, *Tâc-ı Çehâr*, vr. 98a.

³⁸ Annemarie Schimmel, *Sayıların Gizemi*, trc.: Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2011, s. 243.

de derunî ilim ve irfanı ile tasavvuf düşünce hayatında önemli etkiler bırakmıştır. Kendisine ait olduğu konusunda olasılıklar üzerinden birkaç şiir isnat edilen Hacı Bayrâm-ı Velî'nin görüşleri, Bayrâmîyye tarikatı etrafında gelişen literatürün doğası ve genel çerçevesi üzerinden değerlendirilebileceği gibi bu hususla ilgili olarak doğrudan başta tâc olmak üzere Bayrâmî yolunun tasavvuf âdab ve erkânı ile ilgili unsurlarının oluşturduğu temsilî dil üzerinden de bir değerlendirme yapılabilir.

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin âlem tasavvuru açısından bu değerlendirme, Bayrâmîlik ile tarihsel bağları olan Celvetîlik, Kâdirîlik ve Ahîlik gibi tasavvufî yapıların yaklaşımları ile bir benzerlik arz etmektedir. Bayrâmîliğin söz konusu alegorik dilinin zaman içinde farklı tasavvufî bakış açılarıyla zenginleştirildiği görülmektedir. Bu tasavvurun merkezî yönünü ontolojik ve kozmik güç unsuru olarak öne çıkan başta Hayy ismi olmak üzere Ferd, Kayyûm, Hakem, Adl ve Kuddûs gibi esmâ-ı ilâhiyye'nin teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bu tasavvur içerisinde renk ve sayı sembolizminden de yararlanıldığı görülmektedir. Bu doğrultuda âlem tasavvurunda cemâl ve bekâ'ya karşıt olarak daha çok celâl ve fenâ kavramları ön planda yer almaktadır. Burada celâl sıfatı, daha çok Allah'ın kâinatı var edişindeki azametini ifade etmektedir. İnsana ise bu azametın karşısında fenâ'ya yönelmek düşmektedir.

Kaynakça

- Azamat, Nihat, "Hacı Bayrâm-ı Velî", *DİA*, TDVY, İstanbul 1996, c. 14, s. 442-447.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Silsile-i Celvetiyye*, İstanbul.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Tamâmü'l-Feyz*, Ankara Milli Kütüphane, El Yazmaları Bölümü, no: 06YzA 6252/5, vr. 268.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayrâm Velî*, TDVY, Ankara 2004.
- Chittick, William C., *Kozmos'taki Tek Hakikat*, trc.: Ömer Çolakoğlu, Sufi Kitap, İstanbul 2010.
- Derviş İbrâhim el-Kâdirî el-Eşrefî, *Gül-i Âbâd Risâlesi*, Safiyüddin Erhan Özel Arşivi, 7 varak.
- Eflâkî, Ahmed, *Ariflerin Menkıbeleri*, trc.: Tahsin Yazıcı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, c. I-II.
- Erenden, Fahreddin, *Envâr-ı Hz. Nûreddin el-Cerrâhî*, İSAM Yayınları, İstanbul ts.

- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, Remzi Kitabevi İstanbul 1963.
- Gündüzöz, Güldane, *Tasavvufta Tâc Sembolizm*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017.
- Hunger, Herbert, *Wiener Byzantinistische Studien, Band II, Manuel 11. Palaiologos Dialoge Mit Einem "Perser"*, Graz-Wien-Köln, In Kommission Bei Hermann Böhlau Nachf, Wien 1966.
- İnce Bedreddin, *Tercüme-i Lemeât*, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 1715/1, vr. 2a-2b.
- Mehmed Rifat el-Kâdirî el-Eşrefî, *Risâle-i Tâciyye-i Kâdiriyye*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, no: 3263, vr. 16b-25b.
- Mehmed Rifat, *Nefhatü'r-Riyâzi'l-Âliye fî Beyân-ı Tarîkati'l-Kâdiriyye*, İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî Bölümü, no: Aesry 1127, vr. 466.
- Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, *Tâc-ı Çehâr Terk-i Kelâm-ı Kadîm*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar Bölümü, İzmir Bağışı, no: 298, 11 vr.
- Nasr, Seyyed Hossein & Aminrazavi, Mehdi, *An Antology of Philosophy in Persia*, The Istitute of Ismaili Studies, London 2012.
- Oğlanlar Şeyhi İbrahim Müfid ü Muhtasar, haz.: Bilal Kemikli, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- Ömer b. Mezîd, *Mecmûatü'n-Nezâir*, haz. Mustafa Canpolat, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
- Penâh, Yedullah Yezdân, *el-İrfânü'n-Nazarî Mebâdiuhû ve Usûluhû*, trc.: Ali Abbâs el-Müsevî, Merkezü'l-Hadâre li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, Beyrut 2016.
- Pourjavady, Nasrollah, "Introduction", *Savânih by Ahmad Ghazzali*, Routledge, Short Run Pres, New York 1986.
- Salâhî, Salâhaddin Abdullah b. Abdülaziz el-Uşşaki, *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, no: 297.7/264, vr. 1a-9b.
- Schimmel, Annemarie, *Sayıların Gizemi*, trc.: Mustafa Küpüşoğlu, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2011.
- Uludağ, Süleyman, "Ahmed el-Gazzâlî", *DİA*, TDVY, İstanbul 1989, c. 2.
- Yahyâ Âgâh b. Sâlih, *Mecmû'atü'z-Zarâif Sandûkatu'l-Ma'ârif*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuri Arlasez Bölümü, Mikrofilm Arşivi: 4359, no: 2492/101, 4+266 vr.

BAYRAMİLERİN HZ. MUHAMMED(AS) ANLAYIŞI: YAZICIOĞLU MEHMED'İN MUHAMMEDİYE ÖRNEĞİ



PROF. DR. SEYFETTİN ERŞAHİN
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
İSLAM TARİHİ ANABİLİM DALI

Giriş

Özelde Anadolu coğrafyasında daha geniş halkada Osmanlı topraklarında Hz. Muhammed (as) hakkındaki bilgi kaynaklarından biri Yazıcıoğlu Mehmed Bican Efendi'nin Muhammediye adlı eseridir. Burada önemli husus söz konusu eserin yazıldığı günden güne etkisini sürdürüyor olmasıdır. Elyazma nüshalarının yatay ve dikey dağılımı yüzyıllarca istihzah edilerek okunduğunu gösterdiği gibi matbu yayın sürecinde de en çok baskısı yapılan eserler arasında yer almıştır. Aynı minvalde Cumhuriyet öneminde de Yeni Türk harflerine aktararak okuyucu ile buluşturulmuştur. Hatta Cumhuriyet rejimi eseri resmi yayınları arasında bastırmış, hakkında ilmi çalışmalar yapılmıştır ve yapılmaya devam edilmektedir. Bu öneminden olsa gerek Türkçe dışındaki dillere de tercüme edilmiştir. Bu

manada Muhammediye, Osmanlı insanını inşa eden metinlerden biridir ve bu işlevini de hala devam ettirmektedir.

Burada asıl sorular şunlardır: Acaba, 15. Yüzyıl ortalarından günümüze bu toprakların hatta daha da geni bir coğrafyanın İslam, peygamber, Hz. Muhammed ve ahlak anlayışını, dünya görüşünü belki de milli kimliğini Ankaralı Hacı Bayram Veli'nin müridlerinden, köken itibarıyla da Ankaralı olma ihtimali bulunan Yazıcıoğlu Mehmed Bican Efendi mi inşa etmektedir? Bu inşadaki usul, üslup ve muhtevası nedir? Bu eser halk tarafından niçin bu kadar sevilmiştir? Biz bu çalışmamızda kısmen bu soruların cevabına katkıda bulunmaya çalıştık.

Yazıcıoğlu Mehmed Bican

Yazıcıoğlu ailesinin Ankara veya Bolu civarından olduğu sanılmaktadır. Babası Salih Efendi için Gelibolulu Ali Efendi, “Menşe’en mevlidleri Ankara yahud vilayet-i Rum’un kasabatundan biri olmak ihtimaldur” kaydını düşmüştür. Salih Efendi, Ankara yahut Bolu’da devlet hizmetlerinde kâtiplik yaptığı için “yazıcı” olarak tanınmıştır. Anadolu’da astrolojiye ait ilk Türkçe manzum eser olan Melhame/Şemsiyye’yi 1408’de tamamlayıp Ankara’da İskender bin Hacı Paşa’ya ithâf etmiştir. Salih Efendi bir süre sonra Gelibolu’ya gelip yerleşmiştir. Bu bilgiler onun Ankaralı olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.¹ Yazıcıoğlu Mehmed’in Gelibolu’da Kadıköy veya Evreşe’de doğduğu yönündeki kanaat kuvvetlidir. Ancak hakkında akademik çalışma yapan Âmil Çelebioğlu’na göre o aslen Gelibolulu olmadığı gibi orada da doğmamıştır. Şamdani-zade Fındıklı Süleyman Efendi de Miriu’l-Tevarih adlı eserinde “Hacı Bayram Veli hulefasından Yazıcızade Ankara’da tevellüd idüp Gelibolu’da tavattun idüp Muhammediyeyi ba’de telif vefat etmiştir” ifadesine yer vermiştir.²

Mehmed ilk eğitimini, Arapça ve Farsça’yı babasından öğrenmiştir. Bilahare Mısırlı alim Molla Zeynüddin Arab ve Haydar-ı

¹ Amil Çelebioğlu, Muhammediye, c. 1, MEB Yayınları, Ankara 1996, s. 9.

² Çelebioğlu, c. 1, s. 17.

Hafî’nin rahle-i tedrisinden geçmiştir. Bu süreçte Anadolu, Mave-raünnhr, Arap ve Fars ülkelerini gezmiştir. Bu formasyonu ile bu dillerdeki kitapları okuma, inceleme ve yazma imkanı bulmuştur. Latîfî’nin “Ulûm-i zâhirede mütecerred ve ilm-i batında ve fenn-i tasavvufta müteferred” ifadesi onun ilmi seviyesi ve donanımına işaret etmektedir.³ Yazıcıoğlu Mehmed Efendi 855/1451 yılında Gelibolu’da vefat etmiş, vasiyetine uyularak çilehânesinin yanındaki mezarlığa defnedilmiştir. Zamanla hatırasına Yazıcıoğlu Camii ve haziresine de türbesi yapılmıştır.

Hacı Bayram Veli-Mehmed Bican Efendi İlişkisi

Mehmed Efendi’nin hayatı hususunda bizi özellikle ilgilendiren, Hacı Bayram Velî ile ilişkisi ve bu ilişkinin onun kimliğine, kişiliğine ve telifatına olan yansımasıdır. Kayıtlar göstermektedir ki o Hacı Bayram Velî ile karşılaşmış, sohbetinde bulunmuş ve müridi olmuştur. Bu sürecin ne zaman, nasıl ve ne kadar süre gerçekleştiği önemlidir. Bu münasebetin boyutunu kendisi şöyle ifade etmektedir: “Şeyh-i zaman u kutb-ı devran Şeyh Hacı Bayram-ı Veli-yi Ankaravi hazretlerinin müsaheb ve terbiye-kerdesidir.”⁴

Kuvvetli kanaat o ki Osmanlı Sultanı II. Murad’ı (1421-1451) çağrısı üzerine gittiği Edirne dönüşünde güzergâhındaki Gelibolu’ya uğrayan Hacı Bayram Velî “Bican” kardeşlerle (Mehmed ve Ahmed) buluşmuş (1421) yapılan müsahabeler/sohbetler neticesinde kendisine intisabı sağlamıştır.⁵ Ankaralı Sarı Abdullah Semerâtu’l-Fuad adlı eserinde Hacı Bayram-Yazıcıoğlu ilişkisi hakkında şu izahatı yapar:

“Geliboluya geldüke Muhammediye sahibi Yazıcızade Muhammed Çelebi ulum u fûnunda kamil bir merd-i fazıl olup lakin bazı şey ile alufte ve alayış-i hamr ile alufte olmağla daima iyş u nuş idemiş. Hacı Bayram nur-ı vilayet ile Yazıcızade’nün istidadını bilüp jenk-alude bir

³ Latîfî, Tezkiretü’ş-Şuarâ ve Tabsiratu’n-Nuzamâ, yay. Rıdvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay, Ankara, 2000, s. 131-132; Çelebioğlu, c. 1, s. 18-19.

⁴ Çelebioğlu, c. 1, s. 20.

⁵ Çelebioğlu, c. 1, s. 21. Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1991, s. 56-61.

cevher-i giran-maye idüğün müşahade itmekle huzur-ı şerifine davet idüp... bir küt'a okuyarak masıvayı kalbinden ihrac idüp bade-i ışk-ı ilahi ile dil u canın mest u hayran ve tarik-i hak-nümayan olmağla Yazıcızade Efendi çah-ı muzlim tabiatdan feza-yı nur-ı imana suud idüp ehl-i necattadan madud oldı.” ... Hacı Bayram Veli Edirne’den dönüşünde de Gelibolu’ya uğradı: “Pes Hacı Bayram-i Veli Padişah’dan izin talep idüp Gelibolu’ya avdet ve Yazıcızade Efendi’ye veda ve bazı vasiyyet ida idüp vatan-ı meluflarına ricat buyurdular.”⁶

Ailenin ve babasının Ankara bağlantısı yanında Edirne seferi görüşmeler ve musahabeler Yazıcıoğlu’nun Hacı Bayram Veli ile olan maddi-manevi irtibatını açıkça göstermektedir. Yazıcıoğlu da Muhammediye ve diğer eserlerinde Hacı Bayram’ı hürmetli bir dille “cihanın kutbu”, “cihanın şeyhi”, “cihanın şahı”, “sultanu’l-meşayih” “burhanu’l-meşayih” gibi sıfatlarla anmaktadır. Esasen Muhammediye’nin yazılıp bitirilmesinden yirmi yıl önce 1429’da Hacı Bayram vefat etmiş olmasına rağmen şeyhini rüya ve mana âleminde görüp eserini takdim ettiğini ifade etmektedir:

*Bu zar ile bu raz içindeken ben / Bu naz ile niyaz içindeken ben,
Görürem halde sultanu’l-meşayih / Görürem vaktde burhanu’l-meşayih.*

Cihanun kutbı mahı Hacı Bayram / Cihanun şeyh u şahı Hacı Bayram,

*Gözükdi sırr ile dir müjdigâm / Ki viridi Hak sana ol zindigâm.
Ki sana kıldı bir kitabı ihsan / Ki mislin düzmedi dünyada insan.
Düzöldüyse Arab düzdü ya acem / Denildiyse biraz dendi seran-cam.*

*Eğer Türki dilince varsa divan / Senüğe düzülüptür yüce livan.
Çün şeyhüm bu sözi işrab kıldı / Sözüni canuma mihrab kıldı.
Didüm çün himmet itdün hikmet irdi / Çü hikmet irdi Hak’dan rahmet irdi.*

Selamullah irişsün size ya şeyh / Dükenmez himmet eylen biz eyâ şeyh.⁷

⁶ Çelebioğlu, c. 1, s. 22.

⁷ Çelebioğlu, c. 2, s. 592.

Yukarıdaki ifadeler, Muhammediye'nin Hacı Bayram Veli'nin manevi tasvibini ve takdirini aldığı anlamına gelmektedir. Bu da, söz konusu eserdeki Hz. Muhammed bilgisi ve algısının Hacı Bayram Veli öğretileri içinde değerlendirilmesini hak etmektedir.

Bir rivayete göre Mehmed ve kardeşi Ahmed'e Bayramiye tarikatının esaslarına göre devamlı oruç tutup çile çıkarıp tarikat içinde hürmetlerini artırmalarından aşk ve muhabbete gark olup yemeden içmeden kesildikleri için Bîcân lakabını almışlardır.⁸

Bican kardeşlerin tasavvufu olan ilişkileri nazari ve ameli düzeyde zamanla derinleşmiştir. Latîfî, Mehmed Efendi'yi "Eğerçi tarîk-i tasavvufun müntehâilerindendir, ammâ seccâde-i irşâda geçip kimseyi irşâd ettikleri malûm değildir... İlm-i bâtında ve fenn-i tasavvufta müteferrid idi" şeklinde değerlendirmektedir.⁹ Bu kayıttan anlaşıldığı kadarıyla o bir postnişin olarak irşad makamında bulunmamışsa da Gelibolu Namazgâhı yakınında, bir kayaya oyulmuş, bugünkü Hamzakoyu sahiline nazır iki hücrelik çilehânesinde yaşamış, çevresinde dinî-tasavvufi bir müracaat mercii veya otorite olarak kabul edilmiştir. Bu maddi-manevi konumu ile toplum tarafından sevilip sayılmış, kendisinden de dini konularda irşad ve telifat yapması istenmiştir. Bir yandan daima vaaz u nasihatta bulunurken bir yandan da ahalinin ısrarı üzerine kitaplar yazmıştır.

Yazıcıoğlu kardeşlerin sadece zikir ve fikire ağırlık vererek dergâh veya tekkeye kapanmadığı, dönemin pek çok mutasavvıfı gibi aktif olarak o zamanın ve mekanın gereği olan cihad ile de meşgul oldukları görülmektedir. Envârü'l-âşıkîn'daki, "Elhamdülillâh ki Gelibolu'da nice kez kâfir ile ceng idüp gazâlar idüp dururuz. Gâh kâfir bize geldi. Gâh biz kâfire varup dururuz" ifadeleri, Ahmed Bîcân'ın veya iki kardeşin şeyh ve derviş olmanın yanında hem nefislerine ceza, "hem de düşman ile gazâ" ettiklerine işaret etmektedir.

Osmanlı muhiti başta olmak üzere İslam dünyasındaki yeri

⁸ Amil Çelebioğlu, "Ahmed Bican", DİA, c.2, s. 50-51.

⁹ Latîfî, s. 132.

ve önemi noktasında Latîfî Mehmed Efendi'yi şöyle tanıtmaktadır: “Kıdvetü’z-zuhhâd ve umdet’l-ibâd nâkil-i Hazreti Nebi ve mâdih-i Muhammed ‘Arabî kutbu’l-müfessirin ve’l-muhaddisin ve merkezü’l-arifîn ve’l-aşikîn”¹⁰

Muhammediye Adlı Eser

Muhammediye kitabının bir hikayesi bulunmaktadır. Mehmed Efendi *Meğâribü’z-zamân li-ğurûbi’l-eşyâ fi’l-‘ayn ve’l-‘ıyân* adıyla Arapça bir eser kaleme almıştır. Eser, günlük namazın beş vakit olmasından hareketle beş bölüm halinde kâinatın yaratılışı, peygamberler, melekler, kıyamet ve makâm-ı a’lâda Hakk’ın sözleri şeklinde tasnif edilmiştir. Yazıcıoğlu, kendisinden istenen siyer veya Hz. Muhammed ile ilgili kitap yazması talebine, seleflerinin bu konuda pek çok yazdıkları ve buna ihtiyaç olmadığı karşılığını vermiştir. Ancak;

Be-nâ-gâh düşüm olur bir gice ben / Görürem ki Muhammed sırr-ı esrâ

*Giru sırrımdan itdü bana irşad / Ki gönlün perdesini aç dılarâ
İçir hikmet şarâbın ümmetime, / Sözümü söyle halka âşikârâ
Çü buyurdu bana sultan-ı Kevneyn / Sözünü tutdum uş cebren ve kahrâ*

*Sığındum Hakka sığandum elümi / Ki yazam vafâmı sırran ve cebrâ.*¹¹

İrşad yanında ikaz ve emir anlamları da taşıyan bu rüya üzerine Meğâribü’z-zamân’ın Hz. Peygamber ile ilgili kısımlarını, dinî-destanî üslupla devriye tarzında manzum olarak Türkçeye tercüme etmiştir. Eser *Kitâbü Muhammediyye fi na’ti seyyidi’l-âlemîn habîbillâhi’l-a’zam Ebi’l-Kâsım Muhammedini’l-Mustafâ* adını taşımaktadır. “Çün esbab oldu itdüm sözü bünyad / Çün oğlan toğdı virdüm bir güzel ad. / Semmeytüha bi’-risaleti’l-Muhammediye.”¹² dizelerinde eserinin adının kısaca *Muhammediye* olduğunu beyan

¹⁰ Latîfî, Tezkiretü’ş-Şuarâ ve Tabsiratu’n-Nuzamâ, yay. Rıdvan Canım, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı yay, Ankara, 2000, s. 131.

¹¹ Çelebioğlu, c. 1, s. 83.

¹² Çelebioğlu, c. 1, s. 88-89.

etmektedir. Bu adın verilmesi hem Hz. Muhammed hakkında olmasına hem de müellif Mehmed Efendi'ye ait olmasına işaret etmektedir. Bir rivayete göre Yazıcıoğlu, eserini öylesine bir aşk-ı Nebi ile yamaya başlamıştır ki yangınından kağıtlar tutuşmaya başlamıştır:

“Senin vasfın kitabını yazarken Yazıcıoğlu / Yanar cânı eder âhı elinde tutuşur evrâk”

Eseri üç yılda 850/1446–853/1449 tarihleri arasında Gelibolu'da tamamlamıştır. Bu tarihler açıkça göstermektedir ki Yazıcıoğlu eserini Hacı Bayram Veli'ye intisap ettikten sonra yazmıştır. Bu durumda da Muhammediye'nin muhtevasını bir nevi Bayramî öğretilerin yansıması olarak değerlendirebiliriz.

Muhammediyye'nin kaynakları arasında Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere, Ebu Davud, İbn Hanbel, Mâtürîdî, F. Râzî, Zemahşerî, Gazâlî, Kurtubi, Mücâhid b. Cebr, Nevevî, Kâdî İyâz, Tahâvî, Ebu Talib-i Mekki, Ebu Naim İsfehani, Ebulleys Semerkand, Molla Câmî gibi âlimlerin eserleri vardır. Kuşkusuz İsrâiliyat'a ve mevzû rivayetlere de yer verilmiştir. Bu çerçevede Tevrat, Zebur ve İncil'e atıflar yapılmıştır.

Muhtevanın Tahlilinde İzlenecek Metod

Bu eserin muhteva tahlili, dönemin dini, siyasi, sosyal, fikri, iktisadi umumi manzarası, mutasavvıfların genel öğretileri, Hacı Bayram Veli'nin bu gelenekteki öğretileri ve müellifin şahsi fikirleri çerçevesinde yapılmak durumundadır.

Müellifin tahsili, kültürü, terbiyesi, tasavvufî ilişkisi ve düşünce yapısını yukarıda vermiş bulunuyoruz. İslam dünyasına gelince, kısaca ifade edersek, Moğol istilası sonrasının sarsıntılarını her alanda yaşamaya devam etmekte, Endülüs'te dar sınırlara sıkıştırılmış Beni Ahmer Devleti Hristiyan güçler arasında denge siyaseti uygulayarak mechul akıbetini beklemekte, Avrupa kendi içinde dini reform sürecinde dini, siyasi, sosyal, ekonomik ve fikri tartışmalar yaşamaktadır. Osmanlı Devleti ise Ankara Savaşı (1402) sonrasının yaralarını sarmak ve atılım

yapmak aşamasındadır. Bu aşamada İslamı esas alarak derlenip toparlanmaya ihtiyacı vardır. Bu noktada devreye giren zümrelerden biri de mutasavvıflardır. Müslüman düşünce hayatında tasavvuf, yaygın kabul göre tanımıyla, Hz. Peygamber (as)’ın mânevî ve ruhî tekâmülü gerçekleştirmek üzere tebliğ ve tatbik ettiği hükümleri fikir ve amel olarak başka bir ifade ile güzel ahlak düzeyinde hayata geçirmeyi hedefleyen bir anlayış ve tarzıdır. Bu da Hz. Peygamber’in örnekliği sarılarak insan-ı kâmil mertebesine çıkma amacını güder. Mutasavvıfların ifadesine göre bu yolun biricik örneği, önderi ve rehberi insân-ı kâmillerin en mükemmeli (olgunu) ve mükemmili (olgunlaştırıcısı) olan Hz. Peygamber’dir. Bu gerçeğe Kur’an’da şöyle işaret edilmektedir: “Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin.” (Kalem 68: 4) Esasen bazı sufilere göre mürşid-i kâmil de Hz. Muhammed’tir. Manevi terakkiyatın temel ilkeleri ve örnekleri Sünnet ve Siyerde bulunmaktadır. Bu yönüyle de Hz. Muhammed’in her bakımdan bilinmesine ihtiyaç vardır. Mutasavvıflar aynı zamanda mahlukatın başlangıcını, “nûr-i muhammedî” ve “hakikat-ı muhammediyye” gibi kavramlarla açıklarlar. Özetle, tasavvufta Hz. Muhammed, “yaratılışın özü ve örneği”, “tasavvufi hayatın rehberi”dir.¹³ Hacı Bayram Veli’nin de Hz. Peygamber ile ilgili imanı, bilgisi, anlayışı ve algısı tasavvufun genel çerçevesindedir.¹⁴

Özetle, İslam medeniyetinde Hz. Muhammed’le ilgili, daha ziyade, mütekellimler akide esasları arasında nübüvvet ve mucize gibi konuları, muhaddisler delâil, fedâil, şemâil gibi yönleri, mutasavvıflar ise varlık-hakikat-i Muhammediyye/Nur-ı Muhammedî, ahlak-ı Muhammedî, nübüvvet-velayet ilişkisi gibi husuları ele almışlardır. Kendisi bir mutasavvıf olan Mehmed Efendi’nin Hz. Muhammed bilgisi ve anlayışı da kuşkusuz bu çerçevede olacaktır.

¹³ Halil İbrahim Şimşek, “Tasavvufî Düşüncede Hz. Muhammed Algısı”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2012/1, c. 11, sayı: 21, s. 29-52.

¹⁴ Bkz. Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1991, s. 164-165.

Muhammediye Muhtevasında Hz. Muhammed

İfade ettiğimiz gibi Muhammediye'deki Hz. Muhammed bilgisi ve algısı Bayramî tasavvufî anlayışın bir ürünüdür denebilir. Zaten eserin usulü ve üslûbu muhtevası da bunun bir tezahürüdür. Halk dilinde anlaşılır bir üslûpla yazılan eser içerik olarak da bu mahiyettedir. Bubağlamda, Mehmed Efendi'nin eserinin muhtevası tevhidi tarih anlayışı esasında oluşturulmuştur. Yüce Allah'ın mahlukatı yaratmasıyla ve bunlar içinde eşref-i mahlukat olarak insanı var etmesiyle başlayan varlık aleminin tarihi tevhid esası üzerinden okunmuştur. Bu okumaya göre Cenab-ı Hak, rahmani/meleki özellikleri yanında şeytani özellikler de taşıyan insana Kıyamete kadar olan yolculuğunu tevhid çizgisinde Hak dine uyararak sürdürmesi ve iki dünya mutluluğunu kazanması için peygamberler göndermiştir. Peygamberlerin ilki, aynı zamanda ilk insan olan Hz. Adem, sonuncusu da ahir zaman peygamberi hâtemü'l-enbiyâ Hz. Muhammed'dir. Ademoğlu da denen bütün insanlık tarihin her döneminde bir peygambere ümmet olmuştur. Peygamber olarak gönderildiği 610 yılından Kıyamete kadar gelecek insanlar da ya icabet ya da davet tarzında Hz. Muhammed'in ümmetidir. Bu aynı zamanda evrenin tarihidir, evrensel bir tarihtir. Yazıcıoğlu işte kendi zamanından başlayarak Ahir zaman ümmetine yani tüm insanlara Ahir zaman peygamberini anlatma gayreti ve maksadı içinde olmuştur.

Dokuz binden fazla beyitten oluşan Muhammediyye esas olarak hilkat, siyer-mevlid ve eşrâti's-sâa olmak üzere üç bölümü ihtiva etmektedir:

1. Hilkat Bölümü: (1-1413. beyitler). Bu bölüm Mülemma bir tevhid manzumesini müteakip bir na't-ı Rasulullah ile başlamakta Hulefâ-yi Râşidîn'in medhi, sebab-i te'lîf ve "iftitâhu'l-kitâb" ile devam etmektedir. Bu kısım mahlukatın ortaya çıkışını anlatmaktadır. Bu manada önce nur-ı Muhammedî, sonra onun şanına kâinat yaratılmıştır. Hz. Muhammed Hakk'ın mahbubudur. Bu manada diğer peygamberlerle birlikte bütün insanlar ona tâbi olduğu gibi onun getirdiği din olan İslamiyet de bütün dinleri

nesh etmiştir. Asıl konu olan hilkate gelince, önce akıl yaratılmış akabinde sırayla kalem ve levh, nurdan ruhları ve nuranî bir kândilden Mustafa'nın sureti, arş, kürsi, dört büyük melek (Cebrail, Mikail, Azrail, İsrail), sekiz Cennet halk edilmiştir. Sonra latif bir cevher ve bundan su ve ateş; sudan buhar ve duman; bunlardan da yedi semavat ve yedi arz, sonra Kaf dağı, ay, güneş, yedi kısım cehennem, melekler, şeytan, cinler, Adem ve Havva yaratılmıştır. Erkekli-dişili olan cin kavmi de semum ateşinden halk olunmuştur. Sonra diğer mahlûkat halk edilmiş, akabinde Âdem ve Havvâ yaratılmış, sonra bu ikisi cennetten yeryüzüne inmiş, Arafat'ta buluşmuşlardır.

2. Siyer-Mevlid Bölümü (1414-4756. beyitler). Bu bölüm Tertibu'l-enbiya kısmı ile başlar. Burada Hz. Adem'den itibaren Kur'an'da zikredilen bütün enbiya bazı özellikleriyle tanıtılmış sonra Hz. Muhammed'in mevlidi/doğumu, hayatı, gazveleri, mucizeleri, Ehl-i beyt'i ve Halifeleri anlatılmıştır. Bu bölümde Mi'rac mucizesine dair de bir mi'râciyyeyi vardır. İlâveten Kur'an'ın özellikleri, Fâtîha, İhlâs gibi surelerin tefsiri, hadis şerhleri, Hz. Peygamber'in nasihatleri, Salavat getirmenin faziletleri ile ibadete ve cihada teşvik gibi konular bulunmaktadır. Bölüm, halkın çok etkilendiği "Vefât-ı Muhammed", "Vefât-ı Fâtîma", "Vefât-ı Hulefâ-yi Râşidîn", Vefât-ı Hasan ve Hüseyin hakkında mersiye-ler ile Aşere-i mübeşşere ve Ashâb-ı Suffe'nin tanıtılmasını müteakip bir münâcâtla nihayet bulur.

Mehmed Efendi, Mevlid kısmında Hz. Muhammed'in doğumu ve bu sırada Sâve bahrinin yere geçmesi, Kabe duvarlarından batılın zail olup Hakk'ın geldiğine dair sözlerin duyulması gibi mucizevî olaylara yer verir. Hz. Muhammed'in bebeklik yılları, süt anne Halime'ye verilmesi, şakk-ı sadr, annesinin ve dedesinin vefatlarını hikaye eder. Gençliğinde Suriye seferi sırasında kendisinde nübüvvet alametleri gören rahib Bahira ile karşılaşması, yirmi beş yaşında Hz. Hatice ile evlenmesi ve çocuklarının doğumunu hikaye eder. Kırk yaşında Hira dağında inzivaya çekilmesi, vahyin inmesi ve Hak ve Ahir zaman nebisi oluşunu anlatır. Nübüvvet

görevini almasıyla Hz. Ebu Bekir, Hz. Ali, Hz. Ömer gibi ashabın İslamiyete girişlerini söz konusu eder. Sonra Hz. Muhammed'in vasıfları, fiziki özellikleri/şemâili, ahlakı, Mi'racı (Mi'raciye), bu mukaddes yolculukla enbiya ile görüşmesi ve Yüce Allah ile mülaki olması, Hicreti, yola çıkarken Ali'yi yatağında bırakması, Ebu Bekir ile yolculuğu, Sevr mağarasına sığınması, Medine'ye vasıl olması, burada güzellikle karşılanması, Yahudi kökenli Abdullah b. Selam'ın müslüman olması, Hz. Ömer ve Hz. Aişe gibi ashabın Medine'ye gelmelerini anlatır.

Medine'de Müslümanların çoğalması ve kuvvet bulmasını müteakib kurmsallaşma başlar: Bu çerçevede Müslümanların namaza çağrılması için Ezan-ı şerifin kabülü, kıblenin önce Küdüs'e yöelik iken sonra Mekke-Kabe'ye tahviline değinir. Mucizaât-ı Nebi babında Kur'an-ı Kerim, şakk-ı kamer, Hz. Ali'nin sabah namazını vaktinde kılabilmesi için güneşin yeniden batırılması, ölen bir kızın dirilmesi, Hendek kazma sırasında kayaya çarpan kazmadan çıkan kıvılcımların istikbalde fethedilecek ülkeleri işaret etmesi gibi mucizeleri zikreder. Hz. Peygamber'in askeri faaliyetleri sayılırken kendisinin iştirak ettiği yirmi beş gaza ve komutan tayin ettiği elli altı seriyyeden bahseder. Bu meyanda Bedir, Uhud, Hendek, Kurayzaoğulları, Mustalikoğulları, Hayber, Mekke'nin fethi, Huneyn ve Taif gazalarında kıtal olduğunu belirtir. Veda Haccı'nı anlatırken bazı bölümlerini verir. Bu arada Kur'an'ın özellikleri, faziletleri, Besmele, Fatiha ile İhlas surelerinin faziletlerini sayar.

Muhammed'in vefatı ile ilgili metinde ashabın onunla helalleşmeleri ve bazı nasihatlere yer verir. Hastalığının ağırlaşmasıyla birlikte Hz. Peygamber'in hutbeye çıkarak ümmetine son hitabını yaparak, cennet ile müjdeleyip cehennem ile korkuttuğunu, cihad, takvaya, namaza, zekata, hacca teşvik ettiğini anlatır. Cematin tamamından helallik isterken özellikle Ukkâşe ile olan hellalleşmesini sonra da ağlayarak aşağı inişini zikreder. Bunu takiben bir süre sonra Azrail'in bir kaç defa gelerek Ehl-i Bey'ten Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile görüşmeleri ve nihayet Hz.

Peygamber'in ruhunu kabzetmesini bunun karşısında Müslümanların duyduğu üzüntü ve ıztırabı tavsif eder.

Hz. Peygamber'e salavat getirmenin faziletine yer verdikten sonra dokuz Ezvac-ı Tahirat ve meşhur sahabeden bazılarının hususiyetlerini anlatır. Bu arada Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hulefa-yı Reşidin, Aşere-i Mübeşşerenin hem vasıflarını hem de irtihallerini hikaye eder. *Beytü'l-Hilafet* kavramı içinde *Al-i Abbas*'ın Mısır'daki hakimiyetine temas eder. Sayıları 400-700 arasındaki bu Ashab-ı Suffenin ticaret veya başka bir kazançla ilgilenmeyen fakirler olduğunu kendilerini Hz. Peygamber'e, ilme ve gazaya adadıklarını belirtir.

3. “*Fasl fî eşrâti's-sâa*” (4757-8765. beyitler). Bu bölümde kıyametin alametleri, hurûc-ı deccâl, nuzûl-i İsâ, zuhûr-ı Mehdi, hurûc-ı Ye'cûc ve Me'cûc, hurûc-ı dâbbetü'l-arz, güneşin batıdan doğuşu, tövbe vb. konular ele alınmıştır. Sonra Kıyametin kopması, sûr-ı İsrâfîl, haşr, havz-ı kevser, livâû'l-hamd, şefaât, hesap ve kitap, sırat, cennet ve cehennem hakkında bilgilerin ardından hâtime kısmı gelir. Kıyametin alametleri babında ilmin azalıp cehlin artması, şerr u şururun, içkinin, zinanın, vebanın yayılması, erkeklerin azalması, fitnenin aratması gibilerini sayar.

Bizi ilgilendiren önemli bazı bilgiler de burada bulunmaktadır. Yazıcıoğlu, burada eserin sebep-i telifine değinir ve Hz. Muhammed ve Hacı Bayrâm Velî'yi rüyasında görmesi hususunu dile getirir. Ayrıca hayatında önemli yer işgal eden Mahmud Paşa, Ahmed-i Hâs, Derviş Bayezid, hocaları Zeyne'l-Arab ile Haydar-ı Hafî gibi şahıslar hakkında bilgiler verir.

HZ. MUHAMMED'LE İLGİLİ ÖNE ÇIKAN BAZI HUSUSLAR

Bu muhtevada öne çıkan bazı hususlar üzerinde biraz derinleşerek Muhammediye'deki veya Bayramî Mehmed Efendi'nin kafasındaki ve kalbinde Hz. Muhammed'i daha iyi tanıyabileceğimizi düşünüyoruz.

1. Hz. Muhammed'in Valık Alemi İçin Önemi

Elbette kitabın ana konusu Hz. Muhammed'dir. Müellif kitabına, Besmele ve Tevhid'ten hemen sonra onu bir nâ't ile anlatır. Kitabın tamamında ortaya konmaya çalışılan Hz. Peygamber ile ilgili terimler, kavramlar ve ifadeler burada özet halinde bulunmaktadır. Başka bir ifade ile kitap bu nâ'tın şerhi mesabesindedir. Bu metinde Hz. Muhammed habibullahtır, Ahmed'tir, Mahmud'tur, asfâdır. Cenab- Hak, onu musaffâ/en saf/damıtılmış kıvamda kendisi için, halkı da onun için yaratmıştır. Bütün peygamberler onun ümmetidir. O bütün alemler için nihai gayedir. Allah'ın emini Cebrail ona hizmetçi, o Allah'a en yakın makam olan Kaabe kavseyne ev ednâya mazhar olmuştur. Bu makamda açık bir şekilde kemaliyle ortaya çıkmış en gizli şeylere ulaşmıştır. Bu esnada Arş'ı kible yapmış, bu sebeple Arş en yüksek değere/dereceye vasıl olmuştur. Bütün dinlerin hükmünü kaldırmış, böylece Şeriat en hayırlı ve kalıcılık niteliği kazanmıştır. Ay onun parmak işaretiyle iki parçaya ayrılmış, bu sebeple kevineyn güneşi en güzel olmuştur. Hz. İsâ ve Hızır da onun havuzundan bir damla içtikleri için zindedirler/diridirler. Nihayet Yüce Allah övdüğüne göre düşün bakalım kimdir bu en Yüce Sultan? der Yazıcıoğlu.

Nâ't-i Resulullah

Ki mahbûbunu etti bize irsâl / Muhammed Ahmed ü Mahmûd u asfâ

*Onu kendi için halkı onunçün / Yarattı tal'atın etti musaffâ
Cemîi enbiyâ ümmettir ona / Kamu âlemlere aksâ-yı mermâ
Ona hâdim emini'llâhi cibrîl / Makamı kaabe kavseyne ev ednâ
Kemâli zâhir oldu bi'l-bedâhe / Şu dem kim Refref ile oldu ahfâ
Ayağı tozunu arş etti kible / Onunçün oldu arşın kadri erkâ
Kamu edyânı dîni kıldı mensûh / Onunçün şir'atidir hayr ü ebkâ
Ay iki pâre oldu parmağından / Onunçün şems-i kevineyn oldu ebhâ*

*İçipdür havzının bir katresinden / Onunçün zindedür Hızır ile İsâ
Çü meddâhu ola Allâhu a'zam / Kıyâs et kimdür ol Sultân-ı âlâ.¹⁵*

¹⁵ Çelebioğlu, c. 2, 2-3.

2. Hakikat-i Muhammediyye-Nur-ı Muhammedi

Yazıcıoğlu, tasavvufi düşünceye bağlı olarak yaratılışı hakikat-i Muhammediye-Nur-ı Muhammedi ile açıklar. Hadis literatüründe kenz-i mahfi (gizli hazine) olarak geçen metne atfen konuya girer. “Ben gizli bir hazine idim; bilinmek istedim, mahlukatı yarattım.” (Acluni, Keşfü’l-Hafa, II/132)¹⁶ Sonra Hz. Resulullah’ın bildirdiği gibi Yüce Allah evvela onun nurunu yaratmış, akabinde belli bir meratip ile mahlukatı halk etmiştir.

Ki sırr-ı küntü kenzen ola mevcud / Muhammed’den biline Rabb u Mahmud.

*Ser-â-ser nur ola bu kayinatta / Temamet rahmet ola mümkünatta
Rivayettir risalet hazretinden / Ki Allah Taala kudretinden
Benim nurumu evvel kıldı icad / Pes ondan sonra kıldı mülke bün-yad.*

*Ki elli bin yıl onu ön yarattı / Semvât ile arzı son yarattı.
Dedi hem ruhum evvel oldu mahluk / Dedi hem akl-ı evvel geldi mahluk.*

Dedi evvela dürr oldu mevcud / Dedi hem külli dürden geldi mevcud.

Dedi evvel kalemdir k’oldu melhuz / Dedi evvel yazıldı lehv-ı mahfuz.¹⁷

Bazı Müslümanlar, özellikle de mutasavvıflar yaratılışı ve mahlukatın zuhuru ile ilgili izahlarını hakikat-i Muhammediyye veya Nur-ı Muhammedî anlayışına dayandırırılar.¹⁸ Bu anlayışı, özetle,

¹⁶ Muhaddislerin önemli bir kısmı bu sözün mevzu olduğunu dolayısıyla hüküm kaynağı olamayacağını beyan etmişlerdir. Bkz. Ahmet Yıldırım, Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları, TDV Yayınları, Ankara, 2000, s: 98-99. Ancak keşif yoluyla hadis rivayeti yapılabileceğine inanan bazı mutasavvıflar bu metni hadis düzeyinde Kabul etmişlerdir. Söz gelişi Muhyiddin İbnu’l-Arabî ve İsmail Hakkı Busevi Kenz hadisinin rivayet açısından sabit olmasa bile keşfen sahih olduğunu bildirmiştir. Nitekim muhaddislerde Abdülaziz ed-Debbâğ birçok hadisin sahih olup olmadığına keşf ile hükmetmiş, Şah Veliyyullah Dihlevî de rüyada gördüğü Hz. Peygamber’den işittiği müjdeleyici nitelikteki hadisleri ed-Dürrü’s-Semîn’de rivayet etmiştir. Keşf konusu için bkz. Süleyman Uludağ, “Keşf” DİA c. 25, s 315-317; Reşat Öngören, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri” İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 5, 2002, s. 85-96

¹⁷ Çelebioğlu, c. 2, s. 10-11.

¹⁸ Bkz. Mehmet Demirci, “Hakikat-ı Muhammediye”, DAİ c. 15, s. 179-180; Selçuk Eraydın, “Hakikat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler”, Diyanet Dergisi, XXV/4, Ankara 1989, s. 131-143; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahrallı -

kavram olarak olmasa da ilk defa Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'de (ö. 283/896) görüyoruz. O, Allah'ın ilk defa Hz. Muhammed'i kendi nurundan yarattığını ifade etmiş ancak bunun bir yaratma sebebi olduğunu iddia etmemiştir. Hakikat-i Muhammediyye görüşünü, zaman içinde bazı mutasavvıflar tarafından doğrudan veya dolaylı olarak değinilmişse de, en ayrıntılı düzeyde Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) açıklamıştır. Onun izahına göre hakikat-ı Muhammediye “Vücûd-ı mutlak”ın taayyün ettiği ilk mertebedir. Başka bir ifade ile hakikat-i Muhammediyye, vücûd-ı mutlakın ahadiyyetini vâhidiyyete dönüştürmek suretiyle taayyüne başlamasıdır. Vücûd-ı mutlak açısından bu mertebe var oluşun başlangıcıdır. Mevcûdat açısından ise gerçek yaratma (halk) fiili, Vücûd-ı mutlakın hakikat-i Muhammediyye mertebesine tenezzülünden sonra vuku bulmuş ve her şey ondan yaratılmıştır. Ehl-i keşf, hakikat-i Muhammediyye mertebesini ulûhiyyet, lâhût, vâhidiyyet, nur-ı Muhammedî, berzah, akl-ı kül, akl-ı evvel, hakikat-ı âdem, mertebe-i insân-ı kâmil, halife, medînetü'l-fâzıla gibi terimlerle ifade etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre bütün bu terimler aynı hakikati çeşitli yönleriyle anlatır. Bu kavramın bir başka izahıda şudur: Hz. Muhammed'in 63 yıllık sınırlı cismani hayatının yanında bir varlığı daha vardır. Allah'tan başka hiçbir şey yokken ilk defa hakikat-i Muhammediyye var olmuş, bütün mahlukat bu hakikatten ve Onun için yaratılmıştır. Alemin var olma sebebi, maddesi ve gayesi bu hakikattir. Levlâke hadisi diye meşhur olan “Eğer sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım” (Aclûnî, II, 164; Hâkim, el-Müstedrek, II, 615) kudsi hadiste anlatılan da budur. “Taayyün-i evvel” veya “taayyün-i hubbî” de denen nûr-ı Muhammedî zuhur ettikten sonra her şey Ondan ve Onun için yaratılmıştır. Bu cümleden olarak ruhu ve nuru bütün insanlardan, hatta meleklerden önce var olduğundan, insanların maddî babası (ebu'l-beşer) Hz. Adem, ruhların babası (ebu'l-ervâh) Hz. Muhammed'dir. “Allah ilk defa benim nurumu yarattı”; “Âdem toprakla su arasında iken ben peygamber idim” (Tirmizî, “Menâkıb”,

1; İbn Hanbel, IV, 66; V, 379; Aclûnî, I, 265; Abdülkerîm el-Cîlî, II, 37) gibi hadisler bu hususa işaret eder. Hz. Adem’de tecelli edip daha sonra diğer peygamberlere geçen, Hz. Muhammed beden olarak dünya hayatına doğunca ona intikal edip karar kılan nur, O’nun ölümünden sonra da devam etmekte ve kâinat varlığını sürdürdebilmektedir. Bu nur ölümsüz ve ebedî olduğundan Hz. Muhammed için “öldü” ifadesi kullanılamaz. Bilgi ve ilham bakımından da hakikat-i Muhammediyye bütün enbiyanın ve evliyanın ledünnî ve bâtinî bilgi kaynağıdır. Zahir uleması, özellikle muhaddisler ve Hanbelîler, Hz. Muhammed’in böyle anlaşılmasının onu ilahlaştırmak anlamına geleceğini bunun da bu küfür ve şirk olduğunu, önceki ümmetlerin de peygamberleri konusundaki aşırılıkları sebebiyle sapıklığa düştüklerini ileri sürmüşlerdir. Bir başka yaklaşıma göre de Hakikat-i Muhammediyye fikri Yeni Eflâtunculuk’taki “logos” veya İskenderiyeli Aziz Clemens’in (ö. 215) peygamberlik konusundaki görüşlerine dayanmaktadır ve bu önce Şîî çevrelere, oradan da tasavvufa geçmiştir.¹⁹

Kanaatimizce Yazıcıoğlu Nur-ı Muhammedi’ye vurgu yaparken hem kendi tasavvufi öğretilerini hem de Türklerin o zaman ve mekan dilimindeki kabullerini dikkate almış görünüyor. Zira Yunus Emre’de de aynı duyarlılığı ve neredeyse aynı kavramlara yani hakikat-i Muhammediyye-Nur-ı Muhammedi’ye tesadüf ediyoruz. Söz gelişi Yunus Emre bir şiirinde, Hz. Muhammed’in ve diğer peygamberlerin yaratılışını Türk Yaratılış Destanlarında da bulunan kuş, göl ve su sembolleri üzerinden anlatmıştır. Güler’in ifadesiyle “Yunus’a göre ilk yaratılan “er”, Hz. Muhammed’in hakikati, yani aslı, esası, nuru ve ruhudur. Bu ruh, levh ve kalemin, arş, arz ve ikisi arasında bulunanların, cennet ve cehennemin, ruhların, peygamberlerin, insanların, meleklerin, cinlerin bütün yaratılmış ve yaratılacak olanların da aslı, esası, nuru ve ruhudur. Bu ilk yaratılan kişi ya da ruh tüm evreni meydana getiren bir çekirdek,

¹⁹ Mehmet Demirci, “Nûr-ı Muhammedî”, DÜİFD, I 1983, s. 239-258; Mehmet Demirci, “Hakikat-ı Muhammediye”, DAİ c. 15, s. 179-180; Selçuk Eraydın, “Hakikat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler”, Diyanet Dergisi, XXV/4, Ankara 1989, s. 131-143; Ahmet Avni Konuk, Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi I, (haz. Mustafa Tahralı - Selçuk Eraydın), İstanbul 1987.

bir cevherdir. Tasavvuf inancında buna Hakikat-ı Muhammedîye, Nur-ı Muhammedî ve Ruh-ı Muhammedî derler. Bütün evrenin hakikatini, aslını, esasını kendinde toplaması, bir tümel ruh olması bakımından insan-ı kâmil de denilmiştir. İşte Yunus, asıl anlamı kişi demek olan “er” kelimesini, tasavvuf anlayışındaki bu ruh, Hz. Muhammed’in ruhu anlamında kullanmıştır. Öyküde, “er”in kuş şeklinde düşünülmesi de onun bu ruha sembol olmasındandır. Türk halk inanışında, birçok manzume ve deyişte ruh kuşa benzetilmiştir.”²⁰

3. Hz. Muhammed’in Nübüvveti-Risaleti

Hız. Muhammed hâtemu’l-enbiyâdır. Yazıcıoğlu, varlığın başına Hız. Muhammed’i koyduğu gibi bu ilkenin bir devamı olarak enbiyanın başına da onu geçirir. Peşpeşe gelen Zikru’l-Misak ve Tertibu’l-Enbiya başlıkları altında ruhların yaratılması ile birlikte Elest Bezminden itibaren insanın yaratılması, yeryüzüne inişi ve tarih içinde enbiyanın gönderilişi şeklinde gelişen süreçte Yazıcıoğlu nakarat halinde sekiz defa şu beyti tekrarlar:

İmâmu’l-muttakin oldur, hitâmu’l-mürselin ol şah

Nizâmu’l-alemin oldur hümmâmu’l-ekmelin ol şah.

Bu tarihi akışta her varlık ve her peygamber esasen Hız. Muhammed’in geleceğini müjdelemişlerdir.

Mehmed Efendi, Meb’as-i Muhammed Mustafa (sas) başlığı altında onu doğumundan itibaren anlatır. Geleneksel siyer literatüründe anlatıldığı gibi Hız. Muhammed olağüstülükler içinde doğmuş ve büyümüştür. Kırk yaşına gelince de Hıra mağarasında Cebrail inerek kendisine vahyi ve nübüvvet görevini tebliğ etmiştir. Vahyi müteakib yağadığı yoğun hissiyat üzerine hanımı Hız. Hatice Varaka’ya götürerek teskinini sağlamış, ayetlerin inmesiyle Kur’an’ın teşekkül etmiştir.

Bu arada Yazıcıoğlu Kur’an’ın mahluk olup olmadığı konusuna girererek hükmümü verir:

²⁰ Zülfi Güler, “Yunus Emre’nin Nur-ı Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 16, S. 2, s. 63-72.

*Ki Kur'an kelimüdür O'nun, kelamı sıfat / Sıfat hod münfarik degil
eylemez infisam*

*Nice nazil oldu gelip pes resule sıfat / Nice oldu ki yâ aklı ile manisi
infiham*

*Cevap Verdi erbab-ı tefsir ü ehl-i hadis / Arabda Acemde pes ondan
kesildi hisam*

*Ki Kur'an'ı dedi resül gayr-ı mahluk durur / Dese her kim mahluk
küfürdür bulur intikam.*

*Bu sözce kadim oldu pes nazm ile manisi / Egerçi taalluk bulup
nazm tutu nizam*

*Ne savttır ne harftır veli savt u harf / Onu zahir etti bu dilelde
tutan kıyam.*

*Kelam-ı hafidir temessür eder def-i vahy / Taayyün taddüd ona
bi-itibari'l-makam.²¹*

Hiz. Muhammed'in risaletini Yazıcıoğlu şöyle açıklar:

*Çü bildin kim oldu hakikat Muhammed resul / Ki Kur'an gelip
Cebrayil indi her subh u şam.*

*Kodu Hak saadette başında tâc-ı Kemal / Serir-i siyadette sırında
urdu hiyam*

*Kamu cinne inse resül eyledi gönderip / Kim Allah'a davet kıla halk
ede i'tisam.²²*

4. Mi'rac-Resulullah

İslam medeniyetinde mi'rac Hz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya, oradan da göğe yaptığı nebevî yolculuğu ifade eder. Mi'racın başlangıcı İsrâ'dır. Buna göre Allah, kudretinin işaretlerini göstermek için kuluna (Hz. Peygamber) Mescid-i Harâm'dan çevresi mübarek kıldığı Mescid-i Aksâ'ya bir gece seyahati yaptırmıştır (İsrâ 17: 1). Akabinde ise Mi'rac gerçekleşmiştir. Mi'rac kelimesi Kur'an'da kavram olarak geçmemekle birlikte çoğul şekli olan meâric "yükselme dereceleri" mânasında Allah'a nisbet edilmiştir (Meâric 70: 3) Bununla beraber Müslü-

²¹ Çelebioğlu, c. 2, s. 117-118.

²² Çelebioğlu, c. 2, s. 118.

manların çoğuna göre Necm suresindeki bazı ayetlerin (1-18) muhteva olarak Mi’raca işaret ettiğini kabul etmiştir. Mi’rac yolculuğu hadis kaynaklarında ayrıntılarıyla anlatılmıştır. (Buhârî, “Salat”, 1, “Tevhîd”, 37, “Enbiyâ”, 5, “Bed’ü’l-halk”, 7; Müslim, “İman”, 259)²³

Tükler mi’rac hadisesine çok önem vermişler bu konuda ilmi eserlerin yanında Mi’raciye veya Mi’racname adıyla edebi eserler de yazmışlardır. Müstakil olanların dışında siyer ve mevlidlerle mu’cizât-ı nebî gibi eserler, Garibnâme gibi kitaplar da mi’raca bölüm ayırmıştır. İlaveten divanlarda, mesnevilerde bu konuya yer verilmesi bir gelenek halini almış, zamanla kasidelerin mi’raciyye, mesnevilerin ise mi’racnâme adıyla anıldığı zengin bir edebî tür oluşmuştur. Türk edebiyatında mi’rac ilk defa bir motif olarak Satuk Buğra Han Destanı’nda görülür. Türkistan Çağatay muhitinde 12. Yüzyılda Hakim Ata’a atfedilen 122 beyitlik Mi’racnâmetü’l-hazret türün sade dille hece vezniyle yazılmış ilk müstakil örneğidir. Anadolu’da ilk müstakil mi’raciyye 14. yüzyılın başında (808/1405) Ahmedî’ye ait Tahkîk-i Mi’rac-ı Resûl başlıklı 497 beyitlik eserdir.²⁴

Mehmed Efendi 285 beyitlik Faslun fi’l-Mi’rac adlı mi’raciyye bölümünde Hz. Peygamber’in isra ve mi’racını oldukça hisli ve coşkulu bir diller anlatır.²⁵

“Elâ ey aşık-ı Hazret ne kılar kıl nazar Allah

Basiret göz ile gözle şü virmiştir basar Allah”

diye başlayan mi’raciye,

“Haberde varid olmuştur dürüst nakl içre ashabtan

Ki mi’raca resulullah çıkıp verdi zafer Allah”

dizesiyle olayın başından sonuna vukuunu anlatır.

Hz. Peygamber’in Harem’de Hatim’de iken Cebrailin geleerek göğsünü yarıp kalbini yıkadığını, buradan Burak adlı binit ile Kudüs’e gittiğini, orada Mescid-i Aksa’da bütün enbiyaya

²³ Mi’rac ile ilgili bkz. Salih Sabri Yavuz, “Mi’rac”, DİA, c. 30, s. 132-135.

²⁴ Mustafa İsmet Uzun, “Mi’raciye”, DİA, c. 30, s. 135-140; Metin Akar, Türk Edebiyatında Manzum Mi’racnameler, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1987.

²⁵ Çelebioğlu, c. 2, s. 133-151.

imam olarak namaz kıldırıldığını, hatta Resulullah'ın imameti Hz. İbrahim'e teklif ettiği ancak

Dedi pes Cebrail kim ya Muhammed / Çü sensin Hâmid ü Mahmud u Ahmed,

Yaraşır kim imamet sen kılasın / Bu emre istikaamet sen kılasın.

uyarısı aldığını, namazdan sonra semaya yükseldiğini, bu yolculukta enbiya ile karşılaşp selamlaştığını, Sidre'ye varınca Refref ile yola devam ettiğini, Kabe Kavseyne ulaşınca onu da bıraktığını bu makamdaki olayların şöyle geliştiğini ifade eder:

Okudu pes tesbihatı salavat tayyibatı hem / Selam Verdi Taala'llah ona ikram edip fazla

Resulullah diledi kim salami anım ola Hakk'ın / Dedi bize selam olsun dahi salihlere misla

İşitti onu Cebrail şehadet etti tevîde / Semavat ehli mecmuu bile dediler ifdâlâ

Çün erdi bu makama ol tecelli eyledi Allah / Hicabın ref' edip ona cemalin arz eder vaslâ

Ona evvel sıfat ile tecelli eyledi Allah / Pes ondan sonra zât ile tecelli eyledi Allah.²⁶

Son beyti mi'raciyesinde ısrarla kendi görüşü sadedinde 11 defa tespih gibi tekrarlayan Yazıcıoğlu en kritik konuya, yani Yüce Allah'ı görmenin keyfiyetine girer:

Elâ ey talib-i tahkik işit kim edelim tedkik / Eğer Allah vere tevfik beyan idevüz icamâlâ

Ayuttılar kim Allah'ı ki başgöz ile görmedi / Gönül gözü ile gördü budur Kur'an'da tenzilâ.²⁷

Mehmed Efendi rü'yetullah meselesi çeşitli görüşleri zikrederek uzunca tartışmakta ve Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimsemektedir. Ayrıca Faslün fi Beyan-ı Rü'yetullah adlı özel başlık altında konuyu tekrar daha genişçe ele almaktadır.²⁸

²⁶ Çelebioğlu, c. 2, s. 139.

²⁷ Çelebioğlu, c. 2, s. 139.

²⁸ Çelebioğlu, c. 2, s. 525-534; Rü'yetullah konusunda bkz. Talat Koçyiğit, Kur'an ve Hadiste Rü'yet Meselesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay, Ankara, 1974.

Mi'rac yolculuğunun devamını da ayrıntıyla anlatıp manzumesini şu beyit ile bitirir:

Hudayâ çü sensin bize erhamürrahimin / Nazar kıl sülûk edelim der-pey-i evliyâ.

İfade ettiğimiz gibi Türklerin Mi'rac mucizesine verdikleri önem geleneksel Tanrı anlayışları olan Gök Tanrı'nın gökyüzünde düşünülmesi ile ilgili bulunmaktadır. Bu inanç Türklerin İslamiyetin genelini ve özellikle Allah Taala'yı anlayıp iman etmelerinde önemli bir etken olarak görülmektedir.

5. Şefaati Resulullah

Şefaati terim olarak, ahirette enbiyanın ve kendilerine izin verilen kimselerin müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmaları demektir. Müslüman ulema Hz. Peygamber'in, Allah katında, mahşer meydanında uzun bekleyiş sıkıntısı içindeki insanların hesaba çekilmesini sağlamak yanında müminlerin cennetteki derecelerini yükseltmek amacıyla şefaati edeceği, kâfirler hakkında şefaatin ise asla olmayacağına müttetikler.²⁹

Yazıcıoğlu, kitabın üçüncü bölümünde *Faslu'n fi'i-Şefaati* başlığı altında (5480-5570 beyitler) Resullah'ın şefaatinin ele alır. Kıyamet'in kopması ve Mahşerin kurulmasıyla birlikte Hz. Muhammed'in enbiyanın tamamına ve tarih boyunca gelip geçmiş müminlere yegâne şefaatiçi olacağını belirtir. Bilindiği gibi Kur'an'da buna işaret eden ayet bulunmaktadır: “Her bir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit tuttuğumuz zaman halleri nice olacak!” (Nisa 4: 41) Hz. Peygamber'in genel ve kapsamlı şefaatine “şefaati-ı uzmâ (en büyük aracılık)” denilir. Bu şefaati Kur'an'da “makâm-ı mahmûd (övülmüş makam)” adıyla yer almaktadır (İsrâ, 17/79. Şefaati-ı uzmâ hadislerde de geçmektedir. (Buhârî, Zekât, 52) Yazıcıoğlu da dorudan ayet-i kerimeyi zikrettiği “Kalallahu Taala ‘Asâ en-yebaseke rabbuke makamen mahmuda.” (İsra 79) dizesiyle buna işaret etmekte, görüşünü Mü-

²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaati” DİA, c. 38, s. 412-415.

cahid, Ebu Bekir-i Nakkaş ve Kadı İyâz gibi alimlerle de desteklemektedir.

Çün sultan-ı alem kamu kulların dirşüre / Bunun gibi koruklu günde ede ihtibâs

Beyan eyleyem kimdir onda şefaât eden / Ayan eyleyem kim durur ortada şeh-şinâs.

Diyeyim ta Muhammed sana kim imiş bilesin / Eğer Mahmud olursan olam san ben Ayâs.

Yazıcıoğlu'nun Maşer Meydanı tasvir ederken yazdığına göre yukarıdan aşağıya mürseller, enbiya, evliya, ehl-i ilim, ehl-i Kur'an, salihler, imamlar, müezzinler ve cemaat güzel yumuşak yerlerde oturtur. "Kalanı durular yalınca ayaküstüne". Şefaati ancak suçu, hatası olmayanlar yapabilecektir. Bu ahval şeraitte insanlar Hz. Adem'den başlayarak bütün peygamberlere müracaat ederek şefaât isterlerse de her peygamber mazeret bildirip bir sonraki peygambere yönlendirir. Nihayet,

Veli siz Muhammed katında idin bunu faş / Kim onun suçu avf oluptur kamu kuru yaş.

diyerek Hz. İsa Hz. Peygamber'i işaret eder. O da secdeye kapanarak günahkâr kullar için Allah Taala'dan af diler. Bu noktadan sonra Yazıcıoğlu şöyle devam eder:

Şefaât makamını Allah demiştir diyem / İşt can ile gönlün olmadısa katı taş

Kalallahu Taala 'Asâ en-yebaseke rabbuke makamen mahmuda.'

Mücahid rivayer eder nakl u tefsir ile / Gözet kim bu sözde döşer nice nâzik firâş

Kıyâmet gününde Muhammed çıka Arşa der / Halayık dura Arşın altında ke'l-ferâş.

Şu yerda karar ede kim anda hiç kimesne / Melek ger beşer cin u can etmeyeler meâş

Bu söz Ebu Bekir-i Nakkaş u Kadı İyâz / Kamu müttefik oldular ettiler fâş.³⁰

Yazıcıoğlu Hz. Muhammed'e şefaât hakkının verilip bütün

³⁰ Çelebioğlu, c. 2, s. 361-363.

günahkârların Allah tarafından affedilemesini anlattıktan sonra insanları onun şeriatine uymaya davet etmekte ve bunun gerekçeleri arasında şunları saymaktadır:

Bil imdi onun kadrini şe'ini tut aziz / Kim ol bildiriptir sana ilm-i Kur'an'ı fâş

Mekâlid-i eşyayı feth ettin ona Hüdâ / Onunçün ona oldudu gayb-ı vahdânî fâş.³¹

6. Beyt-i Hilafet

İslam medeniyetinde Hz. Peygamber'in vefatını müteakip onun yönetim ve irşad görevini üstlenenlere halife veya halifetu'r-Rasul denir. Bu bir yönüyle devlet başkanlığı ve halifenin yönetimi e hilafet adıyla bir tür devlet veya rejim türüdür. Bu kurum veya sistem 632-1924 yılları arasında Hulefa-ı Raşidin (632-661), Emevi Hilafeti/Hanedanı (661-750), Abbasi Hilafeti/Hanedanı (750-1517) ve Osmanlı Hanedanı/Hilafeti (1517-1924) olarak varlığını sürdürmüştür.

Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'in halifelerini "hulefa-yı raşidin" kavramı ile ele alır ve natında şöyle ifade eder:

*Ayagına çü toprağ oldu ashab / Felekler başına tâc oldu esnâ
Bu meyanda çü evvel geldi Sıddik / Kamudan sıdk içinde oldu agnâ*

*Ne kim ol Bârigâh-ı Kibriyâ'dan / Alup geldi esrar-ı mesnâ
Ol bildirdi ol sultan-ı kevneyn / Ledünni ilmini esmâ-ı hüsnâ
Ömer erdi bu eyvana ikinci / İşi adl ü sözü hak fiili takvâ
Resululah ayıttı gelmesem ben / Sen olurdun nebi alemde ekvâ
Üçüncü erdi Osman tutu livân / Gelip Kur'an'ı cem etti müveffâ
Utandılar hayasından melekler / Münevver yüzü zümmureyn-i evfâ*

*Ali bindi hilafet tahtına pes / Kamudan a'lam idi a'ref ahmâ
Has geldi, Hüseyin sadreyn-i bedreyn / Mutabık düştü ism ile müsemmâ.³²*

³¹ Çelebioğlu, c. 2, s. 364.

³² Çelebioğlu, c. 2, s. 3-4.

Hilafetin bundan sonraki aşamasını Yazıcıoğlu özgün bir kavram niteliğinde “Beytu’l-Hilafet” sözüyle ifade eder. Bu hususu şöyle açıklar:

*İşit kim durur beytü’l-hilafet / Ali’den sonra kim oldu izafet
Rasulullah meğer Abbas’a bir gün / Buyurdu muştuluktur eyle düğün
Kim Allahu Taala işbu dini / Benimel feth ediptir bil yakini
Veli zürriyetinle hatm idiser / Kıyamet günlerine denk gidiser.
Onunçündür ki Mısır’da âl-i Abbas / Oturmuştur kasırda âl-i Abbas.
Bunlar kimi iderse anda sultan / Onundur kabz u bast u mülk ü evtân
Dahi dünyada her kim tutu livân / Bunların desturiyle etti divan.³³*

Yazıcıoğlu’nun hilafet kurumunun Beytu’l-Hilafe kavramı altında varlığını vurgulaması, ondan da önemlisi bir Osmanlı teb’ası olarak Memlüklerin elindeki Abbasi halifesini meşru olarak görmesi önemlidir. Bu aynı zamanda Osmanlı halkının ve belki de devletin orayı meşru görmesinin bir belirtisi veya tazahürü olarak da yorumlanabilir.

7. Gazavât-ı Resullullah

Mehmed Efendi, Hz. Peygamber’in gazvelerine ayrı bir fasıl açar. Peygamber olarak Hz. Muhammed’in görevinin ve amacının İslam davetini insanlara duyurmak olduğunu bunu gerçekleştirmek için de gerektiğinde cihad yapıp fetihlere başvurduğunu, açılışlar yaptığını söyler. Fethi de hüccet ve seyf olmak üzere iki araç ile gerçekleştirdiğini ifade eder.

Dinle indi nice feth eyledi cihamı ol Resul / Hüccet ile sonra seyf ile nice feth etti bab.

İşaret ettiğimiz gibi, ona göre Hz. Muhammed kafir ile yaptığı 25 gazaya bizzat iştirak etmiş 59 yere de seriyye göndermiştir. Gazvelerinde Allah Taala’dan yardım almıştır. Görünmez kuvvetler veya melekler bazı gazvelerde yardım gelmişlerdir.³⁴

Mehmed Efendi’nin gaza/gazve, şehid konusuna önem verdiği

³³ Çelebioğlu, c. 2, s. 309.

³⁴ Çelebioğlu, c. 2, s. 192 vd.

anlaşıyor. Kitabının sonunda dua bahsinde de Gelibolu halkını da gazi ve şehid kavramları üzerinden tanımlamaktadır:

*Hususa kim Gelibolu diyarın / Kamudan ön şefaata ele yarın
Ne denli varsa bunda ehl-i iman / Başına sâye sale y şems-i Rahman
Ölüsüne dirisine nazar kıl / Uşağına irisine nazar kıl
Kim iki türlü idi çoğu azı / Şehid idi birisi birisi gâzi
Şehidi iki türlü şahs idiler / Ki can oynamağa ber-raks ideler
Birisiydi şehid küffâr elinde / Birisiydi şehid Gaffâr elinde
İki türlü idi gâzileri hem / Deniz yüzü idi yazıları hem
Birisi hasmıan ederdi gâzayı / Birisi nefesine ederdi cezâyı
Dümlerven bu iki türlü erenler / Ki sana bunlar ola ön erenler
Hesab ile azab ettirme asla / İtab ile ikaab ettirme asla.³⁵*

Gazveler, kuşkusuz siyerin önemli konularındandır. Hatta siyer ilmi, ilk nesillerin Hz. Muhamed'in gazvelerindeki örnekliğini merak etmelerinin de etkisiyle Megâzi yazımı şeklinde başlamıştır. Zira gazveler bilinmeden Hz. Muhammed'in nebevî hayatı ve daveti tam olarak anlaşılamaz. Bunun yanında İslam tarihi boyunca, özellikle de Müslümanların iç veya dış tehdit veya istilalara maruz kaldıkları ya da yeni fetihlere giriştikleri zamanlarda Hz. Muhammed'in gazvelerini de içeren askeri faaliyetleri öne çıkarılmıştır.

Hz. Muhammed rahmet peygamberidir. Ancak bu sıfatı onun kılıcı kullanmasını nefyetmez. Zira kuluç da yeri geldiğinde etkin rahmet vesilesidir. Hz. Peygamber davetinde hücece/kaleme başvurduğu gibi kılıca da müracaat ettiği olmuştur. Bir hadis-i şerifinde "Kıyamete yakın zamanda kılıçla gönderildim. Ta ki yalnızca ortağı olmayan Allah'a ibadet edilsin. Rızkım mızrağımın gölgesinin altında kılınmıştır. Zillet ve alçaklık, emrime muhalefet

³⁵ Çelebioğlu, c. 2, s. 602. Mehmed Efendi'nin kardeşi Ahmed Efendi'nin de de zamanın ve zeminin gereği gazaya ve şehitliğe önem verdiği anlaşılmaktadır. Envaru'l-Aşikin'de Allan'tan rahmet talebini gaza ve şehitlik kavramları üzerinden yapar: "Hak Taala'dan bütün mü'minlerle birlikte Gelibolu halkına rahmet dilerim. Zira Gelibolu halkı iki türdür: ya gâzi ya şehid. Gâziler iki bölüktür: kafirlerle gaza edenler, nefisleri ile gaza edenler; şehidler de iki türdür: küffâr elinde şehid olanlar, Gaffâr elinde şehid olanlar." Yazıcıoğlu Ahmed Bican, Envaru'l-Aşikin, haz. Ahmet Metin Şahin, Metin yay, İstanbul, 2001, s. 568. Burada ilginç bir durumla karşılaşılıyor ki iki kardeş Gelibolu'yu guzât ve şühedâ yurdu olarak tavsif ederken sanki I. Dünya Savaşı sırasında bu coğrafyada verilen 250.000 gâzi ve şehidi işaret etmiş gibiler.

edenlere yüklenmiştir. Kim bir kavime benzerse o da onlardan-
dır.” buyurmuştur. Bunu açıklama sadedinde Hanbeli muhaddis
İbn Receb’in (ö. 795/1393) yaklaşımı şudur: Allah, Onu kendisini
birlemeye, hüccet ile davet ettikten sonra, kılıç ile davet etmek
için göndermiştir. Tevhide kim Kur’an ile, diğer bir deyişle, hü-
cet yahut beyan ile icabet etmezse kılıç ile davet edilir. “Andolsun
biz elçilerimizi açık delillerle gönderdik. Beraberlerinde de kitabı
ve mizanı indirdik ki insanlar adaleti yerine getirsinler.” (Hadid,
25) ayeti gerektiğinde kılıca başvurmayı emretmektedir.³⁶ İlginç-
tir ki aralarında yaklaşık yarım asır olan İbn Receb ve Yazıcıoğlu
ikisi de aynı ifadeleri yani hüccet ve kılıç/seyf kavramlarını kul-
lanmaktalar.

Gelenekte de bu böyle algılanmıştır. Müslüman kültüründe
her peygambere bir meslek nispet edildiğinde Hz. Muhammed
tâcir olarak anılırdı. Ancak, mesela Türklerin tutunma ve yer-
leşme gayreti içinde oldukları ve askerî mücadele verdikleri 14.
yüzyıl Anadolu’sunun siyasî ve sosyal şartları bağlamında Hz.
Muhammed’in gâzilik sıfatı öne çıkarılmıştır. Bu dönemde yazılan
bir Kısas-ı Enbiya’da “*Muhammed Mustafa gâziyidi*” denmektedir.³⁷
Fütüvvet-Nâmeler de Hz. Muhammed’e gâzilik yakıştırmakta ve
şu hadise yer vermektedir: “*Her kimse için bir hirfet (meslek) vardır.
Benüm hirfetüm ikidür: biri fakr, biri cihaddur. Her kim bu ikiyi sever,
beni sever; ve her kim bu ikiye buğz ider, bana buğz ider.*”³⁸

Hz. Muhammed aynı zamanda “nebi-yi melhame” idi.
Mevahib-i Ledünniye adlı eserinde Hz. Peygamber’in isimle-
ri arasında “Nebiyü’l-Melhame” (Çarpışma peygamberi) sayan
Mısır-Memlûklü Şafî muhaddis İmam Kastalani (ö. 932/1517) şu
izahata bulunmaktadır: “*Nebiyü’l-Melhame, Nebiyü’l-Melâhim is-
minin verilmesinin aslı şudur: Melhame’nin mânası kütâldır. Yâni gazâ
ve cihad peygamberi demektir. Gerçi diğer peygamberlerden de cihad
vâki olmuştur. Fakat Resûlullah Efendimiz hazretlerine ve ümmetine*

³⁶ İmam İbn Recep el-Hanbeli, Kıyamete Yakın Zamanda Kılıç ile Gönderildim, NEDA yay, İstanbul, 2019.

³⁷ İsmet Cemiloğlu, 14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiya Nüshası, TDK Yay. Ank. 1994. 133.

³⁸ Ali Torun, Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler, Ank. 1998, 133.

verilen kılıç kimseye verilmemiştir. Nitekim bu husus açıklamaya muhtaç değildir."³⁹

Bu bağlamda Türkiye'ye 11. Yüzyılda Malazgirt gazasının/fethinin getirdiği zaferle giren (1071) Türkler neredeyse bu topraklardaki tarihlerinin tamamında Hz. Peygamber'in cihad ve gaza örnekliğini daima diri tutmuşlardır. Muhammediye özelinde düşünürsek, bir çeşit dış istilanın getirdiği Fetret Devrinden yeni çıkmış ve Doğu Roma'nın başkenti İstanbul'un fethine hazırlanan Osmanlı için devlet ve halk düzeyinde gaza örnekliğini güncellemek hayati önem taşımıştır. Nitekim, Osmanlı Beyliği'nin kuruluş aşamasında kurucu unsurlar rasında gazi-yân-ı Rum da sayılmaktadır.⁴⁰ Dahası, bu metnin gazveler faslı Osmanlı tarihi boyunca bu coğrafyadaki cihad, gaza ve fetih ruhunu canlı tutan kaynaklar arasındaki yerini korumuştur. İlginçtir Osmanlı'nın zirve yıllarında Kanuni döneminde şeyhulislamlık yapan Ebussuud (1490-1574) fetvalarından birinde "*Guzâtın muktedaları/pirleri kimdir?*" sorusuna "*Hız. Resulullah (sas) ve Muhammed*" cevabını vermiştir.⁴¹

8. Mucizât-ı Resulullah

Kelime manası "acız bırakan" demek olan mucize "Peygamber olduğunu ileri süren kimsenin elinde doğruluğunu kanıtlamak için Allah tarafından yaratılan hârikulâde olay" şeklinde tanımlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de mucize kavramı daha ziyade "ayet" kelimesi ile ifade edilir. Kelam ilminde mucizeler hissî/kevnî (insanların duyularına hitap eden) haberî (vahiyle bilinen gayb haberleri) aklî/mânevî (insanların akıl yürütme gücüne hitap eden) olmak üzere üç grupta toplanmıştır.⁴²

Yazıcıoğlu Hz. Peygamber'in mucizlerini Kadı İyaz'ın Şifa'sını esas alarak anlatır. Fasl-ı Mucizât başlığı altında Hz. Peygamber'in

³⁹ <http://islamilimleri.com/Ktphn/Kitablar/17/005/Turkce/Fihrist.htm>

⁴⁰ Bkz. Feridun Emecan, İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası, Kitabevi yay, İstanbul, 2001, s. 75-85.

⁴¹ M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhulislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı, Endeun Kitapevi, İstanbul, 1983, s. 107

⁴² Halil İbrahim Bulut, "Mucize", DİA, c. 30, s. 352-356.

mucizlerini de hakikat-ı Muhammediye kavramı üzerinden temellendirir. Mahlukatın başlangıcı, varlığın sebebi, habib-i Hüda olan Hz. Muhammed'i zamanı gelince;

Pes onu alem-i mülke risalet verdi gönderdi / Onunla eyledi mümtaz ki kafir müslim olganı

*Husûâ mucizât ile müeyyed eyledi tâ kim / Bil hak onun peygamber kimin var ise irfanı.*⁴³

Yazıcıoğlu sonra nübüvvetin gereği ve hücceti olan mucizleri hissi ve akli olmak üzere ikiye ayırır. Bütün enbiyaya verilen hissi mucizeler ile Hakk'ın halka ispat edildiğini söyler. Akli mucizenin ise sadece Hz. Muhammed'e ihsan edildiğini belirtir. Zira o a'lam-ı halk olduğundan ilm-ı Rahmanı bilir. Ümmeti de;

Husûâ ümmeti onun kamu ümmetten eşreftir / Zira ki cümle kâmindir bilirler kasd-ı Mennan'ı

Maarif gülistamında sunarlar bade-i Tesnim / Hakayık selseblinden içler âb-ı hayvanı.

Onuñün şir'atin a'la ediptir hep şerâyi'den / Onuñün hüccetin garrâ ediptir virdi bürhanı.

Onuñün ümmet efdaldır Muhammed halkdan efdaldır / Onuñün ögdü Kur'an'da edip dillerde ilanı.

*Onuñün cümle mevcudât sever ve ümmeti şâha / Onuñün dünyeden yegdir en edna cimri uryanı.*⁴⁴

Mucizat bağlamında Mi'rac'a verilen önem Türklerin Gök Tanrı inancı ile de açıklanabilir.

9. Ezvâc-ı Tahirât-ı Resulullah

Kur'an-ı Kerim'de "Peygamber müminlere kendi canlarından daha yakındır, onun hanımları ise müminlerin anneleridir" (Ahzâb 33/6) ayetinde "ümmeahtu'l-mu'minin" olarak vasedilen Hz. Peygamber'in zevceleri/hatunları hakkında Yazıcıoğlu önemli değerlendirmelerde bulunur:

Resülün dokuz hatunu var idi / Dokuzu dokuz hücrede yâr idi.

⁴³ Çelebioğlu, c. 2, 181-182.

⁴⁴ Çelebioğlu, c. 2, s. 182.

*Serâ-perde ehli yüzü sulular / Hadice zamanında yokdu bular.
Arada henim Ayişe bîkr idi / İşi zîkr idi şükr idi fikr idi.⁴⁵
Yazıcıoğlu sonra da cariyelerini yazar:
Kapsında vardı iki cariye / Ki Reyhane biri, biri Mariye
Mukavkıs ki sultan idi Mısır'a ol / Onu gönderipti kim aldı resul
Kim İbrahim'in ol idi anası / Sadeş Mariye oğlu dürdânesi.⁴⁶*

10. Ahlak-ı Resulullah

Bilindiği gibi Hz. Muhammed'in nebi olarak önderliği ve örnekliği hem hakikate, hakiki imana götürmesi hem de bu imanın bir gereği olan güzel ahlakı şahsında göstermesi ve ümmetine öğretmesidir. "Sen elbette hulkı-azim/yüce bir ahlâk üzeresin" (Kalem 68: 4) ve "Andolsun ki, Allah'ın Resûlünde sizin için; Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı uman ve Allah'ı çok zikreden kimseler için usve-i hasene/güzel bir örnek vardır" (Ahzâb 33: 21) ayetleri ile "Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim" (Muvatta, Husnû'l-Hulk, 1, H. No: 8) hadisi buna işaret etmekte, Hz. Aişe'nin "Peygamberin ahlâkı Kur'an'dan ibâretti" (İbn Hanbel, Müsned V, 163) cevabı da söz konusu ahlakın kaynağını göstermektedir.

Bu gerçekten hareketle Yazıcıoğlu'nun üzerinde ısrarla durduğu konulardan biri de Hz. Peygamber'in güzel ahlakı idi. "Faslun fi Ahlakı'n-Nebi" başlıklı manzumesinde Hz. Muhammed'i ahlaki yönüyle tavsif eder.

Çün bildin bazı evsafın resulün ey ulu / Dinle gel ahlakımı gör nicece gökçek ulu.

Virmiş idi Hak kemâl-i hüsn ile hulk-ı aziz / Halkdan a'lâ idi ammâ etemz idi ol ulû.

Dirdi Yusuf ağ idi benden velî ben şirinem / Bir kez onu gören olmaz idi asla kaygulu.

İki gözü arasında avr idi bir nur onun / Gözleri kara idi bâdâmu süzme sürmelü

⁴⁵ Çelebioğlu, c. 2, s. 292.

⁴⁶ Çelebioğlu, c. 2, s. 193.

Nice yüzü gökçek ise gökçek idi hulku da / Yüzlerini cümle alem ayağına sürmelü.

Hulku Kur'an idi zira hep tutardı hükmünü / Hem kemâlât ile zatı olmuş idi dopdolu.

Menba-ı ahlak idi hulk ederdi aleme / Maden-i eltaf idi haşa kim edeydi gulû.⁴⁷

Bu çerçevede Mehmed Efendi 1960-2040 arası beyitlerinde Hz. Peugamber'in güzel ahlakını teferruatlı bir şekilde halkın anlayabileceği ifadeler, deyimler ve sembollerle anlatmaktadır.

Yine ahlak başlığı altında Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'i diğer enbiyadan üstün kıldığı hususları da şöyle dile getirmektedir:

Hem buyurmuştur resul-i kayinat / Kim bana çok viridi Allah beyyinât

Enbiyadan çün mükemmel eyledi / Altı nseneyle mufaddal eyledi.

Evveli budur ki câmi' eyledi / Her kelamımı cevâmi' eyledi.

Budur ikinci kim mansur eyledi / Düşmenimi hor u makhur eyledi.

Erişir küffara eyle edhşetim / Tâ bir aylık yola gider heybetim.

Budur üçüncü tamâm yer yüzünü / Bana mescid hem tahûr etti onu.

Rabb'i budur gazâdan verdi mâl / Benden önden etmemiş idi helâl.

Bu durur beşinci kim etti refi' / Tâ olam halka kıyametet şefi'.

Budur altıncı kim ol Zü'l-Kibriyâ / Kim beni gönderdi hatmu'l-enbiyâ.⁴⁸

11. Tekrarlanan Beyitler Bağlamında Hz. Muhammed

Muhammed sir-ı a'ladır ki kadr-i kaabe kavseyn ol

Muhammed nur-ı ecladır ki Hak sultan-ı kevneyn ol

...

Mustafa'dır ruh-ı azam nur-ı nur-ı kayinât

Mustafa'dır vech-i ekrem sırr-ı sırr-ı beyyinât

...

⁴⁷ Çelebioğlu, c. 2, s. 127.

⁴⁸ Çelebioğlu, c. 2, s. 132.

*Ferd-i câmi'dir Muhammed mazhar-ı zât u sıfat
Gaybıdır gaybu'l-hakayık aynıdır aynu'l-hayat*

...

*Muhammed'dir Hakk'ın sırrı maârif şehrinin hânı
Şerâyi' bahrine hakaayık dürrünün kâm*

...

*İmamu'l-muttekin oldur hitâmu'l-mürselin ol şah
Nizâmu'l-alemin oldur hüâmû'l-ekmelin ol şah.*

...

*Gör kemal-i kudretini nuru cism ü cân eder
Canlara cân eder onu kendüye canân eder.*

...

*Muhammed feyz-i hikmettir, çün oldur âyet-i kübrâ
Muhammed mahz-ı rahmettir çün oldur gâyet-i büşrâ*

...

*Sahibu'l-âyât Muhammed mucizât-ı sâtı'at
Nasibu'r-râyât Muhammed beyyinât-ı kaatıat*

...

*Ona evvel sıfâtiyle tecelli eyledi Allah
Pes ondan sonra zâtiyle tecelli eyledi Allah*

...

*Sırr-ı ekberdir Muhammed seyyid-i kevn ü mekan
Nûr-ı ezherdir Muhammed es'ad-i hin ü zaman*

...

*Çün oldur habib pes odur seyyid-i kâyinât
Çün oldur şefi' pes odur mesned-i mümkinât*

...

*Muhammed'dir ki ilminden bilindi mersad-ı âyât
Muhammed'dir ki aynından bulundu maksad-ı gâyat*

Muhammediye'nin Etkisi

1. Muhammediye'nin Yazmaları ve Neşirleri

Herhangi bir eserin etkisi ortaya koyan belirtilerden biri okunmasındaki yatay ve dikey yoğunluk ve yaygınlıktır. Bu niteliği

Muhammediye’de görüyoruz. Her şeyden önce eserin müellif nüshanın korunmasına Osmanlılar çok önem vermişlerdir. Son olarak bizzat Sultan II. Abdülhamid’in (1876-1908) kendi elleriyle yaptığı sedef kakmalı abanoz mahfazada Gelibolu’da saklanan bu nüsha II. Dünya Savaşı yıllarında 1943’te mahfazası ile birlikte tedbiren Ankara’ya nakledilmiş olup o günden beri Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv ve Neşriyat Müdürlüğü Kütüphanesi’nde korunmaktadır (nr. 431/A). Bu olgu aynı zamanda, II. Abdülhamid gibi sömürgecilere, Müslümanların birliği ve birlikte hareket etmesini öngören “ittihad-ı İslam” siyaseti ile karşı durmaya çalışan bir Osmanlı sultanının Muhammediye’ye gösterdiği ilgi ve özen şahsi merakı veya sevgisi yanında, bu eseri söz konusu siyasetine mesned olabilecek kaynaklardan biri olarak görmesine de bir işarettir diye düşünüyoruz. Sultan, tebasının birlik ve beraberliğinin ana unsurlarından biri olarak gördüğü Hz. Muhammed’e iman, itiba ve sevgiyi bu eser üzerinden verebileceğini ummuş da olabilir. Nitekim onun iktidar yıllarında İstanbul’da müteaddid baskıları da yapılmıştır.

Muhammediye’nin çok sayıda yazma nüshaları mevcuttur. Süleymaniye Kütüphanesi’nde otuz iki olmak üzere elli sekiz tam, yedi eksik nüshası sadece İstanbul kütüphanelerindedir. İlaveten Anadolu kütüphanelerinde otuzdan çok, yurt dışında da Kahire, Londra ve Vatikan kütüphanelerinde ondan fazla nüshası vardır.⁴⁹

Basımına gelince bilindiği kadarıyla ilk baskısı 1845’te Kazan’da (Rusya-Tararistan) yapılan eserin İstanbul’da Rumî 1262-1326 (1846-1910) yılları arasında 22 baskısı yapılmıştır. (9 tanesi resimli baskı).

Esere olan ilgi ve ihtiyaç Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Yeni Türk harfleri ile ilk neşrini Agâh Güçlü (İstanbul 1969) ikincisini Abdülkadir Akçiçek (İstanbul 1984) gerçekleştirmiştir. Akademik olarak da Âmil Çelebioğlu doktora konusu yapmıştır (Erzurum 1971). Çelebioğlu önce metin kısmını sadeleştirerek müellif ve eser hakkında kısa bir giriş ve lugatçe ile yayım-

⁴⁹ Çelebioğlu, I, s. 57-59.

lamış (I-IV, İstanbul 1975) sonra da 1996'da ilmî neşrini yapmıştır (MEB yay, I-II, İstanbul 1996).

Döneminden itibaren söz gelişi İsmail Hakkı Bursevî gibi, önemli âlim ve mutasavvıflar tarafından eserlerine yapılan atıflar, şerhler ve nazireler Yazıcıoğlu'nun mütebahhir bir kişilik olduğunu göstermektedir. Muhammediye 17. yüzyılda Esîrî Mehmed Yûsuf Efendi tarafından nesre çevrilmiştir. Tarihi seyri içinde esere şerhler ve nazîreler yazılmıştır. Nazîreleri arasında en önemlisi de, 16. Yüzyıl mutasavvıf şairlerinden, Ankaralı Yûsuf-i Bîçâre'nin 913/1507'de yazdığı Muhammediyye adlı eseridir. En meşhur şerhi ise İsmâil Hakkı Bursevî'nin kaleminden çıkan Ferahu'r-rûh'tur. Bir başka çalışma da Abdülvehhab Öztürk tarafından Muhammediye adıyla yapılmıştır. (Çelik yay, İstanbul, 2005) Burada hem Muhammediye beyit beyit düz yazıya aktarılmış, hem de beyitlerin şerhi yapılırken Bursevî'nin Ferahu'n-Nur adlı Muhammediye şerhi verilmiştir. Bu haliyle, akademik bir iddia taşımadan Muhammediye'yi halkın anlayabileceği düzeye getirmiş olması bakımından yararlı bir çalışmadır diyebiliriz.

2. Eserin Halk Tarafından Kabulü

Muhammediyye yaygın kabul görmüştür. Muhammediye sadece avamın girip çıktığı tekkeler, camiler ve köy odalarında değil medrese muhitlerinde de okunmuştur. Bu yönüyle hem yaygın hem örgün eğitimin ana metinlerinden biri olma özelliğini korumuştur.

Eserin etkisi hakkındaki kayıtlardan biri 17. Yüzyıl yazarlarından Evliya Çelebi'ye aittir. Evliya Çelebi özellikle Gelibolu, Ankara ve Amasya halkının bu eseri ezbere okumakla tanındığını ifade eder. Osmanlı hinterland Anadolu ve Rumeli yanında dışarıda Kırım, Kazan ve Başkurt Türkleri arasında da sevilerek okunmuştur. Evliya Çelebi'nin Ejderhan'da Muhammediye'nin Moskofça tercümesini okuyan müslümanlardan söz ettiğine değinen M.

Fuad Köprülü bütün bir müslüman Türk coğrafyasına yayıldığını belirtmektedir.⁵⁰

Yahya Kemal'in çocukluk hatırası etkiye ışık tutmaktadır:

*“Annem Yazıcızâde’yi sabah namazlarını kıldıktan sonra okurdu. Beyaz başörtüsü ile elindeki kitaba eğilişini hâlâ görür gibiyim. Çok yerlerini anlamadığım halde, annemin yüksek sesle ve makamla okuyuşundan dinlediğim Muhammediye’nin o mısraları bana bizim öz maceramız, evimizin, mahallemizin, Üsküb’ün ve müphem surette bütün milletimizin dünya ve ahiret macerası gibi gelirdi. Daha o yaşta Yazıcızâde Mehmed Efendi’nin Türklük’le İslamlık’ı yoğuran milli-islamî harsini benliğimde hissetmeye başlamıştım.”*⁵¹

Eser mevlid geleneği içinde yazılmış olduğundan Süleyman Çelebi’nin Mevlid metnini de akla getirmektedir. Bilindiği gibi S. Çelebi de eserini yine aynı muhitte yaklaşık kırk yıl önce 812/1409’da yazmıştı.

Yazıcıoğlu rüyasında Hz. Muhammed’ten şu emri aldığını söyler:

Yenile mevlidim çıksın cihâna / Eğërçi söylenir dehren-fe-dehrâ.

Nitekim Mevlid gibi dini törenlerde eserin bazı kısımları okunmuştur.

Muhammediye’nin yazıldığı dönemde 15. yüzyılda bestelendiği sanılmaktadır. Eserin “Vefâtü’l-Hasan ve’l-Hüseyn” başlıklı Kerbelâ Mersiyesi (54 beyit), yüzyıllarca Ehl-i Sünnet mensupları tarafından Muharrem merasimlerinde okunmuş, Zâkirî Hasan Efendi tarafından yapılan bestesi de çok sevilmiştir. 17. Yüzyıla ait “muhammediye-han” tabiri de eserin mevlid gibi irticâlen ve beste ile asırlardan beri okunduğuna işaretler.

Yine halk üzerindeki etkisini göstermesi bakımından değinmek gerekir ki Muhammediyye’nin bazı nüshaları hattatlar tarafından özellikle nesih hattıyla yazılmış ve tezhip edilerek ciltlenmiştir. Bunun yanında esere sonradan ilave edilen cennet, cehennem, arş, kürsü, livâü’l-hamd, Mekke, Medine, Kâbe ve Mescid-i Nebevî

⁵⁰ M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, Akçağ Yayınları, 2004, s.373

⁵¹ Nihad Sami Banarlı, Yahya Kemal’in Hatıraları, İstanbul Feriî Cemiyeti, 1960, s. 24-25.

ile ilgili şekil ve çizimler hem dinî halk resimciliği hem de halkın anlama niteliği ve niceliği bakımından önem taşımaktadır.

Sonuç Yerine: Eserin Yaygın Kabul Görmesinin Sâikleri Üzerine

Muhammediye yaklaşık altı asırdır havas ve avamın el kitabı mesabesinde. 15. Yüzyıldan 21. Yüzyıla kadar bu topraklarda var olmuş ve bu toprakları var kılmış bir kitaptır. Bu coğrafyayı Beylik döneminden imparatorluk ve nihayet Cumhriyet aşamalarına talımtır. Bu kitab çok sevilmiş, kabul görmüştür. Bunun sâikleri arasında muhteva, sade ifade, akıcı üslûb halk dilinden tabirlerle yer vermesi yanında müellifin samimiyeti, tasavvufi kimliği-Bayramiliği, Ehl-i Sünnet anlayışına sıkı bağlılığı da zikredilebilir.

Muhammediye'deki Ehl-i Sünnet boyutunun bir kaç bakımdan önem arz ettiğini düşünüyöruz. Yıldırım Bayazıd-Timur anlaşmazlığı sonunda Osmanlı hanedanında ve halkında yaşanan taht mücadelesi (Fetret Devri 1402-1413) ve bu sırada, batını fikirlere sahip Simavnakadıoğlu Şeyh Bedreddin isyanı (1411-1420) devleti ve halkı daha tedbirli olmaya sevk etmiştir. Batını cereyanların ülkeyi yıkıma götürdüğü, birlik ve dirliği bozduğu kanaati hakim olmuş, hanedan ve halk bunu önlemenin yolunun da Ehl-i Sünnet yolu olduğunu düşünmüştür. Tasavvufi anlayış olarak vahdet-i vücud düşüncesini benimsemiştir. Ehl-i sünnet anlayışı içinde ortaya konan Hz. Peygamber anlayışı bir yönüyle halkta hakim durumda olan anlayışla uyum arz etmiş diğer yandan söz konusu anlayışı daha da tahkim etmiştir.

Yazıcıoğlu'nun ortaya koyduğu Hz. Muhammed, Allah-kul ilişkisi içinde İslamın iman esaslarına uygun olmanın yanında, yine bu imandan hareketle dünya görüşü çerçevesinde hem varlık anlayışı, hem ilim anlayışı, hem ahlak hem de estetik yönlerinden kısaca hayatın her yönünden örnektir. O, dinini Hz. Muhammed üzerinden anlamış ve anlatmıştır. Halk da bunu anlamlı bulmuştur, sevmiştir bu tutmunda da hala devam etmektedir. Yine bu bağlamda denebilir ki Muhammediye, Osmanlının inşa etme-

ye çalıştığı medeniyetin de temel taşlarından birini koymuştur. Bu eser, Osmanlının bir dünya gücü olma aşamasının şafağında, İstanbul'un fethinden bir kaç yıl önce tamamlanmıştır. Hz. Muhammed hakkındaki tutarlı ve dengeli muhtevası, metodu ve üslubu ile Fetih sonrasında teşkilatlanan Osmanlı medrese sisteminde temel kitaplar arasına girdiği gibi yaygın eğitim kurumları diyebileceğimiz camiler, mescidler, tekkeler, dergâhlar, köy odaları başta olma üzere çoğu mekanda yüzyıllarca başucu kitabı olmuştur.

Yazıcıoğlu, yaratılıştan kıyamete kadar insanın başından geçmiş ve geçecek olayları-olguları bir yönüyle insanlığın evrensel tarihi bir yönüyle de ferdin evrensel tarihi olarak kurgulamıştır. Bu vasfiyle İslam tarih yazımı veya siyer yazımı geleneğine de uymaktadır. Tarih her olayın veya olgunun ardından ahlaki ders çıkarmaları hemen derc etmektedir.

Elbette kitabın ana konusu Hz. Muhammed'tir. Bu bakımdan onun siyerini ayrıntılarıyla yazmıştır. Bunu yaparken de tasavvuf formasyonunun yanında muhatap kitleyi de göz önünde bulundurarak Hz. Peygamber'in zahirî yönü yanında batınî veya derunî hususiyetlerini de çışkulu ve samimi bir dille yazmıştır.

Bu nitelikleri ile Hz. Muhammed'i Türklere kendi dillerinde anlatan en kapsamlı metinlerden biri durumundadır. Biz, Magarib'in Türkçeye tercümesinde veya Muhammediye'nin Türkçe kaleme alınmasında Hacı Bayram Veli'nin doğrudan veya dolaylı etkisinin olduğunu düşünüyöruz. Müderrislik yapan Hacı Bayram Veli esasen, medrese eğitim dili olan Arapça ve Farsça'yı ileri düzeyde bilmesine rağmen günlük hayatında, dergâhında ve irşadında Türkçe'yi kullanmıştır. Kendisi şiirlerini Türkçe yazmış halifeleri de aynı yolu izlemişlerdir. Söz gelişi halifelerinden İnce Bedreddin'e Fahreddin İrrakî'nin Lemaat adlı eserini Farsça'dan Türkçeye çevirtmiş, diğör bir diğör halifesi Şeyh Ulvan Şirazî de, Sa'deddin Mahmud Şebusturi'nin Gülşen-i Raz'ını tercüme etmiştir. Bunlar düşünüldüğünde Bican kardeşlerin Türkçe yazmaları Bayramiliğin bir geleneği ve gereğidir.⁵²

⁵² Enver Behnan Şapolyo, Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, Türkiye yay., İstanbul 1964, s.126;

Bayramiye tasavvuf meşrebine ve öğretisine mensup Yazıcıoğlu Mehmed Efendi'nin eserini yaşadığı zamanın ve mekanın şartları ve gerçeklerini göz önünde bulundurarak yazdığı muhakkak. Bu cümleden olarak Türklerin yaşadığı ve hakimiyet kurduğu Anadolu ve Rumeli coğrafyasında büyük oranda Türklerin dini ve millî değerleri, anlayışları, algıları ve kabullerini teyid, tekid ve tahkim etmeyi, din-i mübin-i İslama uymadığını gördüklerini de dönüştürmeyi hedef almıştır.

İnsanlara iki dünya mutluluğunun yolunu gösteren Hz. Muhammed'e karşı yükümlülükler ve ona ümmet olmanın gereğini "şeriatine uymak", "Sünnetine ittiba etmek", "Salavat getirmek" ve "Sevmek" olarak sıralayan Yazıcıoğlu ve Muhammediye'sinin anlamı hakkındaki hükmü, yaklaşık bir asır sonra (1546) Osmanlının zirve yıllarında yazan Latîfî'ye bırakalım:

*"Lisan-ı Arabide Megaribu'z-Zaman ismiyle mevsüm u maruf kitaptan zeban-ı Türkiye terceme edip nemât-ı mahsusa ve buhur-ı mütevevvâ üzre nazma getürmüşdür ve ayât ve ahbardan ve emsâl-i meşâyih-i ahyardan amme-i mü'minin için bi-hadd-i fevâid-i diniyye ve kavâid-i yakiniye derc idüp alemün ibtidasından intihasına varınca haber virmişdür ve kitab-ı merkum anların asar-ı velayeti ve alamet-i keşf ü kerametüdür. Malumdur ki husus-ı telifi alem-i rüyasında defa'ten Sultan-ı Enbiyanun (sas) emr-i âlisi birle memur olmağla oldu ve indellah mesub u me'cur ve indennas makbul u meşhurdur."*⁵³

Sonsözü Yazıcıoğlu Muhammed Efendi'nin Muhammediye'deki son beyitlerine verelim:

*Kitab erşiti çünkim intihâya / Hakk'a hamd ile medh-i bî-nihâya
Hbibine salât ile tahiyyât / Dahi âline kim hayru'l-beriyât.*

Kaynakça

"Muhammediye'nin Kültür Tarihimizdeki Konumuna ve Muhtevasına Dair" <http://sonpey-gamber.info/muhammediye-nin-kultur-tarihimizdeki-konumuna-ve-muhtevasina-dair>
Akar, Metin, *Türk Edebiyatında Manzum Mi'racnameler*, Kültür Bakanlığı yay, 1987.

Mehmed Ali Ayni, Hacı Bayram Velî, İstanbul 1343/1924, s.103.

⁵³ Latîfî, s. 132.

- Ambros, Edith G., “Yazıdjı-oghlu”, *EF²* (İng.), XI, 319.
- Arpağuş, Hatice Kelpetin, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslâm Anlayışı ve Kaynakları*, İstanbul 2001.
- Ayni, Mehmed Ali, *Hacı Bayram Veli*, İstanbul 1343/1924.
- Banarlı, Nihad Sami, *Yahya Kemal’in Hatıraları*, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1960.
- Bulut, Halil İbrahim, “Mucize”, *DİA*, c. 30, s. 352-356.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Kültür Bakanlığı yay, Ankara, 1991.
- Cemiloğlu, İsmet, *14. Yüzyıla Ait Bir Kısas-ı Enbiya Nüshası*, TDK Yay. Ank. 1994.
- Çelebioğlu, Âmil – Eraslan, Kemal, “Yazıcıoğlu”, *MEB İA*, c. 13, s. 365-366.
- Çelebioğlu, Âmil, “Ahmed Bican”, *DİA*, c.2, s. 50-51.
- Demirci, Mehmet, “Hakikat-ı Muhammediye”, *DAİ* c. 15, s. 179-180; “Nûr-ı Muhammedî”, *DÜİFD*, I (1983), s. 239-258.
- Düzdağ, M. Ertuğrul, *Şeyhulislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, Endeun Kitapevi, İstanbul, 1983.
- el-Hanbeli, İmam İbn Recep, *Kıyamete Yakın Zamanda Kılıç ile Gönderildim*, NEDA yay, İstanbul, 2019.
- Emecan, Feridun, *İlk Osmanlılar ve Batı Anadolu Beylikler Dünyası*, Kitabevi yay, İstanbul, 2001, s. 75-85.
- Eraydın, Selçuk, “Hakikat-ı Muhammediyye ve İlgili Beyitler”, *Diyanet Dergisi*, XXV/4, Ankara 1989, s. 131-143.
- Güler, Zülfı, “Yunus Emre’nin Nur-ı Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 16, S. 2, s. 63-72.
- Güler, Zülfı, “Yunus Emre’nin Nur-ı Muhammedî Anlatımının Türk Yaratılış Destanlarıyla Benzerliği”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 16, S. 2, s. 63-72.
- <http://islamilmileri.com/Ktphn/Kitablar/17/005/Turkce/Fihrist.htm>
- Kara, Mustafa, “XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar”, *Üİ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII/8, Bursa 1999.
- Koçyiğit, Talat, *Kur’an ve Hadiste Rü’yet Meselesi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay, Ankara, 1974.
- Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsü’l-hikem Tercüme ve Şerhi I*, (haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1987.
- Köprülü, Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Akçağ Yayınları, 2004, s.373
- Öngören, Reşat, “Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 5, 2002, s. 85-96.
- Öztürk, Zehra, “Eğitim Tarihimizde Okuma Toplantılarının Yeri ve Okunan Kitaplar”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, sy. 4, İstanbul 2003.
- Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye yay., İstanbul 1964.

- Şimşek, Halil İbrahim, "Tasavvufi Düşünce'de Hz. Muhammed Algısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2012/1, c. 11, sayı: 21, s. 29-52.
- Torun, Ali, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, Ankara, Kültür Bakanlığı yay. 1998.
- Uludağ, Süleyman, "Keşf" *DİA* c. 25, ss. 315-317.
- Uzun, Mustafa İsmet, "Muhammediye", *DİA* c. 30, ss. 586-587; "Yazıcıoğlu Mehmed Efendi," *DİA* c. 43, s. 362- 363; "Mi'raciye", *DİA*, c. 30, s. 135-140;
- Yavuz, Salih Sabri, "Mi'rac", *DİA*, c. 30, s. 132-135.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Şefa'at" *DİA*, c. 38, s. 412-415.
- Yazıcıoğlu Ahmed Bican, *Envaru'l-Aşikin*, haz. Ahmet Metin Şahin, Metin yay, İstanbul, 2001.
- Yazıcıoğlu Mehmed, *Muhammediye I-II*, haz. Âmil Çelebioğlu, MEB İstanbul 1996.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yayınları, Ankara, 2000.

BAYRAMÎ MELÂMÎLERİNİN TASAVVUFÎ ÇİZGİSİ



PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE
SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
kadirozkose60@hotmail.com

Giriş

Hacı Bayram-ı Velî'nin (ö. 833/1430) halifesi Dede Ömer Sikkînî (ö.880/1574) tarafından Bayrâmîyye'ye bağlı olarak tesis edilen Melâmîyye, "İkinci Devre Melâmîliği" adıyla da anılmaktadır.¹ Hacı Bayram-ı Velî'nin hırka ve tâcının gerçek sahihinin kim olduğuna dair, Akşemseddin (ö.864/1456) ile Dede Ömer Sikkînî arasında geçtiği rivayet olunan bir ınenkabe ile Melâmîyye Bayramîyyenin asli kolu olarak ortaya konulmak istenmiştir.²

Öncelikle orta devre melâmîliğini temsil eden şeyhlerin isimlerini sıralayarak çalışmamızı temellendirmek istiyorum.

¹ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf -Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 167-168.

² Kadir Özköse, "Ankara'nın Melâmî Şeyhleri: Bünyamin Ayâşî Ve Hüsameddin Ankaravî", *Gönül Sultanları, Şahsiyetleri ve Değerleri ile Ankara*, ed. İbrahim Ethem Arıoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara 2018, s. 75.

Ömer Sikkînî (ö. 880/1475)
 Bünyamin Ayâşî (ö. 926/1520)
 Pîr Ali Aksarâyî (ö. 945/1538)
 İsmail Maşukî (ö. 945/1539)
 Ahmed Sarbân (ö. 952/1545)
 Hüsameddin Ankaravî (ö. 964/1557)
 Hamza Bali Bosnevî (ö. 969/1561)
 Hasan Kabadûz (ö. 1010/1601)
 İdris-i Muhtefî (ö. 1024/1615)
 Hacı Kabâyî Efendi (ö. 1037/1627)
 Sütçü Beşir Ağa (ö.1073/1662)
 Seyyid Muhammed Haşim (ö.1088/ 1677),
 Paşmakçızade Seyyid Ali (ö.l 124/1712)
 Şehit Ali Paşa (ö.1128/1716)
 Seyyid Reşad (ö.1292/1875)
 Abdulkadir Belhî (ö. 1341/1923)
 Ahmet Muhtar (ö. 1352/1933).³

Bayramî Melâmîlerinin Tarikat Merasimlerine Ehemmiyet Vermeyişleri

Bayramiyyenin Şemsiyye kolunda tarikat rütüelleri, tarikat âdâb ve erkânı, zikrin icra usulleri, tarikat uygulamalarının herbiri önemli bir yer tutmaktadır. Buna karşılık Bayramiyyenin Melâmîyye kolunda tarikat ritüelleri dikkate alınmamış, hırka giyme ve taç tekbirleme uygulamaları gözardı edilmiş, zikir cehrî olarak değil hafî tarzda icra edilmiş, “gönül bekleme” düsturu benimsenmiş, ve sohbete ehemmiyet verilmiştir.⁴ Bayramî melâmîleri benimsedikleri tasavvuf yolunu cezbe, muhabbet ve sırr-ı ilâhî olmak üzere üç temel esasa dayandırmışlardır. Bayramî melâmîliğinde tarikat âyini ve zikir merasimleri olmadığı için mûsikiye de pek önem verilmemiştir.⁵ Bayramî melâmîleri dünya malına düşkünlük ve kendilerini halktan soyutlayacak her türlü ayrıcalıktan uzak durma

³ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 20-22.

⁴ Lâlizade Abdülbaki, *Sergüzeşt Aşka ve Âşıklara Dair Melâmî Büyüklere*, haz. Tahir Hafızalioğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, s. 69.

⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yayınları, İstanbul 1992, s. 192; Ekrem İşin, “Melâmîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. V, s. 385-386.

konusuna büyük hassasiyet göstermişlerdir. Emîr Sikkînî'nin kutbiyyet döneminden itibaren benlik duygusunu arttırdığını düşündükleri tarikat kıyafetlerine ve tarikat sembollerine değer vermemişler, herhangi bir tarikat yapılanması içerisine girmemişler, zikir âyinleri düzenlememişler ve tasavvufun zâhirî ritüellerine daima mesafeli yaklaşmışlardır.⁶

Bıçakçı Ömer Dede ilâhî aşk ve cezbeyi sülûkün esası kabul etmek suretiyle klasik Horasan melâmetîliğini devam ettirme gayretine bürünmüştür. Klasik melâmî çizginin bir yansıması olarak Emîr Sikkînî ve müritleri taç ve hırkayı terk etmiş, tarikat sembollerine ehemmiyet vermemiş, mal ve mevki düşkünlüğüne reddiyede bulunmuşlardır. Melâmîler bu tür yaklaşımlarıyla hem klasik tarikat erkân ve sembollerine önem vermemişler hem de gizlenme politikalarının gereğinin yerine getirmişlerdir. Ayırıcı vasfa sahip olan tarikat kisveleri ve bir bakıma kimlikleri belirleyen tarikat sembolleri ilgili tarikat mensuplarının dışarıdan kolayca benimsenmesini sağlamaktadır. Kendilerine özel tasavvufî tecrübelerin, başkalarının kolayca idrak edemeyecekleri hikmet ve vahdet derinlikli söylemlerinin dışarıdan yanlış anlaşılmasından kaçınan melâmîler, semboller edinmekten, tekke kurmaktan, özel kıyafetle dolaşmaktan, gösterişli âyin ve zikir meclisleri kurmaktan kaçınmışlar, daha rahat hareket edebilmeyi ve fikirlerini daha rahat bir şekilde yayabilmeyi hedeflemişlerdir.

Pîrdaş Akşemseddin'den farklı olarak Dede Ömer Sikkînî, klasik Bayramiyye anlayışındaki her türlü tarikat merasimini, özel giysileri, sembolleri ve zikir geleneğini değil, fütüvvet geleneklerine bağlı sohbetin olgunlaştırıcı özelliğini ön plana çıkartan bir düşünce yapısının temellerini atmıştır. Melâmîliğin dayandığı üç temel esas; farzları ve sünnetleri yerine getirmek, kalp kırmamak, ekmeğini alın teri ile helâlinden kazanıp kimseye muhtaç olmamak şeklinde benimsenmiştir.⁷ Melâmîler seyr u sülûk eğitimi için bir mürşid- i kâmilî zorunlu görmüşlerdir. Kâmil mürşidin bulunmadığı kalb evinin boş olduğunu düşünmüşlerdir. O nedenle

⁶ Haşim Şahin, "Bayramiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2018, s. 834.

⁷ Kadir Özköse, "Bayramiyyenin Teşekkül ve Gelişim Seyri", *IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Vahit Göktaş & Harun Alkan, İlahiyat Yayınları, Ankara 2019, s. 21.

mürşid-i kâmilîsiz sülûk iddiasında bulunmak hakikat erbabınca yasaklanmıştır.⁸

Aşk, cezbe ve sohbet esası ile şekillenen Bayramî Melâmîliği, taç, hırka, zikir, vird, âyin, riyâzet, halvet gibi uygulamaların merasim boyutuna itibar etmemiştir. Bayramî Melâmîliğinde, ilk devir melâmet düşüncesinin özünü muhafaza etmekle birlikte düşünce sistemi vahdet-i vücûd anlayışı üzerine oturtulmuş, hakikat-ı Muhammedîye ve kutub anlayışına bağlı kalınmış, ehlibeyt muhabbeti benimsenmiştir.⁹ Hz. Peygamber ve Hz. Ali ittihadından bahsetmeleri, on iki imamı tebci etmeleri, kendilerini itikadî ve fikhî hiçbir mezhebe bağlı görmemeleri, tevellâ ve teberrâ sahibi olmaları, şer'î cezaları kendi içlerinde uygulamaları dolayısıyla bu geleneğin mensupları sünnî temeller üzerine kurulan Osmanlı ilmiye sınıfı tarafından sık sık tenkide tâbi tutulmuştur.¹⁰

Melâmîlerle Osmanlıyı Karşı Karşıya Getiren Kutub Anlayışı

Kutub kavramına diğer tarikatlardan daha farklı bir anlam yükleyen Bayramî melâmîleri tarikatlarının gelişim seyrini de bu kavram çerçevesinde gerçekleştirmişlerdir. Melâmîliğin merkez temsilcileri birer kutub olarak kabul edilmişlerdir.¹¹ Melâmî şeyhlerinin birer kutub olarak kabul edilmesi, kendi müritleri arasında çok güçlü bir inanç haline gelmiştir. Diğer tarikat erbabının benimsediği kutub anlayışından farklı olarak melâmîler, kutublarının hem maddî hem de mânevî otorite sahibi olarak Allah tarafından görevlendirilmiş olduklarına, ilahi sıfatların bir bütün halinde kutuplarında tecelli ettiğine inanmışlardır. Sâhib-i zaman olarak kabul edilen kutub, siyasal iktidarın da asıl sahibi olarak görülmüştür. Bu anlayıştan hareketle melâmîler, Osmanlı sultanını da Osmanlı hükümetini de gayr-i meşrû addetmişlerdir. Yönetimdeki kimi aksamalar, yolsuzluklar, rüşvet ve irtikâp, haksız tayin ve aziller,

⁸ Lâlîzade, *Sergüzeşt*, s. 95; Ali Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Etüt Yayınları, Samsun 2010, s. 21.

⁹ Reşat Öngören, "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2018, s. 68.

¹⁰ Şahin, "Bayramîye", *Türkiye'de Tarikatlar*, s. 797.

¹¹ Lâlîzade, *Sergüzeşt*, s. 114; Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf - Sûfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII.Yüzyıl)*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001, s. 320-321.

fazla veya mükerrer vergiler gibi menfi gelişmeler, melâmîlerin kutub anlayışını ileri bir noktada değerlendirmelerine yol açmıştır. Böylesi faktörler nedeniyle melâmîlik, çiftçiler, sipahiler, esnaf ve bazı yüksek bürokratlar arasında geniş bir tabana sahip olmuştur. Bayramiyye Melâmîliği özellikle siyasal zümrelerden zarar gören çiftçi ve esnaf zümresine hitap etmiştir.¹² Mehdîlik ithamıyla gözetilene alınan veya idam edilen Melâmî şeyhlerin reddiyeci tavırları, devletin kendilerine yönelik bir baskı ve takip siyaseti izlemesine yol açmıştır.¹³

Bayramîmelâmîleri vahdet-i vücûdu enüç şekliyle savunmuşlar,¹⁴ toplum tarafından kınanmayı sağlayacak tavırlara bürünmüşler, başkalarının kınamasından zevk alacak hale gelmişler, düşüncelerini her yerde ulu orta söylemişlerdir. Ehlisünnetin hamisi durumundaki Osmanlı yöneticileri ise onların bu tavırlarından daima bîr “kıyam” kokusu almış, kendilerini sıkı takibata tabi tutmuş, melâmî şeyhlerinden bir kısmını idam etmiş, bir kısmını hapse atmış, bir kısmını da sürgün etmişlerdir.¹⁵ Örneğin İsmâîl Maşûkî (ö. 945/1539) Ayasofva, Bayezîd ve Süleymaniye camilerinde yaptığı konuşmalarda şatahât türü sözler sarfetmiş ve bunda ısrar etmesi üzerine Şeyhülislâm İbn Kemâl’in (ö. 940/1534) verdiği fetva sonucu on iki müridiyle birlikte idam edilmiştir. Benzer tavırları sergileyen Şeyh Hamza Bâlî (ö. 969/1561) ise Ebussuûd Efendi’nin (ö. 981/1574) fetvasıyla idam edilmiştir. İdam edilen melâmî şeyhlerinden bir diğeri Sütçü Beşîr Ağa (ö. 1073/1662) olmuştur. Bün-yamin Ayâşî (ö. 926/1520) ve Hüsameddin Ankaravî (ö. 964/1557) hapsedilirken, İdris-i Muhtefî (ö. 1024/1615) melâmîlere uygulanan baskılardan dolayı farklı bir isim altında kırk yıl kadar kendini gizlemiştir. Üzerlerindeki bu baskı sebebiyle, Melâmîyye mensup-

¹² Haşim Şahin, “Bayramiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2018, s. 836-837.

¹³ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Süfiliğine Bakışlar Makaleler-İncelemeler*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 102-103.

¹⁴ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 77; Ekrem Işın, “Melâmîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. V, s. 385-386.

¹⁵ Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2004, 212.

ları gizli bir tarikat özelliği kazanmış ve faaliyetlerini de gizliden gizliye sürdürmeye çalışmışlardır.

Hamzaviliğin Teşekkülü

Hamza Bâlî'nin idamından sonra Bayrâmî melâmîleri artık Hamzavî adıyla anılmaya başlamışlardır.¹⁶ Bu durum salt bir isim değişikliğinden öte Melâmîliğin bünyesinde de önemli değişikliklere yol açmıştır. Hamza Bâlî ile birlikte Melâmî hareketinin önderliği, çiftçilerden esnaf tabakasına geçmiş, hareketin yayılma alanı da Anadolu kasaba ve köylerinden, İstanbul, Trakya ve Rumeli'nin kasaba ve şehirlerine kaymıştır. Melâmîlik artık şehirli bir karakter kazanmaya başlamıştır.¹⁷

İsmail Mâşukî'nin idamıyla birlikte vahdet-i vücûd düşüncesi hâkim anlayış konumuna gelmiş, aşırı denilebilecek bir boyuttaki vahdet-i vücûd anlayışları halk içinde ciddi sarsıntılara yol açmıştır.

Melâmîlerin Gizlilik Politikası

İlk dönem melâmîlerini Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) “ümenâ” olarak nitelemiştir. İbnü'l-Arabî'nin tavsifiyle onlar konuşmak yerine sükûtu tercih etmişlerdir. Bunlar, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet eden iman sahibi kişilerdir. Ancak onların halleri dünya ehlinden gizlenmiştir. Dünya ehli olanlar umenânın hallerine vakıf olamadıklarından melâmîler gizli kalmışlardır. Melâmîler sıradan insanlarmış gibi davrandıkları için halk bu kişilerin Hak katındaki hallerini bilememişlerdir. Onlara ümenâ denmesi kendilerine verilen ilâhî sırları, ehlinden başkasına ifşâ etmemeleri sebebiyledir. Melâmîlerin “sırrı ifşâ etmeme” ilkesi, Bayramî melâmîlerinde gizlenme, konuşmama ve takiyye anlayışına dönüşmüştür.¹⁸

¹⁶ Lâlizade, *Sergüzeşt*, s. 47.

¹⁷ Nathalie Clayer & Alexandre Popovic, “Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 307.

¹⁸ Şahin, *İki Sûfinin Mücadelesi*, s. 26.

Hamza Bâlî olayının yol açtığı karışıklıklar üzerine hükümet melâmîlere yönelik tedbirlerini artırmıştır. Bunun üzerine Hamzavî melâmîleri yeni bir strateji benimsemiş ve başka hüviyetler altında merkezî yönetime karşı faaliyetlere devam etmişlerdir. On altıncı yüzyıl boyunca bir kısım temsilcilerinin idam edilmesi, on yedinci yüzyılda melâmîleri daha titiz, ince ve yanlış anlamaları bertaraf edici bir siyaset izlemeye, doğal olarak da devletle aralarında herhangi önemli bir problemin olmadığını yansıtmaya sevk etmiştir.¹⁹ Melâmî şeyhleri ve müritleri Halvetî, Rıfâî, Mevlevî ve Bektaşî tekkelerine intisap ederek kendilerini bu tarikatlara mensup göstermeye çalışmışlardır. Bu durumun en açık örneği, Hamza Bâlî'den sonra hareketin başına geçen İdris-i Muhtefî mahlasını kullanan Şeyh Ali-yi Rûmî olmuştur.²⁰ Bu durumun bir diğer örneği, melâmîler tarafından "Seyyid Ali Sultan" olarak tanınan Paşmakçızâde Ali Efendi'dir (ö.1124/1712). Paşmakçızâde Ali Efendi aynı zamanda Nakşibendîliğe mensup bir şeyhülislamdır ama meşreb olarak melâmî bir şahsiyettir. Sütçü Beşir Ağa'nın halîfesi Bursalı Seyyid Mehmed Hâşim Efendi'nin (ö.1088/1677) yegâne halifesi ve ondan sonra kutub olmasına rağmen, Paşmakçızâde Ali Efendi kendisini devamlı gizlemiştir. Şeyhülislamlık görevine üç defa getirilen Ali Efendi, Sultan III. Ahmed (ö.1703/1730) üzerinde etkili olmuş ve özellikle bu nüfuzunu kullanarak melâmîliği bürokrasi içinde aktif bir konuma getirmiştir. Nitekim Sadrâzam Şehid Ali Paşa'nın kutubluk döneminde ve Lale Devri boyunca Sadrâzam Nevşehirli Dâmad İbrahim Paşa'nın himayesi altında, devletin üst kademelerine yapılan atamalarda söz sahibi olmuştur.²¹

Sütçü Beşir Ağa ve kırk müridinin idam edilmesinden sonra melâmîler faaliyetlerini gizlemek zorunda kalmıştır. Uzunca bir süre gizlenmek zorunda kaldıktan sonra, on dokuzuncu yüzyılda Muhammed Nûru'l-Arabî'nin (ö. 1305/1887) Üsküp'te başlattığı

¹⁹ Bolat, *Melâmetilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 20-22.

²⁰ Ocak, *Osmanlı Süfliliğine Bakışlar*, s. 162.

²¹ Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 599.

irşad faaliyetiyle Melâmîlik Balkanlar'da yeni bir safha ve ivme kazanarak varlığını devam ettirmiştir.²²

Melâmîlerin Söylemlerinde Dikkat Çeken Şeriat Vurgusu

Ahmed-i Sârban, Hasan Kabâdûz ve Hacı Kabâyî gibi şeyhlerin kutub olarak görüldüğü dönemler mümkün mertebe sakin ve sıkıntısız geçmiştir. Bu dönemlerde melâmîler aşırıya kaçan vahdet-i vücûd yorumlarından kaçınmış, fikirlerini uluorta ifşa etmemiş, devlet işlerini ve devlet adamlarını tenkide kalkışmamış, melâmî müritlerin şer'î ölçülere uymalarında titizlik göstermişlerdir.

Melâmî şeyhlerinden Ahmed-i Edimevî'nin bir mektubunda şeriata riayet etmek, mahkemeye düşmemek, imam ve müezzin olmamak, tekke yapmamak ve tekkelerde bulunmamak, kesinlikle evlenmemek tarzında gizliliği pekiştiren unsurlardan bahsedilmiştir. Mektupta dikkat edilmesi istenen hususlardan biri de sicil yiyip ifşa olmamaktır.²³

Ahmed-i Sârbân, Husâmeddîn Ankaravî, Hasan Kabâdûz ve Sütçü Beşir gibi melâmî kutubları mektuplarında şeriata ters yaklaşımlardan kaçınmışlar, vahdet-i vücûd anlayışlarında aşırılıktan uzak durmuşlar, bâtinîliğe meyletmemişler, sünnete ve şeriata uymanın önemini dile getirmişlerdir. Kimi araştırmacılar melâmîlerin ısrarla yaptıkları bu şeriat vurgusunu takiyye olarak kabul etmişler, gizlilik politikalarının bir yansıması şeklinde değerlendirmişler, gerek ulemâ gerekse diğer tarikat mensupları yanında dikkatli olmaya çalıştıkları şeklinde yorumlamışlardır.²⁴ Gizlilik politikasının gereği olarak melâmîler, uluorta şathiyat söylememeye, devir ve vahdet-i vücûd gibi netameli konulardan uzak durmaya gayret etmişlerdir. Mecbur kaldıklarında ise ettikle-

²² Osman Türer, "Osmanlı Anadolu'sunda Tarikatların Genel Dağılımı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 277-278.

²³ Oğuzhan Şahin, *On Altıncı Asrın Son Çeyreğinde Bir Gazel Üzerinden Hesaplaşmalar İki Süfînin Mücadelesi*, Lîtera Yayıncılık, İstanbul 2018, s. 24.

²⁴ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 204.

ri kelimaları kendilerine değil, meşhur ulemaya isnâd ederek renk vermemeye çalışmışlardır.²⁵

1663 yılında Sütçü Beşir Ağa ve kırk kadar müridinin öldürülmesi, Hamzavi melamilerini artık büsbütün gizlenmeye ve yer altı faaliyetlerine itmiştir. Daha da önemlisi, melâmîler İstanbul’u da terk etmiş, daha çok Arnavutluk ve Bosna gibi Rumeli’nin merkezi yönetiminin takibinden nispeten uzak mıntıkalarına çekilmiştir. Bu uzun sükûn devresi, on dokuzuncu yüzyıla kadar sürmüştür.²⁶

Melâmîlerin Meslekî Faaliyetleri ve Siyâsilerden Uzak Durmaları

Melâmî şeyhler müritlerini mümkün mertebe ekonomik yönden bağımsız kalmaya teşvik ederdi. Bu nedenle bütün müritlerin imkân dahilinde mutlaka bir meslek sahibi olmaları şart koşuyordu. Diğer yandan melâmî şeyhler müritlerini hiçbir şekilde mahkemelere düşmemek, yönetime yakın çevreler ve kişilerle oturup kalkmamak, bey, paşa ve kadılarla beraber olmamak üzere uyarırlardı. Melamiler bu iki prensine uyarak kendi dışındakilerle hukuki anlaşmazlıklara düşmekten şiddetle kaçındılar. Kendi aralarında bir ihtilaf olduğu veya bir suç işlendiği zaman ise onu kendi aralarında halletmek suretiyle cezaları kendileri takdir edip uygularlardı. Buna göre Melamiler, her bakımdan kendilerini Osmanlı merkezi yönetiminin sultasından kurtarmaya ve ilişkilerini asgariye indirmeye çalışıyorlardı. Onlar için sultanların, vezir-i azamların iç ve dış siyasi meselelerle uğraştıkları, savaşa gittikleri zamanlar, en temenni edilen zamanlardı. Çünkü böyle dönemler kendileri için nisbi rahatlık dönemleriydi.²⁷ Bu gerçeğe telmih maksadıyla Pîr Ali Aksarâyî’nin (ö. 945/1538) şu sözü her vesileyle dile getirilmektedir: “Allah padişahların ayaklarını üzengiden çıkarmaya! Vükela-yı saltanat olanların elleriyle başlarını kaşımaya mecal vermeye! Ta ki Ehl-i Hak huzur ve rahatta olsun.”²⁸

²⁵ Şahin, *İki Süfînin Mücadelesi*, s. 22-23.

²⁶ Lâlizade, *Sergüzeşt*, s. 57; Ocak, *Osmanlı Süfîliğine Bakışlar*, s. 165.

²⁷ Ocak, *Osmanlı Süfîliğine Bakışlar*, s. 170.

²⁸ Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka Kitapları, İstanbul 1977, s. 22; Ocak, *Osmanlı Süfîliğine Bakışlar*, s. 170.

Resmi otoritenin ve medrese ulemâsının melâmîler üzerinde uyguladıkları baskıya rağmen melâmîler, halkın ilgisini çekmeyi başarmış, özellikle Rumeli’de yayılışını hızlandırmıştır. Bu durumun en açık örneği Ahmed-i Sarbân’a (ö. 952/1545) ait Türkçe şiirlerin beğeniyle okunmasıdır.²⁹

Tarikat Çevrelerinin Mesafeli Tavrı

Devlet bürokrasisi ve ilmiye sınıfı kadar melâmîlere tepki gösteren çevreler arasında kimi tarikat muhitleri de olmuştur. Tarikat erbabı şeriata karşı lakayd tavırları sebebiyle melâmîlere iyi bir nazarla bakmamışlardır. Melâmiyye mensuplarının hankâh, zâviye ve tekke gibi tarikat gelenekleri içerisinde önemli bir yeri olan kurumları reddetmeleri zaman zaman diğer tarikatlara mensup şahsiyetler tarafından eleştirilmelerine ve ikaz edilmelerine yol açmıştır. *Hediyyetü’l-İhvân müellifi* Mehmed Nazmî Efendi (ö. 1112/1700), Hamzavîlerin ve İdrîs-i Muhtefî mensuplarının hankahlarının olmamasının halk arasında bazı dedikoduların ortaya çıkmasına sebep olduğunu, bu sebeple halkın büyük çoğunluğunun tepkisini çektiğini ve iftiralara uğradıklarını yazmıştır.³⁰ Kimi tarikat erbabının nezdinde melâmîler gerçek bir sûfî olarak değil mühlid olarak değerlendirilmişlerdir. Örneğin Zeyniyye tarikatı şeyhi Abdüllatif Kudsi (ö. 856/1452) *Keşfü’l-îtikâd fi’r-reddi ‘alâ-mezhebi’1-ilhâd* adlı eserinde melâmîlere *gerçekte sûfî olmadıkları halde sûfî geçindikleri, gurur ve hata ehlinden oldukları, ibâha mezhebini takip ettikleri, şeriatin kendileri için değil cahil halk ve kısa akıllılar için olduğuna inandıkları* gibi hususlarda tenkitler yöneltmiştir.³¹ Molla Abdullah-ı İlahî (ö. 896/1490) ise *melâmetin* hevâ-yı nefis arzusuyla şeriattan saparak tarîk-ı şeytânâ uyup dalâlet halinde yaşamak olmadığını vurgulamıştır. Molla İlâhî bu sözleri ile gerçek

²⁹ Osman Türer, “Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 277-278.

³⁰ Mehmed Nazmî Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat -Halvetilik Örneği- Hediyyetü’l-İhvân*, haz. Osman Türer, İnsan Yayınları, İstanbul 2005s. 456-457.

³¹ Şahin, *İki Sûfinin Mücadelesi*, s. 28.

melâmîliğin anlam dünyasına dikkatimizi çekerken bir yandan da yeni nesil melâmîleri ileri düzeyde eleştirmiştir.³²

Sonuç ve Değerlendirme

Tasavvufta esas olanın insan-ı kâmil yetiştirmek olduğu anlayışını esas alan melâmîler, tasavvufun merasime indirmesine, şekil ve âdetlerden ibaret görülmesine klasik dönemden beri tepki göstermişlerdir. Bayramî melâmîleri de Hacı Bayram-ı Velî'nin ilim, ahlâk, sohbet, aşk ve ihas hassasiyetini takip etmişler, surete değil manaya, şekle değil öze, kemiyete değil keyfiyete, satırlara değil sadra ehemmiyet vermişlerdir. Bu nedenle en temel özellikleriyle tarikat merasimlerini çok dikkate almamışlardır.

Bayramiyye melâmîleri mürşid-i kâmilin konumunu gündeme taşıması, mana erlerinin nazarına ehemmiyet vermişlerdir. Benimsedikleri kutub anlayışlarıyla şeyhlerinin hem mana hem de mana âleminde tasarrufta bulunduklarını öngörmüşlerdir. Madde ve mana otoritesi olarak kabul ettikleri şeyhlerinin kutbiyetlerine inanmışlar, Osmanlı yönetiminin meşruiyetini tartışmaya açmışlardır. İlahi tecellilerin kutublarında en kamil anlamda zuhur ettiğini, velayet sırrının kutublarında mündemice olduğunu, şeyhlerine olan bağlılığı resmi otoriteye olan bağlılıklarının önüne geçirmişlerdir. Vahdet-i vücûd anlayışını çizgi dışı yorumlarla seslendirmeye çalışmışlar, hakikat-i Muhammediye anlayışlarıyla kutublarını velayet-i kübrâ mertebesinde görmüşlerdir. Ehlibeyt sevgisini ve ehlibeyt imamlarına olan bağlılığa daha özel yaklaşımlar serdetmişler, kimi zaman şii ve batınî eğilimleri benimsemişlerdir. Fikirlerini serbest ve bazen de toplumsal kargaşaya sebebiyet verecek şekilde dillendirmişlerdir. Bu özellikleri nedeniyle Osmanlı devletinin yakın takibine ve baskısına maruz kalmışlardır.

Gerçekleşen baskılar, yakın takipler, idamlar ve sürgünler melâmîlerin Hamzavilik adıyla daha reddiyeci bir tutum sergilemesine, devlet otoritesine karşı fervasız davranmalarına, halk arasında anlaşılması zor yaklaşımlarıyla zihinselerin bulandırılmasına yol açmıştır.

Melâmîlerin benimsedikleri söylemler güvenlik sorunu haline

³² Şahin, *İki Süfînin Mücadelesi*, s. 28.

gelince ve devlet aşırı tedbirler almaya başlayınca melâmîler merkezden uzak bölgelere çekilmişler, gizlenme politikasını benimsemişler, sırrı faş etmemeyi öngörmüşlerdir.

On altıncı yüzyıldaki tepkisel tavırlarını melâmîler on yedinci yüzyılda uyumlu ve dengeli bir tutum sergilemeye çalışmışlardır. Bu çerçevede bu dönemdeki melâmîlerin söylem ve tavırlarında şeriata riayet etmeye, şer'î ölçülere riyeti dillendirmeye çalışmışlardır.

Osmanlı toplumunda melâmîlerin tedbir ölçülerini yaşam ilkesi haline getirmişler, mümkün merteye resmî otoritelerle sürtüşmemeye, resmi makamların takibine takılmamaya, kendi mesleki faaliyetlerinde özel tecrübelerini terennüm etmeye özen göstermişlerdir.

Sonuç olarak söylebileceğimiz ve bildirimizden ortaya çıkan bir husus ise ilmiye sınıfı ve devlet bürokrasisi kadar melâmîlere karşı bazı tarikat çevreleri de oldukça mesafeli ve temkinli yaklaşmışlardır.

Kaynakça

- Bolat, Ali, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetilik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Bolat, Ali, *Muhammed Nûrî'l-Arabi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Etüt Yayınları, Sam-sun 2010.
- Clayer, Nathalie & POPOVİC, Alexandre, "Osmanlı Döneminde Balkanlardaki Tarikatlar", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 301-321.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Gri Yayınları, İstanbul 1992.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılap ve Aka Kitapları, İstanbul 1977.
- Işın, Ekrem, "Melâmîlik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. V, s. 385-386.
- Kara, Mustafa, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Sır Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Lâlizade, Abdülbaki, *Sergüzeşt Aşka ve Âşıklara Dair Melâmî Büyüklere*, haz. Tahir Hafızalioğlu, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001.
- Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

- Nazmî, Mehmed Efendi, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat –Halvetilik Örneği- Hediyeetü'l-İhvân*, haz. Osman Türer, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Sûfiliğine Bakışlar Makaleler-İncelemeler*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf –Anadolu’da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. Yüzyıl)-*, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Öngören, Reşat, “Osmanlı Türkiye’sinde Tarikatlar”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2018, s. 55-94.
- Özköse, Kadir, “Ankara’nın Melâmî Şeyhleri: Bünyamin Ayâşî Ve Hüsameddin Ankaravî”, *Gönül Sultanları, Şahsiyetleri ve Değerleri ile Ankara*, ed. İbrahim Ethem Arıoğlu, Akçağ Yayınları, Ankara 2018, s. 69-84.
- Özköse, Kadir, “Bayramiyyenin Teşekkül ve Gelişim Seyri”, *IV. Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Vahit Göktaş & Harun Alkan, İlahiyat Yayınları, Ankara 2019, s. 13-26.
- Şahin, Haşim, “Bayramiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2018, s. 781-847.
- Şahin, Oğuzhan, *On Altıncı Asrın Son Çeyreğinde Bir Gazel Üzerinden Hesaplaşmalar İki Sûfinin Mücadelesi*, Lİtera Yayıncılık, İstanbul 2018.
- Türer, Osman, “Osmanlı Anadolu’sunda Tarikatların Genel Dağılımı”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2014, s. 255-300.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf - Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVII.Yüzyıl)-*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2001.

ŞEYH HAKÎKÎ'NİN İRŞÂDNÂME ADLI ESERİ ÇERÇEVESİNDE BAYRAMÎ-MELÂMÎLERDE “HAKÎKAT-İ MUHAMMEDİYYE” ANLAYIŞI



DOÇ. DR. HALİL BALTACI
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
hbaltaci@erzincan.edu.tr

Giriş

Tasavvuf tarihinde hakikat-i Muhammediyye anlayışının ilk olarak Sehl b. Abdullah et-Tüsterî tarafından dile getirildiği söylenir. Tüsterî'nin, “Allah'ın ilk olarak Hz. Muhammed'i kendi nûrundan yarattığı”na dair ifadeleri zamanla yeni yorumlarla gelişerek en kemâl ifadesine İbnü'l-Arabî ve Abdulkerîm Cîlî gibi mutasavvıflarla kavuşmuştur. Mutasavvıflara göre “Vücûd-ı mutlak”ın taayyün ettiği ilk mertebeye hakikat-i Muhammediyye (taayyün-i evvel) adı verilir. Hakikat-i Muhammediyye, vücûd-ı mutlakın ehadiyyetini vâhidiyyete dönüştürmek suretiyle taayyüne başlamasıdır. Taayünle ilk zuhûr eden varlık Hz. Muhammed'in nûru olduğu için bu kavram nûr-i Muhammedî olarak da bilinir. Hakikat-i Muhammediyye veya

nûr-i Muhammedî âlemin var olma sebebi, maddesi ve gayesidir. Zaman içinde bu anlayış hem varlığın kaynağı olma bakımından tasavvufî bir varlık anlayışına hem de ilâhî bilginin membaı olması hasebiyle bilgi nazariyesine konu olmuştur.

Vahdet-i vücûd mesleğinin önemli unsurlarından olan, mânâ ve muhtevası bir olmakla birlikte “ulûhiyyet, âlem-i vahdet, ümmü’l-kitâb, akl-ı kül, kalem, tecellî-i evvel, levh-i mahfûz” gibi değişik isimlerle ifade edilen hakikat-i Muhammediyye görüşü, Zât mertebesi dışındaki bütün varlık mertebelerini hâvî olması bakımından kayda değerdir. Zira varlığın bütün devinim ve devri gerçekte bütün mertebeleri câmî bu mertebede olup biter.

Bu mertebenin Hz. Peygamberle ilişkilendirilmesi ve onun ismiyle tanımlanması câlib-i dikkat bir husustur. Buna göre Hz. Muhammed’in beşerî varlığından bağımsız rûhu ya da nûru bütün varlığın kaynağıdır, kâinatın varlığı bu nûr ve bu hakikat sebebiyle devam eder. İnsanın varlığa çıkmasıyla bu nûr peygamberlere intikal etmiş Hâtemü’l-enbiyâ’dan sonra Allah’ın velî kullarıyla varlığını devam ettirmiştir. Bu sebeple hakikat-i Muhammediyye bütün peygamberlerin ve velîlerin ledünnî ve bâtinî bilgileri aldıkları kaynak, Hak’tan gelen feyzin halka ulaşmasını sağlayan aracı durumundadır.¹

Hakikat-i Muhammediyye anlayışı ilk dönemlerden itibaren neredeyse bütün tasavvuf mekteplerine ve mutasavvıflara tesir etmiştir. İbnü’l-Arabî ile kemal noktasına ulaşan bu tasavvuf anlayışı sonraki dönem müellifleri tarafından bazen varlık ve âlemlerle, bazen de insanla alakası bakımından izah edilmeye gayret edilmiştir. Şeyh Hakîkî’nin en eski Bayramî-Melâmî metinlerinden birisi olan *İrşâdnâme*’si de hakikat-i Muhammediyye meselesini daha çok insan-ı kâmil, mürşid-i ekmel ve kutup anlayışı çerçevesinde ele almaktadır.

1- Şeyh Hakîkî ve Eseri *İrşâdnâme*

¹ Konu hakkında bilgi ve kaynaklar için bkz. Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *DIA*, c.15, 1997, s. 179-180.

Gerek Bayrâmî-Melâmî gerekse diğer tarihî kaynaklarda Şeyh Hakîkî hakkında derli toplu ve tutarlı bilgilerin olmadığını söylemek gerekir.² *İrşâdnâme* müellifinin adı bazı kaynaklarda Hakîkî Ali, bazılarında ise Hakîkî Osmân olarak kaydedilmiştir. Bazen de Hakîkîzâde Osmân ismindeki başka bir şahısla karıştırılmıştır. Bugün bile bu müellifin şahsiyeti hakkında farklı görüşler mevcut olup konu henüz tam olarak vuzuha kavuşmuş değildir.³

Müstakimzâde Süleyman *Mecelletü'n-nisâb* adlı eserinde Şeyh Hakîkî ile Hakîkîzâde'yi iki ayrı şahıs olarak tanıtmış, Şeyh Hakîkî'nin *İrşâdnâme* isminde Türkçe bir risâle sahibi olduğunu zikretmiştir. Müstakimzâde'ye göre Hakîkîzâde ise ismi Osmân olan bir başka şahıs, bir Halvetî şeyhidir. Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*'sinde ise Şeyh Hakîkî hakkında farklı bir bilgi nakleder. Buna göre Hakîkî, Melâmî kutuplarından Hüseyin Lâmekânî'nin feyzinden istifâde eden ve isminin Osmân olduğunu rivayet edilen bir kimsedir. Bu eserde Hakîkî'nin h. 1050/m.1640 senesinde vefat ettiği ve pîrlerinin yanına Sultan Câmîî haziresine defnolduğu zikredilmiştir.⁴ Muhtemelen sonraki dönemlerde istinsah edilen bu esere kaydedilen bir derkenar bilgide, adı geçen kişinin Hakîkî Ali isminde *İrşâdnâme* ve *Mârifetnâme* adlı iki risâlenin müellifi olduğu zikredilmiştir.⁵

Şeyh Hakîkî hakkında benzer bir kafa karışıklığını Hüseyin Vassaf'ın *Sefîne-i Evliyâ* adlı biyografik eserinde de görmek mümkündür. Halvetî-Hakîkîzâde Osmân ile Bayrâmî Şeyhi Osmân-ı Hakîkî hakkında verdiği bilgilerdeki ortak noktalar Vassaf'ı tered-

² Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye* adlı eserinde kendisi hakkında; "keyfiyet-i ahvâllerine 'adem-i vukûf hasebiyle tercemeleri tahririne mübâderet kılınmayıp..." diyerek bu durumu dile getirmiştir. Müstakimzâde Süleymân Sa'deddîn, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye* (*Melâmet Risâleleri* içinde), haz. Abdurrezzak Tek, Bursa 2007, s. 271.

³ Konuyla alakalı tartışmalar için bkz. Mehmet Yunus Yazıcı, "III. Murâd'ın Lugazma Hakîkî'nin Verdiği Cevaplar: Ma'rifet-nâme", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, C.4, Sayı:8, Bartın 2017, s. 142-147.

⁴ Müstakimzâde Süleyman, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, (*Melâmet Risâleleri* içinde) s. 271-272. Hakîkî'nin defnedildiği mekânla ilgili Yazıcı şu açıklamayı yapmıştır: "Hakîkî'nin mezarını tespit amacı ile Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Kampüsü içinde kalan Şah Sultan Camii'ne yaptığımız ziyarette Hakîkî'nin mezarına rastlayamadık. Ayrıca bu hazirede en erken tarihli mezar taşı -birisi dışında- Hicrî 1200'lü yıllara aittir ki o da Lâ-mekânî'nin mezarıdır." Yazıcı, *agm*, s. 143.

⁵ Müstakimzâde Süleyman, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*, (*Melâmet Risâleleri* içinde) s. 271.

düde düşürmüş ve bu konuya açıklık getirmeyi gerekli görmüştür. Buradan hareketle Vassâf'ın istifade ettiği kaynaklarda da benzer karışıklığın süregeldiği anlaşılmaktadır.⁶

Abdülbâkî Gölpınarlı *Melâmîlik ve Melâmîler* adlı eserinde, eline geçen bir mecmua hakkında bilgi verirken *İrşâdnâme* ve Şeyh Hakîkî'nin şahsiyeti hakkında bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Gölpınarlı, mecmuada geçen “*Risâle-i İrşâdnâme-i li-Hakîkî Osmân Efendi el-Bayrâmî Kuddise Sirruh*” ifadesinde müstensihin Şeyh Hakîkî ile Hakîkîzâde Osmân'ı karıştırmış olabileceğini dile getirir. Ona göre Şeyh Hakîkî eserinin sonunda, “mercûdur ki bu Hakîkî-yi biçâreyi dahî duâ-yı hayırdan unutmayalar” demek sûretiyle adını “Hakîkîzâde” değil “Hakîkî” olarak açıkça ifade etmiştir.⁷

Şeyh Hakîkî'nin Bayramî Tıflî Efendi'nin rehberi olduğunu dile getiren Gölpınarlı, Hakîkîzâde'nin Halvetî Oğlan Şeyh İbrahim Efendi'nin şeyhi olduğunu ve 1037 senesinde vefat ettiğini yazar. Gölpınarlı Şeyh Hakîkî'yle Hakîkîzâde arasında bir baba-oğul ilişkisinin olabileceğine de dikkat çeker. Bu konuda dikkat çeken bir başka nokta ise Gölpınarlı'nın, Müstakimzâde'nin onu Hüseyin Lâmekânî'nin müridi olarak zikrettiği halde Şeyh Hakîkî'yi İdris-i Muhtefî'nin bendesi olarak vasfetmesidir. Zira Şeyh Hakîkî'nin *İrşâdnâme*'de iktibasta bulunduğu bazı bölümlerin İdris-i Muhtefî tarafından dile getirildiği anlaşılmakta ve kendisi hakkında “Hazret-i Şeyh-i Azîzim”⁸ ifadesini kullanması, aralarında bir şeyh-mürid ilişkisi olma ihtimalini akla getirmektedir.⁹

Bayrâmî-Melâmî metinlerini günümüz alfabesine aktararak neşreden Abdurrezzâk Tek'e göre Şeyh Hakîkî, Melâmî müelliflerinden olup risâlesi *İrşâdnâme* Bayrâmî-Melâmîliği'nin kaynak eserlerindendir.¹⁰ Tek, neşre esas aldığı Osmân Ergin Yazmala-

⁶ Yazıcı, agm, s. 143.

⁷ Abdülbâkî Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul, 1931, s. 211.

⁸ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, Osman Ergin Yazmaları (OE), Numara 1330, 8a vr. Risâlenin diğer nüshasında aynı yerde “Hazret-i Pîr-i Ecclim” ifadesi vardır. Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, Osman Ergin Yazmaları (OE), Numara 1429, s. 12.

⁹ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 211-212.

¹⁰ Neşredilen metinlerde kaleme alınma tarihi itibarıyla günümüze gelen en eski Melâmî

rı 1429 numaradaki *İrşâdnâme* nüshasında bulunan "*İrşâdnâme-i Osmân Hakîkî*"¹¹ ibaresinden hareketle, bu eserin müellifi-ni Şeyh Osmân Hakîkî olarak zikretmektedir. Tek'e göre Şeyh Osmân Hakîkî, Lâmekânî Hüseyin Efendi'nin halifesi olup Müstakimzâde'nin verdiği bilgiye göre 1050/1640 yılında vefat etmiştir.¹² Abdurrezzak Tek, çalışmasının bir başka yerinde Müstakimzâde'nin *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye*'sine dayanarak Hüseyin Lâmekânî'nin, Şeyh Hakîkî ile Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'yi yetiştirdiğini söyler. Buna göre Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi, Hüseyin Lâmekânî vasıtasıyla Hamzavîliğe bağlanmış, Halvetî Şeyhi Hakîkîzâde Osmân Efendi eliyle de sülûkünü tamamlamıştır. Bayrâmî-Melâmî Hakîkî Osmân ile Halvetî şeyh Hakîkîzâde Osmân iki farklı kişi olup her ikisinin de Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi ile münasebeti vardır. Oğlanlar Şeyhi İbrahim'in, Osmân Hakîkî ile pirdâşlık; Hakîkîzâde Osmân ile mürşid-mürîd ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.¹³

İrşâdnâme

Şeyh Hakîkî'nin *İrşâdnâme*'den başka dört ayrı risâlesinden bahsedilmektedir. Bunlar arasında mesnevî nazım tarzıyla kaleme aldığı *Şuhûdnâme*, anlaşıldığı kadarıyla taklitçi ve riyyâ ehli olanları gerçek Melâmîlerden ayırmak için yazılmıştır. Eserde tâc, misvak, hırka, tesbih, teylasan, âsâ gibi tarîkat unsurlarını öne çıkarmak

risâlesinin *İrşâdnâme* olduğu anlaşılmaktadır. Müellif risâlesini hicret-i resûlün 1009. senesinde (1600-1601) tamamladığını ifade etmektedir. Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 39; OE, Nu 1330, 30b vr.

¹¹ İstinsah edilme tarihi bakımından oldukça yakın zamanlı (h. 1321/1906) bu nüshada "*İrşâdnâme-i Osmân Hakîkî*" adıyla zabtolunan (OE, Nu 1429, s. 2.) bu risâle, istinsahı bakımından daha eski olduğunu düşündüğümüz OE 1330 numaralı nüshada "*Hâzâ İrşâdnâme-i Şerîf*" şeklinde kaydedilmiştir. OE, Nu 1330, 1b vr.

¹² Habeşîzâde Rahîmî Bey, manzum Melâmî silsilesini aktardığı *Silsilenâme-i Tarikat-ı 'Aliyye-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye* adlı risâlesinde Şeyh Hakîkî'yi hem Hüseyin Lâmekânî hem de başka bir Bayrâmî kutbu Hasan Kabâdûz ile birlikte anmaktadır:

"Kabâdûzî Hasanla hem Hüseyin Lâmekânîdir

Şeyh Hakîkî ile bunlar kadeh-nûşân-ı vahdetdir

Habeşîzâde Rahîmî Bey, *Silsilenâme-i Tarikat-ı 'Aliyye-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye* (Melâmet Risâleleri içinde) s. 529.

¹³ Tek, *Melâmet Risâleleri*, s. 35; Ayrıca bkz. Yazıcı, "III. Murâd'ın Lugazına Hakîkî'nin Verdiği Cevaplar: Ma'rîfet-nâme", s. 145.

sûretiyle zâhire önem veren kimselerin, bâtında riyakâr oldukları hikâye edilir.

Müellifin başka bir eseri *Mârifetnâme*'dir. Mensur bir mukad-dime ile başlayıp mesnevî tarzında devam eden bu eser, zama-nın padişahı Sultan Murad Han'ın "manzum bilmece" anlamına gelen lugazına verdiği cevapları içermektedir. Şeyh Hakîkî'nin bunlardan başka *Silsilenâme* ve *Tarîkatnâme* adlı iki eseri daha bulunmaktadır.¹⁴

Şeyh Hakîkî'nin en mühim eseri kabul edilen *İrşâdnâme* adlı risâlesi, Bayrâmî-Melâmî geleneğin düşünce yapısını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. *İrşâdnâme* müellifin gençlik dö-neminde kaleme aldığı eserlerindendir. Gölpınarlı, Melâmîlik-Hamzavîlik inanışlarının ve bilhassa bu yolun teşkilatı hakkında bilgi vermesi bakımından bu eseri Melâmîlik tarihinin en eski ve en aslî kitabı hüviyetinde görür. Ona göre şimdilik Melâmîlik-Hamzaviliğin mu'takadâtını ve billhassa teşkilâtını bildiren en eski ve aslî kitap *İrşâdnâme*'dir.¹⁵

Abdülhakî Gölpınarlı'ya göre bu risâlenin, Melâmî çevre tara-fından yazılan sonraki eserlere ciddi tesirleri olmuştur. Bu konuda bilgi veren Gölpınarlı, *İrşâdnâme*'nin, *Semerâtü'l-Fuâd* ve *Sergüzeşt* gibi Melâmîliğin önemli kaynaklarına me'haz olduğunu, özel-likle La'lizâde Abdülhakî'nin *Sergüzeşt*'inde bu eserden satır satır, cümlelerini değiştirmeden sayfalar dolusu yazı aldığı halde Şeyh Hakîkî'den bahsetmemesini yadırgar. Eserde Şeyh Hakîkî'nin kendi şiirleriyle beraber Sârbân Ahmed ve Seyyid Nesimî'ye ait beyitlerin olduğunu hatırlatan Gölpınarlı, bu eserin bulunmasıyla meşhur çalışması *Melâmîlik ve Melâmîler* kitabının son bahsinin tam anlamıyla vuzuha kavuştuğunu ifade eder.¹⁶

İrşâdnâme'nin biri Ali Çavuşoğlu diğeri Abdurrezzak Tek tara-fından hazırlanan iki neşri vardır. Biz bu çalışmada *İrşâdnâme*'nin

¹⁴ Şeyh Hakîkî'ye ait *Ma'rifetnâme* adlı risâle açıklamalı bir girişle Mehmet Yunus Yazıcı ta-rafından günümüz alfabesine aktararak neşredilmiştir. Yazıcı, "III. Murâd'ın Lugazına Hakîkî'nin Verdiği Cevaplar: Ma'rifet-nâme", s. 142-180.

¹⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 211.

¹⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 214-215.

Osmân Ergin Yazmaları 1429 ve 1330 numarada kayıtlı yazma nüshalarını esas aldık.

2- *İrşâdnâme* Çerçevesinde Melâmilikte Vahdet-i vücûda Bakış ve Hakikat-i Muhammediyye

Bayrâmî-Melâmîlerinin fikriyatında İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle sistemli bir hâle gelen vahdet-i vücûd anlayışının önemli bir yeri vardır. Gerek ilk kaleme alınan eserlerden birisi olarak *İrşâdnâme* gerekse daha sonraki dönemlerde telif edilen Bayrâmî-Melâmî eserlerinde, Melâmîlerin vahdet-i vücûda dair açıklamalarının genelde Ekberî gelenekle benzer tarzda, birbiriyle uyumlu olduğu görülmektedir.¹⁷ Merâtibü'l-vücûd, hakikat-i Muhammediyye, nûr-i Muhammedî, hakîkî-izâfî vücûd, zuhûr ve tecellî, feyz-i ilâhî, insân-ı kâmil gibi vahdet-i vücûdun önemli unsurları, Melâmî metinlerde en çok işaret edilen, yeri geldiğinde izaha çalışılan konular arasındadır. Melâmîlerin vahdet-i vücûd anlayışı üzerinde detaylıca durmak bu çalışmanın sınırlarını aşacaktır. Ancak burada zikredilmesi gereken bir husus, Bayrâmî-Melâmîler arasında vahdet-i vücûd anlayışının zamanla vahdet-i mevcûd (panteizm) şekline dönüştürüldüğüne dair iddialardır.¹⁸ Doğrusunu ifade etmek gerekirse inceleme fırsatı bulabildiğimiz Melâmî metinlerde vecd hâlinde dile getirilmiş kuvvetli vahdet neş'esini aksettiren bir kaç manzume dışında, vahdet-i mevcûd anlayışını akla getirecek ve bu iddialara delil olabilecek karîneler bulunduğunu söylemek zordur. Öyle anlaşıyor ki mensur eserlerde yeri geldiğinde Ekberî anlayışa uygun ilmî tarzda izah edilen vahdet-i vücûda dair meseleler, hâlin vecd ve coşkusu söz konusu olduğunda manzûmeler şeklinde vücud bulmuştur.

Melâmî gelenekte üzerinde en çok durulan konulardan birisi varlık âleminde melekûtta mülke, mülkten melekûta doğru Allah-âlem, Allah-insan ve insan-âlem ilişkisinin temellendirildiği

¹⁷ Vahdet-i vücûdun mahiyeti ve bilinmesinin gerekliliği hakkında bilgi için bkz. La'lizâde Abdülbakî, *Şerh-i Kasîde-i Meslekü'l-uşşâk*, (Melâmet Risâleleri içinde), s. 494- 497.

¹⁸ A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler XV-XVIII. Yüzyıllar*, 7. Bs, İstanbul, 2016, s. 335 vd.

önemli ıstılahlarından hakikat-i Muhammediyye'dir. Hakikat-i Muhammediyye; vücûda gelen ilk varlık olması, bütün varlıklara mebde ve menba olması, ilâhî nurla ilişkisi, Hz. Muhammed'in mânevî kişiliği, ilâhî feyzin kaynağı olması, mürşid-i kâmillerle münasebeti ve kutup anlayışına temel olması gibi çeşitli vecdeleriyle Melâmîler tarafından ele alınmıştır. Her ne kadar diğer hususlara dikkat çekilmiş olsa da görebildiğimiz kadarıyla hem Şeyh Hakikî hem de sonraki müellifler, hakikat-i Muhammediyye konusunu daha çok nûr-i Muhammedî ve feyz-i ilâhînin insân-ı kâmil olan mürşidlere ulaşması, kutupların tasavvufî terbiye, mânevî ve ahlâkî yücelmeye etkileri çerçevesinde izah etmişlerdir. Hâl böyle olunca Melâmî gelenek içinde değerlendirilen eserlerde hakikat-i Muhammediyye konusu, ilâhî nûrun ve feyzin, Hz. Âdem'den başlayıp son halka olan Hz. Peygamberin şahsında nübüvvet, nübüvvetin sona ermesiyle birlikte velâyetle kendi kutuplarına kadar ulaşan manevî bir vetire olarak ele alınmıştır. Bu manada hakikat-i Muhammediyye'nin mazharı olan mürşid-i kâmiller bir yönüyle ilâhî nûrun âleme ulaşmasına vasıta olurken diğer yandan mânevî himmet, tasarruf ve terbiye ulvî âleme yeniden dönüşü gerçekleştirme görevini yerine getirirler. Metinlerde açıkça ifade edilmese de Melâmî müelliflerin tasvir ettiği mürşid-i kâmillerden maksatları genelde Melâmî kutuplarıdır.

Burada, hakikat-i Muhammediyye anlayışının bir sonucu olarak değerlendirilebilecek Melâmîlik'teki kutup anlayışının, "Mehdici-Mesiyanik" kutup anlayışa temel olduğuna dair iddiaları da doğru bulmadığımızı zikretmemiz gerekir.¹⁹

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak bazı çalışmalarında özellikle de *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler XV-XVIII. Yüzyıllar* adlı kitabında Bayrâmî-Melâmîleri "zındık ve mülhid"ler arasında zikretme, bu şekilde bir algının oluşmasının sebeplerine eğilmektedir. Melâmîlik'teki gizlilik ve tarikatın sırrı yapısı, kendilerine karşı Osmanlı yönetiminin, ulemânın ve halkın menfi tutumları, şeyhülislam fetvalarına istinaden katledilen pek çok Melâmî şeyh ve müridinin olması araştırmacıların dikkatini bu tarikat üzerine çekmiştir. Ocak, tarikatın tarihî sürecini, yapısal özellikleri ve sosyal tabanını, doktrin ve ideolojisini incelemiş, "zındık ve mülhid" algısını bazı sebeplere bağlamıştır. Ona göre; "Vahdet-i vücûdu vahdet-i mevcûda (panteizm) dönüştürmeleri, hurûfîlik tesirine girmeleri, Mehdici/Mesiyanik anlayışa dayalı kutup görüşüne sahip olmaları, merkezi otoriteyi reddetmeleri, itikâdî ve fikhî mezhepleri kabul etmemeleri ve buna bağlı olarak şer'i meseleler veya kendi aralarındaki münzaalarda tarikat içi hal yolunu seçmeleri" bu sebeplerden bazılarıdır. Melâmîlik hakkında bilgi veren bazı kaynaklarda benzer iddialar ileri sürülmüşse de şâyiadan öteye geçememiş görülmektedir.

a- Varlığa Çıkış ve Yaratılışa Mebde' Olma Bakımından Hakikat-i Muhammediyye

Şeyh Hakîkî, varlığın başlangıcında zât makamı için öncelikle tam tenzih içeren bir çerçeve çizer. O varken O'nunla birlikte başka bir varlıktan söz edilemez. Eserinin başında Allah'ı; "...kendi neng-i zât-ı pâk bir genc-i nihân-ı lâmekân, cümle âlemden ve cemî-i âferîdeden dahî '*Allah âlemlerden müstağnîdir*. (Âl-i İmrân, 3/97)' mefhûmunca ganî-i mutlak ve münezzeh ve mukaddes sultan..." olarak tavsîf eder. Geleneksel vahdet görüşüne uygun biçimde bütün mevcûdâtı Zât-ı Hak'ta ma'dum olarak kabul eden Şeyh Hakîkî, Hakk'ın kendi varlığını bilmeye muhabbet etmesi, ilâhî aşkın muktezası ve şevk-i ilâhînin tazammunu ile zuhûra gelip, zât tecellîsiyle kendinden kendine tecellî eylediğini söyler. Böylece varlığın meydana gelmesini "hubbî taayyün" yani muhabbet ve aşkla ilişkilendirir. Müellife göre âlemin varlığa gelmesinin asıl sebebi, kendi cemâli ve kemâline âşık olan Allah'ın, zâtının sırrına bir ayna tutup, zuhûra gelen âlemlerin aksinden güzelliğini müşâhede etme arzusundan başka bir şey değildir.²⁰ Allah'ın zât-ı pâkini ve nûr-i cemâlini nazar edip tecellî eylediği esas ayna ise hakikat-i Muhammediyyedir. Bu kendi kendine arz-ı cemâl demektir. O, aynaya nazar edip tecellî eylemiştir. Meşâyih'in büyüklerinin hakikat-i Muhammediyye'yi "*Mir'ât-ı Hazret*" olarak isimlendirmesi de bu sebeptedir. Zira ezelden kıyamete kadar Allah talipleri ve cemâl âşıkları, "*Beni gören gerçekten görmüştür*" hadisinin

Önemli bir tarihçi ve araştırmacı kabul edilen Ocak'ın bu konudaki görüşlerinin temeli, görebildiğimiz kadarıyla idam edilen bazı Melâmî kutupların mahkemelerinde aleyhte ifade veren, adı sanı hatta gerçekliği dahi tam olarak belirlenememiş şahit ifadelerine dayanmaktadır. Ocak'ın, görüşlerini ispatlamak için delil olarak zikrettiği Melâmî zâtlara ait bazı manzûmeler, ibare ve ifadelerden çıkardığı sonuçların ise daha çok bir takım çıkarsama ve tahminlere dayalı olduğu görülmektedir. Zira pek çoğu günümüz alfabesine aktarılarak neşredilen, tarikatın tarihi süreci yanında doktrini hakkında da geniş bilgi bulunan Bayrâmî-Melâmî eserlerinde zikredilen iddiaları destekleyecek çok az ibare ve ifade vardır. Hatta delil olarak sunulan söz, ifade ve manzumeler, dönemin vahdet neşesine sahip diğer herhangi bir tarikatına teşmil edile muhtemelen daha uç örnekler bulunacaktır. Çalışmasının Melâmîlerle ilgili bölümünde çıkarsama ve tahminlerin belge ve delillere galebe çaldığına şahit olduğumuz A. Yaşar Ocak, Melâmî kutupların/mürşidlerin müridlerine gönderdiği şeriate bağlılık, ibadetlere devama dair ısrarlı tavsiyelerini bile kendilerini gizleme çabasına yönelik bir tutum olarak değerlendirmiştir. Ocak'ın Bayrâmî-Melâmîlerine dair ileri sürdüğü görüşlerin tahlil ve tenkidinin başlı başına bir çalışma konusu olduğunu söyleyebiliriz.

²⁰ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 2-3.

sırrıyla cemâl-i Hakkı, hakikat-i Muhammediyye'den müşahede ettikleri için ona mir'ât-ı hazret derler. Ancak Şeyh Hakîkî'ye göre hakikat-i Muhammediyye sadece Hakk'ın kendi varlığını temaşa ettiği bir ayna değildir, o aynı zamanda cemâl âşıkları ve kemâl sevdalılarının Hakk'ı temaşa ettikleri bir mir'ât durumundadır.²¹

Kendinden kendine tecellî ile nûr-i pâk-i ehadiyetten ilk var olan sırr-ı Muhammedî ve nûr-i Ahmedî'dir. Şeyh Hakîkî, bu nûra hakikat-i Muhammediyye denildiğini hatırlatarak “nur, ruh, akıl ve kalem” gibi ilk varlıkla ilişkilendirilen kavramlara dikkat çeker. Ona göre zâhırde farklı ifade edilseler de tek bir hakikate yani hakikat-i Muhammediyye'ye tekabül eden bu ıstılahların dört farklı isimle anılmasının sebebi mertebelerdeki farklılıklardan kaynaklanır. Şeyh Hakîkî vahdet-i vücûd düşüncesine münasip bir şekilde, bütün mevcûdâtın varlığa çıkış menbainin hakikat-i Muhammediyye olduğunu kabul eder. Buna göre aşk-ı ilâhînin galebesiyle cûş u hurûşa gelen ehadiyyet denizinden on sekiz bin âlem vücûda gelmiş, bütün gaybî manalar, sûret âlemine ve taayyüne gelmeye kudret dilinin “ol” demesi ve her şeyin hemen “ol-vermesi”, yani “kün” emriyle olmuştur. Ona göre mevcûdatın tamamı ketm-i ademde iken ilâhî aşkın iktizâsı olarak aşk-ı ezelînin tecellisiyle “kün” emriyle var olmuşlardır.²²

Şeyh Hakîkî, varlığa gelişi izah etmek için zuhûr ve tecellî kavramını tercih etmiş, yaratılış meselesini de bu çerçevede değerlendirmiştir. Ona göre bizzat nûr-i zât-ı samedâniyyetinden halk olunan hakikat-i Muhammediyye, bütün ruhların kendisinden var edildiği bir gerçekliktir. Ruhların aslı hakikat-i Muhammediyye, hakikat-i Muhammediyye'nin aslı ise Hazret-i Hak'tır. Şeyh Hakîkî, bu mertebede bütünüyle birliğin geçerli olduğunu, ikilik ve ayrılığın kesret âlemine gelmekle vâki olduğuna kânidir.²³

b- Âlem ve İnsanla Münasebet Bakımından Hakikat-i Muhammediyye

²¹ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 4-6.

²² Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 5-6.

²³ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 6.

İlk zuhûr ve varlığa çıkışı geleneksel vahdet-i vücûd anlayışı içinde ifade eden Şeyh Hakîkî'nin üzerinde önemle durduğu konulardan birisi de insan ve onun âlemle olan ilişkisidir. Zira menbaî hakikat-i Muhammediyye olan ruhların mertebelerden devredecek sûret-i insana erişmesi ve bu yolculuk sırasında melekût ve mülk âlemleriyle münasebeti bu risâlenin asıl konusunu oluşturmaktadır. Önce bütün insanların “*Ona ruhumdan üfledim*” muktezasınca asl-ı vâhidden zuhûr ettiğini hatırlatan müellif, insanın âlem-i vahdetten âlem-i kesrete yaptığı yolculuğa dikkat çeker.²⁴ Benzer görüşlerin sahibi La'lizâde Abdülbakî ise, zuhûr eden ilk varlığın rûh-i Muhammedî olduğunu ve zât ile birliğinden dolayı “*rûhî*” ifadesiyle Allah'ın bu rûhu zâtına nisbet ettiğine işaret eder.²⁵ Şeyh Hakîkî'nin tertemiz rûhun nice bin mertebeden geçerek zıtları muhtevî dört unsurla kayıtlı âlem-i insana devrine dair ifadelerinde Mevlânâ ve Necmeddîn-i Dâye gibi mutasavvıflardan izler görmek mümkündür. Ona göre; “mertebe-i sûret-i insana gelmekten murad kemâl-i mârifet-i Hak tahsîl edip ve aslına ric'at kılıp vusûl ilallâh dâiresine vâsıl ve mütevâsıl olmaktır.”²⁶

Rûhun kayıtlarla mukayyet bir varlık hâle gelip bedene girmesi ve insan sûreti alması, onun Hak'tan uzak düşüp aslî vatanını kaybetmesiyle neticelenmiştir. İnsan için büyük keder ve meşakkat kaynağı olan bu durum ancak yeniden aslî vatana dönmekle son bulur. Şeyh Hakîkî bu duruma ancak Hakk'ın şu manevî nidasıyla çözüm bulunabileceğini söyler; “Âdem'e varın tâ ki Âdem gönlünden bana yol bulasız ve dergâh-ı izzetime vâsıl olmaya ondan liyakat hâsıl eylesiniz.” Ona göre insan sûretinde gelmenin yegâne sebebi Allah'ı bulmaya çaba göstermektir.²⁷

Şeyh Hakîkî insanın nüzûl ve urûcuna dair görüşlerini dile getirirken farklı bir devir anlayışına temas eder. Tasavvufta devir görüşü daha çok ilâhî nûrun çıkış kaynağından itibaren tenezzül ederek son varlık mertebesi kabul edilen insanlık mertebesinde

²⁴ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 7-8.

²⁵ La'lizâde Abdülbakî, *Sergüzeşt (Melâmet Risâleleri içinde)*, s. 164.

²⁶ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 7-8.

²⁷ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 8, 10.

karar kılıp sonra yeniden mânevî bir yükselişle (urûc) aslî kaynağına, yani başladığı noktaya dönme fikri üzerine kuruludur.²⁸ Şeyh Hakîkî eserinde farklı bir devir anlayışını ifade ederek âlemin devrinin sağa ve sola çarh etmek üzere iki şekilde gerçekleştiğini dile getirir. İdrîs-i Muhtefî'den mülhem bu devriye görüşüne göre sağ maşrik, sol ise mağrip tarafıdır. Maşrik nûrun zuhûr mahallî olup mağrip ise makâm-ı zülûmât-ı küllîdir. Maşrik ism-i Cemâl, mağrip ism-i Celâle mazhar düşer. Maşrik tarafında ancak hakikat-i Muhammediyye'ye mazhar olan bir mürşid-i kâmile erişip onun iradesine teslim olanlar bulunabilirler.²⁹ Şeyh Hakîkî'nin devre ait görüşünü sağ ve sol, doğu ve batı olarak belirtmesi dikey bir devirden ziyade yatay bir devir anlayışını çağrışırsa da gerçekte durum böyle değildir. Esasında böyle bir anlayış bizim genel kabulümüzle sağ-sol, doğu-batı kavramlarına yüklediğimiz anlamdan kaynaklanır. Oysa onun sağ-sol, doğu-batı ıstılahlarıyla kastettiği mana tasavvufî düşüncenin nüzûl ve urûcu ihtiva eden devir anlayışı ile uyumludur.

Şeyh Hakîkî'nin dile getirdiği bu anlayışa göre devrin tamamlanması ve devir döngüsünden çıkış ancak Allah'a ulaşmakla gerçekleşir. Bunun yegâne yolu hakikat-i Muhammediyye'ye mazhar olmuş bir mürşid-i kâmile irade teslim etmek sûretiyle yolun esaslarını öğrenmek ve aslî makamına geri dönmektir. Aksi bir durumu, yani bir kâmil mürşide irade teslim etmeyenleri Âdem'e karşı gelen İblis ile kıyaslayan Şeyh Hakîkî, küfür ve dalâlet ehlinin devirden çıkamadıklarını, cismânî karanlıklar içinde nefsin bulanıklığına batmış bir hâlde esfel-i sâfilîne devredip durduklarını söyler. Böyle kimselerin ulvî âleme erişmesi mümkün olmaz ve makam-ı devr içinde kalırlar.³⁰ O halde hem *İrşâdnâme*'de hem de diğer Bayrâmî- Melâmî eserlerde mülk âleminin sınırlarını aşarak aslî vatan melekût âlemine erişmenin yegâne yolu hakikat-i Muhammediyye'nin yaşayan hâli ve tam mazharı mürşid-i kâmile bağlanmaktan geçer.

²⁸ Süleyman Uludağ, "Devir", *DİA*, İstanbul, 1994, c. 9, s. 231-232.

²⁹ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 9-10.

³⁰ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 11.

c- Melâmîlikte Mürşid ve Kutup Anlayışının Tezahürü Olarak Hakikat-i Muhammediyye

Bayrâmî-Melâmîlerin tarîkat sisteminin inşa edildiği önemli unsurlarından birisi olan mürşid ve kutup kavramları esasında bu tarîkatın insân-ı kâmil anlayışını göstermesi bakımından da önemlidir. Onların çeşitli isimlerle anıp pek çok sıfatla yüceltikleri bu kimselerde ortak nokta insân-ı kâmil olmalarıdır. Bu sebeple Melâmîlerin satırlar kaleme aldıkları “mürşid-i kâmil, kutbu’l-aktâb, pîr-i hakikat, sâhib-i zamân vb.” ıstılahları, tasavvufun önemli konularından insân-ı kâmil ile birlikte okumak gerekir.

Şeyh Hakîkî’ye göre gerçek mürşid; “feyz-i Hakla cemî-i mâsivallahtan tasfiye-i kalp ve tezkiye-i nefis edip ve mukteza-yı beşeriyetten fenâ bulup tecellîyat-ı ilâhiyye ile nurânî ve rûhânî olmuş, fırka-i vâhîde ve fırka-i nâciye ehli” kimsedir.³¹ Esasında onun, mürşid-i kâmilin ne olmadığına dair ifadeleri de hem melâmet tarafını göstermesi hem de Melâmî olduğunun delili olması hasebiyle dikkat çekicidir. Şeyh Hakîkî’ye göre; sadece zâhir ve kesbî ilim öğrenmiş, ibareleri düzeltmiş, sûretini taç, hırka, misvak ve sarık ile süsleyen; riyâ, cübbe ve ridâ ile aldatan kimselere mürşid demek mümkün değildir. Böyle kimseler hakikatte irşâda kadem basmadıkları, irşâd dairesinin dışında bulundukları için gerçekte bunlara irşâd haramdır.³² Gerçek mürşidi, “O’na yaklaşmaya vesîleler edinin...(Mâide, 5/35)” âyetinde zikredilen “vesîle” kavramıyla tefsir eden Şeyh Hakîkî, risâlesinin çeşitli yerlerinde mürşid için; “kutb-i âlem ve feyz-i muhterem, pîr-i tarîkat ve mürşid-i hakikat; vâris-i nûr-i nübüvvet ve sâhib-i sırr-ı velâyet, hakikat-i sırr-ı Muhammedî ve mazhar-ı nûr-i Ahmed, vücûd-i şerîfi ve kalb-i latîfi mir’atullah” tabirlerini kullanır.³³ La’lizâde de Bayrâmî-Melâmîlerin, “kutbu’l-aktâb, sâhib-i zamân, Hızır-ı

³¹ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 10.

³² Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 15. Benzer ifadelerin manzum şekilde ifadesi için bkz. La’lizâde Abdulkâfi, *Sergüzeşt (Melâmet Risâleleri içinde)*, s. 196.

³³ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 18.

vakt, mazhar-ı etemm ve vâris-i hakikat-ı Muhammediyye” diye adlandırdıkları mürşid-i kâmillerin, Rum erenleri arasında “evliya” olarak isimlendirildiğini dile getirmekte, esasında bütün bu şerefli isimlerin tam karşılığının Hazret-i Peygamber’in manevî mirasının temsilcisi olan zât-ı şerif olarak kabul etmektedir.³⁴

Şeyh Hakikî ve diğer Melâmî müelliflere göre gerçek mürşid olmaksızın seyr u sülûk edip vâsıl olmanın imkânı yoktur. Bu sebeple bu yola talip olanlara; “Tâlib-i vasl-ı ilâhî olan kimseye hakikat-ı Muhammediyye’ye mazhar düşen mürşid-i kâmil bulup ona ittiba etmek gerek ve ona teslim olmak gerektir.”³⁵ Aksi halde “mürşid-i kâmilin mübarek nefesin tutmayıp ve emr-i şerîfine imtisal etmeyenler” ya da “hayvân-ı nâtık ve şeyh-i nâkisa belki şeyh-i şeytâna iktidâ” edenler yolda kalmaya mahkûmdurlar.³⁶

Şeyh Hakikî, mürşid-i kâmil-hakikat-ı Muhammediyye münasebetine dair en önemli görüşlerini Bayrâmî-Melâmî anlayışın temel esaslarından kabul edilen “kutbu’l-aktâb, kutb-i zaman, sâhibü’z-zamân, sâhib-i devrân, imâm-ı zamân, sâhib-i tasarruf, sâhib-i sır” gibi ıstıhlara getirdiği yorumlarda serdetmiştir. Ona göre, hakikat-ı Muhammediyye’ye mazhar olan mürşid-i kâmil, ilâhî tecellî ve nübüvvet nûru, velâyet sırrı olup âlemin varlığının ayakta kalıp devamında aslî unsurdur. Şöyle ki bir ilâhî ilke olarak bütün âlemler hakikat-ı Muhammediyye ile kâimdir, bu hakikat Hz. Âdem’den peygamberler vasıtasıyla Hz. Muhammed’e nübüvvet, Hz. Ali’den başlayarak kutbu’l-aktab makamına da velâyet yoluyla ulaşır.³⁷ Müellife göre bu şekilde nûr-i Muhammedî’nin ilâhî feyzi ulaştırdığı bir kimse artık mertebe-i a’la ve müntehâya erişmiştir. On sekiz bin âlem, cihânın cânı olan bu makam sahi-

³⁴ La’lîzâde Abdulkâî, *Şerh-i Kasîde-i Meslekü’l-uşşâk*, (Melâmet Risâleleri içinde), s. 462-463; a. mlf., *Sergüzeşt* (Melâmet Risâleleri içinde), s. 124. Melâmîlerin kendi mürşidleri için kullandıkları yüceltme sıfatlarına diğer tarikatlardan farklı anlamlar yüklemeliklerini gösteren örnekler çoktur. Meselâ Müstakimzâde Süleyman, Aziz Mahmûd Hüdâî için; “kutb-i dâire-i devrân gavs-ı medâr-ı ekvân” tabirini kullanmaktan çekinmemiştir. Müstakimzâde, *Risâle-i Melâmîyye-i Şuttâriyye* (Melâmet Risâleleri içinde), s. 217.

³⁵ Şeyh Hakikî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1330, 14a vr.

³⁶ Şeyh Hakikî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 19. La’lîzâde Abdulkâî, *Sergüzeşt* (Melâmet Risâleleri içinde), s. 170.

³⁷ Şeyh Hakikî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 24-26; La’lîzâde Abdulkâî, *Şerh-i Kasîde-i Meslekü’l-uşşâk*, (Melâmet Risâleleri içinde), s. 466-468.

binin şerefli vücûdu ve âb-ı hayat olan mübarek nefesi sayesinde ayakta durur. Zamanın Hızır'ı ve Hakk'ın nûrunun mazharı olduğundan, yerler, gökler ve cümle eşya onunla kâim ve dâim olduğu için kendisine kutb-i zaman ve sâhib-i devran denilmiştir. Bu kişinin şerefli varlığı hakîkî kible ve mânevî Ka'be mesabesindedir. Göklerde melekler, bütün felekler ve yeryüzünde insan dâhil sair varlık hepsi hâl diliyle o kişiye secde üzeredirler. Bir an eksik olsa on sekiz bin âlem zîr ü zeber olur. Âlem, "*Sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*" sırrının mazmûnu olan bu kimsenin vücûd-i şerîfiyle can bulup zinde kalır.³⁸

Şeyh Hakîkî, hakîkat-i Muhammediyye'nin veya nûr-i Muhammedî'nin dünya âleminde ilk peygamberden başlayarak Hz. Muhammed'e kadar nakledilmek sûretiyle ulaştığını, bazen yeryüzünün farklı bölgelerinde birden fazla peygamber bulunsa bile sadece birinin hakîkat-i Muhammediyye'ye mazhar olup tasarruf sahibi olduğunu söyler. Ser-çeşme-i evliyâ İmam Ali ile birlikte evliyâyâ ulaşan ve her vakitte bir kişiden fazla olmayan kutb-i zamâna nakledilen bu hakîkat, zamanın kutbunun fânî bedeninin ölmesiyle hâl ve sır olarak başka bir bedende tecellî eder. Bir ân bu âlemde eksik olmaz. Müellif bu durumu güneşin gurubuna benzetmekte, güneşin gerçekte kaybolmayıp yer değiştirdiğine vurgu yapmaktadır. Ona göre manevî bir güneş mesabesinde olan kutup da bir bedenden gurub ederken başka bir bedenden tecellî etmekte bir ân bu âlemden eksik olmamaktadır.³⁹ Müellifin buradaki ifadeleri ilk bakışta tenâsühü hatırlatsa da buradaki devirden maksadın nûr-i Muhammedî'yi hâvi kutupluk görevi olduğu aşîkârdır.

Hakîkat-i Muhammediyye anlayışının gerçek bilgi ve iman kaynağı olduğuna inanan Şeyh Hakîkî'ye göre ruhların varlık bulup insan sûretine girmesinin tek sebebi hakîkat-ı Muhammediyye'dir. Varlık gibi hidâyetin de kaynağı olan hakîkat-i Muhammediyye sırrını araştırıp hakîkatine muttali olmaya gayret göstermeyenlerin imanı, ona göre sahih değildir. Benzer bir görüşe sahip olan

³⁸ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 24-25

³⁹ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 25-26.

La'lizâde ise “mazhar-ı etmm olanların e'fal, akvâl ve a'maline muvâfık olanlar mü'min, muhalif olanlar kâfir” olarak niteler. Ona göre kutuplar, Hz. Peygamber'in şeriat ve hakîkatine giriş kapısıdırılar.⁴⁰

Bayrâmî-Melâmîlerin velâyetin menbaı ve evliyânın çeşme başı olarak tanımladıkları Hz. Ali, ehl-i beyt ve on iki imam tasavvuru bazı dönemlerde Osmanlı ulemâsının tepkisi ve tenkidine sebep olmuştur. Bu manada Şeyh Hakîkî'nin eserinde aktardığı, Hz. Peygamber'in Hz. Ali hakkında buyurduğu; “*İkimiz bir nurdanız*” rivayetinin Hz. Peygamberle Hz. Ali arasındaki mânevî ittiha-da delil gösterilmesini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.⁴¹ Onun İmâm-ı zamân olarak anılması, kutupların kendisiyle birlikte değerlendirilmesi Melâmîlik'te Şiî tesiri, Mehdi/Mesiyanik bir anlayışın varlığına yorulmuşsa da bu iddiaları ispat edecek delillerin olmadığını söylemek gerekir.

Melâmîlere göre Hz. Ali, son peygamberden sonra bütün evliyânın çeşme başı, kıyamete kadar hakîkati temsil edecek imamet sâhibi evliyanın önderidir. Her dönemde ona tâbî olan bir mürşid-i kâmil, Hz. Peygamber ve onun nûrunun gerçek vârisi olup on sekiz bin âlemin kutbudur. Allah yolcusu talipler bu mürşidi bulamamışsa Hakk'ı bulamazlar. Bu mürşide ulaşmak aynı zamanda hatmül-evliyânın hakîkati ve esrârına âgâh olmak manasına gelir. Şeyh Hakîkî, velâyet sırrını bilmekle hakîkat-i Muhammedî'yi bilmek arasındaki bağa işaret ederek bunu yerine getiremeyen kimseleri ehl-i zâhir ve ehl-i şer' katında mü'min, fakat hakîkat ve tarîkat kavli bakımından henüz küfür ve şirk içinde kalmakla eleştirir.⁴²

Şeyh Hakîkî'ye göre hakîkat-i Muhammediyye ile tecellî eden ilâhî nûr, nebî ve velîlerde mahiyet itibariyle aynıdır. Bu Zât-ı Hak'tan tecellî eden bu nûrun nübüvvet ve velâyet mertebelerinden geçerek bütün nebiler ve velîlere ulaşması onları adeta

⁴⁰ La'lizâde Abdülbakî, *Şerh-i Kasîde-i Meslekü'l-uşşâk*, (Melâmet Risâleleri içinde), s. 464, 467.

⁴¹ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 33-34; Haşim Şahin, “Bayramiyye”, *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İstanbul, 2015, s. 797.

⁴² Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 34-36.

tek varlık hâline getirmiştir. Bu sebeple enbiyâya tâbi olmamak veya onu reddetmekle evliyâyı reddetmek arasında fark yoktur. Zira hepsinde tecellî eden nûr-i zât-ı ilâhîdir ki sahib-i nübüvvet ve sâhib-i sır Hz. Resûlde, cümle enbiyâ ve evliyâda olan nur aynıdır. Şeyh Hakîkî bu sebeple daha önce de ifade edildiği gibi vâris-i nebî olan zamanın kutbuna tâbi olunup her müşkilin halli konusunda kendisine müracaat edilmesini zaruri görür. Bu bölümde müellifin ilâhî nûrun tecellîsine mahal olmaları bakımından nübüvvet ile velâyetin manevî birliğine işaret etmesi câlib-i dikkattir.⁴³

Bayrâmî-Melâmî gelenekte her vakitte tek olması gereken kutup veya sâhibü'z-zamânı diğer evliyâdan ayıran en önemli özellik hakikat-i Muhammediyye gibi kudsî bir kuvvetle te'yid edilmiş olmalarıdır. Zira onları diğerlerinden ayıran özellik, evvel ve âhir bütün ilimlere, yer-gök ve bunlar arasındaki bütün eşyânın ilim ve hakikatine bu nurla muttali olmalarıdır. Bu güç ve kudret sayesinde bütün mahlûkatın müşkilâtını halleder, halkı Hazret-i Hakk'a ulaştırmaya güç yetirip sâhib-i davet olurlar.⁴⁴

Melâmîlerin eleştirildiği hususlar arasında gösterilen "ulü'l-emre itaat" konusu Şeyh Hakîkî'nin dile getirdiği mevzular arasındadır. Anlaşıldığı kadarıyla tartışmanın sebebi "ulü'l-emr"i kimin temsil ettiğiyle ilgilidir. Şeyh Hakîkî, "*Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ulü'l-emre de itaat edin.* (Nisâ, 4/59)" âyetini zikrederek ulü'l-emre itaati farz görmektedir. Fakat ona göre ulü'l-emr olarak nitelendirilen kimseden maksat, mazhar-ı hakikat-i Muhammediyye, kutb-i âlem ve feyyâz-ı muhteremdir.⁴⁵ Şeyh Hakîkî ve diğer Melâmî müelliflerin ulü'l-emr anlayışının, Osmânî'da Melâmîlere karşı oluşan menfi tutum, devletin Melâmî şeyh ve müridlerini katletmelerinde payı olmalıdır.

⁴³ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 34-35.

⁴⁴ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 31-32.

⁴⁵ Şeyh Hakîkî, *İrşâdnâme*, OE, Nu 1429, s. 34.

Sonuç

Anadolu’da neş’et eden önemli tarîkatlardan birisi olan Bayrâmîyye, bazen bir tarîkat görünümünde bazen de bir meşreb hüviyetinde, kendine has farklı âdâb ve erkânıyla dikkat çeken Melâmîyye kolu ile anılır. Fikriyatı bakımından vahdet-i vücûd anlayışından çok etkilenmiş bu tarîkatın, mürşid-i kâmil ve kutup fikrinin kaynağı olması sebebiyle özellikle hakikat-i Muhammediyye hakkındaki değerlendirmeleri dikkat çekicidir. Bu bağlamda hakikat-i Muhammediyye konusunu müstakil bir şekilde ele alan Melâmî metinlerinden birisi sonraki müelliflere de ciddi tesiri bulunan Şeyh Hakîkî’ye ait *İrşâdnâme* adlı küçük bir risâledir.

Eser, Melâmîlik tarihi bakımından önemli olmasına karşın Şeyh Hakîkî hakkında yeterli bilginin olmadığı, zamanımıza kadar ulaşan bilgilerde ise bazı eksiklik ve tutarsızlıkların bulunduğunu söylemek gerekir. Yine de Şeyh Hakîkî’nin Melâmî muhitin önemli müelliflerinden birisi olduğu bir gerçektir.

Melâmî geleneğin önemli metinlerinden sayılan *İrşâdnâme*’de, hakikat-i Muhammediyye’ye dair değerlendirmelerin, hem klasik vahdet-i vücûd anlayışı hem de dönemin Osmanlı sûfilerinin Ekberî tarzıyla uyumlu olduğu görülmektedir. Şeyh Hakîkî’nin, görüşlerini serdederken kendi muhitinin büyüklerinin yanı sıra İbnü’l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfilerin eserlerinden de istifade ettiği anlaşılmaktadır.

Eser incelendiğinde hakikat-i Muhammediyye’nin önce vücûd mertebeleri içinde Allah’ın zuhûr ve tecellîsinin ortaya çıkardığı ilk varlık (taayyün-i evvel) olarak ele alındığı görülmektedir. Nûr-i Muhammedî olarak da bilinen bu hakikat aynı zamanda kendinden sonraki bütün varlığın kaynağı ve çıkış noktası kabul edilir. Ulvî âlemden süflîye doğru meydana gelen bütün varlık mertebelerinin kâim ve dâim olması hakikat-i Muhammediyye ile gerçekleşir. Yüceden aşağıya doğru yeni mertebelerle çoğalan ve genişleyerek devam eden bu varlık yolculuğu, âlemdeki son halka insanda son bulur. Bu üstünde devrin gerçekleştiği dairenin yarımını, devreden varlığın iniş (nüzü’l) kavsidir. Bu inişte ortaya çı-

kan her varlığın kaynağı hakikat-i Muhammediyye'dir. Hakikat-i Muhammediyye bu tenezzülde, nûrundan bir şey kaybetmeden Allah'ın seçkin kulları olan peygamberler ve velîlere ulaşır. Varlık dâiresinin aslına ve kaynağına dönmesini içeren diğer yarısı yani yükseliş (urûc) kavsi için de en önemli kaynak yine hakikat-i Muhammediyye'dir. Aslî hüviyetini kaybetmiş insanın kemâle erip Hakk'a vâsıl olması da yine Hakikat-i Muhammediyye sayesinde olur.

Melâmîler insanın aslî kaynağına, yani Hakk'a dönüşünü ancak hakikat-i Muhammediyye nûrunun kendisinde tecellî olduğu bir insân-ı kâmile ittiba etmekle gerçekleşeceğini dile getirmişlerdir. Bu manada pek çok yüceltici isim ve sıfatla andıkları müşid için kullandıkları önemli kavramlardan birisi de kutuptur. Kutup kavramına yüklenen mana, esasında Melâmîlerin insân-ı kâmil anlayışını da gösterir. İnsân-ı kâmil, müşid-i ekmel veya kutup, Hâtemü'l-Enbiya Hz. Muhammed (s.a) ile tamamlanıp Hz. Ali vasıtasıyla velîlere intikal eden Zât-ı Hakk'ın tecellî nûrunun, mahiyetinde herhangi bir değişiklik olmadan kendisine ulaştığı kişidir. Tasavvuftaki "ricâlül-gayb" anlayışından da beslenen bu görüşe göre, kutup âlemde her zamanda vardır ve bir kişiden fazla olamaz. Âlemin devamı ve ayakta kalmasının sebebi olan kutbu bulup ona ittiba ederek feyizyâb olmak herkes için bir sorumluluktur. Melâmî metinlerde herhangi bir tarikat zikredilmemekle birlikte kutbun daha çok kendi tarikat büyükleri ve müşidleri çerçevesinde anlaşıldığı söylenebilir.

Bayrâmî-Melâmîler hakkında tarihî süreçte dile getirilen ve Melâmîlerin duçar oldukları pek çok sıkıntının sebebi olarak ileri sürülen "vahdet-i mevcûd (panteizm), siyasî düşüncüyü de içeren dinî Mehdiçi/Mesiyanik kutup görüşü, merkezi otoriteyi reddettileri, itikâdî ve fikhî mezhepleri reddettileri"ne dair çeşitli iddiaların henüz tam anlamıyla ispatlanamadığı söylenebilir.

Kaynakça

Demirci, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye", *DİA*, İstanbul, 1997.

- Gölpınarlı, Abdülbakî, *Melâmilik ve Melâmîler*, İstanbul Devlet Matbaası, İstanbul, 1931.
- Habeşîzâde, Rahîmî Bey, *Silsilenâme-i Tarikat-ı 'Aliyye-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye (Melâmet Risâleleri içinde)*, Bursa, 2007.
- Haşim, Şahin, “Bayramiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan, İstanbul, 2015.
- La'lizâde, Abdülbakî, *Sergüzeşt (Melâmet Risâleleri içinde)*, Bursa, 2007.
- La'lizâde, Abdülbakî, *Şerh-i Kasîde-i Meslekü'l-uşşâk (Melâmet Risâleleri içinde)*, Bursa, 2007.
- Müstakimzâde, Sa'deddin Süleymân, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttâriyye (Melâmet Risâleleri içinde)*, Bursa, 2007.
- Ocak, A. Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler XV-XVIII. Yüzyıllar*, 7. Bs, İstanbul, 2016.
- Şeyh Hakikî, *İrşâdnâme*, Osman Ergin Yazmaları, Numara 1330.
- Şeyh Hakikî, *İrşâdnâme*, Osman Ergin Yazmaları, Numara 1429.
- Tek, Abdurezzak, *Melâmet Risâleleri*, Bursa, 2007.
- Uludağ, Süleyman, “Devir”, *DİA*, İstanbul, 1994.
- Yazıcı, Mehmet Yunus, “III. Murâd'ın Lugazına Hakikî'nin Verdiği Cevaplar: Ma'rifet-nâme”, *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, Bartın, 2017.

HACI BAYRAM-I VELÎ'NİN ŞİİRLERİ BAĞLAMINDA TASAVVUFÎ VE PSİKOLOJİK KİŞİLİĞİ



DOÇ. DR.ESMA SAYIN
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVUF ANABİLİM DALI
esmasayin16@gmail.com

Hacı Bayram-ı Velî'nin Şiirleri Bağlamında Muhâsebe Anlayışı ve Kendini-Sorgulaması

“Nefsin bitmek tükenmek bilmeyen isteklerine ise, onu hesaba çekme denilen ‘muhasebe’ ve onun zıddına hareket ederek ona engel olma denilen ‘muhalefet’ vasıtasıyla sınır konulabilir. Nefis, hataları ve eksikleri açısından hesaba çekilip sorgulanırsa önce akıl ve vicdan sonra kalp devreye girer. Böylece kişi, isteklerinin doğru olup olmadığını ve hatalarını sorgular. Akıl ve vicdan, isteklerin yanlış; hataların büyük olduğuna hükmederse, kalp bunlardan soğur. Böylece insan, nefsi dizginlemeyi başarır ve onu istekleri, hataları, hırsları yüzünden köşeye sıkıştırabilir.”¹

Mü'min, nefsine hâkim olup, onu Allah için hesaba çeker. Çünkü dünyada nefsini hesaba çeken kişinin kıyamette hesabı kolay, nefis muhasebesi

¹ Esma Sayın, *Tasavvuf Terapisi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2014, s. 78.

yapmayanın hesabı ise, şiddetli olur. İnsan kalbini, ahiret düşüncesinden alıkoyarak ona haksızlık edince, dünya düşüncesi, kalpte ahiret düşüncesine üstün gelmiştir. Aynı zamanda insan, nefsinin terbiye edip hesaba çekmediğinden Allah da, insana nefsinin temizlemeyi ve sorgulamayı unutturmuştur. Bu nedenle ayette “*Allah’ı unuttuklarından ötürü Allah da onlara nefislerini unutturdu.*”² denilmektedir.

“İnsan, nefsinin kontrol etmedikçe onu tanıyamaz. İnsanın, nefsinin tanımaması için, onu hesaba çekmesini ve ona itiraz etmesini bilmesi gerekir.”³ “Bunun için insan, bedenle dünyada, kalbiyle ahirette olmalıdır. Mevki hırsı ve dünyevî mutluluk peşinde olanlar, nefsinin yenilmiştir.”⁴ Nefis hırsları ve arzularıyla, önce akli ve vicdanı; sonra da kalbi güçsüz bırakmıştır. Böylece nefis, insan ruhunu manevî manada aciz bırakmıştır.

“Nefsi sorgulama ve hesaba çekme hali olan muhasebe ise, Allah’ı anma ve zikretmeden, ‘İlâhî Benliği’ ve O’nun şuurunu insanî benliğe yerleştirmeden ve insanî benliği temizlemeden başka bir şey değildir.”⁵ “Ne zaman ki muhasebe vasıtasıyla insan nefsinin muhalefet ederek onu terbiye ederse, edep kalesine varıp korunmuşlar arasına girer; o zaman insan, maddî-manevî tuzaklardan ve şeytanın hilelerinden kurtulur.”⁶

Tuzakların ve hilelerin esaretinden kurtulan bir kişi, insanî ve manevî değerlerle ilahî ve ahlakî değerler arasında bir bütünlük kurabilir. Bu tür bir bütünlük, kişilik bütünlüğünün ve sağlıklı karakter gelişiminin kapılarını kişiye açar.

“Muhasebe ise, hesaplama ve hesaba çekilmek anlamlarına gelir. Aynı zamanda, nefsi sıkıştırarak hesaba çekmeye ve onu böylece hatalardan vazgeçirmeye de muhasebe denir. Kısaca muhasebe, nefsin, yaptığı iyi ve kötü işler açısından kendini hesaba

² Haşr, 59/19.

³ Hâris Muhasibî, *er-Riâyeli Hukukillâh*, Edited By. Margaret Smith, E.J.W. Gibb Memorial Series, London 2001, s. 350-351.

⁴ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî-i Mânevî*, haz. A. Nicholson, İntişârât-ı Hermes, Tahrân 2003, c. 2, s. 301.

⁵ Mehmet Bayraktar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987, s. 9.

⁶ Tahir Hafızlıoğlu, *Bostan-ı Kuds, Gayb Sırlarından Hikâyeler*, Furkan Yayınları, İstanbul 2006, s. 122.

çekmesidir.”⁷ Nefislerin yaşam boyunca ölmeden önce hesaba çekilmesi son derece önemlidir. Çünkü nefis, köşeye sıkıştırılıp hesaba çekildikçe korkan suçlu çocuklar gibi hatalardan uzaklaşmak zorunda kalır.

N'oldu bu gönlüm, n'oldu bu gönlüm, Derd ü gamınla doldu bu gönlüm.

Yandı bu gönlüm yandı bu gönlüm, Yanmada derman buldu bu gönlüm

“Bu mısralarda insanın en tabii özelliği olan ve insana insanlığı-nı hatırlatan kavramlara yer verildiği görülmektedir. Bunlar dert, gam, yanmak derman gibi her zaman insanın içinde bulunabileceği hallerden bir kaçıdır. İnsan, ruhlar âleminde Allah'ı görmüş tanınmış idi. Ona kulluk sözü vermiş ve “*Sen bizim Rabbimizsin*”⁸ demişti. Oradan bu âleme gelme, insan için bir dert yükü olmuştur. Çünkü orası rahatlık ülkesi, burası ise mihnet ve sıkıntı diyarıdır. İşte pek çok mutasavvıfın da dile getirdiği gibi, Hacı Bayram Velî, o rahatlık ülkesinden ayırılmaktan dolayı şikâyetçidir. Yani “*Ey Rabbim Sen'den uzaklaştığım için gam ve keder içerisindeyim*” demektedir. Tıpkı Mevlâna'nın kamışlıktan koparıldığından dolayı orayı özleyen ve inleyen neyi gibi:

“Dinle bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor,

Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek kadın herkes ağlayıp inledi

Ayrılıktan parça parça olmuş kalp isterim ki iştihak derdini açayım,

Aslından uzak düşen kişi yine vuslat zamanını arar.”⁹

Mevlâna'da olduğu gibi, Hacı Bayram Velî'de de kavuşma gerçekleştiğinde bu çilenin bittiği düşünülür. Bazen ayrı düştüğümüz varlığa kavuşma, belki ölümle gerçekleşecektir. Ancak ölüm, çile ve dert yüklü insan için sadece yan yana ve birbirinin çok yakı-

⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004, s. 442.

⁸ Â'raf 7/172.

⁹ Mevlânâ, *a.g.e.*, c. 1, s. 72.

nında duran iki âlemin birinden diğerine geçiştir. Yani ölümle çile bitmeyecektir. Çilelerin daha büyüğü başlayacaktır. Yunus'un ifade ettiği gibi:

“Dolap niçin inilersin, Derdim vardır inilerim
Ben Mevlâ'ya âşık oldum, Onun için inilerim.”¹⁰

“Âşık sevgilisinden uzak kaldığı için onun ateşiyle yanar. Ancak sevginin işareti, fedakârlıktır. Yani seven sevdiğinden gelen her şeye katlanmalıdır. Hacı Bayram Velî de “aşkıyla gönlüm o kadar dolu ki, gönlüm onunla yandı” diyor. Fakat bu yanış, ayrılık acısını ortaya çıkarmıyor. Ancak o yanış zevk verir, kişinin olgunluğu, canını cânânı için feda etmesiyle ortaya çıkar. Feda etmiyorsa o kişi noksandır. Hâsılı bu yanışla, gönülde Allah'tan gayri bir şey, Allah'tan başka bir dert kalmaz.

Kendini sorgulama; geçmiş yaşantılarımız, şu anki eğilimlerimiz ve geleceğe yönelik beklentilerimiz hakkında bilinçli bir soruşturmadır. “Kendi hayatımız, değerlerimiz, ideallerimiz, yeteneklerimiz ve başarılarımız hakkında eleştirel bir değerlendirmeyi içerir. Ancak geleceğe doğru olumlu bir yöneliş için geçmişte yaşananların dikkatli bir gözlemi ve bunların kabul edilip kendimize mal edilmesi önem taşır. Bu noktada muhasebe, kişinin geçmiş olumlu ve yapıcı bir bakış açısıyla eleştirel değerlendirmesini ve onun geleceğe umutla bakmasını sağlar.”¹¹

Hacı Bayram-ı Velî'nin Şiirleri Bağlamında Âşk Anlayışı ve Kendini Tanıması-Kendini Keşfetmesi

“Bu manada aşk, aşırı sevgi ve bağlılıktır. Yoğun sevgi de denilen aşk, insanın bütün duygularını toplayıp birleştirmiştir. İşte aşkın dayanılmaz ve karşı konulmaz büyük gücü buradan kaynaklanmaktadır. Aşk denilen yoğun sevgi, karşılık beklemez; bir ırmak gibi çağlayıp akar.”¹² Bu manada aşk, ilahî isim ve sıfatların kalbi-

¹⁰ M. Necati Bursalı, *Yunus Emre, Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989, s. 286.

¹¹ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 2000, s. 87.

¹² Peter Lauster, *Aşk ve Aşkın Psikolojisi*, çev. Nurittin Yıldırım, Doruk Yayıncılık, Ankara 2000, s. 55.

dir; kalbi kalbe bağlama sanatıdır. Aynı zamanda aşk, kalbi Allah'a bağlama sanatıdır. Bu sanatın en güzel şekilde icra edilebilmesi için insana itaatten gelen sevgi ve sorumluluk duygusunu ifade eden takva anlayışına ihtiyaç bulunmaktadır.

“Allah sevgisi ve O’na kavuşma arzusu ile dolu olan bir insan, başka şeyleri sevse bile, gerçekte Allah’ı seviyor demektir. Sevginin en yüksek mertebesi, her şeyi sırf Allah’ın eseri olduğu için sevmektir. Sevginin bu mertebesindeki insanın kalbinde, ne dünyada ne de ahirette bedenî bir arzuya ulaşma endişesi taşımaksızın sırf Allah sevgisi vardır.”¹³

*Gerçi ki yandı gerçeğe yandı Rengine aşkın cümle boyandı
Kendinde buldu kendinde buldu Matlabını hoş buldu bu gönlüm*

Bu mısralarda ele alınan yanmak, kendini bulmak, aşkın boyasına boyanmak, gerçek isteğini, talebini ve aşkını hoş bulmak gibi kavramlarla yine Hacı Bayram Velî, insanın olgunlaşma safhalarından bahsetmektedir. “Hacı Bayram Velî; her şeyin kendisinde olduğu gibi aşkla dolu olduğunu, onu tesbih ettiğini onun kanunlarına tabi olduğunu söylüyor. Aşkla dolu olan insanın aşkın boyasına boyanması, tasavvuf felsefesindeki hal aktarımını çağrıştırmakla beraber Kur’an-ı Kerim’de geçen Allah’ın boyası ile boyanmak âyetine işaret etmektedir.”¹⁴

*Bayrami imdi bayrami imdi Bayram ederler yar ile şimdi
Hamd’üsenâlarHamdû senalar Yar ile Bayram kıldı bu gönlüm.*

Bu mısralara göre Hacı Bayram Velî, ta baştan beri anlata geldiğimiz tasavvufi tecrübeleri yaşamış, vuslat makamına ermiştir. Artık onun gönlü kavuştuğu sevgilisi ile bayram etmektedir. Burada Hacı Bayram Velî kendi metafizik tecrübesinden bahsederek muhabbet vasıtasıyla yârine yani çok sevdiği Allah’a kavuştuğunu, O’nun tecellilerini müşahade ettiğini ifade etmektedir. Bütün bunlar gösteriyor ki, insan aşkın (müteâl) varlık olan Allah ile temasa geçmesi, akıl ile değil, metafizik planda kalp ile olmaktadır. Onun için Hacı Bayram Velî kalp eğitimine çok önem vermektedir.

¹³ Mustafa Çağrı, *Gazâlî’ye Göre İslâm Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1982, s. 231.

¹⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, sad. Heyet, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1992, c. 1, s. 426.

*Ol şârdan oklar atılır Gelip ciğere batılır
Arifler sözü satılır Ol şehrin bazaresinde.*

Şâr denilen gönül inşa ve imâr edildikten sonra bu beyitte de; “*insanlar arasında Allah’ın rızasını kazanmak için nefsinin (canını) satanlar*”¹⁵ âyetine işaret edilmiştir. Nefsinin Allah’a satma olayı, Allah’a yaklaşan kurb makamındakisâlikin çeşitli belalara maruz kalması şeklinde ortaya çıkar. Allah’a kurbiyyet derecesinde yakın olan insan, Allah’ın kahr ve lütfu arasında fark görmez. Her şey Allah’tan geldiğine göre, O’nun nimeti kadar belalarına da “hoş geldin” diyebilmelidir. İktbal’in dediği gibi; “*Allah’ın yolunda her ne vaki olursa iyidir. Dostun nahoşluğuna merhaba.*”¹⁶ Böylece acıdan yakınlık; yakınlıktan da gerçek aşk ve muhabbet doğar.

“Mutasavvıflara göre kulun Allah’a muhabbeti, kulun kalbinde duyduğu bir şey olup, lafızla ifade edilemeyecek kadar latif bir his-tir. Bu hal ve his, insanı Hz. Allah’ı tazim etmeye, O’nun razısını her şeye tercih etmeye, ünsiyet ve ülfetini, devamlı surette kalbi ile O’nu zikrederek bulmaya ve O’na karşı içinde bir heyecan duymaya sevk eder.”¹⁷

*Bilmek istersen seni Can içre ara cam
Geç canından bul anı Sen seni bil sen seni*

Burada Allah’ı bilmenin yolunun insanın kendini bilmesiyle bağlantılıdır. Yani, Allah dış dünyada aranacak aranmasına ama asıl aranması gereken yer insanın iç dünyasıdır, kendi benliğidir. İnsan kendini tanıdıkça yaratıcıyı daha çok tanıyacaktır. “*Sen seni bilince göreceksin: ortadan, ben, sen, o gibi ayrılıklar kalkar. Bilen de, bulan da, arayan da bir olur. O zaman ayrılıkların, çekişmelerin anlamı kalmaz. Yani bu mısralara birer kelime ekleyerek söyleyecek olursak; (Eğer) bilmek ister isen seni (Önce) sen seni bil sen seni.*

“Kişinin kendisini tanıması demek, bağımsız ve özgün bir kişiliğe sahip olduğunun farkına varması demektir. Ne olduğunu, hayatta ne istediğini, hangi yönde yürümesi gerektiğini bilmek

¹⁵ Bakara, 2/207.

¹⁶ Muhammed İktbal, *Câvidnâme*, çev. Annemarie Schimmel, Ötüken Neşriyat, Ankara 1958, s. 93.

¹⁷ Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâletü’l-Kuşeyrî*, Dâru’l-Hayr, Beyrût 2003, s. 216.

buna bağlıdır. Kendini tanımak, öncelikle duygu ve düşüncelerinin, istek ve ideallerinin, güçlü ve zayıf yanlarının farkına varmak ve dolayısıyla davranışlarını kontrol etmek demektir.”¹⁸ Kendisini tanımış kimseler, kendi güdülerinin ve hislerinin farkındadırlar. Her ne kadar hiçbirimiz hislerimizi ya da davranışlarımızı tam olarak anlayamasak da, normal insanlar önemli hislerini ve güdülerini kendilerinden saklayamazlar.

Görünen sıfatındır Anı gören zatındır

Gayri ne hacetindir Sen seni bil sen seni

İnsan küçük âlem, kâinat büyük âlem, yere göğe sığmayan Allah'ın kendisini seven kulunun kalbine sığması ve tecelligâhının kalp olması gerçeği dile getirilmektedir. “Allah Resulü'nün: ‘İhsan, O'nu görüyorsun gibi ibadet etmendir. Her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da, O seni görmektedir.’”¹⁹ buyurmasında murakabe hâline işaret vardır. Çünkü murakabe, kulun Hak Teâlâ'nın her durum ve şartta kendisini denetlemekte olduğunu bilmesidir.”²⁰ Allah'ın her an kendisini gördüğünü ve her an kalbini gözleyip denetlediğini düşünen bir insan, kendini tanımayı ve davranış kontrolünü gerçekleştirebilir.

Allah'ın duygularına ve kalbine hâkim olduğu düşüncesi, insanı kötü düşünce ve olumsuz davranış kalıplarından uzak kılar. Davranış kontrolüyle beraber kişi, kendi duygusal ve zihinsel düşünce süreçlerine hâkim olur. Kişinin kendi duygusal ve zihinsel tutum-davranışlarına hâkim olması demek, kendini tanıması ve bilmesi demektir. Zaten gerçek bir eğitim, önce kendini tanımakla başlar. Eğitimin asıl amacı, kişinin kendini bilmesi ve kendi kendisini eğitmesidir.

Bayram özünü bildi Bileni anda buldu

Bulan ol kendi oldu Sen seni bil sen seni

Hacı Bayram Velî, Kurtuluşun tasavvuf yoluyla iyi bir müşşidin terbiyesinden geçmekle ve kendimizi tanımakla mümkün olabi-

¹⁸ Hayati Hökelekli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değer Psikolojisi ve Eğitimi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 15.

¹⁹ Buhârî, İman, 37; Müslim, İmân, 57.

²⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 316.

leceğini hakikat âşıklarına anlatmakta ve yol göstermektedir. Hacı Bayram Velî, bu ilahisinde her kıtanın sonunda nakarat şeklinde “sen seni bil sen seni” ifadesiyle anlatmak istediği husus, hakiki irfanın, insanın kendini bilmesinden başka bir şey olmadığını anlatmak istediği görülmektedir.

İnsanın kendisini bilmesi bu manada kendi iç dünyasında olup biten duygusal ve düşünsel süreçlerle ilişki kurması, bunlarla ilgili bir anlayışa kavuşmasıdır. Kendini bilmek, insan olmanın, insanca yaşamamanın ne olduğunun farkına varmaktır. İnsanî anlamda bir gelişme ve olgunlaşma, kendi davranışlarını kontrol ve denetleme ile beraber kendini tanıma süreçlerinin tamamlanmasına da bağlıdır.

Varlığının anlam ve amacını fark eden bir insan, yaşadığı anın değerinin farkında olarak, kendini keşfetme yolculuğuna çıkar. Kendini keşfetme süreci, kişinin kendi eşsiz benliğini bulması ve kimlik arayışıdır. “Bu farkındalık veya kendini keşfetme süreci, insanın kendini inşa etme sürecinin ilk adımıdır. Kişinin kendini keşfetme süreci geliştikçe, insan kendini daha iyi anlayabilir ve niçin böyle davrandığını ve nasıl böyle hissettiğini fark edebilir.”²¹ Bu nedenle kendini keşfetme süreci insanın hem Rabbini, hem de kendini fark etme sürecidir. Kendinin farkındalığını yakalayan insan, ilâhî bütünleşmeyi ve ibnü'l-vakt olmanın olumlu psikolojik etkisini yaşar.

Hacı Bayram-ı Velî'nin Şiirleri Bağlamında Fakr Anlayışı ve Kendini Aşması

Hacı Bayram Velî'ye göre, Allah'ı başka yerde aramamak gerek; O, adeta seven insanın gönlündedir. Bilginin hayati faaliyet merkezinin beyin olmasına karşılık, sevgi gibi hissi şeylerin merkezi de kalptir. Muhabbet mesafeleri gönülde kat edilir. Hacı Bayram Velî'nin ifadesiyle Allah'a gönülden ve gönülle ulaşılır. Dolayısıyla Hacı Bayram Velî'de, vuslat makamına gönülde ulaşmıştır,

²¹ P. Herring, P. O'Connor, *The Effects of Self-Discovery*, American Psychiatric Association Press, New York 1994, s. 27.

Allah'ı gönlünde bulmuştur. İnsanın nefsinin olgunlaşmasında kat edilmesi gereken önemli merhalelerden biri de kulun fakrının farkında olmasıdır. Hacı Bayram Velî şöyle demektedir:

*El fakru fahri el fakru fahri Demedi mi âlemlerin fahri
Fakrım zikret fakrım zikret Fakru fenada buldu bu gönlüm.*

“Fakirlik, Allah'ın doksan dokuz isminden biri olan el-Ganiyy'in karşısında kulun kendini aciz bilmesidir. Bu tarz idrak, kulu, Allah'a yöneltir.”²² “Kur'an'ın ifadesiyle Allah zengin, kullar fakirdirler yani kullar daima Allah'a muhtaçtırlar.”²³ Tasavvufta fakr; varlıktan kurtulup, Allah'ta fâni olmaktır. Yani mutasavvıflar kalplerinde mal, mülk sevgisi bırakmazlar.

“Mütefekkirler arasında dünyayı kendi başına değerli görmeyi şirk kabul edenler bulunmaktadır. Muhammed İkbal bunlardan biridir. O, fakr sahibi olan insanın Allah'tan başka hiç kimseden bir şey istemeyeceğini söyler.”²⁴ “Yani, fakrın hakikati, kulun, Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamasıdır. Fakr ehli insanlar, yoklukta feryad etmez, sızlanmaz, sükûnetlerini korurlar, ellerine bir şey geçince de, onu başkalarıyla paylaşırlar. Hatta başkalarını kendi nefislerine tercih ederler.”²⁵

“Fakr, biline gelen yoksulluk hali değildir. Bu bir manevi ihtiyaçlılık halidir. Varlığını terk edip Hakk'ta fâni olan kimse, tıpkı İbrahim b. Ethem gibi hakiki fakra ulaşmış kişidir.”²⁶ “Çünkü İbrahim b. Ethem, bütün mal ve mülkünü terk etmiş, hatta emirliği dahi bırakarak fakrı seçmişti. Hacı Bayram Velî'nin işaret ettiği ve mutasavvıfların büyük çoğunluğuna göre bir övünç vesilesi olan fakr; kişinin ne kadar dünyalığı olursa olsun, gönlünü meşgul etmemesi, dünya malının gönlünde değil, sadece kesesinde kalmasıdır. Fakra ulaşmak isteyen insanlar, ne malın ne dünyanın

²² Ali b. Osman Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. Mahmûd Âbîdî, İntişârât-ı Sâdâ ve Simâ, Tahrân 1384, s. 97.

²³ Muhammed, 47/38; Fâtır, 35/15.

²⁴ Muhammed İkbal, *Bâl-i Cibrîl*, çev. Y. Salih Karaca, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1983, s. 140.

²⁵ Haşr, 59/9.

²⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, 442.

kölesidirler. Bilakis mal ve dünya onların emrindedir.”²⁷“Bunun için mutasavvıflar fakrı tanımlarken; “Övülen fakr; kalpte ağyarın bulunmamasıdır demişlerdir.”²⁸

“Kendini gerçekleştirme yoluyla, güç ve kapasitelerini sonuna kadar geliştiren kişiler, şüphesiz ki böyle olmayanlara göre daha iyi durumdadırlar. Ancak burada sorulması gereken soru şudur: Kişi ne için, hangi yol ve amaç uğruna kendisini gerçekleştirecektir? Oysaki insanın asıl değerini ortaya koyan ve insan var oluşunun temel özelliklerinden birisi kendini gerçekleştirme değil, kendini aşmadır.”²⁹ Yani insan, ben-merkezli çıkar ve ilgilerinden kurtulma anlamında kendinden ödün verirse, hakiki bir var oluş tarzı kazanacaktır. Kendi güç ve yeteneklerini anlamlı ve değerli hedeflere yönelik olarak gerçekleştiren kişiler, tam ve olgun hâle gelirler.

Söz-fiil ve davranışlarda belli bir ölçü ve denge yakalama hali, kişiyi kendi ilâhi özüyle karşılaştırır ve kendini aşma tecrübesini ona yaşatır. Bu bağlamda kendini aşma tecrübesi, kişinin kendini unutabilmesi ve kendi dışındaki şeylere veya daha yüce bir varlığa odaklanabilmesidir. Bu nedenle kendini aşma tecrübesi, ruhsal sağlık için büyük bir önem taşır.

Kendini aşma tecrübesi, aynı zamanda Allah’ın aşkın bir varlık olduğunun ve O’nun hakiki yücelik sahibi tek varlık olduğunun farkına varmaktır. Allah’ın aşkın bir varlık olduğunu hissetme hali, kişiye karar-amel ve davranışlarında istikrar; söz-fiil-davranışlarında tutarlılık ve uyum kazandırır.

Hacı Bayram-ı Velî’nin Şiirleri Bağlamında Murâkabe Anlayışı ve Bağlanma Duygusu

Murakabe, insanın duygularına odaklanması vasıtasıyla ‘kalbindeki duygularını kontrol etmesi’ metodudur. Allah, kalbin gerçek sahibidir. O, kulun kalbini sürekli denetim altında tutmaktadır.

²⁷ Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 204.

²⁸ Hucviri, *a.g.e.*, s. 105.

²⁹ Victor Frankl, *Kendini Gerçekleştirme ve Kendini-İfâde Etmenin Ötesinde*, haz. Kemal Sayar, İz Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 315.

Bu nedenle insanın kalbindeki duyguları, Allah'a layık hale ve en temiz şekilde tutma kontrolüne de murakabe diyebiliriz. İnsanın dünya hayatının merkezi olan kalp, ruhun merkezi ve gerçek hayatın kaynağıdır. İmanın da, inkârın da asıl merkezi, kalptir. İnsan, imanda veya küfürde tam bir istikrar kazanıncaya kadar genellikle bir kararda duramaz. Bu nedenle kalbe, değişkenliği nedeniyle 'kalp' denmiştir.

"Murakabe, Hak Teâlâ'nın insanın kalbine her an bakmakta olduğunu düşünerek onu kalbine gelen her tür düşünceden korumasıdır. Murakabe, bir bakıma kalbî ve zihnî olarak Allah'a odaklanmaktır. Gönüldeki ve kalpteki düşüncenin Allah zikri ve fikri etrafında yoğunlaştırılmasıdır."³⁰ "Murakabe vasıtasıyla kötü düşünceler kökünden kazınıp atılır. Çünkü düşüncelerini kontrol altına alan kişi, bedenine ve duygularına yeterli iyiliği yapmıştır. Ayrıca murakabe vasıtasıyla kalpten çirkin düşüncelerin kökleri sökülüp atılmaktadır."³¹

"Kalbi besleyen ilahî sevgi; insanın mana âlemini beslerken, aynı zamanda manevî yaşantısını da şekillendirir. Murakabe ise, kalbi ilahî sevgi pusulasını gösterip göstermediği hususunda gözlemektir. Kul, kalbinin içerisinde hangi sevgiyi taşıdığını ancak yine kalbine odaklanarak ve onu gözetleyerek anlayabilir. Murakabe, ilahî sevgiyi taşıyan kalbi, yine ona sorarak anlama sanatıdır. Böylece kalp, içindeki ilahî sevgiyle kâinatı kuşatabilir; Rabbinin ilahî isim ve sıfatlarıyla bütünlük kurabilir."³²

Bu noktada murakabe, kalbi kötü düşüncelerden alıkoymak ve onu korumaktır. Aslında o, insanın dış dünyasında da, iç dünyasında da Allah'ın kendisini gördüğünü ve bildiğini fark etmektir."³³ Nakşîlikte, bunun, kaplumbağa yavrularının kendilerini terbiye eden ve büyüten annelerine sürekli ve kımıldamadan bakmaları gibi olması gerektiği vurgulanır. Kalbimiz, annemiz gibidir. Şef-

³⁰ Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002, s. 165.

³¹ Ebû Hafs Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1966, s. 78.

³² Sayın, *a.g.e.*, s. 78.

³³ İsmail Ankaravî, *Minhâcül-Fukârâ*, haz. Saadettin Ekici, İnsan Yayınları, İstanbul 1996, s. 250.

katle ona layık olmamızı bekler. Hz. Cüneyd de, murakabe hâlini delikten çıkacak fareyi pür dikkat, gözlerini dikip bekleyen kedinin hâline benzettir.”³⁴

*Şehir dediğin gönüldür Ne cahildir ne kâmil
Aşıklar camı sebildir Ol şehrin kenâresinde*

Hacı Bayram Velî bu mısralarıyla Şâr kelimesinin ne manaya geldiğini anlatmıştır. Bu kelimenin birçok manasının yanında şehir manasına geldiğini görmekteyiz. Ancak devam eden mısralarda kalbin mârifet mahalli ve bilme fiilinin icra merkezi olduğunu belirtmektedir.

*Bu sözüm arifler anlar Cahiller bilmeyip tanlar
Hacı Bayram kendin anlar Ol şehrin minaresinde*

Bu dizelerde kalbi tasfiye ve nefsi tezkiye yolunda çaba göstermeyenler, kalben elde edilen keşfi bilgilere ve sırlara ulaşamazlar. Onlar bu konuda cahildir boşuna konuşurlar. Bu mısralarda ikinci beyitte Hacı Bayram Velî’nin kendi tasavvufi tecrübesinden bahsettiğini görüyoruz. O, şiirin başından beri anlata geldiği gönül şehrinin inşa ettiğini, yani tasavvufi olgunluğa eriştiğini söylemektedir. Bu rumuzlu ifadelerle anlattığı bazı hususları ancak ehlinin, “arif” olanların anlayabileceğini vurgulamaktadır.

“Bu dizelerde anlatılan minare kelimesi; kalp şehrinin minareye benzetilerek sanki tüm gönül sahibi insanlar tasavvufa davet edilmektedirler. Yani minare, kalp şehrine davet yeri olarak tavsif olunmuştur. Gönülün olgunlaştırılması için bu eğitimden geçmek gerektiğini vurgulamaktadır. Bir diğer mana itibarıyla, minarenin Allah’ın adını uzaklara duyurmaya yarayan bir vasıta olması sebebiyle, minare adeta Allah’a ait mârifet sırlarının ve yüce hakikatlerin tebliğ mahalli olarak sembolleşmiş durumdadır.”³⁵

*Çalabım bir şâr yaratmış İki cihan aresinde
Bakıcak Didâr görünür Ol şehrin kenâresinde.*

“Buradaki şâr ifadesi Türkçedir ve şehir manasındadır. Sembolik ifadesiyle şâr’dan maksat kalptir. Yani, şehir, kent, gönül

³⁴ Feridüddin Attâr, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, thk. Menâl el-Yemenî Abdülaziz, el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Amme lil-Kitâb, Kâhire 2006. s. 148.

³⁵ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, Ankara Kalem Neşriyat, Ankara 2007, s. 87.

demektir.”³⁶ “Allah, insanın bedeni ve ruhu arasında maddi ve manevi dünyanın birleştiği yerde bir şehir yaratmıştır. O şehrin adı gönül şehridir. Bu mısralar, sevgilinin o şehirde yaşadığı ve o şehir aracılığıyla görüleceğini anlatmaktadır.”³⁷ Burada Hacı Bayram Velî, Kelabazî'nin Allah'a akılla değil, kalple ulaşılabilceği fikrini teyid etmektedir.

Tasavvufi ıstılahta ise şâr; Medine-i Cem'ul-Cem' olarak kabul edilmektedir. “Cem'ul Cem' makamı tasavvufta, eşyayı Allah ile müşahade etmek, Allah'ın güç ve kudretinden başka her türlü güç ve kuvvetten uzak olmaktır. Bu makama erişen insanın Allah'tan başka tüm varlıklarakarşı duyarlılığı kaybolmuş ve bu insan sadece Allah'tan gelen tecellilerle meşguldür.”³⁸ “Bu iki cihan, mutasavvıflara göre Bâtın-ı Hak ve Zâhirî Hak'tır.”³⁹

“İki cihan arasında bir şâr yaratması”; Çünkü tasavvuf felsefesinde Kâbe, kalbin suretidir. İki cihan arasında olması demek doğunun ve batının narası demektir. Kâbe, yeryüzünde doğuyla batının tam ortasında olduğu gibi kalp de, ruh ile beden tam ortasındadır. İki cihan arası bir bakıma ikili âlemlere de karşılık gelir. Mesela vahdet-kesret, dünya âhiret, zahir-batın, hak-halk, ana-baba, taş-toprak, su-ateş vs. bu kavramlar arasında sayılabilir.

Dîdârın o şehrin kenarında görülmesi, yaratılan tüm varlıkların kendi dîdârlarını (sevgili)gördüklerini veya görececeklerini ifade etmektedir. Varlıklar âleminde her varlığın bir dîdârı (sevgilisi) vardır ve o dîdâriyle devamlı meşguldür.”⁴⁰

“Sevgilisi Allah olan kişi, maddi ve manevi âlemin birleştiği nokta olan kalp vasıtasıyla Allah, müşahade edilebilir.”⁴¹ Allah'ın kalple görülmesi olayı Allah'ı sevmenin ve onu görmenin merkezi olarak

³⁶ Tuncer Baykar, “Hacı Bayram Velî ve Şehir Hayatı”, *Hacı Bayram Velî Sempozyum Bildirileri*, Ankara 2000, s. 11-17.

³⁷ Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Mektebetü'l-Külliyâtîl-Ezheriyye, Kâhire 1980, s. 71.

³⁸ Cebecioğlu, a.g.e., s. 179.

³⁹ Hasan Fehmi Kumanlıoğlu, *Hz. Pîr Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabi Hayatı, Şahsiyeti ve Tasavvufî Görüşleri*, H Yayınları, İzmir 1995, s. 125

⁴⁰ Bkz. Cebecioğlu, a.g.e., s. 224.

⁴¹ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994, s. 302-303

Hacı Bayram Velî'nin kalbi işaret ettiğini görmekteyiz. Şimdi o şehirde, murâkabe vasıtasıyla yoğun bir çalışma vardır. Murâkabe vasıtasıyla kalp şehri, inşa edilmekte, tamir edilmesi gereken yerler tamir edilmektedir. Yani kalp şehri, inşa edilirken aşılması gereken aşamalar bir bir aşılmaktadır. Burada bir çeşit nefsin yol alması gereken aşamalar bulunmaktadır. Bu konuda Hacı Bayram Velî, şöyle demektedir:

*Şâkırtleri taş yonarlar Varıp üstâda sunarlar
Çalâb'ın adın anarlar Ol taşın her paresinde.*

Gönül inşasında çalışan müridler, her geçtikleri merhaleyi ustalarına yani müridlerine haber ederler ve ondan ilerlemeleri için yeni şeyler öğrenirler. Şiirin ikinci kısmında ise şeyh nezaretindeki manevi eğitimde Allah'ı zikretmenin gönül inşası için ne kadar önemli olduğunu anlatmaktadır.⁴²

Hacı Bayram Velî, bir sonraki mısralarında dile getirdiği husus, yukarıdaki mısralarla bağlantılı olarak şehir gönül ilişkisini ortaya koymaktadır. Gönülde olup bitenlerin kişisel tecrübe olarak kalması gerektiğini aksi takdirde ehil olmayanlara anlatıldığında bazı sıkıntılarla karşı karşıya kalılabileceğini vurgulamaktadır.

“Benlik kontrolünün gelişmesi için kişi öncelikle yaşam alanlarının hangisinde daha çok kontrole ihtiyacı olduğunu belirlemeli, kendi benliği hakkında iyi bir sezgi kazanmalıdır. Aynı zamanda benlik kontrolünün gelişmesi noktasında kişi, içe bakış ve güçlü bir kalp denetim sistemi olan murakabe metodu sayesinde kendi kalbinin içerisindeki olumlu ve olumsuz duyguları daha iyi bile- rek olumlu duygularına ve düşüncelerine odaklanmalıdır. Bu kişi, bağımlılık yaratan davranışlarla mücadele etmelidir.”⁴³

İnsan, tevekkül anlayışı sayesinde Allah'a bağlı, ancak O'nun dışındaki bütün varlıklarla kurduğu bağımlılığa dayalı ilişkileri gözden geçirir. Diğer insanlarla bağımlılığa dayalı kurduğu ilişkileri iptal eder ve sadece bütün ruhunla Rabbine bağlanır. Aynı za-

⁴² Harun Alkan, “Hacı Bayram-ı Velî’de Zikir”, *II. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2017, c.1, s. 279-288.

⁴³ Hayati Hökekleli, *Ailede, Okulda, Toplumda Değer Psikolojisi ve Eğitimi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 41.

manda o, kendi gönlünde Allah dışında bütün bağımlılık yaratan unsurları ortadan kaldırır. Tevekkül anlayışı sayesinde bağımlılık yaratan unsurları ortadan kaldırma kararlılığı gösteren bir insan, benlik kontrolünü gerçekleştirebilir.

Hacı Bayram-ı Velî'nin Şiirleri Bağlamında Zühd Anlayışı ve Benlik Arayışı-Bütünlük Duygusu

“Zühd ve uzlet, dünyaya karşı isteksiz olmak ve dünyaya dair istekleri en aza indirmektir. Zühd, dünya gözde küçük görünsün de; yüz çevirmek kolay olsun diye, dünyaya geçici bir gözle bakmaktır. Bu manada o, kalbi hırslardan temizleyerek; elleri mal ve mülkten silkelemektir. Aslında zühd, elde bulunmayan şeyin, gönlünde de bulunmamasıdır.”⁴⁴

“Dünya, süslü bir gelin gibidir. Dünyaya aşırı ilgi gösterenler, onu taramak ve süslemekle meşguldürler. Dünyaya düşkün olmayan ve dünya hırslarından özgürleşmiş olan zahit ise, bu gelinin yüzünü kömürle karartır, saçlarını yolar, elbisesini yırtar.

Allah dostunun gönlü ise, Allah Teâlâ ile meşgul olduğu için bu geline ilgi göstermez. Bu bağlamda zühd, elde mal hırsının; kalpte ise, mal sahibi olma arzusunun bulunmamasıdır.”⁴⁵ Aslında hayatta insanın en değerli vasfı ve unvanı, kulluktur. İnsan, kuldur. Kul olan kimsenin de, dünya hırslarıyla gönlü yanmaz.

Allah dostları, dünya ve ahiretin arzularından özgürleşmek isteyen kalplere şöyle seslenirler: “Dünyaya da ahirete de yoğun ilgi gösterme. Zira dünyaya yoğun ilgi göstermek, geçici olan bir şeyle Allah Teâlâ’dan yüz çevirmektir. Ahirete yoğun ilgi göstermek ise, kalıcı olan bir şeyle Allah Teâlâ’dan yüz çevirmektir. Yüz çevirme işi ve sebebi ‘geçici’ bir şey olunca, geçici olan her şey, kaybolur gider.

Yüz çevirme işi ve sebebi ‘bâki’ olunca da, bu sefer Allah dışında hiçbir varlığın kalpte bulunması uygun değildir. Bu nedenle kendini, gönlünü ve aklını sadece Allah’a ver. Hem dünyanın;

⁴⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 216.

⁴⁵ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 142.

hem de ahiretin daraltıcı bağlarından ve sınırlılıklarından kurtul. Allah Teâlâ'nın sevgisinden dolayı dünya ve ahiretin kalbine yol bulmasına imkân verme. Kalbini Rabbine yönelt.”⁴⁶

Zühd ve uzlet, Allah'tan başka her şeyi gönülden çıkarmak ve O'nun dışındaki hiçbir varlığa hak ettiğinden daha fazla değer vermemektir. O, ne varlığa sevinmek; ne de yokluğa üzmektir. Allah ile zengin olmaktır. Allah ile değerli ve yüce olmaktır. “Zühd; dünyayı terk etmek, ahireti terk etmek ve en önemlisi ‘terki’ terk etmektir. Sorumlu olduğu ibadetin hakkını vererek yapanlara ve gerçek kulluk sahiplerine ‘âbid’ denildiği gibi, dünyanın zinet ve süsüne aldırmayanlara da, ‘zâhid’ denilir.”⁴⁷

“İnsanın arzuları, sınırsızdır. Arzuların doyurularak tatmin edilmesi, yeni arzuları doğurur. Aslında zühd, haz ve lezzet veren şeyleri büsbütün terk etmek değil; o arzuları azaltmak ve onların içine dalmamak, sevgisini gönle koymamaktır. Bu anlamda onarsız yapamayacak kadar, onların esiri olmamaktır.”⁴⁸

“Zühd, dünyada olan bütün şeylerden nefsin hazlarını terk etmektir. Bu tarif; malı, mevkii, insanlar yanında makam sahibi olma arzusuyla adının övülüp yüceltilmesini de içine almaktadır. Yani zühd, bütün bu şeylerden nefsin alacağı zevki terk etmektir.”⁴⁹ “Aslında gerçek samimiyet ve doğruluk, ancak insanların ve dünyanın hırslarından kaçınıp; onlara olan sevgiyi kalpten söküp atmakla mümkündür.”⁵⁰

Hacı Bayram Velî'nin çok derin ifadelerle yazdığı bu şiir, gerçekten anlaşılması en güç olan şiirlerinden biridir. Bu şiirinde Hacı Bayram Velî, dünyanın sıkıntı ve mihnet yeri olduğunu, güle oynaya gelip, insanı aldattığını, zengini fakir, fakiri zengin ettiğini, fitnesinin çokluğunu, fâniliğini dile getirirken; vefasız, inanılmaması, kanılmaması gereken bir yer olduğunu, insanı halden hale soktuğunu ifade etmektedir. Hacı Bayram Velî'nin bu şiirinin tüm

⁴⁶ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 334.

⁴⁷ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 478.

⁴⁸ Yılmaz, *a.g.e.*, s. 179.

⁴⁹ Sühreverdi, *a.g.e.*, c. 2, s. 246.

⁵⁰ Ankaravî, *a.g.e.*, s. 231.

dizelerinde iç içe sırlanmış bir bütünlük söz konusu olduğundan bir bütün halinde değerlendirilmeyi uygun bulduk.

*Hiç kimse çekebilmez Güçtür feleğin yayı
Derdine gönül verme Biri götürür vayı
Oynayı gelir adlar Çünkü eli çabuktur
Bir bunculayın fitne Kande bulur arayı
Bir fâni vefasızdır Kavline inanma hiç
Gah bayı eder yoksul Gah yoksul eder bayı
Çün yüzünü döndürdü Bir lahza karar etmez
Nice seri pay eder Döner ser eder payı
Vahiddir o vahdette Kesrette kani tefrik
Hızır ermedi bu sırra Bildirmedi Musa'yı
Hayran kamu alimler Bu maninin alında
Kaf'tan kafa hükmeder Bilmez bu muammayı
Miskin Hacı Bayram sen Dünyaya gönül verme
Bir ulu imârettir Alma başa sevdayı*

Hacı Bayram Velî, bu şiirin tüm dizelerinde dile getirdiği husus, dünyanın insana neler yaptığı ve ne hale soktuğunun bir şikâyetidir. Son dizelerde bir mutasavvıf olarak dünyaya karşı tavır ne olması gerektiği hususunda bir çerçeve çizmektedir. “*Miskin Hacı Bayram sen Dünyaya gönül verme*” ifadesiyle Hacı Bayram Velî, dünyaya gönül verilmemesi gerektiğini evvela kendi nefesine hitap ederek istemektedir. Bu tavır, kanaat, tokgözlülük, olgun kişiliğin birer işaretidir. Aynı şekilde hırs ve tama'nın gönülden atılması ile cemiyette insan sevgisini

ve manevi dirilişi sağlamaya zemin hazırlayacaktır.

Allah dışındaki her şeyden vaz geçmek olan zühhd, insan varlığının anlamını tatmin eden sorulara da cevap verir. ‘Nereden geldim? Nereye gideceğim? Varlığımın anlam ve amacı nedir?’ gibi sorular, yaşadığımız anı değerlendirirken cevap bulur. “Psikolojide varlığımızın anlamını tatmin eden bu sorular, benlik arayışı sürecinin bir sonucu olarak kabul edilir.”⁵¹ Her insanda az veya çok bu süreç yaşanır. Bu manada dünya nimetleri dâhil olmak üzere

⁵¹ L. Gilman, *Difference and Pathology*, Cornell University Press, New York 1985, s. 87.

Allah dışındaki her şeyden vaz geçmek, varlığının anlamını kendisine sunan sorulara cevap verme imkânı verdiği için, benlik arayışı sürecinde insana katkıda bulunur.

Psikolojideki kendini-bilme süreci ile tasavvuftaki kendini-bilme süreci, bazen bakış açılarındaki sapmaya rağmen birbirini tamamlar. “Bu manada psikolojideki kendini bilme, insanın kendisi hakkındaki bilinç duygusu olarak tarif edilir.”⁵² Ancak tasavvufî bakış açısı, ‘Kendini bilen, Rabbini bilir.’ bilgisiyile tabir edilir ki, bu da en yoğun haliyle dünya dâhil Allah dışındaki her şeyi terk ediş ve Allah’ı tercih ediş esnasında, Allah ile kurulan bütünlük duygusu anında tecrübe edilir. Kısaca, psikolojideki kendini bilme, kendi kişisel benliğinin farkında olma anlamı taşıırken, tasavvuftaki kendini bilme, Yaratıcı gücün farkına varma ve böylece bütün varlığı algılama anlamı taşır.

Kaynakça

- Alkan, Harun, “Hacı Bayram-ı Velî’de Zikir”, *II. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2017, c.1, s. 279-288.
- Ankaravî, İsmail, *Minhâcü’l-Fukârâ*, haz. Saadettin Ekici, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Attâr, Feridüddîn, *Tezkiretü’l-Evliyâ*, thk. Menâl el-YemenîAbdülazîz, el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Amme lil-Kitâb, Kâhire 2006.
- Baykar, Tuncer, “Hacı Bayram Velî ve Şehir Hayatı”, *Hacı Bayram Velî Sempozyum Bildirileri*, Ankara 2000.
- Bayraktar, Mehmet, *İslâm İbadet Fenomenolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1987.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim Sanat Yayınları, Ankara 2000.
- Bursalı, M. Necati, *Yunus Emre, Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1989.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî, Ankara Kalem Neşriyat*, Ankara 2007.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2004.
- Çağrı, Mustafa, *Gazâlî’ye Göre İslâm Ahlakı*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1982.
- Frankl, Victor, *Kendini Gerçekleştirme ve Kendini-İfade Etmenin Ötesinde*, haz. Kemal Sayar, İz Yayıncılık, İstanbul 1991.

⁵² William Mcgaughey, *Rhythmand Self-Consciousness*, Thistlerose Press, Minneapolis 2001, s. 78.

- Gilman, L., *Difference and Pathology*, Cornell University Press, New York 1985.
- Hafızalioğlu, Tahir, *Bostanu'l-Kuds, Gayb Sırlarından Hikâyeler*, Furkan Yayınları, İstanbul 2006.
- Herring, P.P. O'Connor, *The Effects of Self-Discovery*, American Psychiatric Association Press, New York 1994.
- Hökelekli, Hayati, *Ailede, Okulda, Toplumda Değer Psikolojisi ve Eğitimi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- Hökelekli, Hayati, *Ailede, Okulda, Toplumda Değer Psikolojisi ve Eğitimi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.
- Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, thk. MahmûdÂbidî, İntişârât-ı Sâdâ ve Sîmâ, Tahrân 1384.
- İkbal, Muhammed, *Bâl-i Cibril*, çev. Y. Salih Karaca, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1983.
- İkbal, Muhammed, *Câvidnâme*, çev. Annemarie Schimmel, Ötüken Neşriyat, Ankara 1958.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed, *Taaruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kâhire 1980.
- Kumanlıoğlu, Hasan Fehmi, *H. Pîr Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabi Hayatı, Şahsiyeti ve Tasavvufi Görüşleri*, H. Yayınları, İzmir 1995.
- Kuşeyrî, Abdülkerim, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, Dâru'l-Hayr, Beyrût 2003.
- Lauster, Peter, *Aşk ve Aşkın Psikolojisi*, çev. Nurittin Yıldırım, Doruk Yayıncılık, Ankara 2000.
- Mcgaughey, William, *Rhythm and Self-Consciousness*, Thistlerose Press, Minneapolis 2001.
- Muhasibî, Hâris, *er-Riâyetü'l-Hukukillâh*, Edited By. Margaret Smith, E.J.W. Gibb Memorial Series, London 2001.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn, *Mesnevî-i Mânevî*, haz. A. Nicholson, İntişârât-ı Hermes, Tahrân 2003.
- Sayın, Esmâ, *Tasavvuf Terapisi*, Nesil Yayınları, İstanbul 2014.
- Sühreverdî, Ebû Hafs, *Avârifü'l-Maârif*, Dâru'l-Maârif, Kâhire 1966.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. Heyet, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1992, c. 1-7.
- Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2002.

HACI BAYRAM-I VELİ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞININ FERT, TOPLUM, ÜMMET AÇISINDAN İNCELENMESİ, SOSYAL HAYATA ETKİSİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ (HACI BAYRAM-I VELİ'NİN GÜNÜMÜZE TESİRLERİ)



DR. ÖĞRT. ÜYESİ EMİNE ELİF ÇAKMAK İĞALÇI
KAYSERİ ÜNİVERSİTESİ, DEVELİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
elifigalci@kayseri.edu.tr

Giriş

Toplum ve kültür inşası tek bir fertten başlayarak tüm toplumu şekillendirmekte, dinî, ahlakî yaşantı ve öğretilerle de bireyden topluma kişileri eğitip, sosyal hayata hazırlamaktadır. Toplumumuzda bireysellik, benmerkezcilik son derece yaygın olmakla birlikte kendi özümüze ait olan değerler (diğerkâmlık, teva-zu, paylaşım, hoş görü, dinî bilinç, ahlakî donanım) gün be gün yok olmaktadır. Zamanının önem-li şahsiyetlerinden olan mutasavvıf Hacı Bayram-ı Veli'nin tasavvuf anlayışının temel yapı taşlarının bireysellikten ümmetliğe doğru bir köprü ve toplum inşasını sağlayarak sosyal hayatta bir denge ve düzen oluşturacağı önem arz etmektedir.

Her toplum kendine has özellikleriyle donatılmış ve biricik olan bireylerden oluşmaktadır. Bu birey-lerin insanî vasıfları hem bireysel olarak kendisini hem de sosyal bir varlık olarak toplumu şekillendir-mektedir. Onun için donanımlı, eğitimsel, niteliksel ve niceliksel olarak insanın varlığı fert olma yolun-dan başlayarak toplumu oluşturma rolüyle çağını ve çağımızı etkilemektedir. İnsan sadece maddesel

(bedenî) varlığından çok daha ötesinde manevî(esas) kimliğiyle de karşımıza çıkmakta ve hem kendisini hem de toplumu şekillendiren özelliklerinin bu manevî kimliğinden oluştuğunu göstermektedir.

Buradan yola çıkarak insan, bedensel varlığının ötesinde “ruhıyla” ölümsüz olan bir varlıktır ve böylece Allah’ın bir parçası konumundadır. Bu parça zamana ve mekâna bağımlı olan bedene mahkûm olmakta ve bu beden ancak tasavvufî terbiye ile özgürleşerek esas özüne kavuşabilmektedir.⁵³ Madde boyutundan mana boyutuna geçme yöntemi olan tasavvufî eğitim kişiyi yaratılış amacına ulaşmaya sevk etmektedir. Yaratılışın gayesine ulaşan fert hem bireysellikten sıyrılacak hem de ümmet olma yolunda ciddi adımlar atarak toplumsal rolünde etkin kazanımlar sağlayacaktır ve Allah’a ulaşma noktasında çeşitli eğitimlerden geçerek manevî ilerleyişle amacına hizmet edecektir.

Değişik teknikler değişik yol ve yöntemlerden oluşan ve her bir kişinin adedince olan tasavvufî terbiye yöntemleri tek bir amaca hizmet etmekte, bu amaç doğrultusunda da birey fertlikten sıyrılarak ümmet olma yolunda ilerleyip toplumsal vazifesini bir Müslüman olarak yerine getirebilmektedir. Bunun için tasavvuf tarihinde pek çok örneğini gördüğümüz mürşid-i kâmillerin çeşitli yöntem ve teknikleri, bunların uygulanışından oluşan tarikatları hem bireyi hem de toplumu eğitip şekillendirme, topluma hizmet etme konusunda insanları bilinçlendirerek aktif rol almalarını sağlamaktadır.

Çalışmamızda bu mürşid-i kâmillerden Hacı Bayram Velî’nin tasavvuf anlayışını birey ve toplum açısından ele alıp bu geçişte ki ümmet bilinciyle hareket etmeye, uygulanan metotları inceleyerek günümüze çıkarımlar yapmaya, sosyal hayata kazandırdıkları üzerinde durarak güncel teknik ve yaşantılar oluşturarak toplumumuza ışık tutmaya gayret göstereceğiz. İlk aşamada Hacı Bayram Velî’nin kısa bir hayat hikâyesine ve içinde bulunduğu toplumun özelliklerine değinerek, tasavvufî hayata geçişine yer vereceğiz. Sonrasında geliştirdiği ve benimsediği tasavvuf ekolü (Bayramiyye Tarikatı) ile

⁵³ Halim Gül, *Hacı Bayram’ı Velî’nin Düşüncesinde İnsan-ı Kamil*, II. Uluslar arası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1, 3-4 Mayıs 2017, s.192.

toplumu nasıl irşad ettiği, kullandığı yöntem ve teknikler ile halkta nasıl bir ümmet ve toplum bilinci oluşturduğu konularına yer vereceğiz. Son olarak da Hacı Bayram'ın kullandığı bu yöntem ve teknikleri günümüze uyarlayarak, kazanımsal açıdan değerlendirme yapmaya çalışarak çalışmamızı sonlandıracağız.

Hayatı ve Yaşadığı Toplum

Asıl adı Numan b. Ahmed b. Mahmud olan Hacı Bayram-ı Velî XIV. yüzyılın ilk yarısında Ankara'nın Zülfasıl (Solfasol) köyünde dünyaya gelmiştir. Annesi hakkında mezar yerinin bilgisinden başka bir malumat olmamakla birlikte babası hayvancılık ve çiftçilikle uğraşan Koyunluca Mehmed, dedesinin adı da Mahmud'dur.⁵⁴

Döneminde şerî ve fennî ilimlerle iştigal eden Hacı Bayram hem müspet hem de dinî ilimler okumuş ve zamanının önemli müderrislerinden olmuştur. Ankara'nın meşhur medresesi Kara Medrese'de ilk müderrislik vazifesinde bulunmuş sonrasında da Bursa'da ki Çelebi Sultan Mehmed Medresesinde müderrislik görevine devam etmiştir.⁵⁵

Müderrislik görevini ifâ ederken Kayseri'de bulunan Şeyh Ebû Hamîdüddîn Aksarayî, Hacı Bayram-ı Velî'yi Kayseri'ye davet etmiştir. Davetine icabet etmek için Kayseri'ye giden Hacı Bayram orada Aksarayî Hazretlerine intisap etmiştir.⁵⁶ Şeyhi ile karşılaşması Kurban bayramına denk geldiğinden şeyhi tarafından kendisine "Bayram" lakabı verilmiştir.⁵⁷

Moğol istilasıyla beraber Anadolu'nun siyasî çalkantılara bulaşması, dinî, ahlakî ve sosyal bozuklukların artmaya başlaması dönemini sosyal ve siyasî açıdan zor bir duruma getirmiştir. Ayrıca göçebe bir hayat tarzına alışan Türklerin yerleşik nizamla geçme gibi yaşam tarzı değişikliğinin getirdiği tedirginliklerle mücadele

⁵⁴ Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî Yaşam, Soyu ve Vakfı*, Ankara: Türk Tarik Kurumu Basımevi, 1989, c.1, s. 18.

⁵⁵ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram-ı Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara: Muradiye Vakfı Kültür Yayınları, 1996, s. 112.

⁵⁶ Kadir Özköse, *Hacı Bayram-ı Velî ve Yaşadığı Döneme Tesiri*, Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl:5(2004), sayı: 12, s.55.

⁵⁷ Cebecioğlu, *Age*, s. 121.

eden halkın yanında Hacı Bayram olmuştur. Halk öncelikli dinî düşünceye haiz olan Hacı Bayram Velî; müderrisliği bırakıp halkın arasına girmiş, tasavvuf kanalıyla yozlaşmayı durdurmaya ve ahlakî değerlerin hakim olduğu bir toplum tabanını oluşturmaya gayret göstermiştir.⁵⁸

Döneminin zorluklarına rağmen halkı irşad etme gayreti toplumda etkisini oldukça yoğun bir şekilde göstermiştir. Sosyal çözümlenin arttığı bir dönemde Hacı Bayram-ı Velî'nin müderrisliği bırakıp halkın arasına girmesi, tasavvuf kanalıyla yozlaşmaya durdmesi ve ahlâka dayalı bir taban oluşturma çabası asil bir hareket tarzı olmakla birlikte hem sosyal, hem siyasî hem de kültürel açıdan etkileri oldukça başarılı olan bir eğitim sistemidir.⁵⁹ Bu eğitim sistemini ömrünün sonuna kadar Ankara'da sürdüren Hacı Bayram hem müridlerinin terbiyesi ile meşgul olmuş hem de halka ve müridlerine örnek olmak adına kafî derecede dünyalık işlerle uğraşarak⁶⁰ hem halkın yanında olmuş hem de geliştirdiği toplumsal ve eğitimsel sistemlerle irşad vazifesini etkili bir hale getirmiştir.

Tarikat Ekolü ve İrşad Yöntemleri

Bayramiyye Tarikatı'nın kurucusu olan Hacı Bayram intisap ettiği tarihten vefat ettiği tarihe kadar mürşidi Ebu Hamid Aksarayî'nin yanından ayrılmamış manevî olgunluk ve terbiyesini bu zattan almıştır. Kayseri'de intisap eden Hacı Bayram, Aksarayî ile Bursa'ya, Şam'a, hac farziyesini yerine getirmek için Medine ve Mekke'ye ve nihayetinde Aksaray'a gitmiş, bu seyahatleriyle şer'î ilimlerin yanına batinî ilimleri de ekleyerek döneminin ve dönemimizin önemli isimlerinden biri olmuştur.⁶¹ Ebu Hamid Aksarayî'nin vefatından sonra Ankara'ya yerleşmiş ve kendi adına izafe edilen

⁵⁸ Hamdi Kızılar, Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi, *OTAM*, 32/Güz 2012, s.71.

⁵⁹ Özköse, *Agm*, s. 59.

⁶⁰ Hasan Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul:Erkam Yayınları, s. 170

⁶¹ Mehmet Ali Aynî, *Hacı Bayram-ı Velî*, İstanbul: Akabe, 1996, s.55; Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Velî Yaşam, Soyu ve Vakfı*, Ankara: Türk Tarik Kurumu Basımevi, 1989, c.1, s. 19-20, Cebecioğlu, *Age*, s. 130.

Bayramiyye Tarikatını tesis etmiş, tasavvufî tecrübelerini ve irşad faaliyetlerini bu yeni ekolde sürdürmüştür.⁶²

Hacı Bayram Velî, manevî eğitimini tamamlayıp irşad vazifesi ile görevlendirildikten sonra ömrünün sonuna kadar müridlerinin terbiyesi, Allah ve Hz. Peygamber sevgisi, insanların doğru yolu bulması, helal rızık kazanmanın yollarının gösterilmesi, zikir ve sohbet ile meşgul olmuştur.⁶³

Hacı Bayram-ı Velî Osmanlı Devleti'ni ahlâkî, dinî, iktisadî hatta siyasî açıdan geniş ölçüde etkileyen önemli bir sufidir. Yazılı eser vermekten ziyade ahlâkçı bir rol oynayarak insan yetiştirmeye önem vermiştir. Ömrünün sonuna kadar Ankara'da müridlerini terbiye etme, açık ve gizli zikir toplantıları yapma, halk ve yüksek tabakaya mensup kişilerle sohbet etme, insanları doğru yola iletmeye çaba gösterme ve helal rızık kazanma gibi faaliyetle meşgul olmuştur.⁶⁴

Hacı Bayram, medrese eğitiminde görülen müsbet ve dinî ilimleri okuyarak birçok yönden eğitimini tamamladığı gibi, şeyhi olan Aksarayî'nin manevî terbiyesinden de geçerek manevî eğitimini de tamamlamıştır. Dolayısıyla kendi terbiyesini tamamlayan Hacı Bayram, gerek tasavvufa intisap sürecinden önce ve gerekse tasavvufa intisap sürecinde toplumun terbiyesi faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu eğitim ve öğretim faaliyetlerini "lisan-ı kâl" dediğimiz sözlü ifadelerle yürüttüğü gibi, söylediklerinin bizzat uygulaması olan "lisan-ı hâl" ile de yürütmüştür.⁶⁵ Söz ve uygulamanın birlikte hayata geçirildiği tüm eğitim yöntemleri insanlara ulaşma ve tesir etme konularında oldukça etkindir. Hacı Bayram Velî'nin maddî ve manevî olarak toplumu irşad etme yöntemlerin günümüzde şu başlıklar altında ele alabiliriz.

Sosyal hayat

Toplumda her kesime hitap eden her türlü çevreden insanla ileti-

⁶² Kıziler, *Agm*, s.74.

⁶³ Kıziler, *Agm*, s.70.

⁶⁴ Özköse, *Agm*, s. 58.

⁶⁵ Mahmut Dündar, Lisan-ı Kal ve Lisan-ı Hal ile Hacı Bayram-ı Velî'nin Toplum Terbiyesi, Uluslar arası Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2, 25-26 Mayıs 2016, s. 280.

şim halinde olan Hacı Bayram Velî aktif bir insan kimliği isterken, âtil ve asosyal olmaktan insanları uyarmıştır. Bunun için etrafında toplanan her kesimden insanlara çalışıp bir meslek sahibi olmalarının gereğini ve kendi el emekleriyle geçimlerini sağlamanın önemini vurgulamış ve bu uygulamayı kendi tasavvufî öğretisinin bir ilkesi haline getirmiştir.⁶⁶ Yaşantısıyla örnek olarak bizzat halkla birlikte çalışarak alın teriyle kendi rızkını temin eden Hacı Bayram elinden gelen gayreti göstermeye müridlerini ve halkı teşvik etmiş, alın terinin rızık kazanmada önemli bir fazilet olduğunu devamlı vurgulamıştır.⁶⁷

Hacı Bayram-ı Velî kendini toplumdan soyutlayan, sosyal hayattan uzak ve halkın durumundan bi haber olan bir mutasavvıf olmaktan ziyade ömrü boyunca toplum içerisinde olmuş, halk ile iç içe bulunmuş, kendi geçimini kendisi sağlayan önemli bir şahsiyettir. Müridlerine de kabiliyetleri doğrultusunda meslek edindirme anlamında yönlendirmelerde bulunmuş, el sanatlarında, ticarete, ziraatta ve farklı iş ve sanat kollarında aktif, başarılı ve topluma faydası olan şahsiyetler yetişmesine hem öncülük hem de rehberlik etmiştir.⁶⁸

Müridlerinin hepsinin birer iş sahibi olması O'nun işsiz güçsüz insanları tarikatına almamasının bir sebebi olmakla birlikte kişinin ilk önce kendisine sonrasında diğer insanlara faydalı olması gerektiği düşüncesinden kaynaklanmakta, işiyle gücüyle insanların emeklerinin karşılığının alınması gerektiğini ve toplumu yerleşik bir nizama geçişe alıştırmaya çabalaması oluşturmaktadır. Tekkesi bir terbiye ocağı olan Hacı Bayram-ı Velî insanları eğiterek yüksek ahlak sahibi bireyler olmasını sağlamış, kabiliyetlerine göre de topluma hizmet etmelerini istemiştir.⁶⁹

Dönemdaşı olan Emir Sultan'ın da el emeğine önem vermesi iki sufînin ortak paydada buluşarak tasavvuf ehlinin etkili bir şekilde topluma hizmet ettiklerini ve halkı şekillendirdikleri görül-

⁶⁶ Kızıler, *Agm*, s.76.

⁶⁷ Özköse, *Agm*, s. 60.

⁶⁸ Cevdet Kılıç, *Hacı Bayram Velî'de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşma Süreci*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, y. 7(2006), s.16, s.s. 56.

⁶⁹ Yılmaz, *Age*, s.171.

mektedir. İki sufînin birbirlerine yakın münasebette bulunmaları da devlet ve toplum lehine güçlü bir etki olmuştur.⁷⁰

Ayrıca Hacı Bayram sosyal hayatın nizamı için “kendini bilmek” kavramını da önemsemiştir. O’na göre kendini bilmek, bu dünyada yaşarken ne işe yaradığımızın bilincinde olmak, kendi içindeki benliğini tanımak, kendini arındırmak, kendisiyle barışık olmak ve bu bilinçle yaşamının idrakine ermek olarak tanımlanabilir. Bu kendini bilme aşaması gerçekleştiğinde de kişi Allah’ı tanımaya başlayacaktır. Çünkü Allah dış dünyada aranır fakat esas aranması gereken yer kişinin iç dünyası yani kendi benliğidir.⁷¹ Kişinin kendini bilmesi ile de etkili bir kimlik gelişimi oluşarak hem kendini iyi tanıyıp ifade edebilen hem de bu kazanımlarla kendisinden başlayarak çevresine ve topluma faydalı bireyler olma konusunda yol gösterici hüviyete sahip olması, yeteneklerinden ve ifa ettiği işten daha verimli sonuçlar alınması amaçlanmıştır.

Kısacası, Hacı Bayram Velî toplumda bir hareketlilik, dinamizm, sosyal bir hayat oluşması için çabalamış, bireylerin kendilerini tanıyıp yetenek ve kabiliyetlerine göre çalışmalarına öncülük etmiştir. Hiçbir zaman dervişlik kisvesi altında birey ve toplumu atelete sürükleyen işsiz, güçsüz müridler istememiş, böyle niyeti ve davranışı olanları da yanında tutmamıştır. Yanındakileri muhakkak bir mesleğe yönlendirerek sosyal hayata dâhil olarak irşad ve hizmette öncü olmalarını sağlamıştır.⁷²

Hacı Bayram kendisini Hakk’ın hizmetine sunduğu kadar halkın hizmetine de sunmuş⁷³ ve gönüllere hitap ederek sosyal yaşantıyı şekillendirmiş etkisi döneminde olduğu kadar günümüze kadar süregelmiştir.

imece usulü

Hacı Bayram-ı Velî’nin İslâm ahlâkı, terbiyesi ve eğitim psikolojisi açısından fevkalade öneme haiz bir diğer önemli özelliği de imece

⁷⁰ Özköse, *Agm*, s. 60.

⁷¹ Kılıç, *Agm*, s. 57-58.

⁷² Yılmaz, *Age*, s.171.

⁷³ Kılıç, *Agm*, s. 57.

usulü ile mahsulü hasat ettirmesi, yaşlılığına rağmen kendisinin de müritleriyle birlikte çalışmasıdır.⁷⁴

Mahsulün ortaklaşa olarak kaldırılması anlamında kullanılan imece geleneğini Hacı Bayram Velî Orta Anadolu'nun çoğu yerinde başlatmış ve zaman içerisinde de mahsulün ortaklaşa hasat edilmesini gelenekselleştirmiştir. Kendisi de bizzat müritleriyle birlikte toprağı sürmüş, imece ile ürünü tarladan kaldırmıştır. Herkes birbirinin tarlasında birbirine yardım ederek hem ürünü hızlı bir şekilde hasad etmiş hem de yardım etmenin manevî hazzını yaşamışlardır.⁷⁵ Böylece günümüz insanın da daha çok ihtiyaç duyduğu yardımlaşma, dayanışma, kardeşlik, dostluk gibi temel değerleri koruyarak onların canlı ve aktif kalmalarını sağlamıştır.⁷⁶

Bizzat çalışmak, bilhassa imece ile iş görmek, toprakla uğraşmak ve bir sanatlâ ilgilenmek suretiyle ibadet etmeyi adet edinen tek pîr Hacı Bayram Velî olmuştur. Mutasavvıf olarak dünyayı red ve terk yerine onu imara ve ıslaha yönelmiştir.⁷⁷ Bu özelliğinden dolayı bireysellikten kurtulmanın örnekliğini göstererek insanlara ümmet olma bilincini aşlamış bu bilinçle de sosyal hayatın dengesini dinî ve ahlakî değerlerle oluşturarak örnek bir toplum inşasına temel atmıştır.

Çiftçiler, sanat ehilleri ve toplumun diğer kesimleriyle ilgilediği kadar esnaf teşkilatıyla da ilgilenen Hacı Bayram ahilik anlayışını da devam ettirmiştir. Dönemin ticaret sanat ve ekonomi bazında otokontrole hâkim olan Ankara'da imeceye ek olarak ahi sistemiyle de hem hal olan Hacı Bayram Velî ziraatla meşgul olduğu kadar esnafla da sıkı bir iş birliği halinde olmuştur.⁷⁸

İmece ve ahilik teşkilatıyla halkın yardımlaşma, paylaşma, Müslüman kardeşine destek olma, iyi ve kötü günde birbirinin yanında olma gibi duyguları canlı tutan Hacı Bayram Velî toplumda ahlakî değerler sistemi oluşturmuştur. Bu ahlakî öğretinin temeli bizzat

⁷⁴ Özköse, *Agm*, s. 57.

⁷⁵ Cebecioğlu, *Age*, s.170-175.

⁷⁶ Kızıler, *Agm*, s.77.

⁷⁷ Özköse, *Agm*, s. 61.

⁷⁸ Sadi Bayram, *Hacı Bayram Velî ve Tarihe Bağlılık*, Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri I, 1990, s.32.

Kur'an-ı Kerim'e dayanmakla birlikte, edindiği zahirî ve batınî ilimlerin kaynaşması sonucunda oluştuğu için etkinliği müridleri ve halk üzerinde oldukça fazla olmuştur.

Yardımlaşma

Zenginler ve fakirler diye toplumu iki kesimden ibaret gören Hacı Bayram Velî bu gruplar arasında köprülerin kurulmasını, içtimaî ve iktisadî güvenliğin sağlanmasını ve yoksulların sahiplenilmesini duçar edinmiştir. *“İnsanların en hayırlısı, insanlara fayda sağlayandır”*⁷⁹ hadis-i şerifi uyarınca her daim ihtiyaç sahibinin yanında olmuş, fertten topluma herkese ulaşmaya çaba göstermiştir.

Hacı Bayram sosyal düzeni sağlamak için şerî ilimlerden faydalanırken aynı zamanda da yoksullara karşı sevgi, şefkat ve hoşgörü gösterilmesini nasihat etmiş, onlar için yardım sandığı kurmuştur. Bu hareketi ile ihtiyaç sahiplerinin ihtiyacını giderirken hem sosyal dengeyi hem de devletin sosyal yaşantıya destek olma görevine yardımda bulunduğu için siyasî çevrelerden de iltifat görmesini sağlamıştır.⁸⁰

Zekât ve sadaka toplamak için kendine has bir uslupla zenginlerden alıp fakirlere veren Hacı Bayram'ın kaynaklarda geçen uygulama şekli de şu şekildedir: *“Kendisi önde, dervişleri arkada bayrak ve tuğu alıp, davul, kudüm ve halle çalarak çarşı ve pazar dolaşır, halktan para toplardı. Ankara zenginlerinden sadaka, zekât toplamak üzere davullu, bayraklı alaylar düzenlerdi.”*⁸¹ *“Keşkül dervişin arkasında olduğundan para atanlar görülmezdi. Zekât ve sadaka gibi hayır paralarını toplar, toplumda muhtaç durumda olan fakir, yetim, yoksul ve dullara dağıtırdı.”*⁸² Bu uygulama iki yönlü etkiye sahiptir hem müritlerinin kibir ve enaniyetinin kırılıp nefis terbiyesi hem de fakirlerin ihtiyacının giderilerek toplum dengesinin sağlanmasıdır.

Yardımlaşma, toplumun belkemiğini oluşturan zenginlerle ihtiyaç sahipleri arasında bir bağ kurulmasını sağlayan müessesedir. Sosyal bir rolü olan yardımlaşmanın Hacı Bayram zamanında ku-

⁷⁹ El Aclunî, Kesfu'l Hafâ, c.1, s. 393.

⁸⁰ Bayramoğlu, Age, c.1, s.42.

⁸¹ Mehmet Mecdi Efendi, Şakayık, s. 240-241.

⁸² Yılmaz, Age s. 170.

rumsal bir yapı gibi faaliyet göstermesi bu konuya ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Sosyal hayatta zümreler arasında dengeyi bulmak, paylaşmak, yardımlaşmak sosyal açıdan önemli olduğu kadar psikolojik ve ekonomik olarak da son derece gereklidir. Yeni bir nizama geçmeye çabalayan halkı bu şekilde sahiplenmeye çalışmak da dinî ve toplumsal rol açısından oldukça gereklidir ve bu görevi yüce Pîr son derece hassas bir şekilde uygulamıştır.

Halkın Eğitimi

Hacı Bayram Veli çok iyi derece de Arapça ve Farsça bilmesine rağmen millî bilinç ve beraberlik oluşturmayı ve halk ile iç içe olmayı tercih etmesi sebebiyle Türkçe'ye rağbet etmiştir. Özellikle şiirlerini bu dille yazmış, eğitim ve derslerinde de Türkçe'yi kullanmıştır.⁸³ Türkçe'ye verdiği önem hem halkla iletişimini güçlendirmiş hem de saygınlığını arttırmıştır.

İlim meclislerine oldukça önem veren Hacı Bayram tekkesinde düzenlenen zikir toplantıları ve yürüttüğü derslerle topluma eğitimli insanlar yetiştirmeyi amaçlamıştır. Sabah ve akşam vakitlerinde tekkesinde zikir meclisleri kurulmasının yanı sıra öğle vaktinden önce ve sonra da hem müridlerine hem de yöre halkına tefsir, fıkıh, hadis, tasavvuf dersleri vermiştir. Sohbetleri çok etkin olan Hacı Bayram-ı Velî'nin müridlerine ve insanlara aktarımı da o derece güçlü olmuştur.⁸⁴ Bu dersler hem etkin bir mürid yetiştirme de hem de halkın eğitilmesi açısından son derece önemli olmuştur.

Ayrıca tercüme faaliyetlerine de önem veren Hacı Bayram, önemli gördüğü eserleri marifeti olan müridlerine vererek Türkçe'ye tercüme etmelerini istemiş, bu tercümelerden de hem ilim ehlinin hem de halkın faydalanmasını sağlamıştır.⁸⁵

Ethem Cebecioğlu "*Hacı Bayram Veli'yi üstün kılan durum bilim ve tasavvufu birleştirmesidir*"⁸⁶ diyerek ilim ve tekniği bir araya getiren bir sufî portresi oluşturmuştur. Hacı Bayram Veli yazılı eser

⁸³ Aynî, *Age*, s.60.

⁸⁴ Cebecioğlu, *Age*, s.160.

⁸⁵ Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliya*, c. 2, s.264.

⁸⁶ Cebecioğlu, *Age*, s.110.

vermekten ziyade toplumun nizamı ve inşası için uğraşmış bunu yaparken de dinî ve ahlakî değerleri baz alarak insan yetiştirmeye önem vermiştir. Bunun için de Anadolu insanını, yetiştirdiği önemli şahsiyetlerle dinî, ahlâkî, iktisadî ve hatta siyasî açıdan geniş ölçüde etkilemiştir.⁸⁷

Aklî ve şerî ilimlerde etkin bir konum ve kariyere ulaşan Hacı Bayram, kavradığı ilim hakikatlerini yaşamsal hale getirmesi ile toplumda olumlu etkiler bırakarak toplumu terbiye ettiği gibi bizzat fiilî eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunarak da toplumu eğitmiştir.⁸⁸

Toplumu ayakta tutan unsur o toplumu oluşturan milletin varlığı, eğitim düzeyi ve refah seviyesidir. Bunun bilincinde olan Hacı Bayram devletin idamesi, halkın eğitimi ve ferahı için yine onları eğiterek işe başlamış, dinî ve kalbî ilimle onları beslemiş ve toplumun hizmetine sunmuştur. Bundan dolayı verilen nitelikli eğitimin sonucu hiçbir zaman yadsınamayacak ölçüde büyük ve etkin olmuştur. Eğitimden taviz verilmemesi gerektiğini yetiştirdiği müritleriyle ve o dönemin toplum inşasından anlayabilmekteyiz.

Şiir ve Musiki

Yazılı eserlerden ziyade şiir yazmakla yetinen ve yazdığı bu şiirlerle günümüze ulaşan Hacı Bayram sadece düşünce yapısını anlamamızı sağlamakla kalmamış aynı zamanda ilahî tarzında söylenilip insanların gönüllerinde iz bırakmaya da vesile olmuştur. Ayrıca Hacı Bayram aileden gelme musikî yeteneğine de sahip olmakla birlikte ilk dinî eser bestekârı da sayılabilmektedir. Kendi yazdığı şiirleri bestelemenin yanı sıra Yunus Emre'nin de şiirlerini bestelediği ve müridlerine öğrettiği söylenmektedir. Nitekim annesinin iş görürken söylediği ilahiler, tarikat mensuplarından Eşrefoğlu Rumî'nin musikî şinas olması hem ailesinden gelme bir musikî eğilimin olduğunu hem de derviş eğitimlerinde musikîye önem verdiğinin göstergelerindendir.⁸⁹

⁸⁷ Kılıç, *Agm*, s. 42.

⁸⁸ Mahmut Dündar, *Lisan-ı Kal ve Lisan-ı Hal ile Hacı Bayram-ı Velî'nin Toplum Terbiyesi*, Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2, 25-26 Mayıs 2016, s. 281.

⁸⁹ Yılmaz, *Age*, s. 172.

“Miskin Hacı Bayram sen dünyaya gönül verme
 “Bir ulu imarettir al başa sevdayı”⁹⁰

Dünyaya yönelmenin sınırlarını belirleyerek ne ölçüde ve de-
 ğerde kıymet verilmesi gerekiyorsa o sınırı aşmadan ne tamamıyla
 dünyalık işlerden uzaklaşıp kendini halktan izole etmenin ne de
 dünyalığa dalıp yaratılış ve hizmet gayesinin göz ardı edilmesini
 istemiş, denge unsuruyla bireysellikten sıyrılarak ümmet bilinciyle
 hareket edilmesini ve irşad vazifesinin modelleme ve aktarım yo-
 luyla olacağını göstermiştir. Kur'an'a göre ahiret hayatını engel-
 lemeyen ve aksatmayan dünya hayatı meşru bir nimet ve hatta sa-
 adettir. Hacı Bayram'da şiirde bu anlayışı vurgulamakta tasavvufî
 toplumsal örneğiğinde de bunun üzerinde durmuştur.⁹¹

Esas itibarıyla beyitte değinilmek istenen kişinin kendisinin
 dünyevî duygulardan sıyrılması, eğitime kendinden başlayarak ir-
 şad vazifesini yerine getirmesi ve temeline temel ahlakî değerleri
 koyarak hırs, ucub, kibir gibi kişiyi dünyalığa meyil ettirecek kötü
 hasletlerden arındırarak kişiler arası sevgi ve muhabbetin inşasına
 yönelik çalışması önceliklenmektedir.

O'nun yetiştirdiği gönül sultanları hem dönemini hem de sonra
 ki dönemleri hem aydınlatmış hem eğitmiş hem de bulundukları
 coğrafyalara ışık saçmışlardır. O, insan kendini tanıdıktan, özünü
 keşsettikten, iç dünyasını düzene koyduktan ve asıl sahibe yönel-
 dikten sonra gerçek varlığın şuuru ereceğini düşünmektedir.
 O'nun tavrı bu düşünce doğrultusunda şu şekilde şekillenmekte-
 dir: önce Allah'a sonra canlı, cansız tüm varlıklara, devlete, millete
 ve tüm insanlara derin bir sevginin yanı sıra onların hizmetine
 kişinin kendisini adanmasıyla gerçekleşmelidir.⁹²

Hacı Bayram örneğinden de anlaşıldığı gibi toplumlara yön ve-
 recek insanların ilk önce kendi söylem, yaşantı ve deneyimleriyle
 insanlığa model olmaları ve doğru bir aktarım gerçekleştirmeleri
 gerekmektedir.

⁹⁰ Mehmet Özgür Ersan, *Pir Hacı Bayram-ı Veli*, İstanbul: Salon Yayınları, 2018, s. 68.

⁹¹ Kılıç, *Agm*, s. 56.

⁹² Kılıç, *Agm*, s. 60.

Hacı Bayram-ı Velî'nin Uygulamalarından Günümüze Çıkarımlar

Hacı Bayram-ı Velî hazretlerinin döneminde uyguladığı tüm yöntem ve teknikler, son iki yüzyıldır yapılan araştırmalar ve deneysel gözlemler sonucunda kazanılan bilgi ve uygulamalarla örtüşecek düzeydedir. Yaşadığı dönemde dahi kişileri yeteneklerine göre yönlendiren, yaparak yaşayarak öğrencilerine ve halka rol model olan kişiliğiyle oluşturduğu eğitimsel yaklaşım şu an modern eğitim sistemimizde uygulanmaya çalışılmakta ve hatta bu aşamaya gelmeyen toplumlara bu yönde eğitimler verilerek yönlendirmeler yapılmaktadır. Bizzat halkla ilgilenmesi, müridlerinin eğitimiyle meşgul olması, müridlerinin halktan kopmamasını sağlaması günümüze uyarlanabilecek bir unsur olup öğretmen-öğrenci, mürşid-mürid ilişkilerini etkin bir şekilde düzenleyecektir. Sosyal hayatın nizamını ve eğitim seviyesini etkileyecek bu teknik ve yöntemler hem geçmişimizden gelen yaşantısal örneklerle hem de son dönemlerde ulaşılan bilimsel araştırma ve gözlem sonuçlarıyla paralellik arz etmektedir. Fakat geçmişimizde uygulanan bizim büyüklerimiz, atalarımız, ilim adamlarımız, mutasavvıflarımız tarafından gerçekleştirilen eğitimsel metotlar göz ardı edilebilmektedir, burada önemle üzerinde durduğumuz konu kendi kültür ve atalarımızdan gelen donanım ve birikimler her zaman kendi insanımızda, toplumuzda ve hatta Müslüman camiasında çok daha etkin olacaktır.

Her birey farklıdır, her bir bireyin anlaması, yorumlaması, yeteneği, hayata aktarımı bu farklılıklarıyla toplumu şekillendirmektedir. Bu farklılık liderleri, eğitimcileri, siyasetçileri kaygılandırmak yerine bu özellikten hem bireysel hem de toplumsal açıdan fayda sağlanması gerekmektedir. Nitekim de çalışmamızda anlattığımız Hacı Bayram Velî'nin uygulamalarından bu farklılıkları nasıl toplumda özümsettiği ve toplum inşasına olumlu bir aktarımda bulunduğunu görmekteyiz. Bu dengeyi sağlayacak kilit rollerde ki kişilerin dikkat etmesi gereken adalet duygusuyla davranmak, kişileri kıyaslamadan yeteneklerine göre yönlendirerek topluma kazandırmak hem nesil hem de toplum bekası için oldukça önemlidir. Burada izleyeceğimiz yolları hem son dönem araştırmalarından faydalanarak geliştirebileceğimiz gibi hem de kendi benlik ve kültürümüzle daha uyumlu olması açısından geçmiş tarihimizde

ki modellerimizden de elde edebiliriz. Hacı Bayram-ı Velî çalışması bu konuda yol gösterici nitelikte olabilir.

Toplum kendini oluşturan kesimlerden ibarettir. Bu kesimler birbirinden izole edilecek şekilde değil birbiriyle kaynaşacak, birbirinin varlığından haberdar olacak şekilde yönlendirilmeli, bu kesimler arasında denge ve iletişim sağlanmalıdır. Nitekim zekât toplama uygulaması ile halkın arasında yardımlaşma ve paylaşma duygularını uyandıran, imece usulü ile halkın kaynaşmasını ve birbirleriyle olan bağlarını kuvvetlendiren sufimiz toplumun bireysellikten sıyrılıp ümmet olma yolunda ciddi adımlar atarak sosyalliğe geçişte bu dengenin sağlanmasının gerekliliğini göstermektedir. Bunun için de toplumumuzda örneklik teşkil eden bu tarz uygulamaların varlığı fayda zarar analizi bakımından incelendiğinde faydalı olmaktadır lakin kesimler arasında köprü olabilme açısından zayıf kalmaktadırlar. Bunun için daha aktif, kaynaştırıcı ve yapıcı tutumların sergilenmesi, iki kesimi ayrı ayrı değerlendirmeyip, bir toplumu oluşturan unsurlar şeklinde ele alıp bütüncül bir yaklaşımla fayda etkisini arttırmak sağlanmalıdır.

Ayrıca insanlar sadece madde boyutuyla var olan bireyler değildir. İnsanlığa etkin bir şekilde ulaşabilmek için manevî doyumunda sağlanması, ruhî yönün beslenmesi gerekmektedir. Manevî yaşantılar, manevî aktarımlar, musiki ve sanatla ilgilenmesi bu yönü destekleyecek niteliktedir. Kendi ilgi alanı doğrultusunda verilecek olan her bir destek ve yönlendirme bireyin topluma kazandırılması olacaktır. Kendi ilgi ve merakı doğrultusunda şiir yazarak ve musiki ile ilgilenip beğendiği beyitleri ilahileştiren Hacı Bayram, öğrencilerinde kendini tanıma vasfının gelişmesini sağlamıştır. Günümüzde de bireyin kendini tanıması adına yapılan faaliyetler oldukça geniş kapsamlı olmasına rağmen etkin bir sonuç alınma yüzdesi maalesef ki azdır. Bunun için öz kimliğinden sıyrılmadan her bir bireyin ilgisi doğrultusunda yönlendirilmesi, temel sınırlar aşılmadan ilgi ve yeteneklerin geliştirilmesi uygun olacaktır.

Halkın eğitimine yapılan yatırım devlete yapılan bir yatırımdır. Toplumu ne kadar nitelikli ve donanımlı yetiştirsek devletin gelişmişlik düzeyini de o ölçüde artırmış oluruz. Tüm bunların yapılabilirlik oranı istenildiğinde çok yüksek oranlarda olacaktır fakat en önemli konu toplumu kendi dinî ve ahlakî değerlerle inşa edebilmek-

tir. Bilim ile ilmi irfanî yöntemlerle harmanlayarak insanları eğitebilmek amaca ulaşabilme konusunda son derece elzemdir. Toplumun bireysellikten ümmetliğe ve sosyalliğe doğru kanallı edılması Hacı Bayram-ı Velî'nin gittiği yoldan giderek, önceliklediği değerleri öncelikleyerek ve en önemlisi de bu süreçte hep toplumun eğitilmesi ve gelişmesiyle yani toplumun inşasıyla ilgilenerek olacaktır.

İlmi etkin kılmanın yolu hayata aktarabilmek, hayata aktarılabilmenin yolu da o davranışa mana katabilmektir. Bunun için tasavvufî yöntemlerle bireysellikten sosyalliğe geçişte bu tekniklerin kullanılması günümüzde eğitimsel uygulanabilirlik açısından önemli olacaktır.

Sonuç

Sosyal hayat, imece usulüyle yardımlaşma, paylaşma duygusunun hazzı, halkın eğitime verdiği önem, sanat ve zanaat ehlinin kıymetini bilmesi ve bilhassa kendisinin de sanat ehli olması gibi konularda örneklik teşkil eden yüce zatımız geçmişi şekillendirdiği gibi bu yaklaşımlarıyla günümüze de ışık tutmaktadır. Uyguladığı her bir yöntem hem bireysel hem toplumsal olarak hayata geçirilebilecek unsurlar olup sadece yolunu takip etmek ve bu niyetten şaşmadan halkı irşad etme vazifesiyle vazifelenmek icap etmektedir. Öyle olacaktır ki sabırla ve özü Kur'an ve sünnete dayalı her bir öğreti dinî ve ahlakî donanımla fertleri yetiştirdikten sonra toplumun nizamını da bu ölçüde şekillendirecek hem ümmet bilincinin pekişmesini hem de eğitimsel olarak ilerlememizi sağlayacaktır. Bu aynı zamanda çift taraflı bir etki olacağından devletinde güçlü olmasını, eğitimsel açıdan açılımlar yapılmasını, toplumun millî birlik ve beraberlik duygusuyla hareket etmesini sağlayacak ayakları bilinçli bir şekilde yere basan eğitilmiş, ahlaklı, değerlerini bilen, sanat ve zanaat ehli nesiller yetiştirecektir.

Yaptığı işin şuurunda olan her insan muhakkak o işe kendi karakterini yansıtmakla kalmaz özünü ve kimliğini de yaptığı işte temâşe eder. Topluma mal olan insanlar özgün fikirleriyle halka ulaşabilmeli, taklitçilikten sıyrılarak orjinal ürünler oluşturabilmelidir. Toplumu oluşturan her bir fert o toplumun kültürünü oluşturduğu gibi diğer kültürlerle olan iletişimde köprü vazifesini görmektedir. Özünü bilen, kimliğini kaybetmeden irşad vazife-

sini üstlenen bireyler sosyal hayat dengesinden eğitime, sanattan zanaata toplumu şekillendirecek bu vazifeyi en etkili şekilde yerine getirebilmek için kültürel mirastan faydalanacağı gibi bu mirası gelişmelere uyarlayarak daha etkin bir hale getirecektir.

Hacı Bayram Velî'nin eğitimsel ve kültürel mirası hem eğitimcilerimize hem gençlerimize hem de toplumu bilinçlendirmek adına rol sahibi olan her bir bireye ve kuruma ciddi örnekler sunmakta, uygulamalarıyla da çağımıza ışık tutmaktadır. Yapılacak tek şey ilim, irfan, bilim ve teknoloji ile revize edilecek bu çalışmaların özünü ve niteliğini kaybetmeden uygulanması fertlerde ümmet bilinci oluşturarak sosyal bir nizamı hazırlık için çok ciddi adımlar olacaktır.

Kaynakça

- Aynî, M. Ali, *Hacı Bayram-ı Velî*, İstanbul: Akabe, 1996.
- Azamat, Nihat, “*Hacı Bayram-ı Velî*”, DİA, c. XIV, İstanbul.
- Bayram, Sadi, *Hacı Bayram Velî ve Tarihe Bağlılık*, Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildirileri I, 1990.
- Bayramoğlu, Fuat, *Hacı Bayram-ı Velî Yaşamı, Soyı ve Vakfı*, Ankara: Türk Tarık Kurumu Basımevi, 1989.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram-ı Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara: Muradiye Vakfı Kültür Yayınları, 1996.
- Çift, Salih, *Sufî-Devlet İlişkilerinde Bir Model Olarak Hacı Bayram-ı Velî Düşüncesi*, Hacı Bayram-ı Velî Uluslararası Sempozyum, 14-16 Aralık 2012.
- Dündar, Mahmut, *Lisan-ı Kal ve Lisan-ı Hal ile Hacı Bayram-ı Velî'nin Toplum Terbiyesi*, Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2, Ankara: Anıl, 2016.
- Ersan, Mehmet Özgür, *Pir Hacı Bayram-ı Velî*, İstanbul: Salon Yayınları, 2018.
- Gül, Halim, *Hacı Bayram-ı Velî'nin Düşüncesinde İnsan-ı Kamil*, II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1, Ankara: 72 Tasarım Dijital Basımevi, 2017.
- Kılıç, Cevdet, *Hacı Bayram Velî'de İnsanın Ontolojik Varlığı ve Olgunlaşma Süreci*, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl:7 (2006), sayı:16.
- Kızılar, Hamdi, *Osmanlılarda İlk Yerel Manevî Oluşum: Hacı Bayram Velî ve Bayramiyye Ekolünün Anadolu'ya Etkisi*, OTAM, 32/Güz 2012.
- Mehmed, Mecdî Efendi, *Şakayık-ı Numaniye Tercümesi*,
- Özköse, Kadir, *Hacı Bayram-ı Velî ve Yaşadığı Döneme Tesiri*, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl:5(2004), sayı: 12.
- Yılmaz, Hasan Kamil, *Aziz Mahmud Hüdayî ve Celvetiye Tarikatı*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1986.

İSMÂİL RUSÛHÎ ANKARAVÎ'NİN CİHAD YORUMU



DR. ÖĞR. Ü. MUAMMER CENGİZ
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
muammer.cengiz@omu.edu.tr

Giriş

İslâmî terminolojide cihad en kapsamlı anlamıyla “bir müslümanın Allah yolunda, sırf O’nun rızası için, bütün gayretini sarfetmesi” olarak tanımlanır.¹ Çok anlamlı islâmî terimler kategorisinde görülebilecek cihad kavramı bu genel anlamının yanı sıra bir fıkıh ıstılâhı olarak daha çok müslüman olmayanlarla savaş; bir tasavvuf terimi olarak ise nefsi emmâreyi yenme çabası olarak karşılık bulmuştur.² Tasavvuf metinlerinde cihâdın çoğunlukla nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye yönü ön planda tutulduğu için konu cihaddan daha çok mücâhede kavramı üzerinden ele alınmıştır.³ Bu bakımdan cihad, İslâm

¹ Talip Türcan, “İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad (Savaşın Barışa Doğru Bir Evrilme)”, *İslâm Kaynaklarında, Gelenğinde ve Günümüzde Cihad*, ed., Ahmet Ertürk, KURAMER, İstanbul 2016, s. 283.

² Ahmet Özel, “Cihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul 1993, VII, 531-534.

³ Muhammet Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitü-

hukuk literatüründeki *zâhirî/hâricî* karşılığının yanı sıra tasavvuf-ta *bâtınî/dâhilî* bir anlam alanına sahiptir.⁴ Cihad kavramı yaygın anlam ve kullanımıyla daha çok fıkıh ve tefsir geleneği içinde kavramlaşmış gözüktüğü de tasavvuf geleneği cihad konusunda kendine özgü bir dağarcık oluşturur. Dolayısıyla cihad kavramındaki geniş anlam yelpazesi bir bakıma ikiye taksim edilmiş, fakihler kavramının gayr-i müslimlerle savaş boyutunu ön planda tutarken, sûfiler –elbette cihadın zâhirî anlamını da dışarıda bırakmayarak– nefis ve şeytanla mücâhede boyutuna yoğunlaşmayı tercih etmişlerdir. İki farklı islâmî gelenek arasındaki bu yorum çeşitliliği fıkıh ve tasavvuftaki epistemolojik paradigmlar yahut temel ilgi alanlarının farklı olmasıyla irtibatlıdır.⁵ Klasik gelenekte cihadın fikhî ve tasavvufî çerçevesinin büyük ölçüde bir bütünlük içinde konduğunu söylemek mümkün olsa bile⁶ günümüzde yaygın din diline hâkim olan normatif ve literâl üslûbun etkisi yahut anlamın uğradığı kayıp nedeni ile kavramı neredeyse sadece muharebe/savaş/kıtâl anlam kümesi içinde takdim⁷ ettiğini söylemek ileri bir yorum olmayacaktır.⁸ Oysa cihâd yalnızca görünürdeki dış düşmanlara dönük bir mücâdele biçiminden ibâret olmayıp, bundan daha çok nefsin olumsuz niteliklerine karşı durup bu nitelikleri

sü, Doktora Tezi, İstanbul 2013, s.226. Ankaravî de kavramı ilgili metinlerinde cihad şeklinde başlığa taşısa da metin içinde mücâhede ve cihad kavramları arasında fark gözetmeksizin her ikisini de kullanır.

⁴ Kavramın hem Fıkıh hem de Tasavvuf ıstılahı olarak tanımlandığı kısa bir çerçeve için bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, I, 288-291.

⁵ Mustafa Öztürk, “Cihâd Âyetleri: Tefsir Birikimine, İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları,” *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, s. 99-100; 103-118.

⁶ Cumhûriyet dönemine gelindiğinde de bu bütünlüğün korunduğunu söylememizi mümkün kılacak örnekler mevcuttur. Bu meyanda şu anekdota yer açabiliriz: “Cihad kelimesi, cehd’den müştaktır; cehd, meşakkat demektir. Şeriat örfünde cihad, Allah adını yüceltmek için küfredenlerle savaşmaktır. Allah yolunda cihad nefis ile de olur. Nefsi fazilet dâiresinde idâreye, reziletten vikâyeye çalışmak da cihaddır. Bu cihâdın faziletli hamleleri de, nefsin şehvet yollu temâyülleriye muhâlefettir.” Ebü’l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Ahmed b. Abdüllatif Zebidi, *Sâhih-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XII, Mütercimi ve şârihi: Kamil Miras, 7. bsk., Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1984, VII, 249.

⁷ Örnek bir metin olarak bkz. Ahmet Ertürk, (ed.) *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi, İstanbul 2016. Sözü geçen çalışmada cihad pek çok açıdan ele alınmakla birlikte –değiniler istisna tutulacak olursa– kavramın tasavvufî muhtevâsına dönük müstakil bir inceleme bulunmamaktadır.

⁸ Cihad etrafındaki söylem biçimlerinin tarih içindeki gelişim seyri disiplinlerarası bir araştırma konusu olarak çalışılmayı beklemektedir.

farkederek giderme merkezli bir anlam alanına karşılık gelir.⁹ Nitekim Kur'an'da ve hadislerde muhtevası bir bütün hâlinde değerlendirildiğinde her hangi bir anlam daralmasına yol açmayacak ölçüde üst bir prensip olarak her iki cihad türüne de yer verildiğini söylemek mümkündür.¹⁰ Sûfîler zâviyesinden meseleye baktığında Abdullah b. Mübârek, Şakîk Belhî gibi fiilen gazâ ve cihâd faaliyetlerine katılmış pek çok muhârip zâhid-sûfiden söz etmek mümkün olsa bile başından beri sûfîlerce büyük cihad ve küçük cihad (cihâd-ı ekber ve cihâd-ı asgar) ayrımı yapılmış ve nefsin hevâsını hedef aldığı için öncelik büyük cihâda (nefis ile yapılan cihada) verilmiştir. Fakat tekrar vurgulamak gerekir ki bu tutum maddî anlamı ile cihad fenomenin gözardı edilip dışlandığı bir yorum ortaya çıkarmamış bilakis gazâ ve cihad ideali tasavvuf ve tarikat geleneğinin önemli bir boyutunu teşkil etmiştir.¹¹

Bir tasavvuf terimi olarak cihâd/mücâhede, tasavvufun üzerinde uzlaşa sağlanmış “yöntem”ini¹² ifâde eden temel kavramlardan biri olması itibarıyla tasavvuf tarihinin farklı dönemlerini birbirine bağlayabileceğimiz bir muhtevaya sahiptir. Bu itibarla cihad/mücâhede, hem tarikatlar öncesi dönem açısından hem de tarikatlar dönemi seyr ü sülûk süreçleri bakımından anahtar bir kavramdır. Tasavvuf doktrininin kurucu isimlerinin başında gelen ve “seyyidü't-tâife” lakabı ile şöhet bulan Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufu “sulhü olmayan bir savaş”¹³ olarak tarif ederken aslında cihad kavramının tasavvuf açısından ne kadar anahtar bir rol oynadığına

⁹ Bk. Mehmed Demirci, “İçe Dönük Cihad: Mücâhede”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: VIII, sayı: 19, s. 9-21.

¹⁰ Mehmet S. Aydın'ın bu noktada şu ifâdeleri kayda değer: “Sadece şimdi değil, epeyce bir süredir zaten ‘cihad’ kavramı bir bakıma çeşitli taraflara çekilen bir kavram konumuna geldi yahut getirildi. Aslı mânâların bir kısmı unutuldu. Hele ‘cihâd-ı ekber’ büsbütün unutuldu. ‘Cihad’ adına ortaya çıkan sözüm ona ‘mücâhidler’ cihadın asıl manasını büsbütün unutturdular.” “Günümüzde Cihad Algısı”, *İslâm Geleneğine ve Günümüze Yansımaları*, s.17 vd.

¹¹ M. Nedim Tan, “Tasavvuf İstilahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 45, s. 163; Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, (çev. İhsan Durdu), Ufuk Yay., İstanbul 2008, s.18, 28; Bu konuda klasik bir perspektif için bkz. Ömer Lütfi Barkan, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara, 1942, Sayı:2, s. 279-386.

¹² Bkz. Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb: Hakikat Bilgisi*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010, s.264.

¹³ Ethem Cebecioğlu, “Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, c. XXIX, 1987, s. 394.

başka bir ifadeyle tasavvufa dinamizmini veren unsurların başında cihadın geldiğine işaret etmişti. Cüneyd'in dikkatimizi çektiği bu kavram tasavvufun tüm dönemlerinde literatürün müşterek temalarından biri olma özelliğini daima korudu ve benzer vurgular başka sûfilerce de defaatle ifade edildi. Çünkü mücadele kavramı yahut kavramın tazammun ettiği diğer istilâhları (zühd, terk, riyâzet, teveccüh, murâkabe) paranteze alarak tasavvufî tecrübeden söz etmek ve buna bağlı olarak bir tasavvuf anlatısı inşâ etmek mümkün olmazdı. Bu yönüyle mücâhede, tasavvuf târihinin gelişimini takip edebileceğimiz yahut doktrine dahil olacağımız öncelikli kavramlardan biri olmuştur. Bundan dolayı mücâhede sûfî yazarlar açısından genel geçer kabul edilecek ölçüde yaygın bir düşünce olarak karşımıza çıkar. Tasavvufa ait kavram kümeleri dikkate alındığında mücâhede/cihad, tasavvufun nefis teorisi yahut seyr u sülûk sistematiği bakımından da temel/aks bir kavram olarak nitelenebilir. Buradan hareketle mücâhedenin tasavvufun yöntemini (mücâhede/riyâzet) oluşturacak ve muhtevâsını (haller ve makamlar) güçlendirecek ölçüde merkezî bir unsur olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴

Bir tasavvuf terimi olarak mücâhede/cihadı, geride bıraktığı zengin tasavvuf külliyyâtına ilmî birikimini yansıtmış çok yönlü bir isim olan¹⁵ İsmâîl Rusûhî Ankaravî (ö.1041/1631) perspektifinden yaklaşarak sınırlayışımızın sebebi O'nun seyr u sülûk (haller ve makamlar) merkezli anlatılar açısından geride verimli metinler bırakmış olması, bu yönüyle de doğrudan cihad etrâfında zengin bilgiler vermiş olmasındandır. Sadece telifleri ile değil mürşid kimliği ile de tebârüz eden bir sîmâ olarak Ankaravî, kapsamının genişliğine rağmen cihad ile nefis arasındaki ilişkiyi tasavvufun maksat ve hedefleri bakımından sistematik olarak ele almış isimlerden biridir. Bu açıdan bakıldığında Ankaravî'nin telifleri arasında özellik-

¹⁴ Giritli Aziz Efendi'nin ifadesi ile: "Gerçi her tarikatın âyin ve erkânı farklıdır, ama dikkat edilse hepsinin mücâhede husûsunda ittifak üzere olduğu görülür." *Vâridât: Kalbîn Sohbetleri*, (haz. M. Nedim Tan), Pan Yay., İstanbul 2011, s. 110 vd.

¹⁵ Ankaravî üzerine yapılmış müstakil bir inceleme için bkz. Erhan Yetik, *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.

le *Minhâcü'l-Fukarâ*'nın "cihad bahsi"¹⁶ ayrıcalıklı ve müstakil bir metin görünümündedir. O'nun *Şerh-i Ehâdis-i Erba'in*'inde cihad temalı bir hadîs-i şerîfi¹⁷ aynı bağlamda şerh etmiş olması¹⁸ kavram etrafında metinler arası bir bütünlük sağlamaktadır.¹⁹ Ankaravî'yi tercihimizin bir diğer nedeni de tasavvufî mîrasın farklı renklerine açık bir isim olarak kendine intikâl eden literatürü damıtan bir üslûp benimseyerek, Osmanlı tasavvuf düşüncesi açısından "yeni sentezler kurma arayışı olan sûfî"ler arasında yer almış bir kimlik olmasındandır.²⁰ Bu itibarla Ankaravî'nin teliflerinde kendinden önceki tasavvufî hâfızanın hâkim tüm renklerinin bir bütünlük içinde mezceldiğini söyleyebiliriz. İsmâil Ankaravî Mevlânâ, Abdullah el-Ensârî, İbnü'l-Fârız ve İbnü'l-Arabî gibi isimlerin eserlerine şerhler yazarak teorik tasavvufa ait konuları kendi dönemi açısından ulaşılabılır/kavranabilir kılmış bir isimdir.²¹ Bu noktada cevâbını aradığımız soru, Ankaravî'nin ele alacağımız cihad bahsi etrâfında hâlihazırdaki tasavvufî birikimi nasıl değerlendirdiği ve onlara ne kattığıdır.²² Şu halde tasavvuf ıstılahları bakımından anahtar bir kavram olarak "cihad"ın Ankaravî'de aldığı görünüm aslında "klasik tasavvufî mîrasın" Osmanlı tasavvuf düşüncesi ikliminde eriştiği durumu, kazandığı yeni formu bir kavram üzerinden gösteren mikro ölçekli bir örnek olarak da okunabilir. Bu çalışma dâhilinde İsmâil Ankaravî öncesinde tasavvuf literatüründe cihad/mücadele kavramının nasıl bir zeminde ele alındığına ilişkin genel bir çerçeve çizilerek *Minhâcü'l-Fukarâ* ve *Şerh-i*

¹⁶ "Kism-ı Sâni/ Bâb-ı Âşir: Cihâd-ı Nefsî ve Mevt-i İhtiyârîyi ve Şehîd-i Tiğ-i Aşk Olmanın Faziletini Beyân Eyleyir", *Minhâcü'l-Fukarâ*, (haz. Safi Arpaguş), Vefâ Yayınları, İstanbul 2008, s. 241-253.

¹⁷ "Cennette, Allâh'ın yolunda cihad/mücâhede edenler için hazırladığı yüz derece vardır. Her iki derece arası yer ile gök arası kadardır." Buhârî, "Cihad", 4; "Tevhîd", 22.

¹⁸ İsmail Ankaravî, *Şerh-i Ehâdis-i Erba'in: Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevî Erkânı*, (haz. Semih Ceyhan), Darulhadis, İstanbul 2001, s. 145-147, 238-239.

¹⁹ Bu noktada *Minhâcü'l-Fukarâ*'nın "Ankaravî külliyyâtının kavramsal haritası olduğu" tespiti ne de yer vermeliyiz. Bkz. M. Nedim Tan, "Minhâcü'l-Fukarâ'nın Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, sayı: 36, s.38.

²⁰ M. Nedim Tan, "Avârifü'l-Maârif ve Osmanlı Tasavvuf Düşüncesine Kaynaklığı", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, 2019, s. 706.

²¹ Ercan Alkan, "İsmâil Ankaravî", *İslam Düşünce Atlası*, (ed. İbrahim Halil Üçer), Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya 2017, III, 1123-1124.

²² Ankaravî'nin teliflerinde gözettiği yöntemi *Minhâcü'l-Fukarâ* üzerinden okuyan bir çalışma için bkz. M. Nedim Tan, "Minhâcü'l-Fukarâ'nın Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", s. 31-49.

Ehâdis-i Erba'în'in ilgili kısımları üzerinden Ankaravî'nin kavrama ne gibi anlamlar yüklediğini; cihad etrafında organize ettiği bilgi ve kavramların kaynaklarının neler olduğunu; bu kaynakları kullanma biçimini, tasavvuf terimleri açısından kavrama ne gibi katkılar yaptığını tespit etmeye çalışacağız.

Ankaravî'nin, haller ve makamlar konusunun ağırlık merkezini teşkil ettiği eseri *Minhâcî'l-Fukarâ*'da sülûkun mertebe ve derecelerini ele almadan önce müstakil bir başlık altında diğer dînî/şerî emirlerin (zekat, oruç, hac vs.) yanısıra cihad kavramını da “şeriatın sırları” kategorisinde ele alması ve ibadetlerin ya da şer'î hükümlerin zâhîrî, dînî, şer'î anlamları ve delâletlerine ilaveten bâtinî, rûhî ve metafizik cephelerine de dikkat çekmesi tasavvufun ibadet mefhumuna ya da şerî hükümlere karşı bakışı açısından olduğu kadar cihad kavramının da tasavvufa özgü anlam alanının nasıl bir zeminde çözümlenmeye çalışıldığını göstermesi bakımından dikkate değerdir.²³ İslâm düşünce ve yorum gelenekleri bakımından tasavvufa kendi özgünlüğünü kazandıran şey de özellikle şeriat-hakikat ilişkileri bağlamında şeriat alanını dışlamadan hakikat odaklı vurguları merkeze almış olmasıdır. Bununla birlikte cihadın hakikati ve metafizik cephesine odaklanılmış olsa bile soyutlayıcı bir dil yerine sembolik anlam gücünün bütün imkanları devreye sokularak adeta dış dünyadaki cihada ait tüm unsurların benzerlerinin cihadın metafizik yorum çerçevesi açısından bir müracaat alanı olarak kullanıldığı görülür. Dolayısı ile Ankaravî'nin metinlerinde cihadın tarifinden onun bir mükellefiyet sahası oluşuna, muhatabının kim, yönteminin ne olduğuna ve netîcede insana neler kazandıracığına kadar tüm aşama ve cihetlerinde şerî anlamı ile cihada ait unsurların bir benzetme yönü olarak kullanıldığı görülecektir. Ankaravî'nin haller ve makamlar bahsine geçmeden önce cihadı konu edinmesini, Kuşeyrî'nin mücâhedeyi tasavvuf

²³ Bu noktada Hücvirî'nin şu ifadelerini hatırlamak gerekir: “Şeriat ve hakikati telif etmek yanlış bir ifadedir. Çünkü şeriat hakikatten başka bir şey değildir, hakikat de şeriatın ta kendisidir. Şeriat ile hakikat Hak tarafından uzlaştırılıp bağdaştırıldığına (ayrıştırılmadığına) göre velilerin bu iki şeyi ayırmaları imkansızdır. İkisi arasında fark görerek birini kabul diğerini reddetmek lâzım gelir. Halbuki şeriatı reddetmek ilhaddır, hakikati reddetmek ise şirktir.” *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 76.

kavramları içerisinde tevbeden hemen sonraki makam olarak ele alarak, daha yolun başında mücâhede sâhibi olmayan kimsenin yolun kokusunu bile teneffüs edemeyeceği şeklindeki ifadeleri ile birlikte değerlendirdiğimizde cihadın usûl düzeyindeki kavram hiyerarşisinde yer aldığını söylemek mümkündür.²⁴

1. Tasavvuf Literatüründe Cihad Kavramının Klasik Zemini ve Ankaravî'nin Kaynakları

Tasavvuf târihinin erken dönemlerinden itibaren kullanılan bir kavram olarak mücâhedenin içeriğini şekillendiren sûfî kimlik Hâtim el-Esam olarak görülmektedir. Klasik/teşekkül dönem tasavvuf metinleri dikkate alındığında Serrac, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlî gibi sûfî yazarlar mücâhede kavramına eserlerinin muhtelif yerlerinde atıfta bulunmakla birlikte müstakil bir başlık altında kavramı ele alan sûfî müellifler Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hücvirî ve Herevî olmuştur. Kelâbâzî *et-Taarruf*'un²⁵ Kuşeyrî ise *er-Risâle*'nin²⁶ tasavvuf ıstılahları (haller ve makamlar) bahsinde mücâhede kavramını müstakil bir başlık altında ele alan isimlerdir. Herevî *Sad Meydan*'da kavramı "cihad" adlandırması ile müstakil olarak işleyerek cihadın sûfîlerce öne çıkarılan tüm çeşitlerine kısaca yer verir. *Menâzil*'de ise cihad ve mücâhede kavramına müstakillen bir alan açmaz. Yalnızca hayânın mücâhedeye ilettiğine işaret etmekle yetinir.²⁷ Hücvirî ise mücâhedeyi *Keşfü'l-Mahcûb*'da Sehliyye başlığı altında alır.²⁸ On iki tasavvuf fırkasını ele aldığı tasnifinde Sehl b. Abdullah Tüsterî'ye nispet ettiği Sehliyye'nin temel düsturunun "mücâhede" olduğunu belirtir. *Keşfü'l-Mahcûb*'da yer alan mücâhede bahsinin klasik dönem tasavvuf metinlerinin hemen hepsine kıyasla daha kapsamlı ve sistematik olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede ilk dönem tasavvuf yazarları arasında mücâhede kavramına görebildiğimiz kadarı ile teorik bir çerçeve kazandıran isim

²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 133.

²⁵ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, s. 205-208.

²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 193-197.

²⁷ Muhammet Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydan*'ı, s.224-226.

²⁸ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 258-273.

de Hücvirî olmuştur. O'nun meseleyi olabildiğince kapsamlı olarak ele alışı daha sonra Ankaravî'de de görebileceğimiz bir sistematik bir bütünlük taşımaktadır. Bu bakımdan kısmen de olsa mukayese yapabilmek yahut benzerlikler yakalayabilmek için Hücvirî'nin konu hakkındaki görüşlerini hülâsa etmeyi yararlı görüyoruz. Hücvirî mücâhede kavramını nefis ve hevâ merkezli olarak ele almakta ve insanın yetkinleşme süreci açısından mücâhede kavramına büyük bir alan açmaktadır. Hücvirî mücâhede nefsi sevk ve idâre etmenin bir yolu olarak avam ve havas ayrımı olmaksızın tasavvuf açısından genel geçer bir yöntem olarak takdim eder. Bununla birlikte Sehl b. Abdullah Tüsterî'nin yolunun/usûlünün cehd harcama, nefisle mücâhede, riyâzet ve çile çekme olduğunu belirtir. Müridlerinin mücâhede ile cemal mertebesine ulaştıklarını söyler.²⁹ Hücvirî'nin açıklamalarından anlaşıldığına göre, Sehl et-Tüsterî'yi (ö.283/896) diğer mutasavvıflardan ayıran yaklaşımı, kötülüklerin kaynağı olarak nefisle mücâhede yöntemini manevi gelişimin yegâne yöntemi görmesinde ortaya çıkmaktadır.³⁰ Mücâhede baştan sona nefse muhâlefet etmekten ibaret görülür. Fakat mücâhedenin başarılı bir şekilde gerçekleşmesi nefsi tanımaya bağlanır. Nefis tanınmadan yapılacak mücâhedenin faydası olmayacaktır. Buradan hareketle Hücvirî nefsin/hevânın hakikati ve tanıtılması meselesi üzerinde durur. Nefs şerrin kaynağı ve mahalli olarak görülür. Bundan dolayı nefse muhâlefet etmek bütün ibadetlerin başı olarak nitelenir. Kurtuluş nefse muhalefetten, ona düşman olmaktan geçer. Nefse muvâfakat etmek ise kul için helak sebebi sayılır. Nefsi hakkında bir şey bilmeyen başkası hakkında bir şey bilemez. Bundan ötürü Allâh'ı tanımakla mükellef olan kulun nefsinde tanınması gerekir. İnsanı ruh-beden-nefs üçlüsü ile açıklayan Hücvirî rûhun akıl, beden his, nefsin ise hevâ tarafından idare edildiğini söyler. Rûhu idare eden akıl insanı marifete, marifet ise cennete; nefsi idare eden hevâ insanı dalâlete, dalâlet ise cehenneme götürür. Hücvirî nefisle yapılan cihadın büyük, dış

²⁹ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 259-264.

³⁰ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, Klasik Yay., İstanbul 2017, s. 112.

düşman ile yapılan gazanın küçük olarak nitelenmesinin ve birincinin daha üstün tutulmasının sebebinin nefisle yapılan cihadın daha çetin olmasıyla açıklar.³¹

Mücadele ile müşahade arasındaki ilişki Hücvirin bu bağlamda tartıştığı bir meseledir. Sûfilerce mücadele müşahadenin sebeplerinden biri olarak kabul edilirken Tüsterî, mücadeleyi müşahadenin yegâne illeti ve sebebi olarak görür. Oysa mücadele ile müşahade arasındaki ilişkiyi bir sebep-sonuç ilişkisi olarak görmek matematiksel bir zorunluluk olarak meselenin anlaşılması gibi bir sorun ortaya çıkaracak ve lütuf/inâyet ilkesine zarar verecektir. Sehl'in müşahadeleri mücadelelerin meyvesi olarak görmesinin delili cihad ayetidir: "Uğrumuzda mücadele edenleri, yollarımıza iletiriz." O'na göre mücadele eden müşahadeyi bulur. Farklı görüş sahiplerine göre ise iş ezelî inâyete göredir, mücadelenin çokluğuna göre değildir. Buna göre ayet şöyle yorumlanır: "Yollarımıza hidayet ettiğimiz ve ulaştırdığımız kimseler, uğrumuzda mücadele etmişlerdir." Onlara göre kulun necata ermesi ve halas bulması mücadele ile değil meşiet ve ilahi irade ile alakalıdır. Bu görüşü destekleyecek pek çok ayet ve hadis bulunmaktadır. Buna göre en çok emin olan en çok cehd ve gayret sarfeden kimse değildir. Bilakis hakkındaki inayet daha çok olan kişi Hakk'a daha fazla yakın olan kişidir. Biri savmaada ibadet içinde iken Hak'tan uzak düşer, öbürü hanlarda ve harabelerde günahla yanyana iken Hakk'ın rahmetine yakın bulunabilir. Bu iki zıt fikir arasında Hücvirî'nin kanaati şöyledir: Her iki görüşün sahibinin ihtilafı manada değil lafızdadır. Çünkü biri "men talebe vecede" (taleb eden bulur) derken öbürü, "men vecede talebe" (bulan taleb eder) demiştir. Birinde bulmanın sebebi talep ve aramak iken diğerinde talebin ve aramanın sebebi bulmaktır. Birisi müşahadeyi bulmak için mücadele yapıyor, diğeri mücadele yapmak için müşahadeyi buluyor.³² Bu çerçevede Ankaravî'nin hem müşahadelerin mücadelelerin ilkesi oluşuna vurguda bulunduğunu hem de inâyet ve lütuf tarafına da

³¹ Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 259-263.

³² Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 264-266.

temas ederek meseleyi denge içinde ele aldığını göreceğiz. Böylece Ankaravî'nin klasik dönem tasavvuf metinleri içinde Hücvirî ile benzer bir söyleme sahip olduğunu da tespit etmiş olacağız.³³

Bu noktada Ankaravî'nin cihad kavramı etrâfındaki bilgi ve yorumlarının kaynaklarına intikâl edebiliriz. Ankaravî cihad kavramı etrâfında ilmî, edebî ve tasavvufî mâhiyetteki pek çok isme ve esere atıflar eşliğinde meseleyi işler. Bu günden bakıldığında tasavvufî bir meselenin hangi kaynaklara uzanılarak müzakere edilebileceğine ilişkin âdetâ metodolojik bir perspektif sunar. Ankaravî'nin diğer konularda olduğu gibi cihad kavramı etrâfındaki yorumlarının temel dayanağı sûfî gelenek içindeki sayısız örneklerine benzer şekilde âyet ve hadislerle istinad etmektedir. Bu çerçevede Ankaravî'nin metni husûsen cihad temalı âyet ve hadislerin tefsir ve şerhine dönüşür. Ankaravî cihad bahsi etrâfında meşhur sûfî sözleri ve kelâm-ı kibarlara; tasavvufun erken döneminden sonraki devirlere kadar farklı üslûp sâhibi isimlerinden Hâtim el-Esam, Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Atâ, Kettânî, Kuşeyrî, Şeyh Ebû Medyen, Ruzbihan Baklî, Attar, İbn Fârız gibi isimlerine yer verir. Fakat özellikle Mevlânâ ve İb Arabî'ye husûsen geniş bir alan açarak farklı sûfî ufukları mezceder. Beyzâvî, Nesefî, İbn Melek, Molla Gürânî gibi tefsir, fıkıh ve lügat sahasında önemli isimler ile sûfî geleneğin taşıyıcı isimlerini aynı metin içinde buluşturur.

2. Mücâhedenin “Tarif”i, Bir “Mükellefiyet” Oluşu ve Cihadın “Muhatab”ı Olarak Nefis/Hevâ

Ankaravî “mücâhede”nin “gücün harcanması ve harp yapma” şeklindeki lügavî anlamına işaret ettikten sonra ıstılâhî manâsıyla “kötülüğü emreden nefisle (nefs-i emmâre) verdiği sıkıntılara göğüs gererek savaşmaktır” şeklinde tasavvufî bir çerçevede kavramı tarif eder. Ankaravî'nin kaynağına atıf yapmaksızın Cürcânî'nin

³³ Ankaravî, görebildiğimiz kadarı ile başka eserlerinde olduğu gibi cihad meselesini ele alırken de *Keşfü'l-Mahcûb*'a atıfta bulunmaz. Ankaravî gibi isimlerin erişebildikleri eserlerle geliştirdikleri hukuk çerçevesinde bir kaynak kullanım tarzına sahip oldukları düşünüldüğünde pek çok esere atıf yapmakla birlikte *Keşfü'l-mahcûb*'a referansla bulunmamasının özel bir sebebi olmadığını düşünebiliriz.

(ö.816/1413) *Ta'rifât*'ından hareketle yaptığı tarifin içeriğine göre mücâhede, nefs-i emmâreye karşı yapılan bir mücâdele biçimi olarak takdim edilir. Hâliyle Ankaravî'nin cihad etrafındaki anlatılarının genel örgüsü de nefse göre şekillenir.³⁴ Ankaravî yaptığı cihad tarifinin ardından cihadın din açısından kullar için bir teklif unsuru olduğuna dikkat çeker ve kulun cihad ile “mükellef” olduğunu vurgular.³⁵ Ankaravî'nin teklif vurgusu tasavvufun “fıkhnın çerçevesini çizdiği mükellefiyetler bahsini” genişleten dili bakımında dikkat çekicidir. Çünkü mükellefiyetler sâdece zâhirî amellerle sınırlı değildir.³⁶ Ankaravî nefisle yapılan mücâhenin “cümleye vâcib ve lâzım” olduğunu söyleyerek tasavvuftaki anlamı ile cihâdın ne ölçüde kapsamlı bir mükellefiyet oluşuna dikkat çeker.³⁷ Çünkü dıştaki düşmana karşı verilen cihad, şartları, zamanı ve sınırları belirli bir durum iken içteki cihad bütün müminleri kapsayan ve süreklilik gerektiren bir mükellefiyet olarak muayyen bir zamana indirgenemez. Bu bakımdan Ankaravî küffâr ile yapılan cihadı “farz-ı kifâye” olarak niteleyerek daha özel bir olgu olarak takdim eder. Bununla birlikte gazâyâ giden kimsenin gecelerini ibâdetle ayakda geçiren kâim (*kâimü'l-leyl*), gündüzlerini oruçla geçiren sâim (*sâimü'n-nehâr*) sevâbını bulacağını ekleyerek şerî anlamı ile cihad yapmanın kendinde taşıdığı büyük değere vurguda bulunmayı ihmal etmez.³⁸ Fakat yine de Ankaravî'ye göre asıl cihad eden kimse (“mücâhid”) nefsiyle ve hevâsıyla mücâhede edebilen kimsedir. Bu hükmünü “mücâhid, nefsiyle ve hevâsıyla Allah için cihâd edendir” ve “en fazîletli cihâd, kişinin nefsi ve hevâsı ile

³⁴ İsmail Ankaravî, *Şerh-i Ehâdis-i Erbâin*, s. 145, 238; Krş. Cürcânî, *Ta'rifât*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 204.

³⁵ İsmail Ankaravî, *Şerh-i Ehâdis-i Erbâin*, s. 145, 238.

³⁶ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, Klasik Yay., İstanbul 2017, s. 196.

³⁷ *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 241.

³⁸ Ankaravî'nin verdiği bu hükümleri ilgili hadis rivayetlerine dayandırır. Aktardığı hadislerden biri şudur: “Bir kimse Allah'a ve Resûl'üne imân getirirse ve salâta kâim ve ramazan ayını sâim olsa Allah üzerine lâıyk olur ki, onu cennete idhâl eyleye. Ol kimse eğer kâfirle fî sebîlillah mücâhede eylesin. Ve eğer doğduğu yerde otursun ve gazâ-yı zâhire gitmesin.” Buhârî, “Cihad”, 4/“Tevhîd”, 22; Tirmizî, “Cenner”, 4; Nesaî, “Cihad”, 18. Diğer hadis ise şöyledir: “Allah yolunda cihâd eden kimsenin misâli, (gecelelerini ibâdetle ayakda geçiren) kâim, (günlerini oruçla geçiren) sâim ve (Allah'ın emirlerine itâatkâr) kânitlerin misâli gibidir.” Buhârî, “Cihad”, 2; Müslim, “İmâret”, 29; Nesaî, “Cihad”, 16. Bkz. *Minhâcü'l-Fukarâ*, s. 241.

cihâd etmesidir” gibi hadislerle temellendirir.³⁹ Ankaravî’ye göre cihadın bir anlamı da “Allah düşmanları (a’dâullah) ile muhârebe etmek”tir. Eğer muharebe (savaş) düşmana karşı yapılacaksa düşmanların en çetini insanın kendi nefsidir. Bu doğrultuda Ankaravî “senin en kötü düşmanın iki yanın arasındaki (içindeki) nefsidir!” hadisine atıf yapar. Böylece Ankaravî büyük cihadda çarpışılacak “düşman”ı nefis olarak tespit eder. Netîce itibarıyla en amansız düşman olan nefisle yapılan cihad küffâr ile yapılan cihaddan evlâ görülür ve bu düşüncenin bir sonucu olarak nefse karşı yapılan cihadın “en büyük cihad” (cihâd-ı ekber) olarak vasıflandırılması gerekçelendirilmiş olur. Ankaravî “Allah uğrunda hakkını vererek cihad edin” (Hacc, 22/78) âyetini söz konusu büyük cihad bağlamında değerlendirmek gerektiğini düşünür. Ankaravî, rivayetler eşliğinde küçük cihad, büyük cihad ayrımını daha da netleştirir ve yapılan kavramlaştırmaların hadislerle dayandığına da temas eder. Buna göre Hz. Peygamber küffâr ile savaştan dönerken; “Küçük savaştan büyük savaşa döndük” diye buyurmuş, yanındakiler, “cihâd-ı ekber nedir yâ Resûlallah?” diye sorduklarında, “nefisle mücâhededir” buyurmuşlardır.”⁴⁰ Ankaravî Mevlânâ’nın şu ifâdelerini hadîsin tefsîri olarak aktarır ve böylece metinler arası bir süreklilik ortaya çıkarır: “En küçük bir savaştan döndük ama, peygamberle berâber en büyük savaştayız. Şunu iyi bil ki, safları bozan, dağıtan arslanla savaşmak kolaydır. Asıl arslan, kendini tutan ve nefsinin alt edendir.” Mevlânâ’nın ifâdelerinin şerhi sadedinde Ankaravî’ye göre gerçek pehlivanlık dıştaki düşman ile değil insanın kendi hânesinde bulunan *gizli düşman* olan nefis ile mücadele edebilmek ve onu yenebilmekle mümkündür. Çünkü nefis insana *yakın düşman* iken küffâr ise nefse göre *uzak düşman*lardır. Buna göre yakın olan düşmanın şerrini def etmek, uzak olan düşmanın şerrini defetmekten daha evlâ ve efdaldır.⁴¹ Bu ifadeleri ile Ankaravî

³⁹ *Şerh-i Ehâdis-i Erbaîn*, s.145. “Mücâhid nefsiyle cihad edendir” ve benzeri hadisler bkz. Tirmizî, “Fedâhilü’l-Cihâd”, 2; Buhârî, “Cihâd”, 138; Müslim, “Birr”, 5.

⁴⁰ Ankaravî Câbir’den aktarılan rivayete *Şerh-i Ehâdis-i Erbaîn*’de yer verir: “Sizler hayırlı bir biçimde geldiniz. Sizler küçük cihattan büyük cihada geldiniz. Yani kulun hevâsıyla mücâdelesine.” *Şerh-i Ehâdis-i Erbaîn*, s. 145.

⁴¹ *Minhâcü’l-Fukarâ*, s. 241-242.

küçük cihad ve büyük cihad ayrımını küçük/uzaktaki/dıştaki/açık düşman, büyük/yakındaki/içteki/gizli düşman ayrımı üzerinden belirginleştirir. Bu minval üzere Ankaravî İbn Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de "Ey iman edenler! Kâfirlerden (öncelikle) yakınınızda olanlarla savaşın..." (Tevbe, 9/123) âyetine yaptığı vurguya işaret eder. Küffâr arasında savaşmaya niçin yakında olandan başlamak gerektiğini ise Molla Gürânî'nin (ö.893/1488) Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak da okutulmuş eseri *Gâyetü'l-Emânî fi Tefsîri'l-Kelâmî'r-Rabbânî* üzerinden şöyle gerekçelendirir: "Zirâ en çok zararı en yakın olan verir ve en çok ondan sakınmak lâzım gelir. Sonra daha yakına ve en yakına..." Tekrar *Fütûhât*'a uzanarak Ankaravî İbnü'l-Arabî'den aktardıkları meâlen şöyledir: "İnsana kendi nefisinden daha yakın yoktur. Bununla birlikte Allâh'ın nimetleri karşısında nefisten daha inkarcı (ekfer) bir şey de yoktur. Nefisle yapılan cihadı büyük yapan şey düşmanın büyüklüğüdür. Ayrıca zahirdeki düşmanla yapılan cihada riya, süm'a ve hamiiyet duyguları karışma ihtimâli bulunurken nefisle yapılan cihad gizli bir eylem olduğundan ona Allah'tan başkası muttali olmaz. Bu itibarla nefisle yapılan cihad Allah için olur."⁴²

3. Nefse Karşı Verilen Cihadın Yöntemi ve Gayesi: Muhâlefet Kılıçları

Ankaravî cihad etrâfındaki anlatısında nefisle yapılan cihadın nasıl olması gerektiği husûsunu başka bir ifade ile uygulamanın *yöntemi/keyfiyetini* içerik olarak muğlak bırakmaz. Belli bir sıra düzeni ve usûl dahilinde neler yapılması gerektiğine ilişkin ifadeleri şöyledir: "(...) nefisle mücâhede ona derler ki, evvelâ onu hevâ ve müşteheyâtından ve arzu ve lezzâtından *nehî* edesin. Ve her ne dilerse *hilâf-ı murâdî* üzere gidesin. Ondan sonra onu cemî'-i *meâsî ve menâhîden kat'* edince mücâhede edesin. Ondan sonra cemî'-i

⁴² *Minhâcü'l-Fıkârâ*, s. 243; Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I-IX, (haz. Nevvâf Cerrâh), Dâru Sâdır, Beyrut 2004, c. 2, s. 108 (69. bâb); İsmâil Hakkı Bursevî "küçük cihad"- "büyük cihad" ayrımından hareketler şunları diyecektir: "...ve biri cihâd-ı ekberdir ki nefisle mukâteledir ki a'dâ ile mukâbeleden eşeddir. Zirâ düşman pin-handır ve hîle ve hud'ası bisyârdır. Ve siddikiyet onun katline menûttur. Emr-i müşkildir. Zirâ cihâd-ı asgar ile cennet ve cihâd-ı ekber ile rû'yet hâsıdır." Mustafa Râsim Efendi, *İstîlâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, (haz. İhsan Kara), İnsan Yay., İstanbul 2008, s. 388.

ahlâk-ı zemîme ve ef'âl-i rediyyeden men' edip onu *pâk* kılasın. On-dan sonra et'ime-i nefîse yemeden ve elbise-i nâime giymeden onu *berî* ve *ârî* edip, *ölmezden evvel öldüresin*. Ve *haşeb-i yâbis* (*kurumuş odun*) gibi kılasın.⁴³

Ankaravî, nefisle yapılan cihad karşısında üç silah lazımdır di-yerek cihad kavramını nefisle mücâdelenin merkezi ve dolayısı ile seyr ü sülûkun mihverî hâline getirerek sembolik bir anlatımı tercih eder. Bu sembolik ve teşbihe dayalı söyleme göre düşmana karşı verilen savaşta ki neredeyse tüm unsurlar nefse karşı girilen mücâdelede de mevcuttur. Bu çizgide Ferîdüddin Attar'dan yap-tığı iktibasla nefse karşı mücâhede edilecek *üç silah* “*sükût* hançe-ri”, “*açlık kılıcı*” ve “*halvet mızrağı*” olarak sıralanır.⁴⁴ Buna göre cihad eden mücâhid nefsinin muhâlefet kılıçları (*süyûf-i muhelâfât: sükût, açlık, halvet*) ile *katl* edip böylece “ölmeden önce ölme”lidir. Ankaravî'ye göre “hayat ölümüdür” ifadesi tam da bu durumu an-latır. Ankaravî kalb ve rûhun hayatını *âsî nefsin* ölümüne bağlar. Dolayısı ile amaç sadece nefsin öldürülmesi değil kalb ve rûhun ha-yat bulması, dirilmesidir. Nefsin ölümünü sağlayacak şeyler ise ilk dönem Horasan sûfilerinden olan ve Şakîk Belhî'nin (ö.194/810) müridleri arasında kabul edilen Hâtim el-Esamm'dan (ö.237/851) yaptığı alıntıya göre “açlık, halkın ezâ ve cefâsına tahammül, hırka giymek, hevâ ve hevese karşı koymak” ile mümkündür ki tüm bu unsurlar nefse *muhâlefet* içerir. Bu yönüyle Ankaravî'nin anla-tımlarında nefse karşı *cihâd* etmek nefse *muhâlefet* etmekle eşdeğer hâle gelir.⁴⁵

Bu noktadan sonra Ankaravî nefsin ölümünü (*mevt-i ihtiyârî*) tercih etmenin Hakk'ı bu dünyâda görmeye ve ilâhî vuslata vesîle olduğunu söyleyerek cihadın maksat ve gâyesinin ne olduğunu

⁴³ *Minhâcî'l-Fukarâ*, s. 243-244. [Vurgular bize aittir.]

⁴⁴ Ankaravî'nin bu tasnifi killet-i kelâm, killet-i taâm ve killet-i menâm sıralaması ile kısmen örtüşmektedir. Nitekim “Necmeddîn-i Kübrâ kişiyi Hakk'a götüren yolları “tarîk-i ahyâr”, “tarîk-i ebrâr” ve “tarîk-i şuttâr” şeklinde üç temel yönetime indirgemiş; tarîk-i ahyârî na-maz, oruç, hac gibi ibadetler ve sâlih amellerle ruhunu olgunlaştıranların, tarîk-i ebrârî mücâhede ve riyâzetle nefsinin terbiye ve kalbini tasfiye ederek güzel huylar kazananların, tarîk-i şuttârî ise bu ikisinin yanı sıra aşk, cezbe ve muhabbetle Hakk'a doğru seyahat eden-lerin yolu şeklinde ifade etmiştir.” Reşat Öngören, “Tarîkar”, *DİA*, s. 96; Necmeddîn-i Kübrâ, *Usûlü'l-Aşere*, (çev. Mustafa Kara), Dergâh Yay., İstanbul 1980, s. 33-70.

⁴⁵ Ankaravî, *Minhâcî'l-Fukarâ*, s. 245.

açıklığa kavuşturur. Ankaravî “sizden hiçbir kimse ölmeden rab-bini göremeyecektir” hadisini ve Endülüslü sûfî Ebû Medyen’in (ö.594/1198) “ölmeyen Hakk’ı göremez” ifadelerini *mevt-i ihtiyârî* bağlamında yorumlar.⁴⁶ Ankaravî “seninle Allah arasında en büyük hicab nefsidir”⁴⁷ yaygın sûfî deyişine atıfta bulunarak Hak ile kul arasındaki perdenin ortadan kaldırılması ile rû’yetin ve vuslatın gerçekleşmesine bir kere daha vurgu yapar. Fakat bu anlatısı çerçevesinde Hak ile nefis arasındaki perdelerin kaldırılması kavramsal olarak yine cihada çıkar. Dolayısıyla Ankaravî’ye göre cihad Hak ile aradaki perdelerin kaldırılması konusunda kulun gayretini anlatan bir anlam kazanır.⁴⁸

Ankaravî “Ben seninle kendi aramda can çekişip duruyorum, lütfen aradan beni kaldır” şeklinde niyâz eden âşıkların *hayât-ı tayyibeyi memât-ı nefiste* bulduklarına şüursel bir üslûpla dikat çeker. “Ey güvenilir insanlar! Beni öldürünüz, beni öldürünüz! Muhakkak benim katlimde can içinde can, hayat içinde hayat vardır” sadâsını aynı minval üzere değerlendiren Ankaravî “Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” demeyin, bilakis onlar diridirler, lâkin siz anlayamazsınız”⁴⁹ âyetine Ruzbihan Baklî’nin (ö.606/1209) *Arâis*’teki yorumları üzerinden yaklaşır. Buna göre Baklî’den aktardıkları şöyledir: “Allah yolunda aşk ve muhabbet kılıcı ile öldürülenlere “ölüler” demeyin. Bilakis onlar, beşerî hayattan hayât-ı Rabbânî ile fânî olduktan sonra diridirler, lâkin siz anlayamazsınız. Çünkü siz varlıkla yokluk arasında mahpus kalmışsınız.”⁵⁰ Ankaravî alıntılıdığı metinler eşliğinde dış dünyadaki anlamı ile cihad edenlerin bu uğurdaki can kayıpları nasıl “ölüm” olarak nitelenemeyecekse iç dünyâda nefse karşı girişilen mücâhede neticesinde de nefse karşı kazanılan zaferin (memât-ı nefis) bir ölüm değil yeni bir hayat fakat rûhûn hayâtı olduğunu (hayât-ı tayyibe) söyleyerek ölmezden evvel ölmek mefhûmunu cihad bağlamında

⁴⁶ Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ*, s. 245.

⁴⁷ bkz. Bâkır Sadrî Niyâ, *Ferheng-i Me'sûrât-i Mütûn-i İrfânî*, 2.bsk., İntişarat-ı Sühan, Tahrân 1394hş., s. 58.

⁴⁸ Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ*, s. 246.

⁴⁹ Bakara, 2/154.

⁵⁰ Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ*, s. 245.

değerlendirir. Ankaravî'nin buradan hareketle önümüze çıkardığı kavram klasik Fars ve Türk şiirinin mazmunları arasında da yer alan “aşk kılıcının şehidi” (şehîd-i tîğ-i aşk) olacaktır. Bu tür bir cihadın netîcesi olarak cihadın mücahide neler kazandırdığı meselesine intikal edebiliriz.

4. Cihadın Kazandırdıkları: Müşâhede Mucâhede Mikdârıncadır

Ankaravî cihad etmenin insana neyi kazandıracacağı, nefsiyle cihat etmeyip Allah'a değil nefesine kaçanın ise neyi kaybedeceğini “Ne yazık şu kullara”⁵¹ âyeti ve Baklî'nin ilgili âyete getirdiği yorum ile açıklık kazandırır. Buna göre Allah'tan nefesine doğru kaçanlar âhirette mucâhede ederek fenâya erenlerin makâmını gördüklerinde kaybettiklerinin üzüntüsü onları yakacaktır. Hakk'ın “ne yazık şu kullara!” âyeti bu kaybı yaşayanlara işâret eder.⁵² Ankaravî'ye göre *aşk kılıcı* ile ölmeyenlerin âhirette fenâfillah olan kimselerin makamlarını gördüklerinde nefislerini fânî kılma konusunda kusur ettiklerine teessüf ederler. Muhabbet meydanında yârin aşkının kılıcı ile can verenlerin ise gerçek saâdet sâhibi olduklarını ifade eden Ankaravî “Kim beni severse onu katl ederim. Kimi de katl ederim, onun diyetini veririm. Kimin de diyetini veririm, onun diyeti ben olurum.” hadisini nefse karşı verilen cihadın mükâfatı bağlamında değerlendirir. Küffârın kılıcı ile can verene diyet olarak cennet (dâr-ı karâr) vadeden Hakk'ın, kendine ulaşmak için ölmezden evvel ölmek sûretiyle şehîd olanlara diyet olarak nice sırlar ve yüce mertebeler bahşedeceğinin buna kıyas edilmesi gerektiğini belirtir.⁵³ Bu bağlamda “düşmanı tarafından öldürülen

⁵¹ Yâsîn, 36/30.

⁵² Ankaravî, *Minhâcî'l-Fukarâ*, s. 247.

⁵³ Ankaravî, *Minhâcî'l-Fukarâ*, s. 247. Burada Ankaravî doğrudan kullanmasa bile “ganîmet” kavramına işaret edilebilir. İbnü'l-Arabî bu bağlamda şöyle der: “Bize göre tasavvuf yolunda ganîmetler, insan adına gerçekleşen ilahi ilimlerden ibarettir. Allah bu ilimleri mücahede ve nefisle cihat etmenin karşılığında bize verir. Nitekim müminin bizzat imanında da bir ticareti vardır. Söz konusu ticaret, acı azaptan kurtaran ticarettir. Öyleyse (nefisle) ‘cihat’tan meydana gelen her bilgi ganîmettir ve ganîmetlerin tahsis edildiği üzere paylaştırılır. O ganîmette Allah'a ait pay ihlâsın ilgili olduğu hususlarken peygambere ait pay ona imandır; yakınlarına ait pay onları sevmektir. Ganîmetten yetimlere ait kısım ise amel sahibi gayeye ulaşmazdan önce gerçekleşen ilimlerdir.” İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, I-XVIII, trc.: Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2011, XIV, 75.

kimseye şehitlik ile ikrâm olununca dost tarafından öldürülene neler verilir sen kıyâs et!” beytine işaret eden Ankaravî’ye göre *muhabbet* yolunun esâsı ölmezden evvel ölmektir. Ölmezden evvel ölmenin gerekleri ise arzulara muhâlefet, tevbe ve inâbe ile olur.⁵⁴

Ankaravî nefisle yapılan cihad netîcesinde nefsin öldürülmesi –ki bu konuda “nefislerinizi (kötü duygularınızı) öldürün” (Bakara, 2/54) âyetine göndermede bulunur– netîcesinde nefsin hîle ve mekrine aldanmayıp mücâhedeyi bırakmamak gerektiğini ifade eder.⁵⁵ Bu çerçevede “müşâhede, mücâhede mikdârınca hâsıl olur”⁵⁶ ve “mükâfâtınız yorgunluğunuz mikdârıncadır” gibi sûfî sözlerine atıf yaparak müşâhede eyleyebilmenin mücâhede edebilmeye bağlı oluşunu dile getirir.⁵⁷ O’na göre Hak yolunda müşâhede mücâhededir; ilim, irfan ve hal ise mükâbedesiz (sıkıntısız) olmaz. Ankaravî bu bağlamda sözü cihad etrafındaki anlatımlarda çokça referans alınan ve neredeyse kavramın içeriği açısından bir hareket noktası olabilecek bir ayet olmasından dolayı “mücâhede âyeti” olarak niteleyebileceğimiz ayete getirir: “Şol kimseler ki, bizim tarîkimizde veyâ bizim hakkımızda mücâhede ederler, biz onlara elbette hidâyet eyleriz yolumuzu.” (Ankebût, 29/69) Ankaravî âyette cihâdın mutlak olarak kullanılmasından hareketle hem zâhirî cihâd (cihâd-ı zâhir) hem de bâtınî cihâd (cihâd-ı bâtın) kapsadığına işaret etmekle birlikte⁵⁸ âyetin tasavvufî tefsirine odaklanarak ilk devir sûfî muhaddis ve müfessirlerinden İbn Atâ’nın (ö.309/922) ayete getirdiği yorumu aktarır: “‘Bizim için cihâd edenler’ ifâdesinden maksat, ‘bizim rızamız için cihad edenler’ ve ‘cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz’den maksad ise ‘cihad edenleri elbette kendi *likâm*ımıza eriştireceğiz’ şeklindedir. Ankaravî’nin cihad yorumunu dayandırdığı temel hadis metni ise şudur: ‘Cennette, Allâh’ın yolunda mücâhede edenler için hazırladığı *yüz derece* vardır. Her iki derece arası yer ile gök

⁵⁴ Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ*, s. 248.

⁵⁵ Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ*, s. 248-249.

⁵⁶ “Müşâhede mücâhedenin meyvesidir” şeklindeki benzer bir ifade için bkz. Bâkır Sadrî Niyâ, *Ferheng-i Me'sûrât-i Mütûn-i İrfânî*, 2.bsk., İntişarat-ı Sühan, Tahran 1394hş., s. 488.

⁵⁷ Ankaravî, *Minhâcû'l-Fukarâ*, s. 248-249; *Şerh-i Ehâdis-i Erbaîn*, s. 146.

⁵⁸ *Şerh-i Ehâdis-i Erbaîn*, s. 146.

arası kadardır.”⁵⁹ Ankaravî’nin İbn Melek’ten (ö.821/1418’den sonra) aktardığı yoruma göre bu derecelerden Allâh’a en yakın olan mertebe, bütün diğer derecelerin en yükseği ve en yücesidir.⁶⁰ Ankaravî hadiste geçen yüz derece ile sülûktaki *yüz* makâm arasında ilişki kurar. Nitekim *Minhâcü’l-Fukarâ*’da sülûkun derece ve mertebelerini 100’lü tasnif içinde ayrıntılı olarak açıklar. Ebû Bekir Kettânî’nin (ö.322/934) kul ile Hak arasında nur ve zulmetten bin makam vardır cümlesine atıfla bin makamın ele aldığı yüz makamın fûruu olduğunu söyler. O’na göre Allah yolunda cihâd edip, sülûktaki yüz derecenin her birisine uğrayan kimse, bu uğraklarının sonuçları olan yüz dereceye cennette ulaşmış demektir.⁶¹ Cüneyd’in (ö.297/909) “Kul bir halden ondan daha yüksek bir hâle intikâl eder” cümlesine atıfla bazılarının sülûk mertebelerinin bir mertebede karar kılıp o mertebeden lezzet aldıklarını ve o mertebenin o kimsenin makâmı olduğunu ancak o mertebeden terâkki etmezse daha yüksekte olan mertebeye göre mevcut makamının derece bakımında alt düzeyde olduğunu anlayamayadığı gibi daha üstte olan mertebelerin de esrârına vâkıf olunamayacağını belirtir. Bu süreç Ankaravî’ye göre mertebe-i fenâ, makâm-ı ev ednâ ve tevhîd-i sifât ve zâta erinceye kadar gider. Mevlânâ’nın “*Dostum, dergâha nihâyet yoktur. Her neye erişersen bil ki o nihâyet değildir*” ifadesine müracaatla bu yolculuğun nihayete ermeyeceğini vurgular.⁶²

Sonuç

Cihad etrâfında paylaştığı bilgi ve yaptığı yorumlara başta âyet va hadisler olmak üzere kendine intikâl eden tasavvufî mîrası payanda yapan Ankaravî, iktibaslar ve atıflar eşliğinde kurguladığı metninde dayandığı kaynakların neler olduğunu büyük ölçüde belirtir. Ankaravî, kullandığı kaynak çeşitliliği ve izlediği yön-

⁵⁹ Buhârî, “Cihad”, 4; “Tevhîd”, 22. Ankaravî bu hadisi hem *Minhâcü’l-Fukarâ*’da (s. 250) hem de *Şerh-i Ehâdis-i Erbâin*’de (s. 145-147/238-239) değerlendirir.

⁶⁰ Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukarâ*, s. 250.

⁶¹ *Şerh-i Ehâdis-i Erbâin*, s. 146. Bkz. *Minhâcü’l-Fukarâ*, s. 255-496.

⁶² Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukarâ*, s. 252.

tem itibariyle bir tasavvuf teriminin nasıl ele alınabileceğine ilişkin metodolojik bir perspektif sunar. Tarifi, yöntemi, maksadı ve gâyesi bakımından cihadı tasavvufî boyutları ile bir bütünlük içinde genelden özele doğru giden bir seyir içerisinde ele alarak belirgin bir perspektif ortaya koyacak şekilde kavramın içini doldurur. Ankavârî'nin tasavvufî çerçevesi ile cihada ait anlatısında küçük cihad olarak nitelediği dış düşmana karşı yapılan savaşa ait unsurlar ile büyük cihad olarak nitelediği iç düşmana (nefse) karşı yürütülen mücadeledeki tüm unsurlar birebir benzerlikler üzerinden inşa edilir ve aradaki benzerlik dolayısı ile cihad etrafında âdetâ bir savaş terminolojisi ortaya çıkar. Cihad kavramı açısından bakıldığında teşekkül/klasik dönem tasavvuf metinlerine kıyasla ikinci klasik dönem/yeni dönem tasavvufunda tasavvufî terminoloji ve muhtevânın büyük bir değişiklik göstermese bile sunum ve üslup değiştirdiğini söylemek mümkündür. Bu noktada Ankavârî'nin zamanına intikal eden farklı sûfî ufukları sentezlediğini kavram etrafındaki yorumlarında da görmek mümkündür. Ankavârî'nin cihad hakkındaki yorumları bir bütün halinde değerlendirildiğinde kavramın tasavvufun maksad ve yöntemi bakımından oldukça merkezî bir önem taşıdığı görülür.

Kaynakça

- Alkan, Ercan, “İsmâil Ankavârî”, *İslam Düşünce Atlası*, I-III, (ed. İbrahim Halil Üçer), Konya Büyükşehir Belediyesi Yayınları, Konya 2017, III, 1123-1124.
- Ankavârî, İsmail, *Minhâcü'l-Fukarâ*, (haz. Safi Arpaguş), Vefâ Yayınları, İstanbul 2008.
- Ankavârî, İsmail, *Şerh-i Ehâdis-i Erbâin*, (haz. Semih Ceyhan), Darulhadis, İstanbul 2001.
- Aziz Efendi, Giritli, *Vâridât: Kalbin Sohbetleri*, (haz. M. Nedim Tan), Pan Yay., İstanbul 2011.
- Barkan, Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler”, *Vakıflar Dergisi*, Ankara, 1942, Sayı:2, s. 279-386.
- Başer, Hacı Bayram, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, Klasik Yay., İstanbul 2017.
- Cebecioğlu, Ethem, “Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİFD*, c. XXIX, 1987, s. 387-406.
- Cürcânî, *Ta'rifât, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye*, Beyrut 1983.
- Demirci, Mehmed, “İçer Dönük Cihad: Mücâhede”, *Tasavvuf: İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: VIII, sayı: 19, s. 9-21.

- Ertürk, Ahmet, (ed.), *İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi, İstanbul 2016.
- Hücvirî, Ali b.Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiyye*, I-XVIII, (çev. Ekrem Demirli), Litera Yay., İstanbul 2011.
- Kelâbâzî, *et-Taarruf*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi*, (çev. İhsan Durdu), Ufuk Yay., İstanbul 2008.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâle*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Kübrâ, Necmeddîn, *Usûlü Aşere*, (çev. Mustafa Kara), Dergâh Yay., İstanbul 1980.
- Niyâ, Bâkır Sadrî, *Ferheng-i Me'sûrât-i Mütûn-i İrfânî*, 2.bsk., İntişarat-ı Sühan, Tahran 1394hş.
- Öngören, Reşat, "Tarikat", *DİA*, s. 96.
- Özel, Ahmet, "Cihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, TDV, İstanbul 1993, VII, 531-534.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1983, I, 288-291.
- Râsim Efendi, Mustafa, *İstılâhât-ı İnsân-ı Kâmil*, (haz. İhsan Kara), İnsan Yay., İstanbul 2008.
- Tan, M. Nedim, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 2013.
- Tan, M. Nedim, "Avârîfî'l-Maârif ve Osmanlı Tasavvuf Düşüncesine Kaynaklığı", *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, 2019, s. 687-710.
- Tan, M. Nedim, "Minhâcî'l-Fukarâ'nın Kaynakları Üzerine Bir Değerlendirme", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2015, sayı: 36, s.31-49.
- Tan, M. Nedim, "Tasavvuf İstılahlarının Teşekkül Dönemi Açısından Şakîk-i Belhî'nin Âdâbü'l-İbâdât'ı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 45, s. 155-190.
- Yetik, Erhan, *İsmail-i Ankaravi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1992.

BARİŞTA “SİVİL KALE”, SAVAŞTA “ORDU”: DOĞU VE GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİNDEKİ HÂLİDÎ DERGÂHLARI



DOÇ. DR. İBRAHİM BAZ
ŞIRNAK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
ibrahim.baz@hotmail.com

I. DERGÂH MEDENİYETİ VE CİHAD KÜLTÜRÜ

Medeniyetlerin teşekkülünde zaman, mekân ve insan tasavvuru önemli bir yer tutmaktadır. Bu kavramlara tasavvufî açıdan bakıldığında; sûfî bilincinde zaman tasavvuru “an” ve “imtihan” kavramlarının çerçevesinde oluşmuş, zamanın en küçük birimi olarak “an”, ibnü’l-vakt olmak şeklinde ilke haline getirilerek, bu an’lardan oluşan zamanın en küçük süreci unutulmaması ve gafil olunmaması gereken imtihan vakti olarak kabul edilmiştir. Mekân tasavvurunda ise ana kavram tekke veya dergâhtır. Her ne kadar sûfiler için bütün yeryüzü bir dergâh ve bu âlemi yaratan Allah Ulu Padişah olarak görülse de mekânsal boyutuyla dergâh, her an ilâhî huzurda bulunma bilinci olan “ihsan ahlakı”nın öğrenildiği yerdir. Bu yönüyle dergâh, insanın nefesine karşı yürüttüğü “iç savaş”ının mekânıdır. Ayrıca somut olarak bu dergâhın eşiğinde bulunmak, soyut an-

lamda her an ilâhî kapının eşiğinde olma bilincinin öğrenildiği, görülenden görülmeyene doğru bir iç yolculuğun yapıldı yerdir. Sûfilerin insan tasavvuru ise “ihvan” ve “yaratılmışı yaratandan ötürü sevmek” temelinde oluşmuştur denilebilir.

Mekânsal boyutuyla dergâh merkezli şekillenen sufilerin varlık tasavvuru ve bu tasavvurun şekillendirdiği bir nevi “dergâh medeniyeti” diyebileceğimiz incelikli ve hassas islamî hayat tarzının daha ziyade “kemâl” kavramı ile ifade edilen incelikli ve estetik bir boyuta ulaşabilmesi için sufiler tarafından özünü Kur’an ve sünnetten alan birçok kavram geliştirilmiştir. Tasavvufî düşüncenin ve hayatın ilk teşekkül devrinden itibaren bazı kavramlar bütün süreç açısından belirleyici bir rol üstlenmiştir ki bunların başında mücâhede gelmektedir. İlk dönem zahidlerinden günümüz sufilerine kadar varlığını sürdüren bu kavram, anlam boyutu itibarıyla riyazet, nefis tezkiyesi, zühd ve mücadele gibi kavramlarla yakın irtibatlı olmakla birlikte, genellikle nefsin eğitilmesi ve terbiye edilmesi anlamında kullanılan riyâzet ile birlikte kullanılmıştır. Tasavvufî bir kavram olarak mücâhede, gaflet ve nisyan hâlinde baskın hale gelen ve insanın dünyalık heva ve heves peşinde koşmasını emreden nefsi-i emmâreyi, Allah’ın emrettiği şekilde ibadetleri yerine getirme düzeyine ulaşmaya kadar terbiye etmekten vazgeçmemek olarak tanımlanmıştır. Hatta bu anlam derinliği ile mücâhede, tasavvufî hayatın özünü ve ruhunu teşkil etmiş, tasavvuf ise “sulhu olmayan bir savaş” olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte sufilerin mücâhede yahut aynı kökten gelen cihad kavramını pratik olarak üç boyutta ele aldıklarını söyleyebiliriz. Bunlardan ilki yukarda ifade edildiği üzere kişinin nefis-i emmâresine karşı yürüttüğü ve zorluğu nedeniyle “ekber cihad” şeklinde tanımlanan mücâhededir. Bu yönüyle tasavvufî eğitim bireysel ve kişiye özgüdür. İkincisi, sûfilerin insan tasavvuru ekseninde bütün inananları kardeş olarak görürken, kendisiyle aynı yol/tarîkatta yol alanyürüyen kimselerle kurduğu daha özel bir kardeşlik hukuku ve bu kardeşlerle inşa edilen bir özel topluluk/toplum inşası temelindedir. İlk cihad anlayışında dikey, derunî ve bireysel bir boyut varken, ikincisinde dikey temelli ancak

yatay düzlemde inşa ve ihya edici diğerkâm bir cihad anlayışı bulunmaktadır. İşte bu noktada sûfilerin yolu dünyanın diğer mistik sistemlerinden "ruhbanlık" olmayışıyla ayrılır ve sosyal bir boyut kazanır. Birey bazında kemâle eren/erendirilen kimselerden oluşan bir ahlak toplumu inşa etmek hedeflenir. Üçüncüsü ise inanç ve şiarlara kasteden maddi düşmanlara karşı yürütülen fiili cihattır. Sufiler; içte nefs-i emmâreye karşı yapılane büyük cihad, dışta düşmana karşı yapılane ise küçük cihad demiş ve her iki cihadı birbirinden ayrı görmemiştir. İçteki düşman olan nefs ile cihad yapmanın, dıştaki düşman ile savaş yapmayı ve ona katılmayı kolaylaştırdığını kabul etmişlerdir. Kendi içlerinde nefse karşı uyanık olmak ve zinde kalmak için eğitim yöntemleri geliştiren sûfiler, dışta da ribatlar kurarak zikir/cihad bütünlüğünü tarih boyu birlikte yürütme gayreti içinde olmuşlardır. Özellikle Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine bakıldığında Libya'da Ömer Muhtar İtalyanlara karşı, Cezayirde Emîr Abdülkâdir el-Cezâirî Fransızlar'a karşı, Sudan'da Muhammed Ahmed el-Mehdi İngilizlere karşı, Mısır'da Ahmed Arabî Fransızlara karşı, Mağrib/Fas'ta Muhammed b. Abdulkerim Hattabî Fransızlara karşı, Somali'de Muhammed Abdullah Hasen İngiliz ve İtalyanlara karşı, Moritanya'da Şeyh Mâu'l-Ayneyn Fransızlara karşı, Senegal'de Şehit Ömer Tekrurî Fransızlara karşı, Nijerya'da Şeyh Osman Fransızlara karşı, Mali'de Himallah Şerif Fransızlara karşı, Kırgızistan'da Dükçi İşân müridleri ile beraber Ruslara karşı, Kafkaslarda ise Şeyh Şâmil yine Ruslar'a karşı mücadele etmişlerdir.¹ Bir çok tarikat şeyhi Osmanlı Padişahları ile birlikte savaşlara katılmıştır.²

II. HÂLİDÎ DERGÂHLARININ KURULUŞU VE FONKSİYONU

Osmanlı modernleşmesinin ve ıslahat çalışmalarının bir sonucu olarak özellikle II. Mahmut döneminde yapılan çalışmaların oğlu Sultan Abdulmecid döneminde sürdürülmesinin bir göstergesi olan 1839 yılında Tanzimat Fermanı ilan edilmiştir. Başka birçok neden-

¹ Es'ad el-Hatîb, *Sûfiler ve Aksiyon*, trc.: H. İ. Kaçar, Ö. Kavak, Y. Günaydın, İstanbul 1999, s. 111-117.

² İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara t.s., s. 220-225.

le birlikte Tanzimat sonrası idâri düzenlemelerden biri olan merkezi yönetimin güçlendirilmesi düşüncesi neticesinde, 1514 yılından itibaren Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da yarı özerk bir şekilde varlıklarını sürdüren beylikler 1845-1849 yılları arasında lağv edilmiştir. Uzun yıllar sürdürdükleri yarı otonom hâkimiyetin sona ermesi beylikler tarafından tepki hatta isyanla karşılanırsa da³ Osmanlı Devleti bölgeye valiler atayarak yeni bir idari organizasyon oluşmuştur. Ancak bu yeni yapı, bölge halkının yaylak-kışlak yaşam biçimi ve temel organizasyon olan aşiretlerin de kendi iç hiyerarşisi içinde yarı otonom bir yapıya sahip olması nedeniyle pek başarılı olamamıştır. Üstelik lağv edilen beyliklerin yöneticileri sürgüne gönderildiğinde toplumda, ortaya çıkmaya başlayan kaos durumunun imdadına içten bir denge unsuru ve hatta manevi bir güç olarak Hâlidî dergâhları yetişmiştir. Hatta duygusal ve fiziki anlamda doğunun Osmanlı Devletinden kopmamasına önemli bir katkı sağlamışlardır. Özellikle Nehri, Basret, Norşin ve Arvas gibi geleneği olan yahut güçlü yapısı ile dikkat çeken dergâhlar geçmişten getirdikleri tecrübe ve sahip oldukları manevî güç sayesinde beylikler sonrası ortaya çıkan sosyal tabandaki arayışın güvenli limanı haline gelmiştir.

19. Yüzyılın ikinci yarısında, Anadolu’nun doğusu ile Irak’ın Kuzey doğusunda yer alan bu Hâlidî dergâhları, öncelikle kendi aslî fonksiyonları olan tedris ve irşat faaliyetlerini sürdürürken, birincisi mekânsal boyutta bulundukları coğrafyanın gereği, ikincisi ise zamansal boyutta kuruldukları tarihleri itibarıyla iki rakibe karşı mücadele etmek zorunda kalmıştır. Mekânsal boyutta İran sınırında bulundukları için Şiiliğe karşı Sünnîliği savunmak, yaşamak ve yaşatmak için uğraşmışlardır. Gerek tedris faaliyetlerinin gerekse irşat faaliyetlerinin merkezinde daima Ehl-i Sünnet inancına bağlılık ve onu koruma düşüncesi olmuştur. İkincisi ise kuruldukları 19. Yüzyılda Osmanlı Devleti’nin doğudan Rusya, batıdan ise başta İngiltere ve Amerika olmak üzere birçok batılı devletin eğitim kurumları ve hastaneler kurarak⁴ yürüttükleri sis-

³ Örneğin Bkz. Kardam, Ahmet, *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan: Direniş ve İsyan Yılları*, Dipnot Yayınları, Ankara 2011.

⁴ Özellikle Amerikalıların kurdukları Amerikan Board teşkilatı üzerinden, Anadolu’nun do-

tematik sömürü teşebbüslerine⁵ karşı fiili olarak direnmek ve savunmak durumunda kalmıştır.

Rusya'nın yüzyıllardır süren sıcak denizlere ulaşma politikası Ermeniler üzerinden devam ederken, diğer yandan batılı devletlerin emperyalist sömürü amaçlı adımlar attığı bu dönemde Osmanlı Devleti her açıdan oldukça zayıflamış, hem askeri hem de sivil desteğe en fazla ihtiyaç duyduğu dönemleri yaşamaktaydı. İşte tam da bu dönemde birçok Hâlidî dergâhı, sınırında bulundukları İran'ın Şii anlayışı ve yayılcılığına karşı birer Sünnî "*Sivil Kale*" haline gelmiş, okutulan dersler, yetiştirilen talebeler, sohbetler ve irşat faaliyetlerinde en fazla vurgu yapılan konu Ehl-i Sünnet anlayışını muhafaza ve müdafaa etmek olmuştur. İtikâdî olarak Eş'âriyye, fikhî olarak Şafilik üzerinden yürütülen bu Ehl-i Sünnet savunuculuğu Nakşibendîlik üzerinden daha teşkilatlı ve organize bir yapı içerisinde sürdürülmüştür. Nakşibendîlik güçlü ilim ve dergâh yapısını Hâlidilik olarak bu bölgede sürdürürken aslında bölgede oluşmaya başlayan her açıdan dağınıklığı toparlayıcı bir umut ve imkân haline gelmiştir. Hâlidî dergâhların Ehl-i Sünnet anlayışı açısından "*Sivil Kale*" rolünü üstlenmeleri, kendilerinin ilk örneği olan Nizâmiye Medreseleri'nin kuruluş felsefesini devam ettirmeleri şeklinde devam ederken bu süreklilik daha ziyade eserler yazarak, derslerde ve sohbetlerde sıklıkla bağlı olunan sünnî gelenek dile getirilerek sivil bir düzlemde icra edilmiştir. Ancak bunlardan daha önemlisi İdris-i Bitlisi organizasyonu ile Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasında yapılan savaştan itibaren gerek medreseler gerekse aşiretler Sünnîliğin resmî temsilcisi konumunda bulunan Osmanlı Devleti yanında yer almışlardır. 19. Yüzyıla gelindiğinde yalnız Şiiliğe değil, doğudan ve batıdan gelen ya-

ğusunda yürüttükleri misyonerlik ve buna bağlı ayrılıkçı hareketleri destekleyen yapılanmaları için bkz.: Hans-Lukas Kieser, *İskalanmış Barış (Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938)*, trc.: Atilla Dirim, İletişim Yayınları, İstanbul 2005; Uygur Kocabaşoğlu, *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika*, Arba Yayınları, İstanbul 1989; David Brewer Eddy, *What Next in Turkey, The American Board*, Boston 1913.

⁵ Batılı misyonerler yalnız okul ve hastane değil aynı zamanda tarım konusunda da bölgeyi geliştirmek yahut tasarımlamak amacıyla özellikle doğu illerindeki gayr-i Müslimlere özel tahıl tohumları da getirmişlerdir. Bkz. Robert Alan Blincoe, *Missions In Kurdistan*, 1668-1990, With Missiological Consideratio, 1997, s. 41.

bancı hegemonyasına karşı da Halidilik bir tavır ve direnç ortaya koymuştur.⁶ İşte Mevlânâ Hâlid ve halifelerinin Şîlik karşıtı bu tavırları,⁷ Osmanlı Devleti'nin elini güçlendirmiş ve sosyal destek bulmasında önemli bir rol ifa etmiştir.

İslam'ın Sünni ve Şii iki farklı yorumuna sahip Anadolu ve İran coğrafyası, tarih boyunca değişik düzlemlerde karşı karşıya gelmiştir. Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail döneminde fiili olarak savaş meydanında karşı karşıya gelişin arkasında, siyaset kadar ondan daha derin olan dini yorum farkı ve Şii yayılcılığı bulunmaktadır. Bir başka ifade ile Osmanlı Devleti tarafından bariz şekilde Anadolu'da Sünnî İslam yorumun yaşatılması ve korunması yönündeki gayreti, İran sınırına geldiğinde Şii yayılcı politikası ile karşılaşmıştır. Hıristiyanlıktaki Katolikler ile Protestanlar arasında görülen ayrışma kadar sert olmasa da, din anlayışındaki bu yorum farkı, üst başlıkta din birliğini bir kenara bırakarak mezhep temelli bir gerekçe ile siyasi ve askeri alanda İran'ın çoğu zaman Osmanlı'nın karşısında kim varsa onun yanında yer almasına neden olmuştur. Hatta bu ötekileştirmenin, Irak-İran sınırında bulunan bazı Hâlidî şeyhlerinin İran askerleri tarafından yakılarak öldürülmesine kadar vardığı dile getirilmiştir.⁸ Bu vakıalara rağmen "İslam dininin temeli ve direği olan Devlet-i Osmâniyenin mevcudiyetine bir hâlel gelmesi halinde Avrupalıların entrikalarının kaynaştığı bir yer olan İran diyarı bir gün bile varlığını koruyamaz."⁹ kanaati her ne kadar 19. Yüzyıl şartlarında dile getirilmiş olsa da gerçekliği sürekli olan bir hakikattir.

Hâlidî dergâhların Sünnîlik açısından birer "Sivil Kale" oluşu öncelikle dıştan gelen başta Şii ve Rafizî etkilere koruyucu bir fonksiyon icra etmiştir. Bununla birlikte Süryanî, Nastûri, Şemsî, Yezidî gibi çok farklı inanç yapısının ve etnik farklılıkların bu-

⁶ Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fî mektûbât hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 79 (4. mektup).

⁷ Genelde Nakşibendiyye özelde Hâlidîyye kolunun Irak ve İran'da Şiilerle münasebetleri hakkında detaylı bilgi için bk. Hamit Algar, *Nakşibendilik*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 287-344.

⁸ Ya'kûb Serkis, *Mebâhis İrakiyye*, Şirketu't-ticâre ve't-tibâ'ati'l-mahdûde, Bağdat 1948, s. 255

⁹ Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler (93 Harbinde Anadolu Cephesi/Ruslarla Savaş)*, Haz: Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2016 s. 704.

lunduğu bölgede, yerleşik hayata geçmediği için din ve dine dair bilgisi az olan ve bu nedenle ciddi bir dini eğitime ihtiyacı olan Müslümanlar için de medrese yönüyle öğretici, tekke yönüyle eğitici bir fonksiyon icra etmiştir. Bulunduğu coğrafyanın doğal bir gereği olarak mekânsal boyutta bu sivil rolünü aksatmadan sürdürürken, Hâlidî dergâhları kurulmaya başladığı ilk yıllardan itibaren Osmanlı Devleti'nin karşısında olan bütün devletlere karşı da kendine bağlı mürid ve muhiplerinden müteşekkil seyyar ve muvakkat bir "Dergâh Ordusu" haline gelerek savaşa katılmış ve katkı sağlamıştır. 1828-9 yılında Osmanlı-Rus Savaşına verilen destek belki de bu katılımın ilk örneklerinden biridir. Hâlidî dergâhların sivil alandan çıkışın tek istisnası 1879 yılında Nehri Dergâhı postnişini Şeyh Ubeydullah'ın Osmanlı Devleti'nin rızası dışında İran'a karşı savaş ilan etmesi ve 1880 yılında buna destek vermek üzere Norşin Dergâhı'nın kurucusu ve ilk şeyhi olan Abdurrahman Tâğî'nin İran'a karşı Ehl-i Sünnete bağlılık gerekçeli cihad ilanı ile destek vermesidir.¹⁰ Bunun haricinde Hâlidî dergâhları daha önce ifade edildiği üzere barış zamanında Sünnî düşünce açısından "sivil kale", savaş zamanında ise bağlı mürid ve muhip-

¹⁰ Abdurrahman Tâğî'nin mürid ve muhiplerine gönderdiği ferman şu şekildedir: "İhvan Kardeşlerim! Allah sizlere rahmet etsin. Malumdur ki imamların sığınağı Hazreti Penah Seyyid Ubeydullah Şah ve tüm ashâbı ile etbâi ve dahi tüm Müslümanlar sizin taraflarda Rafizilerin üç halifeye dil uzattıkları, ehl-i sünneti tefkir ettikleri, şeniatlarını ortaya döküp insanları kendilerine çekip ehl-i sünnet olanları kendi akidelerine soktukları, Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye için duadan men ettiklerini gördüklerinden onların üzerine yürüdüler. Onları yenip Tebriz'e kadar olan mahalli onlardan zabteddiler. Daha sonra askerler vakit geçirmeden geri dönünce Râfizî askerleri arkalarından geldiler ve Müslümanların hanımlarını, çocuklarını katledip, bazılarını da kendi akidelerine sokup zulmettiler. Onların bu zulümlerinden dolayı yüz bin ev civar Müslümanlara sığınmış, göç etmiştir. İmamların sığınağı olan Hazreti Penah es-Seyyid Ubeydullah Şah bu baharda onlarla savaşmayı, onları yenmeyi murad etmiştir. Bu savaşta Acem topraklarını ele geçirecektir. Hem devlet-i Aliyye-i Osmâniyye ve hem de Avrupa devletlerince onun bu işi yapması muvafık görülmüştür. Durum böyle olunca her müslümanın, özellikle de bu hanedandan vasıtasız veya halifeleri vasıtasıyla veya da Gavs-ı Âzam vasıtasıyla veya da imamların sığınağı olan oğlu vasıtasıyla bağlı olanların hazırlıklarını yapmaları ve bu savaşta yanında yer almaları gerekir. Bu hizmetkârın düşüncesi şudur: Ümmetin sığınağı Gavs silah altında iken dünya lezzetlerinden tat almak, hanımlarla muhabbet etmek, çocuklarla oyalanmak ve bu cihaddan geri kalmak haramdır. Çünkü bu savaş ashâb-ı kirama, bilakis Nebiyyi Ekrem'e sahip çıkmaktır. Çünkü Allah muhafaza buyursun, dinin hakikatinden yoksun bu kimseler galip gelecek olsalar ehl-i sünnetten yüz bin evi kendi inançlarına sokacaklar ve ehl-i ilm de zelil olup İslâm'ın şiarlarını ortaya koyup beyan etmeye muktedir olamayacaklardır... Bu cihaddan geri kalana yazıklar olsun, eyvahlar olsun ki bu büyük zevatın fiyuzatından mahrum kalacaklar... Allah'a yemin olsun ki, Rabbü'l-âlemîn nasip ederse bu hizmetkâr da nefsi, malı, çocuğu, dostları, ashâbı ile bu savaştan geri kalmayacak.. Kahramanlığın en güzelini ortaya koyana, âline, ashâbına sonsuz salât u selamlar olsun... Hicri 1297." Bkz. Tâğî, Abdurrahman, Şeyh Abdurrahman-i Tâhî'nin Mektupları, Sey-Tac Yayınları, İstanbul 2007, s. 138-140.

leri ile bir “dergâh ordusu” haline gelmiştir. Hâlidî dergahlarının silahlı bir güç olarak Osmanlı Devleti yanında yer almasının nedenlerinden bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Osmanlı Devletinin Ehli Sünnet anlayışının yaşanması ve yayılması için teşvikte bulunması.

b. Osmanlı Devleti’nin hilafetin merkezi ve temsilcisi, bir başka ifade ile ümmetin başı ve bağı konumunda bulunması.

c. Mevlânâ Halid-i Bağdâdî’nin bireysel olarak sünnî düşünceye sıkı sıkıya bağlı olması ve bu konuda halifelerine telkinde bulunmuş olması

d. Doğu’daki Hâlidî dergâhlarının Şii düşüncenin sınırında bulunması ve İran’ın sürdürdüğü Şii yayılmacılığına karşı bu nedenle sürekli zinde olunması

e. Mezhepsel yaklaşımın önemli bir etkisiyle İran’ın genellikle Rusya’nın yanında yer alması.

Buna mukabil Osmanlı Devleti de gerekçelerle bölgedeki Hâlidî dergâhlarını yalnız siyaseten değil, şeyhlerin maaşları, dergâhın iâşe ve ibate giderleri içinde bütçe ayırarak,¹¹ bina ve cami yapımına katkı sağlayarak ekonomik olarak da desteklemiştir.¹²

III. HÂLİDİ DERGÂH ORDULARI

19. yüzyılda zayıflamış olan Osmanlı Devletinin her açıdan zengin toprakları ve stratejik konumu doğudan ve batından herkesin değişik amaçlarla iştahını kabartıyordu. Ruslar, Ermeniler üzerinde kırmaya çalıştıkları yeni bir oluşum ile sıcak denizlerin kapısını aralamak isterken, batılılar öncelikli olarak yer altı zenginlikleri ve daha ziyade petrol havzaları üzerine hesap yapıyordu. Bu nedenle emperyal amaçları olanlar farklı kültür ve inançların bulundukları coğrafyaları öncelikli hedef olarak seçmişlerdir. Örneğin Birinci Dünya Savaşı öncesinde 1913 yılı Ekim ayında

¹¹ Örneğin Nehri Dergâhı Şeyhi Seyyid Taha ve ailesinden bazı fertlere aylık 200 kuruş verilirken, dergâha da 500 kuruş verilmiştir. Bkz. BOA, EV. d., - /16257, s. 11, 2 C 1280/14 Kasım 1863.

¹² BOA, MVL, 227/66, 21 Ş 1265/12 Temmuz 1849.

Tahran'dan gönderdiği bir telgrafta Asım Bey İngilizlerin bölgedeki aşiretleri ve şeyhleri kazanmak için yoğun çaba gösterdiklerini ayrıca Rusya'nın İran'ı işgal etmeyi planladığını İstanbul'a haber vermiştir.¹³ Bu çalışmaların doğal bir sonucu olarak Osmanlının doğu sınırı, Bedirhânilerden Abdurrezzak önderliğinde dört bölgeye ayrılmıştı.¹⁴ Şemdinan'dan Bayezid'e kadar olan bu bölgenin birinci kısmı Şemdinan'dan Başkale'ye ayrılmış ve idaresine Seyyid Taha tayin edilmişti. İkinci kısım Başkale'den Râzî'ye ayrılmış ve idaresine Simko getirilmişti. Üçüncü kısım Râzî'den Kaleni'ye ayrılmış, idaresine Babanlı Hasan İsmail atanmıştı. Dördüncü kısım ise Kaleni'den Bayezid'e kadar sınırlanmış ve idaresine de çete kumandanı olarak Hasan tayin edilmişti. Seyyid Taha, Abdurrezzak ve Simko'nun ağabeyi Cafer de, önceden Rusya'ya davet edilmiş ve oradan değerli hediyeler ve ihtiraslarını kamçılayacak vaatlerle dönmüştü.¹⁵

İşte bu organizasyonlar içerisinde doğuda bulunan Hâlidî Dergâhları, bölgedeki aşiretler üzerindeki etkileri bilindiği için bir yandan emperyal amaçlı kullanılmak istenirken diğer yandan Osmanlı modernleşmesinin ve merkezi yönetim tarzının bölgedeki belirsizliği içinde kendini konumlandırmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte daha ziyade, 1877 yılında başlayan 93 Harbi, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşında Osmanlı Devleti ve Ankara Hükümeti'nin yanında yer almışlardır.

Osmanlı Devleti ile Çarlık Rusya arasında 1877-1878 yıllarında yapılan ve Rumi takvime göre 1293 yılında gerçekleştiği için kısaca 93 Harbi olarak bilinen savaş, 31 Ocak 1878 tarihinde Edirne antlaşması ile sona ermiştir. Balkan Cephesinde Sırbistan, Karadağ ve Romanya Osmanlı Devletinden ayrılırken, Kafkas cephesi

¹³ BOA, HR SYS, D. 2316, G. 14, 3.

¹⁴ BOA, HR, SFR. (20) 120/81. Lef: 16. Konsolosluk Mahkemesi Başkâtibi'nden Tahran Sefiri Asım Turgut Bey'e, (28 Temmuz 1914); Ayaydın, Rıdvan, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin İran'da Cihad-ı Ekber Faaliyetleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2016, s. 73.

¹⁵ Martin Van Bruinessen, "20. Yüzyılın Başında Türk – İran Sınırında Bir Kürt Müttegallibe: Simko İsmail Ağa" *İran ve I. Dünya Savaşı Büyük Güçlerin Savaş Alanı*, Editör: Touraj Arabaki, Çev.: Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2007, s. 89.

olarak bilinen doğu cephesinde Kars dâhil Ardahan ve Batum gibi önemli yerler Ruslarda kalmış, Erzurum halkın da desteği ile işgale uğramamış, ancak her iki cepheden de Anadolu'ya yoğun bir göç yaşanmıştır.¹⁶ Bu savaşla birlikte, gerek Balkanlarda gerekse Hâlidî geleneğinde etkili ve güçlü bir dini hayatın bulunduğu Kafkaslar-da¹⁷ Osmanlı hâkimiyeti büyük oranda kaybedilmiştir.¹⁸ Bu savaşta Kafkas cephesinde Osmanlı Ordularının Komutanı Ahmet Muhtar Paşa, Rus ordularının komutanı ise Ermeni asıllı Melikov'dur. Bu savaşta, Osmanlı ordusu komutanı olan Ahmet Muhtar Paşa dergâh ve aşiret birliklerinin başında görev yapmıştır.

93 Harbinde yaklaşık 12 bin kadar olduğu kabul edilen ordunun, 8-9 bin civarındaki kısmı şeyhlerin müridlerinden ve aşiretlerden oluşmaktadır. Savaşın komutanı Ahmed Muhtar Paşa'ya göre Nehri Dergâhı Şeyhi Ubeydullah 3800, Şeyh Celaleddin 1440, Siirtli Şeyh Hamza 800, Seyyid Fehim Arvâsî 550 kişi ile savaşa katılmıştır.¹⁹

93 Harbi, Hâlidî dergâhlarının genel anlamda katılım sağladığı ve etkili olduğu ilk büyük savaştır. Bu savaşa katılan dergâhların başında Sâdât-ı Nehri²⁰ olarak bilinen bir ailenin kurduğu Nehri Dergâhı gelmektedir.²¹ Nehri Dergâhı, Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin medrese arkadaşı olan Seyyid Abdullah Şemdinî(ö.1819)'nin²² 1819 yı-

¹⁶ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, Timaş Yay., İstanbul 2010, s. 187; Abdullah Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, Türk Tarih Kurumu Yay., İstanbul 1997, s. 44.

¹⁷ Mary L. Henze, *19.yüzyıl Seyyahlarına Göre Orta Kafkasya'da Din*, çev. Ahmet E. Uysal, O.T.D.Ü. Asya-Afrika Araştırmaları Grubu Yay., Ankara 1984, s. 1; Cemal Gökçe, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya Siyaseti*, Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yay., İstanbul 1979, s. 248.

¹⁸ General İsmail Berkok, *Tarihte Kafkasya*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1958, s. 416.

¹⁹ Bkz. Ahmed Muhtar Paşa, *Anadoluda Rus Muharebesi 1876-1877*, Sadeleştirilen: Enver Yaşarbaş, Petek Yayınları, İstanbul 1985, c. 1-2, s. 153-155.

²⁰ Nehri Dergâhı hakkında çalışan M. Saki Çakır, Anadolu'da Sâdât-ı Nehri olarak bilinen ailenin, İran bölgesinde Sâdât-ı Şemdinî olarak tanındığını ifade etmektedir. Bkz. M. Saki Çakır, "XIX. Yüzyılda Tarikat-Siyaset İlişkisi: Nehri Tekkesi Örneği" *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 11/21 Fall 2016, s. 56.

²¹ Kavak, Abdulcebbar, "Anadoludaki İrşad Merkezlerinden Nehri Tekkesi'nin Osmanlı Rus Savaşlarındaki Olumlu Katkıları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2015, sayı: 6, s. 103.

²² Abdülkerim Müderris, *Ulemâuna fî hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn*, Dâru'l-Hürriyye, Bağdat 1983, s. 273.

linda Nehri'ye yerleşmesinden sonra kurulmuş²³ ancak onun kısa süre sonra vefatı üzerine Urmiye'deki Berdesor Dergâhı'nda görev yapan yeğeni Seyyid Tâhâ'nın gelmesiyle görev yaptığı 34 yıl boyunca Hâlidîliğin ana dergâhlarından biri haline gelmiştir.²⁴ Ailenin seyyid olması ve daha öncede Kâdirî geleneğine göre medrese ve dergâh faaliyetleri yapmış olması günümüz sınırları açısından baktığımızda, kavşağında bulunduğu Türkiye, İran ve Irak'ta etkili hale gelmiştir. Nehri Dergâhı şeyhlerinden Seyyid Tâhâ-i Nehrî (ö.1269/1853), Seyyid Muhammed Salih Nehrî (ö. 1280/1864) ve Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî (ö. 1300/1883) savaşırlara bizzat katılmış veya katkı sağlamıştır.

Nehri Dergâhı, 93 Harbine gelmeden önce ilk olarak Osmanlı Devleti ile Rusya arasında 1828/1829 yılında gerçekleşen savaşta Osmanlı devletinin yanında yer almıştır. Bu dönemde dergâhın şeyhi olan Seyyid Tâhâ daha önce Urmiye'deki Berdesor dergâhında da görev yaptığı için, gerek Şemdinli gerekse İran sınırlarında kalan Urmiye bölgesindeki kendine bağlı aşiret ve müritlerinden savaşta Osmanlı devletinin yanında yer alacaklarına dair taahhüt²⁵ almıştır.²⁶ Üstelik kısa süre önce İstanbul'daki bazı Hâlidî

²³ Ali Yurtgezen, *Hâcegân Sultanları*, Semerkand Yay., İstanbul 2013, s. 153.

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Çakır, Mehmet Saki, *Seyyid Taha Hakkârî Nehrî Kolu ve Nehrî Dergâhı*, İstanbul: Nizamiye Akademisi, 2019; Memiş, Abdurrahman, *Halid-i Bağdadi ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 147.

²⁵ Bu taahhüde dair Osmanlı Arşivlerinde yer alan bir evrak şu şekildedir: Hakkârî dâhilinde bulunan Somay Aşireti beyi ile Urmiye taraflarında bulunan aşâir, Rusya'nın o taraflara takarrüp etmesi üzerine din ve devlet uğruna yekvücut hareket edecekleri hakkında Seyit Şeyh Taha ile taahhüd edip şeyhin gönderdiği mektubun aynen takdim olunduğu...” Van Muhâfızî İshak Paşa'nın Erzurum Valisine gönderdiği Şukka şöyledir:

Devletlü İnâyetlü Merhametlü Ubbihetlü Re'fetlü Veliyu'n-Nî'meti Bîminnetim Kâm Kerem Efendim Sultânım Hazretleri Ez kadim Hakkârî sancağı dâhilinde kâin Somay aşireti bir vakitten beri İran'a tebaa ve taalluk olmuşlar ise de bu hengâmda Rusya'nın hudûdî İran'a istilasına mebnî aşiret-i mezbur beyi ve Urmiye tarafında olan aşâyir ve kabâil ağavâtıyla yekvücut ve müteffik olarak uğurlu din u devlette bezli maktûr edeceklerini Seyyid Şeyh Tâhâ ile taahhüd idüp Rusyalı ile ne güne muâmele olunmasını istîlâm yollu çend kât'a tahrîrât ile şeyhi mumâileyhin bir nefer müridi nezdi çâkeriye vürüd ve şeyhi mumâileyhin cânibi çâkeriye gönderdiği kağıd aynen takdimi bezmi devletleri kıldığı ve cânibi çâkeriden kendüler metin ve müstahkem olmak üzere mütebassırâne hareketle Rusya tarafından ilânı harb misillü muâmele-i 'udvân vukûa gelir ise olvakit bi'l-ittihâd delîrâne s'ay u gayret etmelerini bildirmek için tahrir olunduğu ve bi avnillahi Teâla sâye-i şahânede ve yümmi himem-i veliyyu'n-nî'mânelerinde böyle vakitte şu kadar aşâyir ve kabâilin ittihâdî sebebi mansûriyyeti cünüdi İslâm idüğü derkârî arıza-i çâkerî tesvîdine mücâseret olunmuşdur. İnşaaallahu Teâla olbâbda ve herhâlde emru ferman devletlü merhametlü veliyyu'n-nî'meti bîminnetim kân-ı kerem efendim sultânım hazretlerindir. 23/C/1243. Bende: (Mühür) İshak. Bkz.: BOA, HAT, 803/37114, 23 C 1243/11 Ocak 1828.

²⁶ Sinan Hakan, “Dini Bir Otoriteden Siyasi Bir Hüviyete: Seyyid Tâhâ-yı Nehrî”, *Uluslararası*

şeyhlerin Sivas’a sürgün edildiği,²⁷ Şam’daki Hâlidî şeyhlerinin ise Süleymaniye ve Bağdat’a zorunlu ikamete tabi tutulduğu²⁸ dikkate alınacak olursa, bu alınan taahhüt o dönem için büyük önem arz etmektedir. Böylece Şeyh Seyyid Taha, aldığı bu taahhüt ile kendisini ve aşiretleri Osmanlılara karşı mezhepsel nedenlerden dolayı siyasi olarak Ruslarla ortak hareket eden İran’ın Şii yayılmacılığına karşı Sünniliğin ana omurgası konumunda bulunan Osmanlı Devleti’nin yanında konumlandırmış veya konumlandırmak zorunda kalmıştır. Sünni-Şii sınırında yer alan Hâlidî dergâhların bu tavrı Osmanlı Devleti tarafından da sürekli desteklenmiştir. 93 Harbinden önce Nehri Dergâhı’nın Osmanlı Devletine destek olduğu bir başka savaş da 1853-1854 yılında yine Ruslarla yapılan savaştır. Bu savaşın öncesinde Seyyid Taha daha önce olduğu gibi kendi nüfuz alanında bulunan aşiret ve müridlerini Ruslara karşı organize etmiş ve bu nedenle Rus Pyotr İvanoviç Averyanov tarafından “mürteci halife” şeklinde tanımlanmıştır:²⁹

“O zaman İran Kürtleri arasında Ruslara karşı savaş propagandasını, İran-Türk sınırı boyunca uzanan bölgelerde gezginlik yapan mürteci halife Seyyid Taha yürütüyordu; daha önceleri Şeyh Şamil ile de ilişkisi vardı. Savaşın ilanından kısa bir süre önce halife Seyyid Taha ölünce, onun görevini kardeşi Şeyh Salih üstlendi; Rusya’ya “cihat” ilan eden Şeyh Salih Berdesur’a yerleşti ve buradan İran ve Türkiye Kürtlerinin arasına savaş kışkırtıcısı ajanlar göndermeye başladı. İran Kürtleri çeteler halinde toplanmaya başlamıştılar ve bizim topraklarımıza akınlar düzenlemeye hazırlanıyorlardı. Şeyh Salih’in yerleştiği Berdesur İran’ın sınırları içinde bulunduğundan, Rusya, İran’dan bu şeyhin tutuklanmasını ve kendine bağlı Kürtlerin tedip edilmesini talep etti. İran ikiye bölünmüş bir siyaset izliyordu ve kaçamaklı cevaplar veriyordu. Bu tür ihtilafların çözümü için Tuğgeneral Sankovskiy başkanlığında askeri-diplomatik

Mutasavvıf Seyyid Tâhâ-i Hakkâri Sempozyumu, Hakkâri Üniversitesi Yay., Hakkâri 2013, s. 94-95.

²⁷ Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, s. 252.

²⁸ BOA, HAT, 1243, Dosya no: 736, Gömlek no: 34943; BOA, HAT, 1244/1829, Dosya no: 734, Gömlek no: 34832.

²⁹ Pyotr İvanoviç Averyanov, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, Avesta Yay., İstanbul 2010, s. 83.

*bir heyetin Kafkasya'dan İran'a gönderilmesi gerekmişti. Sonunda bu heyet 1853 yılının Kasım ayında bizim yasal taleplerimizin İran hükümetince yerine getirilmesini temin etti. Şeyh Salih İran'dan sürüldü, İran Kürtlerinin gözetlenmesi için İran-Türk sınırına İran birlikleri yerleştirildi; ancak bundan sonra İran Kürtleri yatıştılar..."*³⁰

19 Nisan 1293 tarihinde başlayan 93 Harbine gelindiğinde doğu cephe komutanı Ahmet Muhtar Paşa dönemin Van Tugay komutanı Faik Paşa'ya, Şeyh Ubeydullah, Şeyh Hamza Serdilî ve Şeyh Muhammed Musilî'nin 15.000 Kürt süvari birliğinin hazırlatması talimatını vermiştir.³¹ Zaten o dönem dergâhın şeyhi olan Seyyid Ubeydullah da kendi eserinde savaş öncesi padişah II. Abdulhamid'den savaşa katkı için bir mektup aldığını dile getirmiştir.³² Bu dönemde Serasker tarafından Komutan Ahmet Muhtar Paşa'ya yazılan bir mektupta Şeyh Ubeydullah ile ilgili şöyle denilmiştir:

*"Şeyh Ubeydullah Efendi'nin tâ Süleymaniye havalisinden Bayezid'e kadar manevî nüfûzu tesirlidir. Az zaman sarfında en az altı bin kadar süvari muavine askeri çıkaracak, sizinle muharebe edip kararlaştırılacak yere sevk ve himmet etmesine dair kendisine telgrafname-i acizi keşide olunmuştur..."*³³

Rusların Bayezid sınırını geçmeleri halinde Van komutanı Faik Paşa riyasetinde *"Şeyh Ubeydullah Efendi'nin vaat ettiği süvari ve piyade muavine askerlerini alarak Bayezid'e doğru ilerlemesi"*³⁴ talimatı verilmiştir. Bu dönemde Şeyh Ubeydullah güçlenen ve artan nüfuzu ile bir tarikat şeyhi olmanın ötesinde bölgede halkının önderi ve lideri kabul edilmeye başlanmış,³⁵ bu durumun doğal bir sonucu olarak da Osmanlı-Rus savaşında komutan olarak savaşa

³⁰ Averyanov, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler*, s. 83-84.

³¹ Nejat Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, çev. Mustafa Aslan, Avesta Yay., İstanbul 2009, s. 251.

³² Ubeydullah Nehrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, Haz.:Seyyid İslam Duâğu, İntişârât-ı Hüseyinî, Urumiye 1978, s. 107-118.

³³ Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler(93 Harbinde Anadolu Cephesi/Ruslarla Savaş)*, Haz: Ertuğrul Düzdag, İz Yayıncılık, İstanbul 2016: s. 701.

³⁴ Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler* s. 150.

³⁵ Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, trc. İsmail Çekem-Alper Duman, İletişim Yayınları, İstanbul 2012, s. 157.

iştirak etmesi istenmiş ve bu unvanla katılmıştır.³⁶ Ayrıca Şeyh Ubeydullah'ın daha büyük bir ordu hazırlayacağına dair konuşmalar yayılmıştır: “*Hakkâri tarafında Hâlidîyye tarikatı büyüklerinden Seyyid Taha Hazretlerinin oğlu ve o taraftaki bütün Kürtlerin itimat ve hürmet ettikleri bir zat olan Şeyh Ubeydullah Efendi'nin piyade ve süvari elli bin nefer asker ile orduyu hümayuna geleceği...*”³⁷ Ancak yaklaşık sekiz yüz süvari iki bin beş yüz civarında askerin katıldığı söylenmektedir.³⁸ Şeyh Ubeydullah savaşın sonuna doğru dargın şekilde memleketine dönmüş, ancak onun dargınlığının giderilmesi için İstanbul ile savaşın komutanı Ahmet Muhtar Paşa arasında birçok yazışma yapılmıştır.³⁹

93 Harbine katkı sağlayan Hâlidî şeyhlerinden biri de Erzincan'dan Hacı Fehmi Efendi'dir. 93 Harbini kaleme alan Mehmet Arif Bey, Hacı Fehmi Efendi'nin tavır ve görüşlerinden oldukça etkilenmiştir. Ona göre, yaşadığı dönemdeki şeyhlerin önemli bir kısmı, “*Biz neyiz, zaman nedir, Avrupa'nın hali nasıldır, millet ve devlet neye muhtaçtır, hâle ve zamana göre devletin siyaset, neyi icap eder, bunu bilmezler... İslam devletini bin sene evvelki kuvvet ve şevketine sahip zannederek bütün işlerini ona göre görürler*” bir vaziyet iken Hacı Fehmi Efendi öyle değildir.⁴⁰ Enfal Suresi'nin 60. ayetinde⁴¹ geçen “*eiddu lehum*” ibaresini zamanın gereği ne ise onu hazırlamak şeklinde yorumlamış ve ardından gelen “*mesteta'tum*” ibaresini de mesuliyet sahibi olmak şeklinde her ferdin kendi tatkatine göre sorumlu olması şeklinde anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun üzerine “*Bu kelimenin taşıdığı tehditte kendisini*

³⁶ Çakır, Mehmet Saki, “XIX. Yüzyılda Tarikat-Siyaset İlişkisi: Nehrî Tekkesi Örneği”, s. 67.

³⁷ Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, s. 239.

³⁸ Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler* s. 240, 350.

³⁹ Bu yazışmalarda Ahmet Muhtar Paşa'nın dikkat çeken bir kanaati bulunmaktadır. Belki de bu kanaat Şeyh Ubeydullah'ın elli bin asker ile savaşa katılmayı vaat ederken ancak iki bin beş yüz kadar bir askerle katılmasının da gerekçesidir: “Müridânın şeyhlerini hanelerinde otururken daha çok sevdikleri, pek çok misallerle sabit olduğu malumdur... 29 Teşrinievvel sene 93(10 Kasım 1877) Gazi Ahmet Muhtar”. Bkz. Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, s. 659.

⁴⁰ Bkz. Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, s. 304.

⁴¹ Allah'ın ve sizin düşmanlarınızı ve onların gerisinde olup sizin bilmediğiniz, ama Allah'ın bildiklerini korkutup caydırmak üzere, onlara karşı elinizden geldiği kadar güç ve savaş atları hazırlayın. Allah yolunda harcadığınız her şeyin karşılığı, zerrece haksızlığa uğratılmadan size tamamen ödenecektir.

hariş zanneden adam ya hiç bir işe akli ermeyen veya İslam cemiyeti içinde adamdan sayılmayan biridir" şeklinde açıklamıştır.⁴² Muhip ve müritlerini olarak ordunun önünde gözcülük yani ribat⁴³ görevi yapmıştır. Ön karakol sayılabilecek bu görevde Rus ordusunun değişen sayı ve mekâna dair değişiklikleri anlık bilgi olarak bizzat şeyh tarafından kaleme alınan küçük pusulalarla karargâha gönderilmiş ve karargâhta buna göre taktikler geliştirilmiştir.⁴⁴ Hacı Fehim Efendi 93 Harbinde altmış beş yaşında olmasına rağmen genç bir asker gibi mücadele etmiştir. Tanığı olan Mehmet Arif Bey bu durumu şöyle tasvir etmektedir:

*"Hazret-i şeyh, o tarihte altmış beşi geçtiği halde tüfeği omzunda rovelveri yanında, kaması belinde, çevik bir ateş parçası kahraman kesilmişti. Düşmana karşı en genç gazilerimizin gösterdiğinden daha çok yararlılıklar gösteriyordu. Geceleri yatak yüzü görmez, askeri hareketler sırasında uykusuzluğu, rahatsızlığı ve kuru peksimete kanaati kendisi için ibadetin en şerefli sayar, askerlere de daima sabır ve sebat tavsiyesinde bulunurdu."*⁴⁵

Şeyhin verdiği bilgi notları sayesinde orduda yer alan iki binden fazla asker Rusların boşalttıkları alanları doldurmuştur.⁴⁶ Hacı Fehim Efendi'nin bu gayretlerini gören yazar, konuyla ilgili şunları kaydetmektedir:

"Maksadım, ihtiyaç halinde halka kösemenlik ederek onları tehlikelere atılmaktan alıkoyacak birkaç nüfuz sahibi iş erinin devlete itaatli, kendisini saydırır adamların yetiştirilmesindeki işin başındakilerin dikkatine arz etmektir. Her nasıl aileden olursa olsun, kendini bilgi ile yükseltmiş,

⁴² Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, s. 305.

⁴³ Ribat: Yukarda ifade edilen Enfal Suresi'nin 60. Ayetinde geçen "ribat" kelimesi, sufiler tarafından hem içteki nefis düşmanına hem de dıştaki vatana ve dine saldıran düşmana karşı iki boyutlu anlaşılmıştır. Arapça, bağ, bend, birşeyi bağlayacak ip vs. gibi anlamları ihtiva eden bir kelime. Eskiden hudut boylarında, devletin sınırlarını korumak, ölü araziye diriltmek, emniyet sağlamak gibi görevleri ifa etmek üzere kurulan tekke ve zaviyelere ribât adı verilir. Bu tekkelerde oturan dervişlere de, murâbıt denirdi. Savaşçı niteliğe sahip bu dervişler, bir zamanlar Afrika'nın Kuzey'inde "Murabitun" devleti kurmuşlardı. Tasavvuf tarihi içerisinde, sufilere kırk dolaylarında devlet tesis ettiği görülür. Ulemeden tasavvuf erbabı olduğu gibi, sanatkardan, tüccardan, devlet adamından olmak üzere, her kesimden çok miktarda gönül insanları dikkat çekmektedir. Murabitlar, asker-sûfilerdendir. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 399.

⁴⁴ Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, s. 304.

⁴⁵ Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, s. 306.

⁴⁶ Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, s. 310.

iyi ahlakı ile sevdirmiş ve milletin saadet ve selâmetini kendininkiyle bir tutan akıllı ve cesur kimselerin devletçe iltifat görmeleriyle hâsıl olur.”⁴⁷

Osmanlı Devleti’ne Birinci Dünya Savaşı yıllarında katkı sağlayan dergâhlardan biri de Bitlis’teki Küfrevî Dergâhıdır.⁴⁸ 1 Kasım 1914’te Rus ordusunun sınırı geçmesi sonrası 3 Mart 1916’da Bitlis’i işgal etmişlerdi.⁴⁹ Bu dönemde Albay olan Mustafa Kemal, 16’ncı Kolordu Kumandanlığı’na tayin edilmiş ve önce Diyarbakır ve Silvan’a uğradıktan sonra Bitlis’e geçmiş⁵⁰ ve oradaki aşiret reisleri ve din adamları ile görüşmeler yapmış⁵¹ ve Şeyh Abdülbâki Küfrevî ile tanışmadan önce dergâhı ziyaret etmiştir.⁵² Çünkü o dönemde şehirde etkili olan Küfrevîzâde Abdülbâkî Efendi, Norşin Dergâhı Şeyhi Ziyaeddin Efendi, Ohin Dergâhı Şeyhi Alaud-din Efendi’nin desteğini almak istemiştir.⁵³ Özellikle Halidî Şeyhi Muhammed Efendi’nin oğlu Şeyh Abdülbâki Küfrevî (ö.1943)⁵⁴ ile Mustafa Kemal arasında kurulan yakınlık bu katkıyı daha da kuvvetlendirmiştir.

Savaş sırasında devletin aşiretlerin muhtemel yanlış hareketlerine karşı durmak ve onları engelleyerek devlete itaatlerini sağlamak

⁴⁷ Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, s. 310.

⁴⁸ Tevetoglu, Fethi, “Atatürk’ün Nakşibendî Şeyhi Küfrevîzâde Abdülbâkî Efendi’ye Yazdığı Mektuplar”, *Hayat Tarih Mecmuası*, II/11, Kasım. s. 20–24. Abdulaziz Kardaş, “Atatürk’ün Yerel Otoritelerle İlişkilerine Bir Örnek: Bitlisli Küfrevîzâde Abdülbâkî Efendi”, *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/9 Summer 2015, s. 247–262.

⁴⁹ İlter, Aziz Samih, *Kafkas Cephesi Hatıraları*, Genelkurmay Basımevi, Ankara 2007, s. 95.

⁵⁰ Abdulaziz Kardaş, “Birinci Dünya Savaşı Dönemi’nde Mustafa Kemal Paşa’nın Bitlis’teki Faaliyetleri”, *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/5 Spring 2015, s. 229–244.

⁵¹ Çeliker, H. Fahri (1987), “Bitlis’in Kurtuluşu ve Mustafa Kemâl Paşa”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, c. 3, Mart, Sayı: 8’den ayrı basım, s. 385.

⁵² “Öğleden evvel saat 10’da el-Şeyhuttanî el-Halidî Mehmed Efendi el-Nakşibendî-i Küfrevînin Kızılmescit Mahalindeki türbesini ziyaret ettim. Küçük bir türbe şeyhin merkadi ve yanında biraderzâdesi olduğunu türbedarın ifade ettiği bir zatın merkadi vardır. Şeyhin merkadinin örtüsü sırma işlemeli, yakut, elmas gibi taşlarla müzeyyen diğer merkad dahi sırmalı işlemeli örtülmüştür.” Bkz. Tezer, Sükrü, *Atatürk’ün Hatıra Defteri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1972, s. 72.

⁵³ Bkz. BOA, DH. KMS, D.No:21, G.No:55.

⁵⁴ Şeyh Abdülbaki Küfrevî 1872 yılında da Bitlis’te doğdu. Babası aslen Siirt’in bir köyü olan Küfra (Şirvan)’dan Bitlis’e yerleşmiş olan Halidî Şeyhlerinden Muhammed Efendi, annesi Fatma Hanım’dır. Küfrevîzâde Abdülbâkî Efendi, eğitimini tamamladıktan sonra babasının tekkesinde irşat faaliyetleri yürütmüştür. Sadece Bitlis ve çevresinde değil, İran ve Rusya’nın bazı bölgelerinde yaşayan Müslümanlar arasında da etkili olmuştur. BOA, DH.İD, D.No:184, G. No:8 Halkın birlik ve dirliği için gayret göstermiş ve bu nedenle devletin dikkatini çekmiştir. Bkz. Nalbantoğlu, İlhami, *Kasım Küfrevî’nin Ardından*, Ankara 1994, s. 14.

amacıyla desteğini talep ettiği ve aldığı şeyh Küfrevîzâde Abdülbâkî Efendi, kendinden talep edilenler doğrultusunda halka nasihat ve ikazlarda bulunarak aşiretlerin yanlış yapmalarının önüne geçmiştir. Bunun sonucu olarak, 4 Ağustos 1917'de Daire-i Meşihât-ı İslâmiye, Şeyhülislâm Musa Kâzım imzasıyla Sadrazamlık Makamı'na başvurmuş ve Dördüncü Rütbe'den Mecidi Nişanı ile ödüllendirilmesini istemiştir.⁵⁵ Bu istek doğrultusunda 6 Ağustos 1917'de çıkarılan bir İrade-i Seniyye ile Küfrevîzâde Abdülbâkî Efendi, Dördüncü Rütbe'den Mecidi Nişanı ile taltif edilmiştir.⁵⁶ Dergâh, devlete katkı sağlarken, aynı zamanda devletten de destek görmüştür.⁵⁷

Savaş başlamadan önce güçlendirilmeye çalışılan devlet ile dergâhlar ve aşiretler arasındaki bağın kurulmasında Şeyh Abdülbaki önemli bir rol üstlenmiştir. 8 Mart 1914 tarihinde Şeyh Selim liderliğinde başlayan isyan hareketi sırasında, devlete sadakatini bildirmiş⁵⁸ ve bunun neticesinde bazı müderris ve şeyhlerle birlikte çıkarılan İrade seniyye ile de ödüllendirilmiş⁵⁹ ve kendisine tebliğ edilmiştir.⁶⁰

Silahlı bir güç olmaktan ziyade moral destek, birliğin sağlan-

⁵⁵ BOA, İ.DUİT, D.No:61, G.No:33.

⁵⁶ BOA, İ.DUİT, D.No:61, G.No:33.

⁵⁷ Şeyh Muhammed Küfrevî'nin vefatından sonra dergah giderleri için aylık 1250 kuruş aylık bağlanmıştı. Ancak bunun dergâhın sahip olduğu nüfuz ile orantılı olmadığını düşünen Bitlis Valisi Mazhar Müfit Bey miktarın 3500 kuruşa çıkarılmasını istemiştir. Bkz. BOA, DH. İD, D.No:184, G.No:8.

⁵⁸ Bu olay esnasında Talat Paşa sadakatlerini bildiren ve katkı sağlayanların ne şekilde ödüllendirilmesine dair bir Van ve Bitlis vilayetlerine yazı yazmış BOA, DH. ŞFR, D. No:40, G.No:102, buna karşılık olarak kaleme alınan cevabi yazıda BOA, DH. KMS, D. No:21, G.No:55: "Bitlis Hâdisesi esnasında askere yardım etmek amacıyla adamlarıyla teşkili teklif eden ve en evvel silah alan Bitlisli Hacı Necmeddin Efendizâde Şemseddin ve asilerin teklifine sureti katiyede red cevabı veren Bitlis'te mukim Küfrevî Şeyhizâde Şeyh Abdülbâkî ve Hacı Fazıl Efendizâde Şeyh Mehmed ve o günlerde Mutki'de bulunarak Hükümet lehine çalışan Şeyh Fethullahzâde Şeyh Alaaddin ve aynı zamanda hükümet lehinde çalışan Norşinli Şeyh Ziyaaddin efendilerin Beşinci Rütbe'den birer nişan ile" ödüllendirilmeleri teklif edilmiştir. Bu teklif uygun görülerek 12 Mayıs 1914'te çıkarılan bir İrade-i Seniyye ile adı geçen şahıslar Beşinci Rütbe'den birer Mecidi Nişanı ile ödüllendirilmişti BOA, DH. KMS, D. No:21, G. No:55.

⁵⁹ "Bitlisli Hacı Necmeddin Efendizâde Şemseddin ve Bitlis'te mukim Küfrevî Şeyhizâde Şeyh Abdülbâkî ve Hacı Fazıl Efendizâde Şeyh Muhammed ve Şeyh Fetullah Efendizâde Şeyh Alaaddin ve Norşin'de mukim Şeyh Ziyaaddin Efendilere Beşinci Rütbe'den Mecidi Nişan-ı Âlisi itâ kılınmıştır." BOA, DH. KMS, D. No:21, G. No:55.

⁶⁰ "C. Bitlisli Hacı Necmeddin Efendizâde Şemseddin ve Bitlis'te Küfrevî Şeyhizâde Şeyh Abdülbâkî ve Hacı Fazıl Efendizâde Şeyh Muhammed ve Şeyh Fetullahzâde Şeyh Alaaddin ve Norşin'de Şeyh Ziyaaddin Efendilere Beşinci Rütbe'den Mecidi Nişan-ı Âlisi itası bil-istizân İrade-i Seniyye-i Hazret-i Hilâfetpenâhiye iktirân edildi", BOA, DH. 21, D.No:184, G.No:55.

ması ve fitnenin önüne geçilmesi yönünde ortaya konan destek neticesinde Şeyh Abdülbâki Küfrevîzade ile Mustafa Kemal arasında kurulan yakınlık daha sonraki yıllarda da devam etmiş ve Erzurum Kongresi döneminde Mustafa Kemal tarafından destek vermesi için Şeyh Abdülbâki'ye bir mektup yazılmıştır.⁶¹ Mustafa Kemal 24 Ağustos 1920'de Ankara'ya geçtikten sonra da Şeyh Abdülbâki'ye mektup göndermiştir.⁶² Büyük Taarruz öncesi de Anadolu birliğinin sağlanması açısından başka bir mektup daha göndererek desteğini talep etmiş⁶³ ve ilişki Şeyh Said olayı sonrasında bile ayrıcalıklı olarak devam etmiştir.⁶⁴

⁶¹ “Mustafa Kemâl Paşa'nın gönderdiği mektup şu şekildedir; “Bitlis, Küfrevîzâde Şeyh Abdülbâki Efendi Hazretlerine, Faziletli Efendim Hazretleri, Zât-ı fazlânelerinin Bitlis'te olduğunuzu tahmin ediyordum. Bu defa aldığım bilgi üzerine, bu husus belgelendi. Yüce hilâfet ve saltanat makamının, vatan ve milletimizin içinde bulunduğu zor vaziyet malumu arifâneleridir. Senâverleri milletimizin bugün ki felâketin içinden çıkacağı güne kadar milletle beraber ve milletin içinde çalışmaya varlığını hasretmekten başka hamiyet şiarı olmayacağı kanaatiyle derhal askerlikten istifa ettim. Çünkü resmî makam ve sıfatım buna mani oluyordu. Bugün için yegâne kurtuluş çaresi milletin birliğini bütün cihana göstermek ve haklarımızı ve mukaddesâtımızı milletin göstereceği kudret ile kurtarmaktır. Erzurum Kongresi'nce kararlaştırılan esasları takdim ediyorum. O havalice gereği yapılarak düşmanlarımızın her türlü zararlı telkinlerine set çekmeleri, herkesçe bilinen hamiyet ve vatanperverliklerinden beklenir. Hürmet ve muhabbet arz eylerim Efendim Hazretleri. Sabık 3'üncü Ordu Müfettişi Mustafa Kemâl”. Bkz. Onar, Kurtuluş Savaşı Yazışmaları I-II., 123.

⁶² “Bitlis'de Küfrevîzâde Şeyh Abdülbâki Efendi Hazretlerine, Efendim, bu mektubumu bu kere Van Vilâyet-i âliyyesine tayin edilen atûfetlü Kadri Beyefendi'ye tevdiân gönderiyorum. Mîr-i mumâileyh ahvâl-i hâzıra-i umûmiye hakkında zât-ı âlileri gibi vatanperver din-daşlarımızın vatanı ve fedakârâne olan muâvenet ve hizmetleriyle vatanımızın ve Makâm-ı Hilâfetimizin tahlisine ma'tuf mesâi-i meşruamızda er-geç nâil-i muvaffakiyat olacağımız hakkındaki kat'i kanaatım lâyetezelzeldir. An-karîb ümmet-i İslâmiyenin Avrupalı müstevlilerden tahlisi hususundaki muvaffakiyat haberlerini zât-ı âlînize inşallah tebliğ ederim. Ahvâl-i mahalliye hakkında beni sık sık tenvir ve öteden beri devam edegelen hidemât-ı vataniyede ve bilhassa ahâlimizin irşâdî hususunda kemâl-i azm-ü sebat ile devam buyurmanızı rica eder gözlerinizden öperim efendim. Büyük Millet Meclis Reisi M. Kemâl” Onar, Kurtuluş Savaşı Yazışmaları I-II., 180.

⁶³ Bitlis'de Küfrevîzâde Şeyh Abdülbâki Efendi'ye, Harb-ı Umûmî esnasındaki temas ve münâsebâtımızın hasıl eylediği meveddet ile zât-ı âlilerini dâima tahattur etmekteyim. Bütün milletin düşman ve ecnebî te'sirât ve tazyikatından tahlisi için bugün devam eden mesâi meyânında zât-ı âlilerinin de mühim bir hissesi vardır. Hizmet-i vatan uğrunda ihtiyâr-ı muhâceret ederek bizimle beraber karargâhda imrâr-ı hayat eyleyen zât-ı âlilerinin şimdîye kadar olduğu gibi bundan sonra da memleketin halâs ve te'min-i vahdetine müteveccih mesâide aynı hararet ve arzu ile devam eyleyeceği şüphesizdir. Müşterek mesâi-i vataniyemizin muvaffakiyetine mâni olmak ve memleketi müteferrik kısımlara ayırarak hepimizi birbirimize düşürmek suretiyle millet ve memlekete felâket getirmek isteyen düşmanlar, ma'lûm olduğu üzere ortaya bir Kürdistan meselesi çıkarmışlardı. Düşmanların bu nam altında parlak vaidlerle devam eden zehirli teşvikat ile bazı câhil insanları iğfal için bugün dahi çalışmakta oldukları görülmektedir. Nüfuzunuzun câri olduğu mıntakada, bütün memleketi mahvetmek maksadıyla vuku'bulan bu nevi tevikat ve te'sirâtı ıbtal ile saâdet-i memleket yolundaki hidemâta keremiyyetle devam buyrulmasını rica ederim. Buradan bazı arkadaşlar da aynı maksatla çalışmak üzere o havaliye gönderilmişlerdir. Gözlerinizden öper ve muvaffakiyet temenni eylerim efendim. Türkiye Büyük Millet Meclisi Reisi M. Kemâl”. Onar, Kurtuluş Savaşı Yazışmaları I-II., 331.

⁶⁴ Şeyh Said Olayı sonrası Küfrevîzâde Abdülbâki Efendi de İstanbul'da zorunlu iskâna tâbi

Osmanlı Devleti'ne katkı sağlayan dergâhlardan biri de Bitlis'in Hizan ilçesinde bulunan Gayda dergâhıdır. Seyyid Sıbgatullah Arvâsî tarafından kurulan ve daha sonraki dönemlerde Hâlidî dergâhlarının en önemlilerinden biri haline gelen Gayda Tekkesi, kurucu şeyhin oğlu Şeyh Celaleddin komutasında 93 Harbi'nde Osmanlı ordusuna katkı sağlamak üzere mürid ve muhiplerinden bir askeri birlik oluşturmuştur.⁶⁵ Şeyh Celâleddin ve Sıbgatullah Arvâsî'nin halifesi olan büyük ilim adamı Şeyh Hâlid-i Orekî(ö.1878)⁶⁶ bu savaşta şehit olmuştur.⁶⁷

Şeyh Sıbgatullah Arvâsî'nin Halifesi Şeyh Abdurrahman Tâği tarafından kurulan Norşin dergâhı da savaşa katılan bir başka dergâhtır. Birinci Dünya Savaşı yıllarında dergâhın şeyhi olan Muhammed Ziyauddin Efendi, bölgenin önde gelen aşiret ve din adamlarına savaşa hazırlanmaları için haber göndererek birlik oluşturmuştur. Yöre halkı da Ziyauddin Efendi'nin isteğiyle savaş için hazırlıklara başlamış, kısa bir süre içinde toplanan talebeleri ve bunlara katılan gönüllülerden bir milis birliği oluşturularak, cepheye hareket edilmiştir. Ziyauddin Efendi'nin düşmanla ilk mücadelesi Muş'a bağlı Bulanık ilçesinde olmuştur. Bu savaşta Ziyauddin Efendi'nin kardeşlerinden Muhammed Said, Karasu yakınlarında şehit olmuştur. Muhammed Eşref de savaş meydanında kaybolmuş ve bir daha kendisinden haber alınamamıştır. Ruslar, kısa bir süre sonra 3 Mart 1916'da Bitlis'i işgal etmişler ve Bitlis'in kurtarılması esnasında Ziyauddin Efendi'nin yakınında patlayan top mermisinden kopan bir parça, sol koluna isabet etmiş ve bu nedenle hastaneye kaldırılarak kolu kesilmiştir. Ziyauddin Efendiye, 12 Temmuz 1916'da Sultan V. Mehmed tarafından "Muharebe Gümüş Liyakat Madalyası" verilmiş ve bir de takma kol gönderilmiştir. Mustafa Kemal tarafından Şeyh Muhammed Ziyauddin'e

tutulmuş, Mustafa Kemâl Paşa ile olan irtibatı ve olayları bir dahli olmadığı için kendisine Üsküdar'da bir ev verilmiştir. 1943'te vefat etmiş ve Eyüp Sultan Mezarlığı'na defnedilmiş ancak 1944'te oğlu Nesim Efendi cenazesini Bitlis'teki Küfrevî Türbesi'ne nakletmiştir.

⁶⁵ Halfin, *XIX. Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeleler*, Komal Yayınları, İstanbul 1992, s.76.

⁶⁶ Seyyid Sıbgatullah Arvasî, *Minah*, Der: Mevlânâ Halid-i Şirvânî Ölekî, trc. Siraceddin Önlüer, Hüseyin Okur, Semerkand Yay., İstanbul 2009, s. 31.

⁶⁷ M. Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayih Nakşebendi*, Kilim Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 57.

yazılan bir mektupta ise onu Kurtuluş Savaşı öncesi Şarkî Anadolu Mudafa-i Hukuk Cemiyeti'nin “en muhterem azasından” biri olarak gördüğünü söyleyerek yardımlarını talep etmiştir.⁶⁸

Siirt bölgesinde en çok dikkat çeken dergâh ise Şeyh Muhammed Hazîn Firsâfî'nin çocuklarıdır. Şeyh Hazîn'in oğlu Şeyh Şerafeddin Efendi, Birinci Dünya Savaşı'nda binbaşı rütbesiyle mürid ve muhiplerinden oluşan üç bin kişilik bir milis kuvvetin komutanlığını yapmıştır.⁶⁹ Kardeşi Sa'duddin de bu savaşa kendisiyle birlikte katkı sağlamıştır. Kurulan askeri birlik, özellikle Siirt bölgesinin savunması amacıyla oluşturulmuştur. Rusların bulunduğu Bitlis'e doğru yola çıkılmış ancak 1917 yılında Rusların geri çekilmeleri üzerine daha iler gidilmemiştir.⁷⁰

93 Harbine Bingöl bölgesinden destek veren Hâlidî şeyhleri ise Şeyh Ali Septî(ö.1870)'nin⁷¹ halifelerinden olan Şeyh Abdullah Melekanî ve Şeyh Ahmed el-Çanî'dir.⁷² Şeyh Abdullah Melekanî 93 Harbi sırasında yaşlı ve hasta olduğu için yeğeni ve aynı zamanda kendisinden sonra dergâhın postnişini olan Şeyh Mahmut Efendi'ye müritleri ile beraber savaşa katılmalarını emreder. Onlarda mürid ve muhipleriyle birlikte Kars'a kadar giderek orduya katılırlar.⁷³ Şeyh Ali Septinin bir başka halifesi olan Şeyh Ahmed Çânî'de altmışlı yaşlarında iken, yanına aldığı oğlu Şeyh Mahmut, halifesi Molla Arif Sevkârî, birçok müridi ve seveni ile gönüllü bir birlik kurarak Kars bölgesinde savaşa katılmıştır. Savaşta Şeyh Ahmed Efendi'nin oğlu Şeyh Halid yaralanmış ve gazi olmuştur.⁷⁴ Birinci Dünya Savaşında ise dergâhın o dönemdeki şeyhi olan Şeyh Abdullah Efendi Muş'a bağlı Bulanık ilçesi civarında karargâh

⁶⁸ Kara, Mustafa, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002, s. 83-84.

⁶⁹ Heyet, *Doğu Anadolu Evliyaları*, c. 2, s. 222; Arslan, Hüseyin, *Yüksek Ruhlar ve Aydınlar Yurdu Tillo*, İstanbul 2006, s. 177.

⁷⁰ Vamıkuddin Aydın, *Hayatı's-Şeyh Muhammed Hazîni'l-Firsâfî ve Menakibuhu*, y.y., t.s, s. 7.

⁷¹ Korkusuz, M. Şefik, *Tezkire-i Meşayih-i Amid (Diyarbakir Velileri)*, Yıldızlar Matbaası, İstanbul 1997, s. 76-78; Memiş, Abdurrahman, *Halid-i Bağdâdî ve Anadolu'da Halidilik*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 198-201; Kavak, Abdülcebbar, *Mevlâna Hâlid-i Nakşibendî ve Hâlidilik*, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016, s. 317.

⁷² Akdeniz, Hüseyin Abdullah, *Melekan Şeyhleri*, İtaki Kitabevleri, Malatya 2009, s. 12-20.

⁷³ Akdeniz, Melekan Şeyhleri, s. 87-89.

⁷⁴ Sebahattin el-Çanî, *Ulemauna mine'l-müderresine fi'l-karni'l-işrine*, Daru'r-Ravda, İstanbul 2016, s. 33-38.

kurarak savaşa katkı sağlar.⁷⁵ Şeyh Ahmed el-Çanî'nin oğlu Şeyh Eyyûb Efendi de yine Birinci Dünya Savaşında üç yıl mürid ve muhipleri ile savaşa katılır.⁷⁶

Muhammed Küfrevî'nin halifesi Alvarlı Efe lakaplı Muhammed Lutfi Efendi (ö. 1956) de Rusların Erzurum ve çevresini işgali akabinde katliama girişen Ermenilere karşı altmış kişilik bir askerî birlik ile mücadele etmiştir.⁷⁷

SONUÇ

Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki birçok medrese, Nizâmiye medreselerinden itibâren daha ziyade Kâdirî gelenek üzerinden varlığını devam ettirmiştir. Bu medreseler, itikâdî olarak Eş'ârî, fikhî olarak Şafî mezheplerine bağlı Ehl-i sünnet düşüncesini öğretme, yaşatma ve yayma konusuna özel bir hassasiyet göstermişlerdir. Her ne kadar içinden geldikleri sünnî gelenek bunun belirleyici unsuru olsa da, Şii düşünce ve inanç anlayışının merkezi olan İran sınırına yakın olmaları bu konuda daha hassa olunmasına neden olmuştur. Üstelik İran'ın tarih boyu Şii düşüncesini ihraç politikası bu medrese ve dergâhların korumacı bir refleks ile kendi mezheplerine dolayısıyla Ehl-i Sünnet anlayışına daha sıkı bağlanmalarına ve bu konuda daha duyarlı olmalarına neden olmuştur.⁷⁸

19 yüzyılda Anadolu'nun doğusunda Halidî dergâhlarının başat rol aldığı, Doğu'dan gelen Şii yayılcılığına, Batıdan gelen kapitalist emperyalizme karşı güçlü bir refleks gelişmiştir. Bu refleks yalnız itikadî boyutta bir sünnîlik savunması değil, sûfilik üzerinden gelişen ve tarikat yapılanmasının organize gücü ile gerek sünnîliğin siyâsî temsilcisi olan Osmanlı Devleti'ne siyasi destek şekliden, gerekse Osmanlı devletinin bekâsı için silahlı mücadele etmek şeklinde görülmüştür. Başta Nehri, Norşin, Arvas, Gayda, Firsaf dergâhları olmak üzere Osmanlı devletinin son bir süreç-

⁷⁵ Akdeniz, *Melekan Şeyhleri*, 140.

⁷⁶ Sebahattin El-Çanî, *Çan Şeyhlerinin Tasavvufstaki Yeri ve Konumu*, s. 5.

⁷⁷ Hüseyin Kutlu, *Hâce Muhammed Lutfi (Efe Hazretleri) Hayâtı Şahsiyeti ve Eserleri*, İstanbul 2006, s. 62-64.

⁷⁸ Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcîd fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 79 (4. mektup).*

ten geçtiği zaman diliminde her bir dergâh sünîlik açısında barış zamanında sivil bir kale, savaş zamanında mürid ve muhiplerin toplandığı bir karargâh ve askeri birlik haline gelmiştir. Sünîliği korumak noktasındaki sivil kale konumunu bürünmeleri, geleneği korumak ve Şiiliğe karşı durmak şeklindedir. Askeri bir fonksiyon icra etmeleri ise daha ziyade oryantalist faaliyetlerin bu dergâhların bulunduğu bölgede yaygınlık kazanması⁷⁹ nedeniyle bir yandan kendi varlıklarını korumak diğer yandan da Osmanlı Devletine karşı dıştan gelen saldırı ve tacizleri engellemek amaçlıdır.

KAYNAKÇA

- Ahmed Muhtar Paşa, *Anadoluda Rus Muharebesi 1876-1877*, Sadeleştiren: Enver Yaşarbaş, İstanbul, Petek Yayınları, 1985.
- Akdeniz, Hüseyin Abdullah, *Melekan Şeyhleri*, İtaki Kitabevleri, Malatya 2009.
- Algar, Hamit, *Nakşibendilik*, İnsan Yay., İstanbul 2007.
- Arslan, Hüseyin, *Yüksek Ruhlar ve Aydınlar Yurdu Tillo*, İstanbul 2006.
- Arvasi, Seyyid Sibğatullah Arvasi, *Minah*, Der: Mevlânâ Halid-i Şîrvânî Ölekî, çev. Siraceddin Önlüer, Hüseyin Okur, Semerkand Yay., İstanbul 2009.
- Averyanov, Pyotr İvanoviç, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler*(19. Yüzyıl), Avesta Yay., İstanbul 2010.
- Ayaydın, Rıdvan, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'nin İran'da Cihad-ı Ekber Faaliyetleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Ve Sanatları Anabilim Dalı İslam Tarihi Bilim Dalı, Basılmamış Doktora Tezi, 2016.
- Aydın, Vamıkuddin Aydın, *Hayatı'ş-Şeyh Muhammed Hazini'l-Firsaî ve Menakibuhu*, yy., ts.
- Berkok, İsmail, *Tarihte Kafkasya*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1958.
- Blincoe, Robert Alan, *Missions In Kurdistan, 1668-1990, With Missiological Consideratio*, 1997.
- Bruinessen, Martin Van, "20. Yüzyılın Başında Türk – İran Sınırında Bir Kürt Müttegallibe: Simko İsmail Ağa" *İran ve I. Dünya Savaşı Büyük Güçlerin Savaş Alanı*, Editör: Touraj Atabaki, Çev.: Gül Çağalı Güven, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2007.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- Çakır, Mehmet Saki, "XIX. Yüzyılda Tarikat-Siyaset İlişkisi: Nehrî Tekkesi Örneği", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* , Volume 11/21 Fall 2016.

⁷⁹ Bkz. Ek 1.

- Çakır, Mehmet Saki, *Seyyid Taha Hakkârî Nehri Kolu ve Nehri Dergâhı*, Nizamiye Akademi, İstanbul 2019.
- el-Çânî, Sebahattin, *Ulemauna mine'l-müderresine fi'l-karnî'l-işrine*, Daru'r-Ravda, İstanbul 2016.
- el-Çânî Sebahattin, *Çan Şeyhlerinin Tasavvufdaki Yeri ve Konumu*, Daru'r-Ravda, İstanbul 2016.
- Çeliker, H. Fahri (1987), "Bitlis'in Kurtuluşu ve Mustafa Kemâl Paşa", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Cilt III, Mart, Sayı: 8'den ayrı basım, s. 385.
- Eddy, David Brewer, *What Next in Turkey, The American Board*, Boston, 1913.
- Es'ad el-Hatîb, *Sûfiler ve Aksiyon*, (Tercüme: H. İ. Kaçar, Ö. Kavak, Y. Günaydın), İstanbul 1999.
- Es'ad Muhammed, *Buğyetü'l-vâcîd fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334.
- Gökçe, Cemal, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya Siyaseti*, Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yay., İstanbul 1979.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara t.s.
- Halfin, XIX. *Yüzyılda Kürdistan Üzerinde Mücadeleler*, Komal Yayınları, İstanbul 1992.
- Kieser, Hans Lukas, *İskalanmış Barış (Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938)*, Çev: Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Henze, Mary L., *19.yüzyıl Seyyahlarına Göre Orta Kafkasya'da Din*, çev. Ahmet E. Uysal, O.T.D.Ü. Asya-Afrika Araştırmaları Grubu Yay., Ankara 1984.
- Heyet, *Doğu Anadolu Evliyalrı*, c. 2.
- İlter, Aziz Samih, *Kafkas Cephesi Hatıraları*, Genelkurmay Basımevi, Ankara 2007.
- Jwaideh, Wadie, *Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi*, Çev. İsmail Çekem-Alper Duman, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Kara, Mustafa, *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002.
- Kardam, Ahmet, *Cizre-Bohtan Beyi Bedirhan: Direniş ve İsyân Yılları*, Dipnot Yayınları, Ankara 2011.
- Kardaş, Abdulaziz, "Atatürk'ün Yerel Otoritelerle İlişkilerine Bir Örnek: Bitlisli Küfrevîzâde Abdülbâki Efendi", *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/9 Summer 2015, s. 247-262.
- Kardaş, Abdulaziz, "Birinci Dünya Savaşı Dönemi'nde Mustafa Kemal Paşa'nın Bitlis'teki Faaliyetleri", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 10/5 Spring 2015, s. 229-244.
- Karpat, Kemal H., *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, Timaş Yay., İstanbul 2010, s. 187.
- Kavak, Abdulcebbar, "Anadoludaki İrşad Merkezlerinden Nehri Tekkesi'nin Osmanlı Rus Savaşlarındaki Olumlu Katkıları", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2015.

- Kavak, Abdulcebbar, *Mevlâna Hâlid-i Nakşibendi ve Hâlidilik*, Nizamiye Akademi Yayınları, İstanbul 2016.
- Korkusuz M. Şefik, *Nehri'den Hazne'ye Meşayih Nakşibendi*, Kilim Matbaacılık, İstanbul 2010.
- Korkusuz, M. Şefik, *Tezkire-i Meşayih-i Amid (Diyarbakir Velileri)*, Yıldızlar Matbaası, İstanbul 1997.
- Kutlu, Hüseyin, *Hâce Muhammed Lutfi (Efe Hazretleri) Hayâtı Şahsiyeti ve Eserleri*, İstanbul 2006.
- Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler(93 Harbinde Anadolu Cephesi/Ruslarla Savaş)*, Haz: Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Mehmet Arif Bey, *Başımıza Gelenler(93 Harbinde Anadolu Cephesi/Ruslarla Savaş)*, Haz: Ertuğrul Düzdağ, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Memiş, Abdurrahman, *Halid-i Bağdadî ve Anadolu'da Hâlidilik*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2000.
- Müderis, Abdülkerim, *'Ulemâuna fî hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn, Dârü'l-Hürriyye*, Bağdat 1983.
- Nalbantoğlu, İlhamî, *Kasım Küfrevî'nin Ardından*, Ankara 1994.
- Nejat Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, çev. Mustafa Aslan, Avesta Yay., İstanbul 2009.
- Onar, Mustafa, *Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı Yazışmaları I-II*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1995.
- Saydam, Abdullah, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, Türk Tarih Kurumu Yay., İstanbul 1997.
- Sinan, Hakan, "Dini Bir Otoriteden Siyasi Bir Hüviyete: Seyyid Tâhâ-yı Nehri", *Uluslararası Mutasavvıf Seyyid Tâhâ-i Hakkâri Sempozyumu*, Hakkâri Üniversitesi Yay., Hakkâri 2013.
- Tâği, Abdurrahman, *Şeyh Abdurrahman-i Tâhî'nin Mektupları*, Sey-Tac Yayınları, İstanbul 2007.
- Tevetoğlu, Fethi, "Atatürk'ün Nakşibendi Şeyhi Küfrevizâde Abdülbâkî Efendi'ye Yazdığı Mektuplar", *Hayat Tarih Mecmuası*, II/11, Kasım. s. 20-24.
- Tezer, Şükrü, *Atatürk'ün Hatıra Defteri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1972.
- Ubeydullah Nehri, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, Haz.: Seyyid İslam Duâgu, İntişârât-ı Hüseyinî, Urumiye 1978.
- Uygur, Kocabaşoğlu, *Kendi Belgeleriyle Anadolu'daki Amerika*, Arba Yayınları, İstanbul 1989.
- Ya'kûb Serkis, *Mebâhis Irakîyye*, Şirketu't-ticâre ve't-tibâ'ati'l-mahdûde, Bağdat 1948.
- Yurtgezen, Ali, *Hâcegân Sultanları*, Semerkand Yay., İstanbul 2013.

ARŞİV BELGELERİ

- BOA, DH. 21, D.No:184, G. No:55
- BOA, DH. İD, D.No:184, G. No:8
- BOA, DH. KMS, D. No:21, G. No:55).
- BOA, DH. KMS, D.No:21, G. No:55.

BOA, DH. ŞFR, D. No:40, G. No:102

BOA, DH. İD, D.No:184, G. No:8.

BOA, EV. d., - /16257, s. 11, 2 C 1280/14 Kasım 1863.

BOA, HAT, 1243, Dosya no: 736, Gömlek no: 34943.

BOA, HAT, 1244/1829, Dosya no: 734, Gömlek no: 34832.

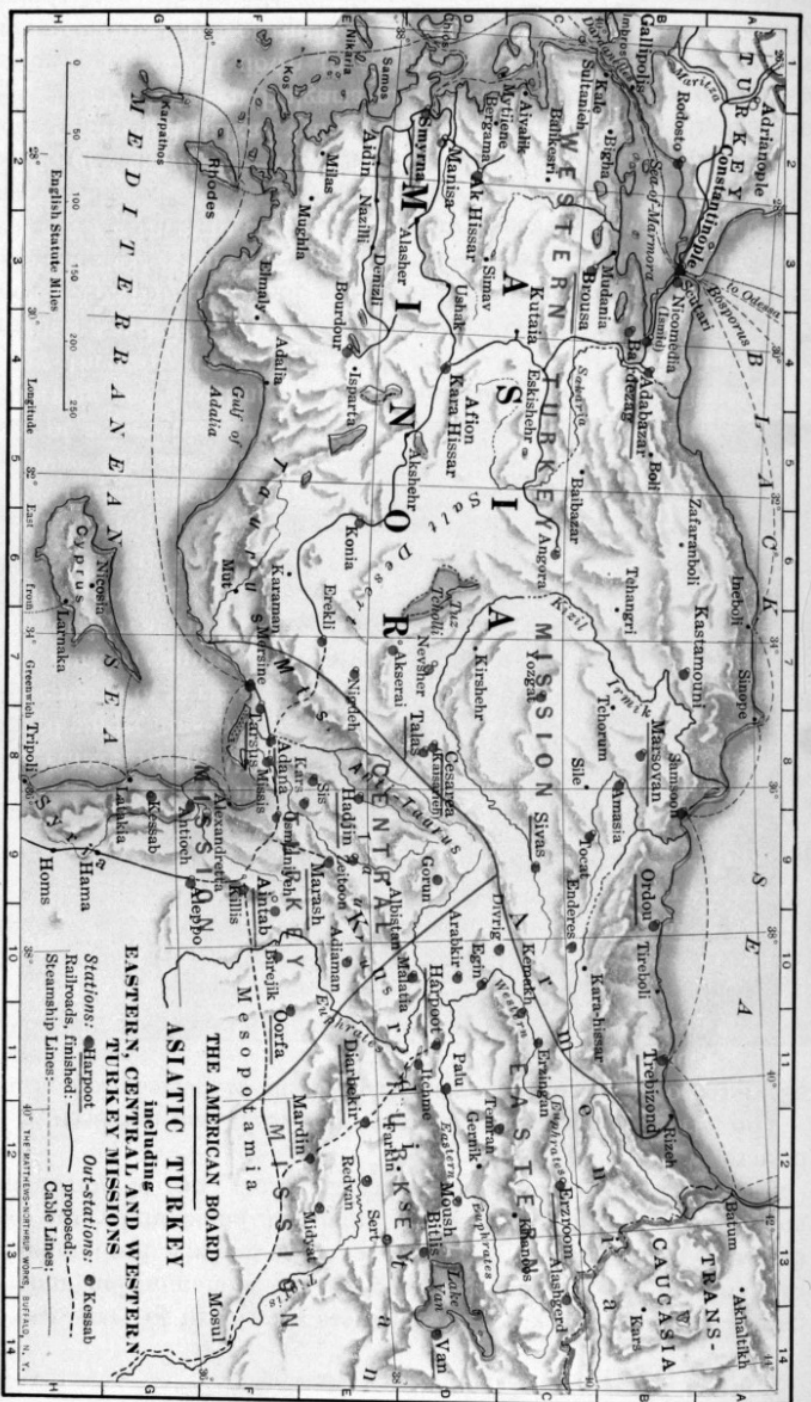
BOA, HAT, 803/37114, 23 C 1243/11 Ocak 1828.

BOA, HR. SFR. (20) 120/81.

BOA, İ.DUİT, D.No:61, G.No:33.

BOA, MVL, 227/66, 21 Ş 1265/12 Temmuz 1849.

BOA. HR SYS, D. 2316, G. 14, 3



Ek-1: Amerikalı Protestanların 19. yüzyılda Anadolu'da kurdukları Misyon/merkezleri gösteren harita.

AYETLERİ VE HADİSLERİ NASİHATLERLE FORMÜLE ETMEK (SOMUNCU KOCA VE HACI BAYRAM-I VELİ NASİHATNAMELERİ ÖRNEĞİNDE)



PROF. DR. AHMET NEDİM SERİNSU
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TEFSİR ANABİLİM DALI

GİRİŞ

Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumlarında daha evvel şu iki suale iki makalede cevap aramış idim:

1. “Somuncu Koca Hz. ve Öğrencisi Hacı Bayram-ı Veli Bize Ne Söylüyor?”
2. “Somuncu Koca Hz. Ve Öğrencisi Hacı Bayram-ı Veli Hz.nin Nasihatnamelerinde Ne Var?”

Bu iki makalenin muhtevası birbirine bağlıydı ve Anadolu mayasının oturduğu temel “Kur’an-ı Kerim’dir ve Sevgili Peygamberimizin yüksek insanlık yoludur (sünnet-i seniyyesi’dir)” demektedir. İkinci makalede “iki insan hazinemiz Somuncu Koca Hz. ve Hacı Bayram-ı Veli Hz.”nin Kur’an ve sünnet’i nasihatnameleriyle iyi insan inşasında nasıl aracı kıldığı takdim olunmaktaydı. Beşinci Sempozyumdaki sorumuz ise bu iki nasihatna-

menin Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinden ve Sevgili Peygamberimizin hadis-i şeriflerinden dayanakları nedir?

Somuncu Koca Hz. ve öğrencisi Hacı Bayram-ı Veli Hz. nasihatnamelerinde İslamiyet'i bir dünya görüşü olarak beş boyut'tan¹ motiflerle işlerken insanların haklarını ve vazifelerini/sorumluluklarını elbette edille-i erbaa'dan (usûl-i erbaa'dan) hareketle belirlemişler ve müminlere takip edecekleri insanlık yolunu bu özlü sözlerle formüle etmişlerdi.

Kur'an-ı Kerim'i ve hadis-i şerifleri delil kaynağı (referans) alarak bu nasihatleri söyleyen iki insan hazinemizin temel hususiyeti, toplum ile beraber yaşayan, ıstırap çeken, sevinci ile yüzü gülen ilim-irfan-hikmet insanı olmalarıdır. Bu iki insan hazinemiz, "kendi gözüyle bakabilmek için kendi kaynaklarıyla yüzünü yıkamış" insanlardır.² Anadolu mayasının mahiyetini, hüviyetini mazide/onların yaşadığı tarihte aradığımızda Kur'an ve Sünnet üzere yaşanan bir hayat karşımıza çıkmaktadır.

Makalede nasihatnamelere serpiştirilmiş ayet-i kerimeler ve hadis-i şeriflerin temel yapısını göstermeye çaba harcanmakta ve bu ipuçları ile Anadolu mayasının Kur'an-ı Kerim'den ve sünnet-i seniyye'den ne gibi esaslara istinat ettiğini görerek inkişafını temine/günümüzde yaşanılır kılınmasına hizmet etmek murat olunmaktadır.

Anahtar kelimeler: nasihatname, Somuncu Koca, Hacı bayram-ı Veli, edille-i erbaa/dört delil, dört makam, üç usul.

I. İnsanın Hayatına Anlam Verişinde Bilginin İşlevi³

Hayatı anlamlandırmanın temelinde, "*insan olarak varolmanın şartlarını her bireyin bilincinde oluşturmak*" varsayımı yatar. Bu ise "*insanı anlamak*"la mümkün olabilir. İnsanı anlamak da görünür

¹ 1. Yüce Allah'ı çok sevmek, 2. Peygamberimiz Hz.Muhammed'i çok sevip, içten sevgiyle bağlanarak örnek almak (yani onun insanlık yolunda kendisi olarak yürümek), 3. Anababaya ve ataya sevgi ve saygı göstermek (ve dahi hısım-akrabaya ve insanlara ve bütün varlığa), 4. Vatan ve millet ve ümmet-i Muhammed'in ve insanlığın iyiliği için çok çalışıp üretmek ve iyilik yapmak, 5. Daima birlik ve beraberlik üzere olmak (kardeşlik).

² A. Ali Ural, "Yerli Olmayan Yerliler", Karabatak sayı:47 Kasım-Aralık 2019, s. 36.

³ Bu başlık *Kur'an Nedir?* ve *Kimi Örnek Almalı?* kitaplarından istifade olunarak telif edilmiştir.

fenomenlerin gerisindeki dünyayı anlamak, anlamaya çalışmak demektir. Bunun için insanın kendine, hayata ve evrene bir başka açıdan bakmasına, değerlendirmesine imkân verecek “*bilgi*”ye ihtiyacı vardır. Çünkü insanın fitratında/özünde⁴ sadece dışarıdan yapılan gözlemlerin objesi olma özelliği yoktur. Bunun yanında insanın aslında farkında olduğu, bildiği bir içvarlığa sahip olma özelliği vardır. İnsanın bu özelliği ile hayatın objektif fenomenleri arasında, yapı ve akış şekli bakımından, çok içten bir varlık-birliği vardır. O halde insana, anlam arayışında onun bu varlık-birliğini de tatmin eden bir yön gösterilmeli, bunun bilgisi sağlanmalıdır. Bu da *fitrî/özel ilkeleri temel alan anlam vermedir*. Ama insan, öncelikle öz’ün (fitrat’ın), varoluş’tan önce geldiğini idrak etmelidir. *Ben merkezli hayatı anlamlandırmaların*, fitratla tamamen uyumlu olan anlamlandırma ilkeleri koyamamalarının temelindeki eksiklik budur⁵. İnsanda fitrat’ın varoluştan önce geldiğinin bilincinde olmanın anlamı ise bu fitratı tayin eden aşkın bir varlığı, yani Allah’ın varlığını düşünmeye sevketmesidir⁶.

⁴ Kur’an-ı Kerim’in Rum suresi 30/30. ayet-i kerimesinde fitrat terimi ile ifade olunan ve felsefe lüğatinde “Varlığın aslınu kuran şey; her zaman varolmakta olan, kendinde varlık” olarak tanımlanan öz kavramı.

⁵ A’râf 7/172. âyetini bu çerçevede okumak/anlamak mümkündür.

⁶ Necati Öner Hocamızın *Felsefe Dünyası*, sayı: 1, s. 6-7’deki şu açıklaması bu çerçeveye okunabilir: “Asrımızın önemli bir felsefe akımı olan ekzistansiyalizm, varoluşu ön plana çıkardı. Hatta Sartre, insanda varoluşun özden önce geldiğini ileri sürdü. Bu görüşünü şöyle ifade ediyor: ‘Descartes ve Leibniz doktrinlerinde olduğu gibi Tanrı kabul edilirse o zaman insan, onun yaratıcısı tarafından önceden tasarlandığı şekilde meydana gelir ve öz (essence) önce olur’. Hatta Voltaire ve Diderot gibi Tanrı tanımazlar da külli bir insan tabiatını kabul eder. Tanrı tanımaz ekzistansiyalistler, bu sonunculardan daha tutarlıdır. Çünkü eğer Tanrı yoksa belli bir insan tabiatı da yoktur. İnsan tabiatı olmadığına göre insan kendini meydana getirecektir. İnsan, projelerini gerçekleştirmekle meydana gelir. Bu süreç sürekli bir oluş demektir. Sürekli bir oluş ise özün yokluğu olur. Çünkü ‘Öz zorunlu olarak olan, başka türlü olamayandır. Varoluş alanı, oluşun, değişimin, tesadüfün, olumsuzluğun (contingent) alanıdır’. Böylece Sartre’in, varoluş özden önce gelir, sözü doğru olmaz. Zaten onun varoluş anlayışına göre özün olmaması lazımdır. Değişen (olumsal olan), değişmeyen (zorunlu olan) meydana getiremez. Aşkın bir varlığa başvurmadan da Sartre’in fikrinin yanlışlığı anlaşılabilir. Şöyle ki; İnsanın varoluşunu meydana getirmesi seçme ile olur. İnsanın hür olması bu yüzden. Sartre şöyle diyor: ‘Biz seçen bir hürriyetiz, fakat hür olmayı seçemiyoruz. Hürriyet mahkûm edilmişizdir’. İşte bu hürriyetle ‘İnsan hiçbir dayanağı, hiçbir yaratıcı olmaksızın her an insanı yeniden icat etmeğe mahkûmdur’. Böylece insan kendi kendisini meydana getiriyor ve varoluş seçme eylemi ile ortaya çıkar. Hürriyet içinde seçme, bir irade, bir akıl yürütme sonucudur. Akıl yürütme olmazsa seçme olmaz, seçme olmazsa varoluş gerçekleşmez. O halde insanın varoluşundan önce bir akıl yürütmesi vardır. Yani mantığı, varoluşundan önce gelir. Mantık da her devirde, her insanda aynıdır. Bu bakımdan mantık insanın özü ile ilgilidir. Değişmeyen mantığın içinde yol aldığı yollar vardır. Bunlar, ana zihniyetlerdir. İşte bu ana zihniyetler de her devirde, her insanda aynı niteliği taşır. Değişmeyen zihniyetler de insanın özü ile ilgilidir, Yalnız burada dikkat edilecek bir husus vardır.

O halde Allah, insanı yaratmış, hem fitratını/özünü vermiş hem de “*hayat*” nimetini bahşetmiştir (lütfuyla karşılıksız olarak vermiştir)⁷. İşte bu fitrat/öz öyle bir şeydir ki, insanoğlu ister Afrika’da, ister Amerika’da, ister Rusya’da veya Türkiye’de doğmuş olsun “*aym özle(fitratla)*” doğmaktadır. Bu durum, “*öz/fitrat*”⁸, yani insanın *somut varlık bütünlüğünü* bir bilgisayara benzeterek açıklanabilir. Bu örneklendirmede insanın öz’ü, bilgisayarın hem teknik donanımı (ruhsal-bedensel) hem de işletim sistemi (dünya görüşü/paradigması)’ne karşılık gelmektedir. Bu benzetmeye göre insanın hayatını anlamlandırmasının misali, bilgisayara değişik türden (hayatın alanlarını kuşatmaya çalışan) programlar geliştirme çabalarını ifade eder. Ancak bilgisayarın kullanıcısı (bu örnekte insan) tarafından tanınması, kullanımı ve virüslerden korunması için bir rehber (kitap ve/veya insan) ihtiyaç vardır. Kullanım rehberi bilgisayarın kullanımında nasıl yol göstermekte ise, insan’ın fitratının/özünün dahil bulunduğu erişim sistemleri (diğer insanlar, toplum, hayat, tabiat, evren) ile uyumlu olabilmesi için insana yol gösterebilecek, hayatın anlamını keşfetmenin üç alanı (eylem-sevgi-sabır)’dan tutum ve davranışlarına uyumlu programlar (hayat tarzı) yaratmasına imkân verebilecek bir rehber ihtiyacı vardır.

İşte Yüce Allah, peygamberleri aracılığı ile yarattığı insanla konuşmuş (vahiy) ve insanlığın fitrata uygun hayatı anlamlandırma- lar gerçekleştirebilmesi için rehberler (peygamberler⁸) ve kitaplar göndermiştir.

O halde hayatı değerlendirmek ve anlamlı kılmak,

Zihniyetlerde değişmeyen, onların mevcudiyetidir, hâkimiyet dereceleri değil, çünkü belli bir zihniyetin hâkimiyeti ferde ve topluma göre değişir. Düşünme için esas olan yapı, akıl yürütme ile zihniyettir. Bunlar da insanın özünü teşkil ederler. İnsanın özünün bu şekilde anlaşılması, Descartes’in “*coqito*”su ile bağlanabilir. O da varlığına dayanak olarak düşünmeyi alıyordu. Soruna bu açıdan bakınca, Sartre’in fikrinin aksine, insanda öz varoluştan önce gelir. İnsan’da öz’ün varoluştan önce gelmesi, bu özü tayin eden aşkın bir varlığın yani Allah’ın varlığını düşünmeye sevkeder”.

⁷ Mülk 67/1-2 âyetleri bu anlam çerçevesinde okuyabiliriz.

⁸ Peygamber: “1.Resul, elçi, nebi, yalvaç. 2.Allah’ın kendi katından kullarına göndermiş olduğu inanç esaslarını, ibadet biçimlerini, ahlaki kuralları, tüm emir ve yasaklarını bildirmek, insanlara güzeli, doğruyu ve yanlış olan şeyleri açıklamak üzere görevlendirdiği ve vahiyle desteklediği seçilmiş insan.” (*Dini Terimler Sözlüğü*, MEB Yay., Ankara 2009)

tabiatı değerlendirmek ve anlamlı kılmak,
evreni değerlendirmek ve anlamlı kılmak,

Yüce Allah'ın bütün varlıkların fıtratına ait ilkeleri ihtiva eden vahyine uymakla mümkündür⁹. Çünkü vahiy, Allah'ın bilgisidir; hükümleri mutlak doğrudur. Bu bağlamda ilk insan Hz. Adem'in bir peygamber olması son derece anlamlıdır. Böylece insanın Hz. Âdem'le başlayan yeryüzü serüveni, insanın varoluşunu nasıl gerçekleştirmesi gerektiğine ışık tutmaktadır¹⁰.

İnsanın hayatını anlamlandıran bu ışık, ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e¹¹ kadar daima aynı ilkeyi, “*Tevhid*”¹² tekrar etmiştir. Tüm çağlar ve nesiller boyunca, her toplumda iman etmenin özünü teşkil eden bu temel inancın esasları aynıdır. Onun için semavî dinlerin hepsine “*İslâm*” denilmiştir¹³.

Bütün peygamberlerin getirdiği vahiy kaynaklı ve “*Tevhid*” te-

⁹ “Vahy”in bu anlamı için II. Bölüm’e bakınız.

¹⁰ Bkz. İbrahim 14/4.

¹¹ Anadolu’da bu süreç halkın dilinde ve dualarında “Adem’den Hâtem’e...” denilerek ifade edilmiştir.

¹² Tevhid: “Tevhid, inanç ilkesi olarak, mutlak anlamda Tanrı’nın biricik olduğuna inanmayı ifade eder. Kur’an’daki, “Sizin ilahınız tek bir ilahdır.” (Bakara, 2/163; Mâ’ide, 5/73; En’âm, 6/19) ve “De ki: O Allah birdir.” (İhlâs, 112/1) ayetleri tevhid inancını vurgular. İslam dininin temelini tevhid inancı oluşturur. Terim olarak tevhid Yaratıcıyla yaratılanlar arasındaki sınırı idrak etmek şeklinde tanımlanabilir. Bu açıdan tevhid, Allah’ın zatında, sıfatlarında, fiillerinde biricikliğini ve ibadete layık yegâne varlık olduğunu bilmeyi içerir. Allah yaratan, yöneten, eğiten, sahip olan, öldüren, diriltten, yaşatan, rızık veren, duaları kabul eden, helal ve haram koyan, sadece kendisine ibadet edilen, evreni sevk ve idare eden varlıktır. Bu bağlamda mümin, Allah’ın göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin rabbi olduğuna inanır; O’na ortak koşmaz (Şu’ara’, 26/24, 26; Nahl, 16/116; Tevbe, 9/30-31; Zümer, 39/3). İslam inancında buna *Rab oluşt* (Rubûbiyette) *tevhid* adı verilir. Allah Rab olarak tek olduğu gibi, ilah olarak da tek ve biriciktir. Çünkü ilah, inanç ve ibadetlerde kendisine yönelinen, derin saygı beslenen, her şeyden daha çok sevilen ve kulluğun sadece kendisine özgü kılındığı bir varlıktır. Bütün bu özellikleri taşıyan sadece ve sadece Allah’tır. Buna *İlah oluşt* (ulûhiyette) *tevhid* denir. İslam inancının özünü oluşturan *birleme sözü* (kelime-i tevhid) Allah’tan başka hiçbir varlığın ilah olarak tasavvur edilemeyeceğini vurgular (Yûnus, 10/18; Yûsuf, 12/40).” (Ramazan Altıntaş, *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 2013, II.785-86.)

¹³ Âl-i İmrân 3/9; Mâide 5/3; En’âm 6/125; Zümer 39/22.

İslâm: İslâm, özü itibarıyla, Allah’ın varlığına ve birliğine inanıp O’na teslim olmayı ifade eder. Bu manada önceki peygamberlerin tebliğ ettikleri dinin genel adı İslâm’dır. Hz. Âdem’den, Hz. Muhammed’e kadar gelen vahiyler, form (seriat) olarak farklılaşsa da özü itibarıyla aynıdır (Mâ’ide, 5/48). Kur’an’da İbrahim bütün benliğini Allah’a teslim etmiş (müslüman) bir kimse olarak tasvir edilir; Hz. Muhammed’in de, ilk teslim olanlardan (müslümanlardan) olduğu bildirilir (En’âm, 6/14; Zümer, 39/12). Bunun yanında İslâm, Kur’an ve Sünnet’te Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği dinin özel adı olarak kavramlaşmıştır (Nesâî). İslâm’ın temel kaynakları, Kur’an ve Sünnet’tir. (İsmail Hakkı Ünal, *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 2013, I.391.)

melli mesaj, her çağda insanın hayatını anlamlandırma beklentisine konu olan ne varsa, o beklentilere cevap veren bir dünya tasviri sunmuştur. Peygamberler, tarihte her seçkin insanın yaptığı gibi bilerek kavimlerinin çoğu geleneklerini, o zaman ve mekânda hakim düşüncelerini aşmışlar, bunların olumlu veya olumsuz etkilerine takılmadan insanları, “*Tevhid*” ile hayatı anlamlandırma-ya çağırmışlardır. Tevhid’in zaman dışı (intemporal) ve evrensel (universal) karakterini, kendi hayatlarını anlamlandırmada bireyin terkip/sentez güçleri ile göstermişler, diğer insanlara örnek olmuşlardır¹⁴.

Peygamberlerin getirdikleri mesajın/hayatı anlamlandırmanın temel içeriği (din)¹⁵ aynı kalmış, fakat insanın varoluşunu gerçekleştirme boyutuna ait olan uygulamada (şeriat)¹⁶ bir farklılık belirmiştir.

Bunun sebebi insanın *yaratılış hikmetinde* saklıdır:

a- İnsan, imtihan edilmekte olan, yani sorumluluğu üstlenmiş bulunan bir varlıktır. Dolayısıyla hayat bir sınavdır.

Hayatın bir imtihan olması iki anlam içerir:

- yüklenilmiş sorumluluk¹⁷ => “*emânet*”.

Burada “*yüklenilmiş sorumluluk/emânet*” terimi iki boyut içerir:

1. boyut: bütün varlıkların insana emânet edilmesidir.

2. boyut: bütün varlık kategori’lerinin insanda mevcut bulunmasıdır.

İşte bu yüklenilmiş sorumluluk/emânetin doğal sonucu da

¹⁴ 18/Kehf, 28/Kasas ve 36/Yâsîn (ilk üç sayfası) sûrelerini bu bakış açısıyla bir kere daha okuyabiliriz. Ayrıca bkz. İbrahim 14/9-12 (ve surenin tümü).

¹⁵ Din: “1. Tanrı ya da fizik ötesi varlık düşüncesine dayanan, inanç, ibadet ve ahlak esasları olan, inananlara mutluluk ve kurtuluş vaad eden kutsal değer ve ilkeler bütünü. 2. Tanrı tarafından gönderilen, peygamberler aracılığıyla bildirilen, inananları hem bu dünyada hem öbür dünyada mutluluğa ulaştıran, insanların kendi us ve özgür iradeleriyle benimsedikleri tanrısal ilkeler bütünü.” (TÜBA Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü Sosyal Bilimler, TÜBA Yay., Ankara 2011.)

¹⁶ Şeriat: “1. Tanrı tarafından peygamberlere gönderilen Tanrısal ilkelerin farklı toplumlara ve zamanlara göre değişkenlik gösteren uygulamalarının her biri. 2. Bireysel ve toplumsal yaşamın düzenlenmesinde herhangi bir inanç sisteminin temel ilke ve kurallarını esas alarak oluşturulan hukuksal yapı. 3. Dinsel ilkelerin tarihsel-toplumsal koşullara göre anlaşılma ve uygulanma biçimi.” (TÜBA Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü Sosyal Bilimler)

¹⁷ Bkz. Ahzâb 33/72.

vahiyle gelen hayatı anlamlandırma (emirler-yasaklar)dır. Bu durumda: “hürriyet (eylem, seçme) = iman veya inkâr” olarak gerçekleşir.¹⁸

Hayattaki her durum, insana meydan okuduğu ve çözülecek bir sorun getirdiği için her insan, hayat tarafından sorgulanır, imtihan edilir. Böylece herkes, kendi hayatını yaşarken hayata cevap verir. Bu cevap verişin temelinde ise sorumluluk bilinci, sorumlu olarak yaşama bilinci ve “*eylem*” hürriyeti vardır. Her bilinçli eylemin temelinde ise bir “*seçme*” bulunur.

İnsan, hayatına anlam ararken hür bir varlık olarak kendi sorumluluklarının tam olarak farkına varmaya çalışmaktadır. “*Neşe karşı*”, “*kime karşı*” sorumlu olduğunu anlaması, insanı hayatın sınırlılığı ve eylemlerinin/ürettiklerinin belirleyiciliği ile karşı karşıya getirir. İnsan böylece sorumluluk bilincini diri tutabilir, hayattan kopmadan varoluşunu gerçekleştirir.

Hız. İbrahim’in önce yıldızla sonra aya ve güneşe “Hazâ Rabbî/ Bu imiş Rabbim”¹⁹ demesinde ve Hız. Peygamber’in Mekke’nin doğusundaki Nur Dağı’nda bulunan Hira/Arayış mağarasında Kabe’yi seyrederek tefekküre dalmasında bu sorumluluk bilinci ve gerçeklikle yüzleşerek varoluşlarını gerçekleştirme yani anlam arayışı gözlemlenmektedir.

İşte bu sebeple Allah, insanın hayat tarafından imtihan edilmesinde sorumluluk bilincini diri tutan, anlam arayışında fitratının/özünün dengesini ve düzenini gözetken mesajını peygamberleri aracılığıyla insanlara göndermiş, insanın *yeryüzünün halifesi* olduğunu beyan etmiştir. İnsanın fitratını oluşturan unsurların vahiyle içerik kazanmasını dilemiştir.

b- İnsan, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir (halifetu’llahi fi’l-ard)²⁰

İnsan, genel olarak varlığın bütün basamaklarını, özellikle hayatın basamaklarını kendisinde topladığı için bütün tabiat onda, en

¹⁸ Dehr (İnsan) 76/3 ve 29.

¹⁹ Bkz. En’âm 6/74-79.

²⁰ Bkz. Bakara 2/29-30; Enbiyâ 21/105. Bu âyetleri Ahzâb 33/72. âyet ile beraber okumak ve “tedebbür” etmek, “insan”ı tanıtmakta yararlı bir pencere olabilir.

azından fitratları/özleri bakımından, bir araya getirilmiş en yoğun varlık birliğini bulur. İnsanın bu fitratı/özü ve tabiattaki yeri, *emânet ve hilâfet* görevini yerine getirmek sınavında başarılı olması içindir. Bu sebeple insanın hayatını anlamlandırması, tabiattaki düzenin devam etmesi için de zorunludur. İnsanın böyle kabiliyetleri olmasaydı, ne *hilâfet* ne de *emânet sınavına* gerek olurdu; ne emrolunmuşsa onu yapardı. Dolayısıyla insan, başıboş bırakılmış bir varlık değildir. Bu görevin en somut örnekleri peygamberlerdir. Onlar, hayatın değerli/anamlı kılınmasına dair vahiyle inşa ettikleri yaşantıları ile *insan olmak bilincini* somutlaştırmışlar ve *insan olmak imkânlarının* yollarını göstermişlerdir. Çünkü halife-insandan istenen, hayatı dolu dolu yaşaması ve hayat tarafından sorgulanışında başarılı olmasıdır; kaybetmesi değil.

İşte Kur’ân-ı Kerîm de vahiy sürecinin son halkası olarak, diğer varlıklarla ortak olduğumuz fitrî imkânlarımızı nasıl insanîleştireceğimiz sorusuna cevap veren, bize fitrî bütünlüğümüz içinde kendimizi öğreten vahiy mahsulü bir kitaptır.

“*Rahmân*

Öğretti Kur’an’ı

Yarattı insanı

Belletti ona o güzel beyâm.” (Rahmân 55/1-4)

“Oku ismiyle o Rabbinin ki yarattı

İnsanı bir alaktan yarattı

Oku, o keremine nihayet olmayan Rabbindir

Kalem ile öreten de

O insana bilmediği şeyleri öğretti

Sakin okumamak etme, çünkü insan muhakkak tuğyan eder

Kendini müstağni görmekle

Her halde nihayet Rabbinedir dönüş!..” (Alâk 96/1-8)

Kur’ân, insana, bütün varlıkla ilişkisinin *halife bilinci çerçevesin-*de oluşması gerektiğini hatırlatır. Onun için insan, hiçbir varlık hakkında onu sıradanlaştırıcı bir tutum içinde olmamalıdır; her

varlığın bu evrende bir boşluğu doldurduğunu (sorumluluğu olduğunu) idrak etmelidir²¹.

“Ya zannettiniz mi ki

Biz, sizi sırf bir abes (boşuna) yarattık?

ve siz, bize irca’ edilmeyeceksiniz (döndürülmeyeceksiniz)?”(Mü’ minûn 23/115)

İnsan, Allah’ın yeryüzündeki halifesi olarak bütün varlıklarla varoluşunu paylaşmalıdır. Hayatta sadece kendisi yoktur. O, bu sonsuz evrende halife olarak üstlendiği rolün sorumluluğunu yerine getirmeli, bunu tüm varlığıyla yapmalıdır.

Aksi halde insan, diğer insanlarla hatta varlıklarla “ben-şey” ilişkisi yaşar. Hayat, paylaşmanın olmadığı “özne-nesne” ilişkisi olarak kalır. İlişkilerinde “şey”i inceler, sınıflandırır, yargılar ve şeyler dünyasında ne işe yarayacağına karar verir. Bir çıkar sağlamayı beklediğinden ilişkilerine kendinden bir şey katmaz. Yani hiçbir kimseye, verecek hiçbir şeyi yoktur. Bütün varlığını ilişkilerine katamadığı için mutsuzdur. Ama mutsuzluğunun kaynağını bilecek halde de değildir. Bu sebeple Kur’ân-ı Kerîm, insandan;

-özünü bulmasını,

-duygu, düşünce ve davranışlarıyla hayatı kucaklamasını,

-yani *varolmak bilincinin farkına varmasını* ister.

Yoksa tabiatı, evreni ve kendi dış (maddî) fitratı üzerine ulaşacağı şuur, dünyevî bir şuur olacaktır. Halbuki ondan beklenen, varlığının bütünlüğü içerisinde “bilgi”yi “nasıl” ve “niçin” kullanacağını idrak etmesine imkân verecek olan vahy’e/Kur’ân-ı Kerim’e yönelmesidir. Yüce Kur’ân, insana bu konuda yegâne yol gösterici olduğunu söyler: “*Fıtrata rehber*”²².

Bunun gerçekleşebilmesi yani Kur’ân’ın insanın hayatını anlamlandırabilmesi için ona önerisi şudur:

-Oku!

-tedebbür et (üzerinde düşün)!

-anla!

²¹ Bkz. Duhân 44/38-39; Ayrıca bkz. Enbiyâ 21/16; Sâd 38/27.

²² Bkz. Bakara 2/2, 185.

-ve ihlâsla yaşa!

Hiz. Peygamberin Kur'ân-ı Kerîm'i temel alan eğitim-öğretim siyaseti, bu ilkelerin hayata tatbikine yönelikti. Onun canlı ve hayatla iç içe kişiliği, Kur'ân'ın hayatı anlamlandırmasında insana bırakılan boyutu temsil eder. Bu sebeple "*sünnet/Onun insanlık yolunun*", Kur'ân'ın nasıl yaşanacağını/hayatı anlamlandıracağını ve insan olmak imkânlarının yolunun daima nasıl açık tutulacağını bilgisini verir.²³

Sahâbiler (Hz. Peygamber'in öğrencileri/arkadaşları), bu örnek yaşantıdan *Kur'ân'ı hayata tatbik etme/hayatı anlamlandırma usûlünü* (Sünnet-i seniyye'yi) öğrenmiştir. Onlar, Kur'ân'ı yaşarlarsa *sünnette*/bu insanlık yolunda ne bulacaklarını görmüşlerdir. Hz. Peygamber ve Sahâbiler'in bu yaşantılarının bizim için anlamı ise Kur'ân'ın hayatı anlamlandırmasının

-karşılığı olan,

²³ Sevgili Peygamberimizin zat-ı risâlet-penâhilerini tanımlarken kullandığı kelime "muallim"dir. Böylelikle o, olağanüstü yaşama sanatının "rol modelliği"nde hayata katılmasının temeline işaret etmiş olmaktadır.

Öte yandan bu muallim peygamber kendisinin "yüksek ahlâkî değerleri tamamlamak için gönderildiğini" belirtmiştir. Ahlâk akıp giden hayatla içiçe olduğundan, kendisini örnek alan, rol modeli olarak izleyen inananlara kendi tarihselliklerinde "yüksek ahlâkî değerleri tamamlama" sorumluluğunu yüklemiş olmaktadır

Acıya sabretmeye bir örnek: Hz. Peygamber, Uhud Savaşı'nda amcası Hz. Hamza'yı, kâfirler tarafından burnu ve kulakları kesilmiş, ciğeri çıkartılmış bir halde görünce: - "Allah'a andolsun ki, eğer Allah bana zafer verirse, senin yerine yetmiş kişiyi böyle yapacağım!" dedi. Onun üzerine bu âyet inince Hz. Peygamber, yeminine keffâret verdi ve bu sözünü uygulamadı.

Bir örnek: Hz. Ömer'in iman etme sürecini de bu bağlamda okuyabiliriz.

İkbâl'in şu ifadelerini burada nakletmek istiyoruz:

"...Ancağ ızdırıp ve acı hemen hemen âlem şümuldür; ne var ki, şu hakikat da inkâr edilemez: İnsanlar, iyi olduğuna inandıkları umdeler uğruna en ağır işkence ve ızdıraba katlanmış ve katlanmaktadır. Bu suretle, kâinatın hayatında, ahlâkî ve maddi şer olarak iki keyfiyet tebarüz eder.

Nikbin (iyimser) şair Browning'e göre dünya mükemmeldir; halbuki bedbin (kötümser) Schopenhauer için dünya, öyle bir daimî kıstır ki, içinde, çıkışlarından bir lahzacık ah-ü figân ile şikâyet edip hemen akabinden ebediyen kaybolan bitmez tükenmez çeşitli canlı eşyada kendini ifade eden kör bir meşiyettir (yürüyüş). Nikbinlik ile bedbinlik arasında bu suretle çıkan dava, kâinata dair bilgimizin halı hasırdaki safhasına göre kat'î bir neticeye bağlanamaz. Zihnî teşekkülümüz, eşyayı ancak parça parça kavrayabilecek kabiliyettir. Büyük tahribat yapan, aynı zamanda hayatı besleyen ve genişletip kuvvetini artıran muazzam kevnî kuvvetlerin tam mânâ ve ehemmiyetini anlamamıza imkân yoktur. İnsan davranışında salâh ve terakkî imkânına ve tabiat kuvvetlerini teshir kabiliyetine inanan Kur'ân-ı Kerîm'in beyanındaki ne nikbinlik ne de bedbinliktir. Belki de tekâmül ve salâh yoludur (melorizm) ki, neşvünema (gelişme) halinde bulunan bir kâinat tanır ve insanın, şerre karşı nihaî zaferi ümidiyle canlanır."

"Kur'ân'da İbadet Kavramı" isimli çalışmaları ve Diyanet İslâm Ansiklopedisi "ibadet" maddesinin (XIX. 233-252) mütalaa edilmesini öneririz.

-kuruntu olmayan,
 -tarihselliklerinde süresiz,
 -yaşanırken birbirleriyle çekişmeyen-çatışmayan, yüksek ahlâkî değerleri, yani “kemâl”e erişmeyi eylemlerinin gayesi olarak seçen, fıtratla örtüşen bir hayat tecrübesi sunmasıdır.

Bu Kur’ânî hayat tecrübelerini örnek almak, mümine, hayatın Kur’ân-sünnet bütünlüğü içerisinde anlamlı/değerli kılınmasının bilgisini verir. Mümin insan, bu yaşantısında fitrî/özel kabiliyetlerinin tümünü harekete geçirdiğinden kişi olarak imkânlarını bilir, amel üretme ve geliştirme yolunu açar. Her koşulda değerli/sâlih (Allah rızasına ulaştıran) eylemde bulunma gücünü elde eder. Yani *Kur’ân’ın insanı* olmanın, *kemâle yürümenin*, hayatını nasıl anlamlandırırsa mümkün olacağının bilgisini somutlaştırır. Ancak burada önemle hatırlatılması gereken bir konu vardır: İnsanların vahyi kavrayışlarında ve algılayışlarında alış farklılığı vardır. Ayrıca insanların bilgi seviyesi ve içinde yaşadığı kültürel şartlar birbirinin aynı değildir. Bu sebeple müminler de her belirli durumu değeri farklı bir yönde anlamlandırabilir; ortaya koydukları amel (eylem/ürün) farklılık gösterebilir. Soyut bir kavram olan yüksek ahlâkî değerleri (kemâl’i), kendilerine eylemlerinin gayesi olarak seçemeyecek kadar yükselemeyen inananlar olabilir. Ama yine de onlar, Kur’ân’ın talep ettiği *ihlâsla yaşamamanın* gerekliliğini ve önemini takdir ederler.

Bundan dolayıdır ki Kur’ân-ı Kerim, hayatın anlamının gerçekleştiği iki yöne de hitap eder. Çünkü insanın bir bütün olarak varoluşunu gerçekleştirmesi, hem iç hem de dış dünyasındaki bağlarıyla birlikte sağlanır.

Kur’ân’la gerçekleştirilmiş anlam, insana:

-Yüce Allah’a yönelme,
 -yüksek ahlâkî değerleri yaşama,
 -Allah’ın insan için halk ettiklerinden/yarattıklarından yeterli/gerekli ölçülerde, çok fayda elde edecek şekilde, yararlanma haklarının sağlıklı/helal yollarını ve imkânlarını sağlar.

Müminin Kur’ân-hayat bütünlüğü içerisinde bu anlamı keş-

fetmesinin/ gerçekleştirebilmesinin başlangıcı “*iman*” olan üç yolu vardır:

1.Amel: *İman-ibadet-ahlâk bilinci* ile yapıp-etmek.

2.Sevmek: Yüce Allah’ı, Hz. Peygamber’i, Anne-babayı, kardeşlerini-eşini ve dostunu ve insanları ve bütün yaratılmışları.

3.Sabretmek: Dünya sınavını sabır bilinciyle karşılamak.

“*Rabbimiz Allah’ deyip de sonra doğru gidenler...*” Ahkâf 46/13.

İnsan, Kur’an ve Sünnet/Hz. Peygamber’in insanlık yolu ile hayatını anlamlandırırken, fıtratından kaynaklanan imkânları gerçekleştirirken bir yaşantı hali olarak hürriyetini de kullanır. O zaman insanın “*doğru*” ve “*değerli*” eylemde/amelde bulunması nasıl mümkün olacaktır? Bunun için “*önder/örnek*” kişilere yani *insan hazinelerine* ihtiyaç vardır. *İnsan hazinesi* insanlar, içinde bulundukları durumlarda doğru ve anlamlı/değerli eylemler gerçekleştiren kişilerdir. Eylemlerinde insan olma imkânlarının yolunu daima açık tutma kaygısı, bu kişilerin ana özelliklerinden biridir. Çeşitli düşünceler, ideler olarak karşımıza çıkan bu anlamları insan dünyasına getiren de katan da bu insan hazineleridir: Peygamberler, ilim insanları, filozoflar, düşünürler, veliler, iyiliği meslek edinmiş insanlar.

Bu özelliklere sahip kişiler (peygamberler, ilim insanları, filozoflar, düşünürler, veliler, iyiliği meslek edinmiş insanlar) insanlığa insan olma bilincini sağlarlar:

-İnsanlarla ilişkilerinde bu özelliklerini bizzat yaşayarak yani hayatlarını doğru ve değerli eylemlerle anlamlandırarak gösterirler.

-İz’an/derin anlayış sahibi, fıtratına yabancılaşmamış insanlara, insan olmanın bilgisini ilk elden sunarlar.

-Kendileriyle ilişkide olan kişilere, hayatın değerli/anlamlı kılınmasına dair belirli *varoluşsal değerlilik yaşantılarını altı varoluş boyutundan* yaşatırlar: varsın, biriciksin, değerlisin, sevmeye layıksın, başarabilirsin, güvenilirsin.

-Bu değerlilik yaşantıları, bazı insanların ameli/eylemi olarak, gerçeklik kazanmasının sonucunda kendini kendi gözünde de-

ğerli kılmış olur. Fıtratını/özünü doyasıya gerçekleştirebilmenin bilgisinin edinildiği gerçekliği oluşturur.²⁴

İşte insanın bir fert olarak veya topluluk içinde hayatını anlamlandırması (etik-aksiyon) meselesi ile dünyayı ve dünyada olup bitenleri anlamak ve açıklamak (bilgi) meselesi, bütün çağlarda, bütün ilim insanları ve filozoflarca, biri diğerine bağlı, biri diğerinin içinde ele alınmıştır.

Bu iki meselenin toplumlara mâl olmasının somut izleri vardır. Halk arasında yaşayan efsaneler, atasözleri, ahlâkî nasihatler ve yasalar, hayatın türlü görünümüne cevap veren hayatı anlama, açıklama ve anlamlandırmadır. İnsan, böylece bireyler ve toplumlararası ilişkilerde fıtratından/özünden kaynaklanan sert, kendi çıkarını düşünen, hileci, ihtiraslı, egemenlik kurmak isteyen zihniyeti dengeye, doğruya, hak ve adalete ulaştırma arayışı içinde olmuştur. Onun için yeryüzünün her köşesinde, insanlığın üzerine titrediği ilk hakikatler, insanın fıtratından/özünden kaynaklanan bu hakikatler olmuştur. Bu sebeptendir ki insanlar, böyle hakikatleri, insanın kendini gerçekleştirmesine ait böyle yaşantı imkânlarını anlatan edebî eserleri²⁵ ve bu makalenin örneği olan nasihatnameleri yüzyıllardır imrenerek okumaktadırlar.

II. Edille-i Erbaa Çerçevesinden Bakıldığında Nasihatnamelerin Anlamı Nedir?

²⁴ İnsanlığa insan olmanın bilincini somut yaşamıyla gösteren peygamberlerin, ilim insanlarının, filozofların, düşünürlerin, bilim insanlarının hayat hikâyeleri bu maddeler çerçevesinde yeniden okunabilir.

Prof. Dr. Eva de Vitray-Meyerovitch'in hayatındaki anılan bağlamdaki örneklik için *İslâm'ın Gülleryüzü* (çev. Cemal AYDIN, Şule Yayınları, İstanbul 2002 6. Baskı) başlıklı kitabı okumanızı özellikle öneririz.

²⁵ Tek bir örnek vermek gerekirse: Kelile ve Dimne.

Milâdî üçüncü asırda yazıya aktarılan Kelile ve Dimne, Hint hükümdarlarından birinin oğullarını eğitmekle görevlendirdiği bir Vişnu rahibi tarafından şehzadeler için hazırlanmıştır. Kitabın konusu temel insani varoluş alanlarından iki ahlâk alanı (aile ve siyasi terbiye) üzerinedir. Yeri geldikçe bireysel ahlâk alanına da göndermeler vardır.

Kelile ve Dimne'nin bölüm başlıkları anılan içerikle birlikte incelendiğinde insanın kendini yüzlerce yıl önce gerçekleştirmesinin görünümüleri ve fıtratı/özü müşâhede edilir. Bu durum Hz. Mevlânâ'dan La Fontain'e kadar sayısız insana Kelile ve Dimne'nin neden kaynaklık ettiği açıklama imkânı verir. Bir de "insan ilişkilerinin, hükümdarlık ve yöneticilik san'atının, iyilik, fazilet, nâmus, cesaret, merhamet vs. gibi yüksek ahlâkî değerlerin, bu eserin bulunduğu, en az 21 asırdan beri, hemen hiç değişmediğini gösterir."

Nasihatnameler Kur'an-ı Kerim'i ve Hadis-i Şerifleri Türk diliyle ve Anadolu Mayası usulüyle formüle etmekle diğer yaşantılara (hayat tecrübelerine) göre özellik taşırlar. Dolayısıyla bu nasihatleri yaşayanlar, hayattan farklı bir lezzet almışlardır ve almaktadırlar.

Nasihatnamelerle formüle edilen *Kur'an ahlâkı hayat tecrübelerini* örnek almak, hayatın anlamlı/değerli kılınmasının bilgisini verir. Kur'an'la hayatına anlam vermeye çabalayan mümin birey, bu yaşantısında fitrî kabiliyetlerinin tümünü harekete geçirmeye gayret ettiğinden kişi olarak imkânlarını bilmek, amel/eylem üretmek ve geliştirmek yolunu açık tutmuş olur; her koşulda değerli eylemde bulunmak gücünü sağlar. Yani "*insan olma*"nın, hayatını nasıl anlamlandırırrsa mümkün olacağının yolunu görür.

Bir örnek:

Hadis-i şerif: "el-kelimetu't-tayyibetu sadakatun."

Ehl-i hâcete lutfile söyle Kerem it gösterüb eyü yüzler Didi geçer Resûl-i Rabb-i Kerîm Sadaka yerine eyü sözler İhtiyaç sahiplerine hoşlukla söz söyle. Bağışta bulun iyi yüz göstererek onlara. Çok cömert/Kerîm olan Allah'ın Elçisi dedi ki: Sadaka yerine geçer iyi sözler.

III. Nasihatnamelerde, Ayet ve Hadisler Nasıl Formüle Edildi?

Yüce Allah'ın insanları Zât-ı Ulûhiyetini tevhîd ve tasdik edecek bir öz'de/fitratta yarattığını; Peygamberlerin ve Peygamberimizin bütün insanlık âlemine Cenâb-ı Hakk'ın birliğini, kudret ve azametini, en kutsal hükümlerini talim ve telkin buyurduklarını; öğrencilerinin/sahabilerinin her birinin öğrendikleriyle insanlığın ufkunu aydınlatmaya çalıştıklarını, onların öğrencilerinin teori-pratik ile bu ilim naklini tarihin akışında sürdürdüklerini ve pek aydınlık bir sahaya eriştirdiklerini yukarıda *bir bakış açısı*²⁶ndan izah etmiştik.

İlim tahsilinin müşafeheten/sözlü ve kitabeten/yazılı olarak ikili yaklaşımla yürütülmesiyle İslamiyet'in akaid/inanç esasları, ibadet/kulluk esasları, muamelat/insan ilişkileri esasları ve ahlâkına iliş-

²⁶ "İnsanın hayatına anlam arayışı" açısından.

kin ilimler teessüs etmiş oldu. İnsan hazinemiz alimler-feylesoflar-sanat ve edebiyat insanları tevarüs ettikleri bu mirasla, teori-pratik dengesinde, bilginin bütünlüğü ile hem öğrenciler yetiştirerek insan inşa ettiler, insan hazinesini sürekli beslediler, hem kıymetli eserler ortaya koydular. Bu bereketli tarihin ürünü eserler kütüphanelerimizin raflarını, şehirlerimizin meydanlarını ve sokaklarını ve evlerimizi süsleyip durmuştur ve durmaktadır.

Bu sebeple hayatında anlam bulması için insana yardım eden, yol gösteren bu insan hazinemiz, insanımıza, varlığının derinliklerinde bulunan gerçekten özlediği şeyleri ona Kur'an-ı Kerim'in ayet-i kerimelerinin ve Sevgili Peygamberimizin hadis-i şeriflerinin mesajını nasihat halinde formüle ederek farkettermiştir. Böylelikle insanın temel arzularını ve içgüdülerini nasıl doyurup tatmin edeceğini, egosunun veya süperegosunun çatışan istekleri arasında nasıl uzlaşma sağlayacağını, topluma ve çevreye nasıl uyum göstereceğini, insan bu nasihatnamelerde bulabilmıştır. Çünkü insan, uğruna çaba göstermeye değer bir hedef, özgürce seçtiği bir amaç için mücadele etmezse psikolojik bunalıma düşer. İnsan, hayatında daima ulaşmış olduğu şeyle, ulaşmayı hedeflediği ve ulaşması gereken arasındaki gerilimi yaşar. Onun için vahiy (Kur'an-ı Kerim), ilâhî rızayı arayan, yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğu bilincini daima canlı tutan insana, "*kâmil insan / muttaki insan*" olmayı hedef gösterir. Ama bunun temel şartı olan "*iman etme*" konusunda insana yalvarmaz²⁷. Hür bir varlık olarak fitratına/öz'üne seslenir, onu kullanmasını ister. Bunun içindir ki ona "*etkin okuma*"yı önererek, "*Oku, düşün, anla ve yaşa*" der. İnsanın anlam talebini uyku durumundan kurtararak onu anlam arayışının gerilimine sokmaya çalışır. İşte nasihatnamelerin yapmaya çalıştığı tam da budur.

Bu açıdan Hoca Ahmed-i Yesevi hz., Somuncu Koca hz. ve Hacı Bayram-ı Veli hz.'nin nasihatnamelerini incelediğimizde sağlam bir Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şerif kültürüyle konuştukları

²⁷ Meselâ bkz: İsrâ 17/107; Dehr 76/3.

bellidir.²⁸ Anılan maksatla onların sabah dualarına (evrâd-ı şerif) bakmak kâfidir.

Her üç insan hazinemiz nasihatnamelerinde Kur'an-ı Kerim'i ve hadis-i şerifleri dönüştürerek Hanefî-Maturidi usulüne uygun olarak erkan-ı erbaa²⁹ üzere kendilerine has bir ifade tarzı ve iç-rikle adeta nasihatnamelerin muhatabı okuyucu ile karşı karşıya imiş gibi söylemişler, bir konuşma havası içinde nasihatlerini ifade etmişlerdir. Ayet-i kerimeleri ve hadis-i şerifleri anadilin imkânı çerçevesinde formüle ederek insanların anlayacağı ve hayatına katabileceği sözler söylemişlerdir. "Aslında bugünkü ifade tarzından farksız basit görünen kelimelerin arkasına gizlenmiş nasihatler arasında sehl-i mümteni olanlar fikir ve duyuş bakımından az değildir ve Tasavvufi çağrışımları bakımından yorumlanıp açıklanmaya açıktır."

Edille-i erbaa bu nasihatnamelerle merâtib-i erbaa/dört mertebe-kapı ile yeni bir formülle gerçekleşen insan inşasında hayata katılmıştır:

- 1-Şeriat ile tabiat-insan-hayat-kainat;
- 2-Tarikat ile nefis;
- 3-Marifet ile ruh;
- 4-Hakikat ile sırr terbiye ve ıslâh edilmiştir.

Bu dört kapı hakikatte Fahr-i Âlem Hz. Muhammed Mustafa'nın

²⁸ Bu konuda Bayram Özfırat'ın inceleme-tenkitli metin neşri *Siretü'n-Nebî* (Muhammed Efendi (XV. yüzyıl), YEK Yayınları, İstanbul 2019)'de "İnceleme-Türk Edebiyatında Siyer- "başlıklı makalesi ile Fatih Koyuncu'nun inceleme-tenkitli metin neşir *Enîsü'l-Ârifin* (Azmi Pir Mehmed (v.1582), YEK Yayınları, İstanbul 2019)'de "Türk Edebiyatında Ahlâk Kitapları" başlıklı makalesinin mütalaa edilmesi maksadın daha iyi anlaşılması bakımından önerilir.

²⁹ Edille-i erbaa (Edille-i Asliye, Edille-i Erbaa, Edille-i Şer'iyye)/Dört delilin tarifi: "Mübarek hükümleri tasvir ve tenvir eden kaynaklara edille-i erbaa/ ahkam-ı erbaa denilmiştir."

Kitabullah: hayatımızı anlamlandıran mukaddes kitabımız Kur'an-ı Kerim.

Sünnet-i Nebeviyye: Sevgili Peygamberimizin insanlık yolu:

Mübarek sözleri(Sünen-i kavliye), mübarek fiilleri (Sünen-i fiiliye), mübarek takrirleri (Sünen-i takriyye).

İcma-i ümmet: "Bir asırda bulunan müctehitlerin bir hükm-i şer'i üzerine ittifak etmeleri.

Kıyas-ı fukaha: Bir şeyde sabit olan hüküm- mislini o hükmün illet-i içtihadîyesini haiz olan cihetle- diğer bir şeyde de bir rey ve içtihat neticesi olarak izhar etmektir. Meselâ buğdayın ribevî mallardan olduğu nass ile sabittir. Bunun içtihaden illeti ise, keyliyet ile cinsiyettir. Bu illet ise, piriç ile darıda vardır. Binaenaleyh buğdaya kıyas ile darının da ribevî mallardan olduğuna rey ile hükmedilir ki bu bir kıyastan başka değildir." Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971), *Mülelhas İlm-i Tevhid Akaid-i İslâmiye*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973, s.7-8.

akvâli-ef'âli-ikrârı ile Kur'an-ı Kerim'e ittiba ederek inşa ettiği-gösterdiği-çağırdığı *insanlık yolu*'nu (*sünnet*) formüle etmektir.³⁰

“Nasihatnameler, çok önceden Türk Edebiyatı'nda şekil bakımından klasik çehre almış ve gelenekleşmiş bir milli söyleyiş zevkine dayanır. Bu zevk İslamlıkla birlikte İslami Edebiyat'ın çok kuvvetli ve hâkim tesirleriyle devam etmiştir.”³¹ Bu sebeptendir ki; “bir imana milletçe baş ve gönül verilen bir ideal devrinde ahlakın ve nasihatın makbul olması tabiidir. Bu nokta, İslami Türk Edebiyatı'nın ilk eserlerindeki umumi vasıfları da belli eden husustur. Edîb Ahmed Yüknekî'nin (XII. Yüzyıl) *Atabetü'l-Hakâyık*'ta kendinden bahsettiği son dörtlükte, sözünün edeb ve öğüt oluşuyla iftiharını bundandır. Büyük ülkü ve iman çağlarında, her yerde olduğu gibi, Türk Edebiyatı'nda da sözün edeb öğreten, öğüt veren özelliği makbuldü.”³²

Hacı Bayram-ı Veli hz.nin talebesi olmakla bilginliğini ve bilgeliğini onun ilim-iman-ahlakından ve heyecanından alarak kendi bireysel dindarlığına mezceden Yazıcıoğlu Mehmed (v.855/1451) *Muhammediye*'de “tefsir ve hadis nakleden yeni bir eser” olarak telif ettiğini şöyle ifade etmiştir:³³

Bu söze münasib sözüm var tutarsan kulag

³⁰ Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye I-II* (Yazıcıoğlu Mehmed (855/1451), inceleme ve neşir: Âmil Çelebioğlu), MEB Yayınları, İstanbul, 1996, I.141.

³¹ *Muhammediye*, I.243.

³² *Muhammediye*, I.145.

Atabetü'l-Hakâyık bu açıdan incelendiğinde şiire ilham veren ayet-i kerime veya hadis-i şerifin orijinal nüshada ortadaki satıra ilave edildiği ve nasihat ile formüle edilisinin ardından yazıldığı görülecektir. Aşağıdaki örnekte Hz. Peygamber as'ın “et-Ta'zîmu li-emri'llâh ve ş-sefekatu 'alâ halki'l-llâh.” buyruğunun ikinci kısmının nasihat diliyle söyleniş bir örnek olarak verilmiştir:

Müslüman-ka müşfik bolup mihriban

Sana sandukun teg Müslüman-ka san

Cefa kıldaçın-ka yanut kıl vefa

Arımas niçe yusa kan birle kan

(Müslümana (karşı) şefkatli ve merhametli ol.

Müslümana kendin için düşündüğün gibisini düşün.

Sana cefa edene sen vefa ile karşı koy.)

(Çünkü) ne kadar yıkanırsa yıkansın, kan, kan ile arınmaz. (Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB Yay., Ankara 1971, I.162,245)

³³ *Muhammediye*, I.178. *Anadolu mayasının* Türkistan'ı bütünüyle kuşattığının bir misali olarak sadece *Muhammediye*'den misal getirildi. Hakikatte Türkistan ile Anadolu'yu iman ve ahlak ile mayalayan insan hazinelerimiz ve eserleri pek ziyadedir. Bu mevzu hakkında bir mütalaa önerisi: Hatice K. Arpağuş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015 3. Baskı, 5. (İçindekiler: Kaynaklar başlığı) ve 27-32 ve 33-55. sayfaları ile tamamı.

Hadis ile tefsir ile söylerem itme lag
 Bu sözler kim beyan itdüm muhakkakdur ki yok inkâr
 Ki Kur'an'ı hadis ile getürdüm külli kat'ıyyat
 Ger midâd olsa denizler cümle ağaçlar kalem
 Hak kelamın yazmağa ger yir ü gök menşûr olur³⁴

Sonuç

Nasihatnameler Somuncu Koca hz. ve Hacı Bayram-ı Veli hz. için, edille-i erbaa'yı dini-ahlaki inanışlar olarak yayan; iyilik, fazilet ve iman telkin ederek bireyi ve toplumu eğitmek gayesi gözetilen, güzel ve faydalı bir eğitim aracıdır. Türkçe kelimeler ve onlarla oluşan cümlelere Kur'an-ı Kerim'in ve hadis-i şerifin mana derinliğinden mülhem kazandırttıkları mana derinliğiyle her bir nasihat, onların kültüre hâkimiyetlerini, ilimdeki derinliklerini ve şahsiyetlerini aksettirmesi bakımından da pek anlamlıdır. Diğer yandan ise, tek bir zümreye değil, bütün toplum bireylerine hitap eder mahiyettedir.

Onların kendi zamanında ve sonraki asırlarda ve günümüzde bilhassa halk arasında geniş bir tesir sahasına, yaygın bir şöhrete sahip olan nasihatnamelerinin bugüne kadar zevkle okunması ve birçok Müslüman Türk ailelerinin evlerinde bulunması, bu özlü sözlerde İslam Ahlakı'nın başlıbaşına bir ahlak olduğunu anlatmaktadır. Aynı zamanda her vakit toplumun ahlaki münasebetlerine uyum sağlayacak yapıda-içerikte bulunduğu, ahlaki hareket noktalarında ve ruhunda özgün bir nitelik taşıdığına işaret etmektedir. Çünkü insanın varoluş hikmeti yolundaki yüksek ideali olan "insanın kemâli" üç mana üzerine döndüğü ifade olunmuştur³⁵:

1. Taalluk:

³⁴ Bkz. *Muhammediye*, I.586. Yüce Kur'an-ı Kerim'in Kehf suresinin 109. ayet-i kerimesini tevیل ediyor, hadis-i şerifi şerh ediyor. Böylece Kur'an'ı ve hadisi kendi yorumu/anlaması ile veriyor.

³⁵ İsmail Hakkı Bursevi (v. 1137/1725), *Ferâhu'rûlî*'dan nakleden Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye*, I.141. Ayrıca "*İnsan olmanın*" bir "*durum*" olmaktan çok, bir "*kemâle yürüme süreci*" olduğu hakkında Mâide 5/48, En'âm 6/165; Kehf 18/7; İnsan 76/2 âyetlerini bu bağlamda okumak mümkündür.

Bilmek'tir. İlme'l-Yakîn: Ateşin özelliklerini, hiç görmeden, okuyarak ve duyarak öğrenmek.

2. Tahaluk:

Bulmak'tır. Ayne'l-Yakîn: Ateşi bizzat görmek ve özelliklerini öylece anlamak.

3. Tahakkuk:

Olmak'tır. Hakka'l-Yakîn: Bizzat ateşe girip yanmak ve ateş olmak; yani gerçeğe visâl için matlup olana erişmek.

“Hacı Bayram-ı Veli hz. bunları şu şekilde gayet güzel özetlemiştir:

Bayram özünü bildi

Bileni ânda buldı

Bulan ol kendi oldı

Sen seni bil sen seni.”

Kaynakça

Arpağuş, Hatice K., *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, İFAV Yayınları, İstanbul 2015.

Azmî, Pîr Mehmed (v.1582), *Enîsü'l-Ârifîn*, tah. Fatih Koyuncu, YEK Yayınları, İstanbul 2019.

Banarlı, Nihad Sami (1907-1974), *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB Yay., Ankara 1971.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1883-1971), *Mülelhas İlm-i Tevhîd Akaid-i İslâmiye*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1973.

Muhammed Efendi (XV. yüzyıl), *Siretü'n-Nebi*, tah. Bayram Özfirat, YEK Yayınları, İstanbul 2019.

Serinsu, Ahmet Nedim, *Kur'an Nedir?*, Şule Yayınları, İstanbul 2018.

-*Kimi Örnek Almalı?*, Şule Yayınları, İstanbul 2016.

Ural, A. Ali, “Yerli Olmayan Yerliler”, *Karabatak* sayı:47 Kasım-Aralık 2019, s.36.

Yazıcıoğlu, Mehmed (855/1451), inceleme ve neşir: Âmil Çelebioğlu, *Muhammediye I-II*, MEB Yayınları, İstanbul, 1996.

HACI BAYRAM-I VELİ'NİN HALİFESİ AKŞEMSEDDİN İSTANBUL'U NEDEN TERK ETTİ?



ARŞ. GÖR. DR. ABDULLAH TAHA ORHAN
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
abdullahorhan@nevsehir.edu.tr

Giriş

İslâm toplumu fetihlerle yeni beldelere doğru genişledikçe yeni olgularla/fenomenlerle karşılaşmıştır. Bunun neticesinde, Medîne’de yaşanan saf dindarlığın bozulduğu ve artık şehirde toplumsal olarak temiz kalmanın mümkün olmadığı gibi eleştirel bir düşünce hâsıl olmuştur. Bu da toplumdan uzaklaşmayı ve toplumsallığın terkini merkeze alan bir zühd hareketi olarak tasavvufun teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Sonrasında tasavvuf bir ilim olarak yeni boyutlar kazansa da şeriatça da tavsiye edilen bir ilke olan “şüpheli şeylerden kaçınma” tavrının bir gereği olarak tasavvuf, “terk” tavrını bünyesinde her dâim barındırmıştır.

Dünyayı ve nefsi terk farklı sûfî ekollerce farklı yöntemlerle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Kimi riyâzat ve mücahedeyle nefsi zayıflatmayı esas almış, kimi ise manevi iç organları harekete geçire-

rek “halvet-der-encümen” demiştir. Fakat neticede ekoller yöntemde ayrışsalar da maksadda müttehidirler ki o da kulun tüm ağırlıklarından kurtulup fenâya ererek Hak’ta bâki olmasıdır.

Riyâzat ve mücâhedenin en komprime hâli olan halveti esas alan yollardan biri de Bayramiyye’dir. Pîr Hacı Bayram-ı Velî, Somuncu Baba’nın denetiminde, Akşemseddin de Hacı Bayram’ın denetiminde halvetlerini tamamlamışlardır. Akşemseddin halvetinde az yemek hususunda o kadar hassas davranmıştır ki şeyhi çok çok az yemesinden ötürü onu îkâz etmiş, eğer böyle giderse “nûr olacağını” ve öldüğünde cesedinin kalmayacağını söylemiştir.¹ Enîsî Akşemseddin’in halvette iken “yedi günde bir kaşık sirke-den başka bir şey yemediğini” nakleder.² Bu meyânda Zünnûn’un “Yemek ile dolu bir mîdeye hikmet yerleşmez”³ sözü, Bâyezid’in “bu ma’rifeti nasıl elde ettin?” sorusuna verdiği “Aç bir karın ve çıplak bir vücutla”⁴ cevâbı ve Cüneyd’in “Biz bu tasavvufu lâfla değil; açıklıkla, dünyâyı terk ederek ve hoşâ giden şeylerden alâkayı keserek elde ettik”⁵ sözü riyâzatın henüz ilk dönemlerden îtibâren tasavvufta vazgeçilmez görüldüğünün delilleridir.

Hacı Bayram’da bulduğu bu terk tavrına kendi boyasını katan Akşemseddin çetin halvetler çıkarmasının yanı sıra bunu bir hayat tarzı haline getirmiş, neredeyse senenin tamamını oruçlu geçirmiş, “bayram günü oruç tutmak haramdır” diyenlere de “biz bayram günü oruca niyetlenmiyoruz, fakat Allah aşkı bize her şeyi o kadar unutturuyor ki bir şey yemek aklımıza dahi gelmiyor” mealinde bir cevap vermiştir.

Terk tavrı kendisinde bu kadar baskın olan Akşemseddin hazretleri, diğer taraftan, mürşidliğin bir gereği olarak elbette ki halkla temas halinde bulunmuş, şeyhi Hacı Bayram’ın yaptığı

¹ Menkıbeye göre halvetinde yedi günde sadece bir kaşık sirkeyle iktifâ eden Akşemseddin’e şeyhi “Yâ Kösec! Az zamanda sen bu riyâzatla havada uçarsın”, der. Bk. Zehra Hamarat (haz.), *Bayramiyye Târikatı Menakıbı*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015, s. 39.

² Emîr Hüseyin Enîsî, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, (nşr. Bilal Aktan-Mustafa Güneş), İstanbul: H Yayınları, 2011, s. 39.

³ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, (nşr. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfavi), Cidde: Dârü’l-Minhâc, 2017/1438, s. 105.

⁴ Ebû Abdurrahmân es-Sülemî, *Tabakâtü’s-süfiyye (Arapça-Türkçe Karşılaştırmalı Metin)*, (trc. Abdurrezzak Tek), Bursa: Bursa Akademi, 2018, s. 39.

⁵ Sülemî, *Tabakât*, s. 85.

gibi buğday biçip değirmende öğütme işleri gibi gündelik işleri de devam ettirmiştir. İşte bu çalışmada Akşemseddin'in halvet-celvet, zühd-kesb dengelerini nasıl kurduğu ve koruduğu sorusuna, İstanbul'un fethinin ardından Fatih'in ısrarına rağmen orada kalmayıp Göynük'e çekilmesi örneği üzerinden cevap arayacağız. Mevcut literatür Taşköprizâde'nin *Şekâik*'te aktardığı Fatih-Akşemseddin diyalogundan hareketle onun İstanbul'dan ayrılışını Fatih'i müridliğe kabul edemeyecek olmasına bağlıyor.⁶ Oysa biz bu terkin nedenlerinin Akşemseddin'in önceki hayatında, ilmî ve irfânî tavrında aranması gerektiğini düşünüyoruz.

Akşemseddin'in Fetih'ten Önceki Terkleri

Girişte ifade ettiğimiz gibi Akşemseddin, nefisle mücahedeyi ve dolayısıyla halveti esas alan bir tarikatın müntesibidir. Bunun yanı sıra, bizzat şeyhinin de teyidiyle riyâzat hususunda sâir pîrdaşlarında bulunmayan bir hassasiyete sahiptir. Nitekim uzun zamandır Hacı Bayram'ın gözetiminde halvete çekildiği halde icâzet alamayan dervişler Akşemseddin'in çok kısa sürede nasıl hilâfet aldığını sorduklarında Hacı Bayram hazretleri şöyle cevap verir: "Bu kösec duyduğuna ve gördüğüne hemen inandı ve onu sonra tanıdı. Amma kırk yıldan beridir hizmet eden dervişler gördüklerinin ve işittiklerinin hemân hikmetini sorarlar."⁷ Akşemseddin'in bu yaklaşımı sonraki hayatında da devam etmiştir. Onun İstanbul'u terk etmesinin nedenlerinin onun bu yöneliminde aranması gerektiği kanaatindeyiz.

Hacı Bayram-ı Veli Henüz hayatta iken onu, Beypazarı'nda halife olarak bırakmıştır. Ancak Akşemseddin bir süre sonra burada "*kesrete düştük*" diyerek oradan ayrılıp Çorum-İskilip'in ücrâ bir dağ köyü olan Evlek'e çekilmiştir. Şeyhinin vefatının ardından ise Ankara'da Bayramî âsitânesinde hilâfet postuna oturmuştur. Fa-

⁶ bk. Taşköprizâde, *Şakâik*, (nşr. Ahmed Subhi Fırat), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, 1985, s. 230-31.

⁷ Abdülhakî Keskin, *A Critical Edition of Enisi's Menakib-i Akşemseddin with an Account of Akşemseddin's Political and Religious Influence As Revealed in This Work*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Victoria University of Manchester, Manchester 1977, s. 39; krş. Enîsî, *Menakıb*, s. 43.

kat burada da uzun süre duramayarak Bolu-Göynük'e çekilmiştir. İstanbul'un fethinin ardından da yine İstanbul'da kısa süre kalarak Göynük'e çekilmeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla Akşemseddin'in İstanbul'un fethinden önce benzer şekilde iki ana terki olduğunu biliyoruz: Beypazarı ve Ankara'yı terkleri. Bunların altında yatan sebep olarak Enîsî'nin menâkıbnâmesi bize "*kesrete düşme*"yi gösteriyor.

İstanbul'un Muhasarası ve Fethe Giden Süreçte Akşemseddin Nerede?

Şimdi İstanbul'un kuşatılması ve fethine giden süreçte Akşemseddin'in nerede olduğuna kısaca değinelim. Öncelikle kendisine ilk kimin verdiğini bilmediğimiz "*İstanbul'un manevi fatihi*" lakabının hakikaten yerinde olduğunu söyleyerek başlayalım. Zira o Çandarlı Halil Paşa ve etrafında oluşan kuşatmaya muhalif olan devlet adamlarına karşı, kuşatmanın gerekliliğini savunan ilim ehlinin başında gelir. Yanında ulemeden Molla Gürânî ve bazı devlet adamları da vardır. Kuşatmanın yapılıp yapılmayacağına dair kurulan müşavere meclisinde Akşemseddin kuşatmayı savunmuş ve onun başını çektiği bu kanaat grubu sayesinde kuşatmaya girişilebilmiştir.

Akşemseddin sadece başlangıçta fikir vermemekle kalmamış, muhasaraya dervişleriyle beraber yardımcı ve manevî kuvvet olarak katılmış, duaları ve tavsiyeleriyle fethin müyesser olmasına büyük katkı sağlamıştır. Sadece dua etmekle ya da fiziken kuşatmaya katılmakla da yetinmemiş, kuşatmanın son günlerine doğru Yenikapı açıklarında yaşanan donanma mağlubiyeti üzerine, inisiyatif alarak sultâna, sert önlemler alınması gerektiğini de ihtiva eden bir mektup yazmıştır.⁸ Bu mektup, Feridun Emecen'in tespitiyle, kuşatma esnasından günümüze kalan yegâne arşiv belgesi olmak gibi bir ehemmiyete de sahiptir.⁹ Mektupta Akşemseddin'in ilmin izzetiyle konuştuğu ve bir imparatorluk kurmanın eşiğindeki bü-

⁸ Mektubun tam metni için bk. Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 5. Baskı, 2014, s. 221-23. Mektubun sadeleştirilmiş hâli için bk. Feridun Emecen, *Fetih ve Kıyamet, Fetih ve Kıyamet: 1453 İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2012, s. 260-61.

⁹ Emecen, *Fetih ve Kıyamet*, s. 261.

yük sultâna asla alttan alan bir dil kullanmadığı göze çarpar. Öyle ki o, mektuptaki ifadeleriyle donanmanın yenilgiye uğramasının altında yatan en mühim âmilin askerlerin ihlassızlıkları, çoğunun Allah rızası için çarpışıyor olmaması olduğunu söylerken bu yenilginin mesulünün nihai kertede sultanın kendisi olduğunu ihsâs edecek denli cesurca konuşmaktadır. Nitekim bu mektup üzerine kaptân-ı derya derhal görevinden alınmış, mağlubiyette mesuliyeti olan komutanlar sultan tarafından azledilmiştir.

Diğer taraftan, kuşatmaya niyet ederken Akşemseddin'in söylediği “*Ümmet-i Muhammed'den bu kadar müslümanlar ve gâzîler bir kâfir kal'asına müteveccih olalar, inşâ'llah fetholur*”¹⁰ şeklindeki genel içerikli temenni cümlelerini gaybden haber verme şeklinde yorumlayan Fatih Sultan Mehmed, kuşatmanın uzaması ve hele de donanmanın Yenikapı'da mühim bir yenilgi alması üzerine, kuşatma karşıtı grubun da baskıları neticesinde, Akşemseddin'in çadırına veziri Veliyyüddinoğlu'nu göndermiş, vezir daha evvelki gibi “*bu kadar mümin bir kafir kal'asına müteveccih ola, inşallah fetih müyesser olur*” şeklinde hüküm bildirmeyen bir cevapla dönünce bu sefer vezirini tekrar gönderip fetih için kesin tarih istemiştir.¹¹ Aslında gaybden haber istemek olan bu baskıya daha fazla dayanamayan Akşemseddin de tekrar gelen vezire bir tarih vermiştir. Ancak o tarihte de fetih gerçekleşmeyince bu sefer sultanın bizzat kendisi -muhtemelen hiddetli bir şekilde- Akşemseddin'in çadırına gelmiş, kapıdaki derviş “*şeyhim zikir halindedir, kimseyi içeri almamamı buyruk verdi*” deyince daha da hiddetlenerek çadırı bir tarafından kılıcıyla yırtarak içeri girmiştir. Menkıbeye göre Akşemseddin tam o sırada secdeden “*elhamdülillah*” diyerek kalkmış, surlara doğru bakmış, onun ardından surlara doğru bakan sultan da nihayet sancağın surlara dikildiğini görerek ferahlamış, Akşemseddin'den özür dilemiştir.¹²

¹⁰ Enîsî, *Menâkıb*, s. 48; Keskin, *A Critical Edition*, s. 55. Anonim menâkıbnâmedeki cümle de hemen hemen aynı şekildedir: “Bir bölük kavim lâ ilâhe illallah diyeler, bir kâfir kal'asının üzerine sefer eyleyeler, elbette o kal'a alınmamağa mecâl yoktur.” krş. Hamarat, *Bayramiye Tarikatı Menâkıbı*, s. 41-42.

¹¹ Olayın serencâmı için bk. Hamarat, *Bayramiye Tarikatı Menâkıbı*, s. 41-42.

¹² Hadisenin anlatımı için bk. Enîsî, *Menâkıb*, 49.

Fetihden Sonra: Edirnekapı, Zeyrek ve Eyyüp Sultan

Fethin ardından Akşemseddin'in önce Zeyrek'te camiye çevrilen kilisenin bir köşesini medreseye dönüştürerek ders verdiğini ve muhtemelen yine bu sıralarda Edirnekapı'da bugün Hırka-ı Şerif Camii'ne yakın bir yerde inzivaya çekildiğini biliyoruz. Bu halvetinden onu çıkaranın Fatih Sultan Mehmed olduğunu anonim bir menâkıbnameden öğreniyoruz.¹³ Bu menkıbeye göre fethin ardından Fatih'in huzuruna çıkan iki keşiş kendi dinlerinin Hak din olduğunu, Fatih'in bunca Hak din mensubunun kanına girdiğini ve zulmettiğini iddia eder. Bu iddialarına delil olarak da havalanıp uçarlar. Döndüklerinde Fatih'e *"Bizim uçmamız Allah indinde makbul olmamızdandır. Eğer siz de dininizin Hak olduğunu iddia ediyorsanız hadi sizden biri de ucsun da görelim"* dediklerinde sultan maiyetindekilere bu keşişlerin sözlerinin kendisine tesir ettiğini, çabuk uçacak biri bulunmazsa gönlünün kayacağını şu sözlerle ifade eder: *"Tiz ümmet-i Muhammed arasında bir uçar âdem bulun, bunlara cevap olsun. Yok dersenüz bunlar benim gönlüme gayetile halecân virdiler, ben bunlara itikâd eyledim."*¹⁴ Bunun üzerine yetkililer hemen Akşemseddin'i halvethanesinden çıkarıp getirirler ki menâkıbnâmede bu getirmenin alıkonma olarak, *"bir elma gibi götürdüler"* şeklinde ifade edilmesi dikkat çekicidir.¹⁵ Nihayet, Fatih durumu ona da anlatır ve uçmasını ister. Akşemseddin ise gayet soğukkanlı ve ilmî ciddiyetle bu keşişlerin yaptıklarının istidraç olduğunu, kuşların da uçabildiğini, bunlara kapılmamak gerektiğini anlatmaya çalışır. Öyle ki nalinını çıkarıp havadaki keşişlere fırlatır ve onları yere indirerek şöyle der: *"Padişahum bunların hali nesne değildir. Ümmet-i Muhammed'in nalini bunları döğe döğe indirir. Sen bunların böyle amellerine gönül virme, bu bir hayaldir."*¹⁶ Ancak Fatih uçmasında ısrar eder. Bunun üzerine çaresiz kalan Akşemseddin sultandan bir ziyafet sofrası hazırlamasını ve keşişlerin de bu sofradan yemelerini şart koşar. Sofra kurulur, Akşemseddin keşişlerden

¹³ Hamarat, *Bayramiye Tarikatı Menâkıbı*, s. 43-45.

¹⁴ Hamarat, *Bayramiye Tarikatı Menâkıbı*, s. 43-44.

¹⁵ Hamarat, *Bayramiye Tarikatı Menâkıbı*, s. 44.

¹⁶ Hamarat, *Bayramiye Tarikatı Menâkıbı*, s. 44.

çok daha fazla yer. Yemekten sonra Akşemseddin keşişlerin uçmasını talep eder, fakat uçamazlar. Sultana, uçmalarının sırrının kırk gündür bir şey yiyip içmemeleri olduğunu ifade eder ve kendisi onlardan çok daha fazla yediği halde havalanır, uçar ve geri döner. Bu olaydan sonra da menkıbeye göre Fatih Akşemseddin'den mahcub bir eda ile özür diler.

Fetihten sonra yaşanan, sultanın Akşemseddin'den keşif/keramet izhârı baskısı örneklerinden bir diğeri de Ebû Eyyub el-Ensârî'nin, Eyyub Sultan hazretlerinin kabrinin keşfi meselesidir. Bu olayda dikkat çekici nokta Akşemseddin'in keşfine sultanın ilk anda güvensizlik göstermesidir. Kısa süre önce, İstanbul'un fethini önceden keşfeden ve sonrasında da kesin tarih veren, keşişlere karşı uçan ve belki de kayıtlara geçmeyen pek çok kerametler izhâr eden Akşemseddin'in kabir keşfine güvenilmemesi de onu keşif/keramet göstermesi yönündeki baskılar kadar sıkılmış olmalıdır. Akşemseddin'in bulduğu ve işaret koyduğu yerdeki nişanı başka bir yere koydurarak ertesi gün tekrar sormalarını isteyen sultan Akşemseddin'in yine aynı yeri göstermesiyle yetinmemiş, bu sefer de burası olduğuna dair başkaca deliller de istemiştir. Bunun üzerine, İstanbul'un fethi için önce genel dua mahiyetinde cümleler sarf edip nihayet baskılara dayanamayarak kesin tarih verdiği gibi Akşemseddin "şu kadar metre kazıldıktan sonra şu özelliklerde, şu ebatlarda bir lahit çıkacak. Taşın üstünde İbranice "burası Halid'in kabridir/hâzâ kabru Hâlid" manasında bir ibare olacak" şeklinde detay verir. Nihayet onun dediği gibi çıkınca Fatih yine Akşeyh'ten özür dileyerek hemen oraya kendisi için camiyle birlikte bir medrese ve tekke yapılması talimatını verir. Ancak işte tam bu nokta artık Akşemseddin'in Fatih'ten ve İstanbul'dan ayrılış noktasıdır.

Eyyüp Sultan'dan Göynük'e Uzanan Yol

Güvensizliği ve Akşemseddin'e maddi keşif baskıları yüzünden şeyhi incittiği için onun gönlünü almak isteyen Fatih'in Eyyub Sultan hazretlerinin kabri yanında kendisi için bir külliye inşası talimatı vermesi Akşemseddin'in İstanbul'da kalması için yeterli ol-

maz. Bu son olayın hemen ardından Göynük’e dönmek için padişah’tan izin ister. Neticede dönüş yoluna girilir ve denizi geçtikten sonra Akşemseddin’in, oğluna şöyle dediği rivayet edilir: “*Bahri tecâvüz eylediğim zamanda kalbim nûrla doldu. Kostantiniyye’de keferenin zulmetinden ilhâmâtım fâsid olmuştu.*” İstanbul’da yukarıda zikredilen şekilde pek çok maddi keşfi olduğu halde böyle dediğine göre demek ki Akşemseddin hazretlerinin burada ilhâmât’tan kasdı manevî keşifler olmalıdır.

Fatih’in kendini affettirme çabaları Akşemseddin Göynük’e döndükten sonra da devam eder. Tahsîsât verilmesi, vakıf bağışlanması gibi talepleri Akşemseddin defaatle reddeder. Enisi’nin de dikkat çektiği gibi oysaki aynı Akşemseddin muhtemelen iki saltanatı arasında Edirne’de Fatih’in kızını tedavi ettiğinde kendisine verilen Beypazarı’ndaki pirinç tarlalarını kabul etmişti. Fakat fetih’ten sonra bu tarz bir hediye’yi kabul etmediğini görüyoruz. Öyle ki Fatih Göynük’e mimarbaşıyla birlikte bir heyet göndermiş, bari orada bir cami yaptırılmalı demiştir. Akşemseddin bu teklifi de kabul etmemiştir. Mimarbaşının “*döndüğümüzde padişahımıza bunu anlatamayız, bari bir çeşme olsun yapalım*” şeklindeki ısrarı üzerine “*pekiyi*” diyen Akşemseddin, çeşmenin kendisi için değil, Fatih’in halası Şehzade Hatun adına yapılmasını şart koşar, zira “*onun gayetde ihtiyacı var*” der ki bu da yukarıda donanma mağlubiyeti ardından yazdığı mektup bağlamında zikrettiğimiz şekilde Fatih gibi güçlü bir hükümdâra karşı yapılmış oldukça cesurca bir harekettir.¹⁷

Sonuç

Riyâzat ve mücâhedeyi bir tavır olarak meşrebinin merkezine alan tasavvufî yollardan biri olan Bayramiyye silsilesinin ilk halkalarından olan Akşemseddin, Hacı Bayram hazretlerine intisâbından itibaren zühd ve terk tavrını hayatının merkezine koymuştur. Şöhretten özellikle kaçınmış, kalabalıkları ve ümerâyla uzun süre yakın

¹⁷ Hadisenin serencâmı için bk. Enîsî, *Menâkıb*, s. 51-53; krş. Hamarat, *Bayramiye Tarikatı Menâkıbı*, s. 45.

temasta olmayı istememiştir. Bu muvâcehede henüz Beypazarı'nda iken, kendisi aynı zamanda iyi bir tabib de olduğu için, halkın muhtemelen özellikle şifâ taleplerinden bunalarak “kesrete düş-tük” deyip ücra bir dağ köyüne çekilmiştir. İbrâhim Tennûrî'nin Akşemseddîn'e intisâbının anlatıldığı menkıbede yer alan şu cümle de hem zâhirî hem de bâtınî kalb, hem beden hem gönül tabîbi olan Akşemseddîn'in halkın maddî nitelikli taleplerinden bunaldığını te'yîd eder niteliktedir: “... halk etrâfdan gelip emrâz-ı be-deniyyeden sorarlardı... Çün ki halk tağıldı, Akşemseddîn eyitdi: ‘Acebdür hiçbir gönlüm ağrır dir kimse yokdur’.”¹⁸

Ardından Ankara'da âsitânede postnişîn iken benzer şekilde aşırı ilgiden dolayı Göynük gibi küçük bir beldeye yerleşen Akşemseddîn, İstanbul'da da özellikle pâdişâhın maddî keşif taleplerinden ve baskılarından rahatsız olarak yine Göynük'e dönmüştür. Bu talepler, İstanbul kuşatmasının muvaffak olup olamayacağına dair sorularla başlayıp, kuşatma sırasında net tarih istemeye, havada uçan hıristiyan keşişlere karşı uçmasını talep etmeye ve nihayet Eyyub Sultan hazretlerinin kabrinin keşfine kadar varmıştır. Bu olayların hepsinde dikkat çekici olan noktalar, sultanın sürekli anlık maddi neticeler/başarılar isteyen taleplerinin olması, diğer taraftan ilk anda Akşemseddin'in cevabıyla mutmain olmayıp güvensizlik göstermesi ve en sonunda hatasını anlayıp Akşemseddin'den özür dilemesidir. Bu ilişki, temsilde hata olmasın, Hz. Musa ve Hızır aleyhisselam arasında yaşanan “hikmetinden sorma” şeklindeki ilişkiyi andırır. Hızır aleyhisselamın belli bir noktada “*artık bundan sonra seninle benim aram ayrılıyor*” deyişi gibi, Akşemseddin de nihayet Eyyub Sultan'ın kabrinin keşfi hadisesinden sonra Fatih'ten ayrılmıştır. Nitekim tebliğimizin başlarında aktardığımız üzere Hacı Bayram hazretleri Akşemseddin'in kısa sürede hilâfet almasını, hemen inanmasına, hikmetini sormamasına bağlamıştır.

¹⁸ Enişî, *Menâkıb*, s. 64; Keskin, *A Critical Edition*, s. 103-104.

Kaynakça

- Emecen, Feridun, *Fetih ve Kıyamet: 1453 İstanbul'un Fethi ve Kıyamet Senaryoları*, Timaş Yayınları, İstanbul 2012.
- Enîsî, Emîr Hüseyin, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, (nşr. Bilal Aktan-Mustafa Güneş), H Yayınları, İstanbul 2011.
- Hamarat, Zehra (haz.), *Bayramiye Tarikatı Menâkıbı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- İnalcık, Halil, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Türk Tarih Kurumu, 5. Baskı, Ankara 2014.
- Keskin, Abdalbaki, *A Critical Edition of Enisi's Menakib-i Akşemseddin with an Account of Akşemseddin's Political and Religious Influence As Revealed in This Work*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Victoria University of Manchester, Manchester 1977.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (nşr. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfavi), Dârü'l-Minhâc, Cidde 2017.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân, *Tabakâtü's-süfiyye (Arapça-Türkçe Karşılaştırmalı Metin)*, trc. Abdurrezzak Tek, Bursa Akademi, Bursa 2018.
- Taşköprüzâde, Ahmed, *Şakâ'ik*, (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Araştırma Merkezi, İstanbul 1985.

EŞREFOĞLU RÛMÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞINDA EBÛ TÂLİB MEKKÎ VE GAZÂLÎ'NİN TESİRİ



DR. ÖĞR. ÜYESİ BEDRİYE REİS
ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANA BİLİM DALI
bedriyereisibu.edu.tr

Giriş

Anadolu'nun tasavvuf neşvesi ile yoğrulmasında temel rol oynayan öncü şahsiyetlerden biri olan Hacı Bayram-ı Veli, (v. 833/1430) yetiştirdiği talebeleri vasıtasıyla geniş bir coğrafyaya damgasını vurmuştur. Onun manevi terbiyesinden geçen isimlerden biri olan Eşrefoğlu Rûmî, (v. 874/1469-70) Türkçe olarak yazdığı eserleri ve ilahi aşkı terennüm ettiği şiirleriyle Anadolu insanına tasavvuf ahlâkını talim etmiş, bu topraklarda yüksek bir ahlâkî seviyenin yakalanmasına önemli ölçüde hizmet etmiştir. Eşrefoğlu'nun tasavvufa dair çeşitli konuları ve tasavvuf ahlâkını konu alan *Müzekkî'n-nüfûs* isimli eserinin birçok kaynağı vardır. Tefsire dair Zemahşerî'nin Keşşâf, Ruzbihan Baklî'nin Arâisü'l-beyân, hadise dair Begavî'nin Mesâbihu's-sünne, Ekmeleddin Babertî'nin Meşârîku'l-envar şerhi, fıkha dair Burhaneddin Merginânî'nin Hidâye, Siğnakî'nin Nihâye, tasavvufa dair Kuşeyrî'nin

Esmâü'l-Hüsna şerhi, Necmeddin-i Dâye'nin Menârâtü's-sâirîn ve Te'vilât, Mevlânâ'nın Mesnevî, Gazâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-din ve Mekkî'nin Kûtu'l-kulûb isimli eserleri müellifin eserde zikrettiği kaynaklardır.

Tasavvufî-ahlâkî hakikatleri sade bir üslupla anlatarak geniş kitlelere ulaşmayı hedefleyen Eşrefoğlu Rûmî'nin eserlerinde bil-hassa Ebû Tâlib Mekkî (v. 386/996) ve Gazâlî'nin (v. 505/1111) tesirlerini açık bir şekilde görmek mümkündür. Zira o gerek Müzekki'n-nüfus'ta gerekse Tarikatname'de her iki müellife de muhtelif yerlerde atıflarda bulunmuş, *İhyâ'yı* ve *Kûtu'l-kulûb'u* görüşlerine kaynak olarak göstermiştir. Kimi yerde referanslarını açık bir şekilde belirtirken kimi yerde isim zikretmese de söz konusu eserlerden ciddi ölçüde faydalanmıştır. Nefs terbiyesi, kalp tasfiyesi, dünyayı zemm, sabır, uzlet, sema vb. konularla ilgili görüşleri Mekkî ve Gazâlî'den etkiler taşımaktadır. Eşrefoğlu'nun tasavvuf anlayışının kodlarını çözebilmek onun fikirlerinin şekillenmesine kaynaklık eden başlıca tasavvufi eserleri bilmeyi gerektirir. Tebliğde Eşrefoğlu Rûmî'nin *Müzekki'n-nüfus* isimli eserinde bahsi geçen müellif sûfilerin tesiri ele alınacaktır.

1) Nefs Terbiyesi,

Eşrefoğlu Rûmî nefis mertebelerini ele aldığı bölümde emmâre, levvâme, mülhime ve mutmainne şeklinde dört mertebeden bahsetmiş, her bir mertebenin hususiyetleri üzerinde durmuştur. Nefs-i emmâre mertebesini aşmanın yolu olarak riyâzet ve mücâhedenin gerekliliğine değinmiştir. O şöyle der: "*Nefsini dâr-ı dünyada iken nefs-i emmârelikten çıkarıp ve halas edip levvâmeliğe ve andan mülhimeliğe ve andan mutmainneliğe eriştir.*" Ona göre nefs-i emmârenin çirkin sıfatlarından kurtulmadıkça nefs-i mutmainnenin güzel sıfatlarını elde etmek mümkün olmaz. Eşrefoğlu çirkin huyları heva, gazap, şehvet, hırs, cimrilik, ucub ve kibir şeklinde yedi madde halinde sıralamıştır. Nefs-i mutmainnenin sıfatları ise haya, cömertlik, şecaat, tevazu, hilm, mürüvvet, kanaat, sabır

ve şükürdür.¹ Nefsin terbiyesine girişmek öncelikle onu tanımayı gerekli kılar. Nefsi tanımadan Hakk'ı tanımak mümkün değildir.² O şöyle der: “*Pes talip daim ri'yâzette ve perhizde olmak gerekir. Ta ki nefs-i emmârenin mekrlerinden ve hilelerinden emin ola ve nefs-i emmâreyi aciz kıla.*” Rûmî ri'yâzet ve mücâhedenin yöntemlerinden de bahsetmiştir. Az yemek, az uyumak, az konuşmak ve uzleti nefsin terbiye yöntemleri olarak geniş bir şekilde ele almıştır. Ona göre sürekli olarak nefse muhalefet etmek mücâhedenin bir parçasıdır. Nefs halvet isteyince celveti, celvet isteyince halveti tercih etmek, zikir isteyince susmak, susmayı istediğinde zikretmek gerekir.³

İhyâ'nın rub'u'l-mühlikât bahsinde “Kitabu şerhi acâibi'l-kalb” başlığı altında nefs kelimesinin tanımına yer veren Gazâlî, nefs-i emmâre, nefs-i levvâme ve nefs-i mutmainneden bahsetmiş, kısa tanımlarını yapmıştır. Ona göre nefs hallerinin farklılığı sebebiyle muhtelif isimler alır. Emir ve irade altına girip şehvetlere karşı koyabilmesi sayesinde sükuna kavuştuğu zaman nefs-i mutmainne denir. Arzulara karşı direnmeğe çalışıp, kusurlarından dolayı kendini yerdiği zaman nefs-i levvâme adını alır. Heva ve hevesine ve şeytani yollara uyarsa buna da nefs-i emmâre denir.⁴ Ona göre kötü huylardan kurtulup ahlâkı güzelleştirmenin yolu ri'yâzet ve mücâhededir. Mücâhede yolunda ilk olarak yapılması gereken şey de nefsi tanımaktır. Nefsin hile ve tuzakları hakkında bilgi sahibi olmadan girişilecek olan ri'yâzet ve mücâhedenin başarıya ulaşması zordur.⁵ Gazâlî nefsi terbiye metotları üzerinde dururken her bir çirkin huyun sebepleri hakkında önemli tahliller yapmış, manevî birer hastalık olan bu olumsuz vasıfların zıtları kullanılarak tedavi edilebileceğini ileri sürmüştür. Mesela cimrilik hastalığı cömertlikle, kibir hastalığı tevazu ile tedavi edilir.⁶ O ahlâkın güzelleş-

¹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, haz.: Abdullah Uçman, İnsan Yay., İstanbul 1996, s. 29-59, 258.

² Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 37.

³ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 256-258.

⁴ Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2000, c. III, s. 5.

⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 72, 88.

⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 75.

mesi yolunda bir bir terk edilmesi gereken kötü huyları *İhyâ*'da mühlikât başlığı altında ele almış, bunlardan kurtulma ameliyesini “tathiru'l-kalp” ve “tezkiyetü'n-nefs” olarak isimlendirmiştir. Her bir manevi hastalığın sebep olduğu zararları, tanınmasını sağlayan belirtileri ve bunlardan kurtulma yollarını detaylı bir şekilde izah etmiştir.⁷ Gazâlî'nin mühlikât kapsamında değerlendirdiği ve kişinin her birini tedavi etmedikçe mutmainneye ulaşması mümkün olmayan kötü huylar ise şunlardır: öfke, kin, hased, cimrilik, riya, kibir, ucub. Görüldüğü üzere nefis terbiyesine dair görüşleri itibariyle Gazâlî ve Eşrefoğlu'nun görüşleri arasında benzerlikler bulunmaktadır.

Rûmî riyâzetin unsurları olan az yeme, az uyuma, az konuşma ve uzlet bahislerine ayrı birer fasıl açmış bu hususlarda çeşitli tavsiyelerde bulunmuştur. O az yemenin önemine değinerek faydaları üzerinde durmuştur. Ona göre açlık nefsi ıslah etmeye yardımcı olur. Kendi acziyetini, bu acziyet karşısında Allah'ın kudretini anlamayı sağlar. Dolayısıyla kulluk bilincinin oluşmasına tesir eder. Gönlü arındırır, nefsanî ve cismanî kirlerden temizlenmeyi sağlar. Zihni kuvvetlendirir, basireti açar, hilm sahibi olmayı ve cömertliği beraberinde getirir. Kişinin ibadet ve taatinden lezzet almasını sağlar. Gaflet, kibir, hased, kin vb. olumsuz vasıfların törpülenmesine yardımcı olur. Az yemek tevazu sahibi kılar, ölümü ve hesabı unutturmaz. Dolayısıyla kişi günahlara karşı teyakkuzda olur. Az yemek gıda-yı nefsânîden kesilip gıda-yı ruhânîyi tercih etmektir. Bu durumda kalpte marifet kapıları açılır, gönlü Hakk'ın mahabbeti kaplar. Mahabbetin nuru dimağı nurlandırır ve aklın kuvvetlenmesine vesile olur. Nefsin hakimiyeti ortadan kalkar ve hakimiyet akla geçer. Nefsin tesirinin ortadan kalkmasıyla da bütün azalar Hakk'a boyun eğerek hale gelir, ibadet ve taate yönelir. Rûmî şöyle der: “*imdi aziz karındaş açlığı zinhar kendine adet edegör. Nefsine riyâzet ve mücâhedeyi öğret kim mücâhede müşâhedeye ırgürür.*”⁸

⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 17.

⁸ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkî'n-nüfûs*, s. 276-279.

Riyâzetin unsurlarına değindiği kısımda Gazâlî az yemenin kalbi arındırdığına işaret ederek tasfiyeyi mükâşefenin anahtarı olarak değerlendirir. Ona göre kalbin kasveti ise perdelenmesinin sebebidir.⁹ Gazâlî az yemenin faydalarından bahsederek bunları on maddede toplamıştır. Onun bahsettiği faydalar ile Rûmî'nin söz ettiği hususlar birbirine yakın olup benzerlik göstermektedir. Gazâlî'ye göre az yemenin faydaları zekanın keskinleşip basiretin açılması, ibadet ve zikre devam etmeyi kolaylaştırdığı gibi bunlardan tat almayı sağlaması, nefsin şımarıklığının ve taşkınlığının ortadan kakması, dünya hayatının imtihan ve sıkıntılarını ahiret hayatının azabını hatırlatması, nefsanî arzuların güçlenmesine engel olarak günahı koruması, uykuya olan meyli azaltması, hastalıklara karşı vücudu muhafaza etmesi, geçim kolaylığına yardımcı olması ve tasadduka imkan vermesidir. Bununla beraber Gazâlî her maddeyi etraflıca ele alırken Eşrefoğlu kısa izahlarda bulunmakla yetinmiştir.¹⁰

Eşrefoğlu çok yemenin hikmete mani olacağını ifade ederek Ebû Tâlib Mekkî'ye atfen şu cümleye yer verir: “*Bu karın dedikleri şol bir kamış gibidir ki kaçan içi boş olsa hoş avaz verir, kaçan içi dolu olsa hergiz avaz vermez.*”¹¹ Bu ifade *Kûtu'l-kulûb*'ta “müridlerin riyâzeti, açlığın fazileti ve selefin beslenme ve az yeme hususunda izlediği yol” başlığı altında şöyle yer almıştır: “*İnsan karnı telleri olan bir uda benzer. Ondan çıkan sesin güzelliği incelik ve hafifliğinden kaynaklanır. Eğer İçi dolu ve ağır olsaydı ondan hiç ses çıkmazdı. Aynı şekilde İnsanın karnı da boş olursa kalbi daha rakik, tilaveti daha tatlı, kıyâmı daha devamlı ve uykusu daha az olur.*”¹² Mekkî eserinde az yemenin faydalarını ele almış, miktar olarak ne kadar yemek gerektiği ve uzak durulması gereken yiyecekler konusunda çok detaylı bilgi vermiştir. Riyâzetin nefsanî hazları mağlup etme noktasındaki etkinliğine işaret eden Mekkî, sahabe, tabiun ve sûfilerden verdiği örneklerle görüşlerini desteklemeye çalışmıştır. Ona göre

⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 94.

¹⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 104-109.

¹¹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 273.

¹² Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, thk.: Said Nesib Mekârim, Dârü Sâdır, Beyrut 1995, c. II, s. 337.

az yemeyi alışkanlık haline getiren bir kişi meleklerle benzemeye başlar. Sürekli olarak aşırı yemek ise hayvanileşmeye yol açar.¹³

Eşrefoğlu az uyumanın da nefsin terbiyesinde önemli bir rolü olduğuna işaret etmiştir. Gece kılınan iki rekat namazın dünyaya malik olmaktan yeğ olduğunu ifade ederek Hz. Peygamber'in geceyi nasıl ihya ettiğine dair örnekler vermiştir. Geceyi Dost ile muhabbet ve münacat için bir vesile ve fırsat bilip secdelerini göz-yaşı ve dua ile süsleyenlerin âhirette kazanacağını, uyku ile geçirenlerin ise gaflette ve ziyanda olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Salihlerden bazılarının bütün bir geceyi ihya ettiğini ifade eden Rûmî, *Kûtu'l-kulûb*'u kaynak göstererek tâbiûndan kırk kişinin yatsı abdestiyle sabah namazı kıldığından bahsetmiş, bu kişilerden bir kısmının ismini vermiştir.¹⁵ Gazâlî de az uyumanın kalbi arındırıp nurlandırdığını, adeta cilalı bir ayna gibi olan bu kalpte Hakk'ın cemalinin tecelli ettiğini ifade etmiştir. Bu sayede gaybın sırları keşfolunmaya başlar. Uykunun kalbi kararttığını ve öldürdüğünü ileri süren Gazâlî'ye göre uyku zaruret miktarını aşmamalıdır.¹⁶

Eşrefoğlu çok konuşmanın zararlarından bahsederek sükûtun kişiyi dilin afetlerinden koruyacağını ifade etmiştir. O şöyle der: "*Bu dil kişide ne din koyar ne amel koyar, hep bozar, yakar, yıkar, gider.*"¹⁷ *Müzekki'n-nüfus*'ta dille ilgili kişiyi yalnızca sürükleyen afetlere yer veren Eşrefoğlu, bunları gıybet, yalan, iftira, koğuculuk, sırları ifşa etmek, methetmek, alay etmek, maskaralık edip halkı güldürmek, sövmek ve lanet etmek şeklinde sıralamıştır.¹⁸ Gazâlî de *İhyâ*'da "Afâtü'l-lisan" başlığı altında yirmi afeti ele almıştır. Bunlardan bir kısmı Rûmî'nin de değindiği başlıklardır. Ancak Gazâlî bu bölüme çok geniş bir yer ayırmış, her bir kısmı âyet, hadis, sahabe, tâbiûn ve sûfî sözleriyle zenginleştirmiştir.¹⁹

Eşrefoğlu Rûmî riyâzetin bir diğer unsuru olarak değerlendir-

¹³ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. II, s. 324-344.

¹⁴ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, s. 307-313.

¹⁵ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, s. 319; Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. I, s. 83.

¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 94.

¹⁷ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, s. 281-284.

¹⁸ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfus*, s. 285-288.

¹⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 133-202.

diği uzletle ilgili görüşlerine de yer vermiştir. Uzletin gerekliliğine dair bir giriş yaptıktan sonra uzleti avamın, havassın ve hassu'l-hassın uzleti olarak üçe ayırmış, ardından da uzletin faydalarını ele almıştır. Eşrefoğlu'na göre uzlet kişinin azalarını gûnahtan koruması dolayısıyla dinini muhafazası için gereklidir.²⁰ Uzlet kişinin amel ve ibadetine riya karışmasından korur, ihlasla ibadet etmeyi sağlar. “*Hak yolunun haramileri çokdur. Din ve iman yağma iderler.*” diyen Eşrefoğlu bunlar içinde en tehlikeli olanın riya olduğunu, diğer yol kesicilerin ona tabi olduğunu belirtmiştir. İçine riya karışan amellerin kişiye faydası olmayacağını belirterek bu husus üzerinde uzunca durmuştur.²¹ İnsanlarla fazla haşır neşir olan kimse ister istemez onlara uymaya mecbur kalacağını, muhalefet ettiğinde de tepki ile karşılaşacağını ifade ederek her iki durumun da olumsuzluğuna işaret etmiştir. “*Bu halka musahip olmak odla musahip olmak gibidir*” şeklinde bir söz aktaran Rûmî, ateşin her ne kadar pek çok faydası olsa da yakıcı özelliğini unutmamak ve dikkatli olmak gerektiğini belirtmiştir. Ona göre yalan, ikiyüzlülük, riya, kibir, hased gibi olumsuz duyguların insanlar arası ilişkilerin neticesi olarak ortaya çıkmaktadır.²²

Gazâlî uzletin faydalarını altı madde halinde sıralamış, her bir maddeyi geniş bir şekilde açıklamıştır. Ona göre uzlet huzur içinde ibadet ve tefekkürü sağlar. Bu sayede kişi Allah ile ünsiyet kurabilir. İnsanlarla bir arada bulunmaktan doğabilecek zararların önüne geçer. Yine insanlarla gereksiz münakaşa ve mücadelelerin girmenin, fitneye düşmenin önüne geçer. Zan ve töhmet altında kalmaya ve olumsuz tavırlara maruz kalmaya engel olur. Kişi uzlet sayesinde insanlardan ümidini kestiği gibi insanlar da ondan ümidini keser, herkesi memnun etmek mümkün olmadığı için gereksiz üzüntü ve sıkıntılara katlanmak zorunda kalmaz. Gıybet, su-i zan, çekememezlik, koğuculuk ve benzeri şeylerle başkasından eziyet gören bir insan karşılık vermekten kendini alamaz. Bu da dinin fesadına sebebiyet verir. Gazâlî Rûmî'den farklı olarak

²⁰ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 325.

²¹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 331-341.

²² Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 325.

uzletin zararlarını, uzleti tercih edenlerin ve tercih etmeyenlerin delillerini detaylıca ele almış, delilleri de değerlendirip zayıf taraflarını izah etmiştir.²³

Eşrefoğlu'nun uzlet bahsinde *İhyâ*'dan istifade ettiği kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. Uzletin gerekliliği hususunda Gazâlî'ye atıfta bulunarak şöyle demiştir: *"İmam Gazali 'şu zamanda uzlet etmek farzdır' demiş, 'ben sizden ve Allah'tan başka taptıklarınızdan çekilip ayrılıyorum...' (Meryem 19/48) âyetini delil göstermiştir. İmam Gazali bu sözü diyeli altı yüz yıldan ziyadedir. Ya bu şimdiki bizim zamanımızda uzlet etmek farzdır."*²⁴ Gazâlî *İhyâ*'da uzlet bahsinde "uzleti tercih edenlerin delilleri" başlığı altında İbrahim as hakkında nazil olan söz konusu âyeti nakletmiştir. Ancak burada "şu zamanda uzlet farzdır" şeklinde bir cümle bulunmamaktadır. Bilakis Gazâlî âyetin kâfirler hakkında olduğunu belirterek uzletin insanlarla bir arada bulunmaktan daha üstün olduğunu iddia edenler tarafından delil olarak ileri sürülmesini şu ifadelerle eleştirmiştir: *"Bu görüş zayıftır. Çünkü kâfirlerle birlikte olmanın tek faydası onları dine çağırmaktır. Bu mümkün olmadığında da ayrılmaktan ve onlardan uzaklaşmaktan başka çare kalmaz. Halbuki burada söz konusu olan Müslümanlar ile bir arada olmanın faydalarıdır."* Gazâlî âyetin uzletin gerekliliğine delil olamayacağını belirtmiştir. Nitekim devamında delil olarak gösterilen hadislerden bahsederek onların da delil olma yönünün zayıflığına işaret etmiştir. Dolayısıyla *İhyâ*'da "uzlet etmek farzdır" şeklinde bir cümle olmadığı gibi Gazâlî'nin uzlet hakkındaki görüşleri, onun böyle bir cümle kurmasının mümkün olmadığını göstermektedir. Zira o uzletin faydaları kadar zararları da olduğu ve meselenin şartlara göre ve kişiden kişiye değişeceği kanaatindedir. Mutlak olarak uzlet iyidir ya da yanlıştır şeklinde bir hüküm vermek doğru olmaz. Kişinin içinde bulunduğu şartları, insanlarla bir arada olma sebeplerini göz önünde bulundurmamak ve uzleti tercih etme veya etmeme durumunda kar ve zararın karşılaştırılmasıyla hüküm vermek gerektiğini beyan etmiştir.²⁵

²³ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 283-304.

²⁴ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 327.

²⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 281-282, 303.

Kalp Tasfiyesi ve İlm-i Batın

Bilindiği üzere tasavvuf ehlinin temel iddialarından biri kalp tasfiyesi neticesinde bazı ilâhî hakikatlere ulaşmanın mümkün olduğu yönündedir.²⁶ Eşrefoğlu kalp tasfiyesi ve bu tasfiye sayesinde elde edilen bilgiye dair de bazı izahlarda bulunmuştur. Ona göre kalpler üçe ayrılır: Bazı kalpler sadece dünya ile meşguldür. Dünya işlerine öyle dalmıştır ki ahireti hiç aklına getirmez. Bazı kalpler sadece âhiretle meşguldür. Dünya işleri hususunda aciz kalır. Bazı kalpler de sadece Allah ile meşgul olup ne dünya ne de âhirete yönelmiştir. Allah'tan başka bir gaye gütmeyiz.²⁷ Rûmî'nin çok kısa olarak yaptığı bu tasnif Gazâlî'den mülhemdir. Zira Gazâlî *İhyâ'*da kalpleri hayır ve şerde sebat gösterme hususunda üçe ayırmıştır. Ona göre birinci grup riyâzet ile tezkiye ve takva ile mamur edilen kalplerdir. Melekût âleminde ve gayb hazinelerinden hayır hatırları bu kalplere akıtılır. Akıl ışığı ile aydınlanmış, marifet nuru ile imar edilmiş olan bu kalpler meleklerin koruması altında olur. Şeytanın tesirinden korunmuş olan bu kalpler Allah'ın rahmet nazarının muhatabı olur. İkinci grup ise nefsanî arzuların, heva ve hevesin bütünüyle kuşattığı, kötülüğün hakim olduğu, şeytanın mesken edindiği kalplerdir. Akletme yeteneğini kaybeden bu kalplerin kasvet ve karanlığı organlara sirayet ederek eylemlere kötülük ve günah olarak yansır. Üçüncü gruba gelince bu kalpler hayır ve şer arasında tereddütte kalan, bir o tarafa bir bu tarafa yönelip belli bir noktada karar kılamayan kalplerdir. Adeta melek ve şeytanın ordularının savaş alanına dönmüş olan bu kalpte sürekli

²⁶ Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbu'n-nüfûs*, Beyrut 1991, s. 100; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ*, thk.: Osman Yahya, Beyrut ts., s. 127-138; Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma' fî tarihî't-tasavvufi'l-İslâmî*, thk.: Kamil Mustafa Hindâvî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2007, s. 20-23; Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 2013, s. 342; Ali b. Osman el-Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, trc.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1996, s. 308-312, 397-410; Ebû Hafs Şihabüddin es-Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. eş-Şerîf, Dâru'l-maârif, Kahire 2016, c. I, s. 99-106; Necmeddin-i Dâve, *Mirsâdü'l-ibâd*, trc.: Halil Baltacı, MÜİFV Yay., İstanbul 2013, s. 246-249; Ebu'l-alâ Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, trc.: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1999, s. 216-220; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul 1997, s. 105.

²⁷ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkî'n-nüfûs*, s. 260.

bir değişim yaşanır.²⁸ Gazâlî'nin bahsi geçen tasnifi detaylı bir tasvir sunarken Rûmî'nin tasnifi oldukça kısa ve sathi kalmaktadır.

Eşrefoğlu tasavvuf ehlinin kalp tasfiyesi ile eşyanın hakikatine muttali olduğunu ifade etmiştir. O gayba dair hakikatleri elde etmenin imkanına rüya örneği üzerinden işaret etmiştir. Kalbin biri duyular âlemine diğeri gayb âlemine açılan iki kapısı olduğunu, rüyada gayb âlemine muttali olmanın mümkün olduğunu belirtmiştir. O şöyle der: *“İmdi şöyle bilgil kim kalbin iki kapısı vardır. Bir kapısı âlem-i havassa açılır ve bir kapısı âlem-i gayba açılır. Eğer bunu bileyim dersen uyku halinde nazar ile gör kim uyku uyuduğun vaktin ne acayıpler görürsün ve sana âlem-i gaybdan nesneler görünüür ki ol nesneler sana ne olmuştur ve ne olacaktır.”*²⁹

Bu noktada Gazâlî'nin fikirlerinden istifade ettiği ortadadır. Zira Gazâlî'ye göre insanın beş duyu organıyla dış âlemden aldığı tesirler olmuş ve olacak her şeyin tespit edilmiş olduğu levh-i mahfuz ile kalbi arasına perde çeker. Söz konusu engeller ortadan kalkınca levh-i mahfuz nakşedilmiş olan bilgiler kalbe yansır.³⁰ Gazâlî uykuda duyuların tesiri ortadan kalktığı için bazı gaybi hakikatlere vakıf olmanın mümkün olduğunu iddia etmiştir.³¹ Ona göre peygamber ve velilerin ilimleriyle âlim ve filozofların ilimleri arasında fark vardır ve bu farkı o kalbin iki kapısı izahıyla açıklamaktadır. Birinci grubun ilmi kalbin melekût âlemine açılan iç kapısından gelirken, ikinci grubun ilmi mülk âlemine açılan duyu organları kapısından gelmektedir. Gazâlî iki grup arasındaki farkın anlaşılabilmesi için bir hikayeye yer vermiştir. Eşrefoğlu *Müzekki'n-nüfûs*'ta bahsi geçen konu çerçevesinde Gazâlî'den aldığını belirterek bu hikayeyi nakletmiştir. Çinli ve Rum sanatkarların rekabetinden bahseden hikaye, kalp tasfiyesi neticesinde ayna gibi olan kalbe ilahi hakikatlerin tecellisini anlatmaktadır. Buna göre ilimler ya çalışarak öğrenmek suretiyle elde edilir ya da levh-i mahfuzdan yansması sağlanır. Birinci yol zâhir ulemasının yön-

²⁸ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 57-58.

²⁹ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 255-264.

³⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 22-23.

³¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 31.

temi iken ikinci yol da tasavvuf ehlinin tecrübe ettiği yöntemdir.³² Eşrefoğlu “İmdi aziz şöyle bilgil kim ulemâ-yı zâhir nakkaş gibidir ve ulemâ-yı ehl-i bâtın şol şeyhler ve sûfîler ve zâhitler ve âbidler ve âşıklardır kim ol duvara saykal vuranlar gibidir. Zira kim gönüllerine saykal vurup pak eyleyip safi kılarlar.” demiştir. O Gazâlî'nin yapmış olduğu izahlarla ve anlattığı hikayeye kesbi ve keşfi bilgiye dikkat çekmeyi amaçladığını belirtmiştir.³³ Eşrefoğlu nefis-i emmârenin çirkin sıfatlarından kurtulmadan ilhamın hasıl olmayacağını belirterek şöyle demiştir: “Pes bu yedi sıfat-ı zemimeden kurtulmayan kimsenin gönlüne ilham-ı rabbani gelmez.”³⁴ Gazâlî de kötü huylardan temizlenen, riyâzetle tezkiye edilen, basiret nuru ile hakikatleri kavrayan kalbe ilhamın akıtılacağını ileri sürmüştür.³⁵

2) Sabır-Şükür

“Sabır dedikleri kişiyi hayvanlıktan insanlığa çıkarıcıdır” diyen Eşrefoğlu, sabrın üç mertebesine işaret etmiştir. Bunlar

- a) Musibet ve sıkıntılara sabır
- b) İbadetlerin meşakkatine sabır
- c) Günahtan uzak durma hususunda sabır ve direnç göstermek.

Rûmî sabır konusunu ele aldığı bölümde bela ve musibetlere sabretmenin önemi ve mükafatı üzerinde uzunca durmuş, bazı âyet ve hadisler naklettikten sonra birkaç hikayeye yer vermiştir. O “Hak Teâlâ dostlarına daim ibtila taşın atar, dostlar bu iptila taşına başını can u gönül birle tutarlar.” “Aziz âşıklar olur kim, Hak’tan her ne gelse, rahat eğer mihnet, hiç fark eylemezler.” demiştir.³⁶ Rûmî'nin sabrın üç mertebesi hususunda Gazâlî'den faydalandığı görülmektedir. Zira Gazâlî de benzer bir tasnifle konuyu ele almıştır. O sabrı ikiye ayırmıştır. Birincisi bedenle ilgili zorluklara sabırdır. Bu da ibadetlerin külfetine katlanmak ve hastalık ve musibetlerin zorluk-

³² Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 25-27.

³³ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 261-262.

³⁴ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 48.

³⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 23, 58.

³⁶ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 221-223.

larına katlanmak şeklinde kendi içinde ikiye ayrılır. Sabrın ikinci çeşidi ise nefsani arzular karşısında sabırlı olmayı ifade eder.³⁷

Eşrefoğlu sabır bahsinde kişinin öfkesine hakim olmasına yardımcı olacak altı yöntemden bahsetmiştir. Bu yöntemler şöyle sıralanabilir:

- 1) Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde bahsi geçen öfkesini yenenlere yönelik mükafatları düşünmek
- 2) Allah'ın azap ve gazabının şiddetini düşünmek.
- 3) Öfkenin sonuçlarını düşünmek. Muhatabının öfke ve düşmanlığını üzerine çekmenin kendisine bir fayda sağlamayacağını hesap etmek.
- 4) Öfkenin kişide meydana getirdiği çirkin hal ve tavırları, insanlar karşısında düşeceği nahoş durumu düşünmek.
- 5) Öfkesini harekete geçiren ve kendisini intikam alma yönünde tahrik eden şeyin şeytanın iğvaları olduğunu fark etmek.
- 6) Öfkenin Allah'ın muradı ve rızasına uygun olmadığını düşünerek Allah'ın takdirini kendi muradına tercih etmektir.³⁸

Gazâlî mühlikât olarak bahsettiği kötü huy ve vasıfların tedavisinde teorik ve pratik olarak iki yöntemden bahsetmiştir. Gazabın tedavisini ele aldığı bölümde altı yöntemden bahseder ki Eşrefoğlu'nun kaydettiği altı madde *İhyâ*'da zikredilenlerle aynıdır.³⁹ Dolayısıyla onun bu maddeleri *İhyâ*'dan aldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte her bir maddeye dair izahları kendine has bir üslubu barındırmaktadır.

Eşrefoğlu şükrü kalp ile şükür, dil ile şükür ve diğer azalar ile şükür şeklinde üçe ayırmıştır. Kalp ile şükür her ne vesile ile gelirse gelsin nimet ve rızkın Allah'tan geldiğine inanmaktır. Rızkın ulaşmasına vesile olanların sadece bir vasıta olduğu bilincine varmaktır. Kişi böyle bir bilince ulaştığı takdirde hiçbir kimseye el açmaz, hiçbir kapıyı çalmaz, yardım talebinde bulunmaz. Rızkı verenin Allah olduğunu bilen kişi, tevekkül sahibi olur. Onun rızık vermek için sebeplere dahi ihtiyacı olmadığını bilmek de kalbin şükrünün

³⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 82-83.

³⁸ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkî'n-nüfûs*, s. 248-250.

³⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 214-215.

ifade eder. Eşrefoğlu kalbin Allahtan başkasına meyletmemesini, Onun aşkıyla mest olmasını da kalbin şükrü çerçevesine almıştır. Böyle bir kalp dünyaya da ahrete de, iki cihanın nimet ve güzelliklerine de iltifat etmez. Dil ile şükür, verdiği nimetler için Allah'a hamd etmek, şükrü dilinden düşürmemektir. Rumi sair azaların şükrü üzerinde de durmuştur. Gözün şükrü, harama bakmamak, kimsenin kusurunu görmemek ve hatasını araştırmamaktır. Kulağın şükrü haram olan şeylere kulak uzatmamak, güzel sözleri, vaz u nasihati, zikir, tesbih ve Kur'ân-ı Kerim'i dinlemektir. Elin şükrü harama el uzatmamak, kimsenin canını acıtmamak bilakis ihtiyaç sahiplerine yardım etmek, sadaka vermek, yetimin başını okşamaktır. Ayağın şükrü kötülük ve fitnenin olduğu yerlere gitmemek, beylerin kapısına varmamak, ulema meclislerine, meşayih ziyaretine ve mescitlere gitmektir. Ona göre gönül gözünün, kulağının ve dilinin açılıp işlevsel hale gelmesi ancak zahir azaları korumakla mümkündür.⁴⁰ Gazâlî de şükrü üçe ayırmış, kalp ile şükrü iyiliğe niyet etmek ve bu niyeti herkesten gizlemek olarak izah etmiştir. Azaların şükrü ise onları ibadet ve taatte kullanmak, isyandan kaçınmaktır. Gözün şükrü müslüman kardeşin ayıplarını görmemek, gördüğünde de üstünü örtmektir. Kulağın şükrü duyduğu çirkinlik ve yanlışları duymazdan gelmektir.⁴¹ Mekkî ise kalbin şükrünü nimet verenini nimette müşahade edilmesi olarak açıklar. Dille şükür Allah'ın nimet ve ikramlarını, iyilik ve ihsanlarını daima anmak ile olur. Azaların şükrü de Allah'ın verdiği nimetlerle Ona isyan etmemek, Onun nimetlerinden aldığı güçle ona karşı günah işlememektir.⁴² Üç müellifin şükürle ilgili tasniflerinin benzerlikler taşıdığı görülmektedir.

3) Dünya Sevgisi

İslam toplumunda asr-ı saâdetten sonra dinden uzaklaşma ve dünyevileşmenin giderek arttığı iddiasıyla bir zühhd hareketi olarak

⁴⁰ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkî'n-nüfîs*, s. 344-345.

⁴¹ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 103-104.

⁴² Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. I, s. 413-415.

ortaya çıkan tasavvuf, zaman içinde dünya hakkında olumsuz fikir ve söylemlerin kaynağı olmuştur. Tasavvufi eserlerde dünyaya dair olumsuz tasvirler oldukça geniş yer bulmuş, yer yer dünya ve âhiret dengesinin sağlanması gerektiğine yönelik mutedil yaklaşımlara rastlanmakla birlikte dünyevi varlık ve imkanlara karşı takınılan negatif tavır daima ağırlığını hissettirmiştir.⁴³ Söz konusu yaklaşımın izlerini *Müzekki'n-nüfûs*'ta da görmek mümkündür. Eşrefoğlu dünya sevgisi üzerine kaleme aldığı babda dünyanın düşmanlarını sayar. Dünya Allah'ın, Allah dostlarının ve Allah'ın düşmanlarının düşmanıdır. Zira Allah'a giden yolu keserek dostlarını aldatır. Düşmanlarını ise her türlü nimet ve keyifle tuzağına düşürerek ebedi hüsrana karşı karşıya kalmalarına sebep olur.⁴⁴ Rûmî'nin bahsi geçen izahlarının kaynağı *İhyâ*'dır. Nitekim Gazâlî eserinde “zemmü'd-dünya” bölümünün girişinde benzer açıklamalar yapmış, dünyanın Allah'ın ve dostlarının düşmanı olduğu kadar Allah düşmanlarının da ayağını kaydırıldığını ifade etmiştir.⁴⁵

Eşrefoğlu dünya sevgisi ile aldananlara örnekler vermiş, Firavun, Nemrud ve Karun'un yanılgılarına değinmiştir. Dünya sevgisinin tanrılık iddiasına kadar gidebileceğini ifade ederek bunun en açık örneğinin Firavun olduğunu belirtmiştir. Firavun sahip olduğu güç ve imkanlara aldanmış, kibir ve hırsı her geçen gün daha çok artmış, nihayet işi tanrılık iddiasına kadar götürmüştür. Eşrefoğlu İmam Gazâlî'ye atfettiği şu sözü nakleder: “*Her nefis-i emmârede bu tekebbürlük davasın etmek mezkûrdur ama Firavun onu zâhir etti.*”⁴⁶ Gazâlî sabır bahsinde ibadet ve taatin meşakkatine sabretmenin gereği üzerinde durmuş, nefsin tabiatı itibariyle kulluk ve ibadetten hoşlanmadığını, rububiyet iddiasına meyilli olduğuna dikkat çekmiştir. İsim zikretmeden “ariflerden biri şöyle demiştir” diyerek şu sözü aktarmıştır. “*Hiç bir nefis yoktur ki Fira-*

⁴³ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, thk.: Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2010, s. 132, 220, 243; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc.: Süleyman Uludağ, Mavi Yay., İstanbul 2002, c. I, s. 73, 118, 198, 262, 320; Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-üns*, trc.: Lâmiî Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, Marifet Yay., İstanbul 2001, s. 199, 253; Mekki, *Kütü'l-kulûb*, c. I, s. 487-491.

⁴⁴ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 72.

⁴⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 248.

⁴⁶ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 95.

vunun açıktan söylediği 'ben sizin en yüce Rabbinizim' iddiasını içinde taşımış olmasın." Fakat Firavun bu hissini uygulama sahası bulunca açığa vurdu. Gazâlî'ye göre herkes emri altında bulunanlara karşı bu hissi taşır. Elinde bulunan güç ve otoriteyi tahakküm aracı olarak kullanarak etrafındakileri dize getirme arzusu, kibir örtü altında gizlenmiş rububiyete ortak olma hevesidir.⁴⁷ Eşrefoğlu'nun Gazâlî'ye atfettiği söz aslında onun isim zikretmeden nakletmiş olduğu bir sözdür.

Eşrefoğlu dünya hayatının geçiciliğine işaret ederek fani lezzetlerine aldanmamak gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre aklı başında olan kimse âhiret hayatına nispetle çok kısa olan ömür için gam çekmez, mal mülk edinme derdine düşüp bunlarla oyalanmaz. Hz. İsa'dan şöyle bir söz nakletmiştir: "dünya bir köprüdür. Onun üzerinden geçip gidin, onarmaya uğraşmayın." Bu dünya âhirete giden bir köprüdür. Kimi bu köprünün henüz başındadır, kimi ortasındadır, kimisi de neredeyse sonuna gelmiştir ama farkında değildir. Daha önünde uzun bir mesafe olduğunu sanmaktadır. Her ne olursa olsun köprünün sonu gelecektir. *"Bu dünya köprüsünün üstünde niceler mağrurluğuyla ve gafilliğiyle saraylar ve köşkler bina ettiler, ecel yeli geldi onu tarumar eyledi. Şimdi onların hiç birinin izi yok. Mülke niceler geldi benim diye dava eyledi. Sonra yalan çıktı, sözünü ispat edemedi ve murad dahi alamadı, na-murad gitti."*⁴⁸ Gazâlî de dünyayı bir geçit ve köprüye benzetmiştir. Dünyaya kendini kaptıran kişi gelip geçmek için yapılmış olan köprüyü asıl amacı için kullanmayıp imarıyla vakit geçiren ve orada bir saray yapmaya kalkışarak cahilce bir tutum sergileyen kişiye benzer. Yine Gazâlî Hz. İsa'nın sözüne atıfta bulunarak bu dünya köprüsü üzerindeki insanların durumunu izah eder. Bu konuda Gazâlî'nin ifadeleriyle Rûmî'nin ifadeleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Büyük ölçüde örtüşen cümleler *İhyâ*'nın kaynaklığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁴⁹ Her ne kadar Eşrefoğlu'nun dünyaya dair görüşlerine kaynaklık eden eserlerden biri *İhyâ* olsa da

⁴⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 86.

⁴⁸ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfîs*, s. 88.

⁴⁹ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 265-266.

Gazâlî'nin dünya ve nimetleri konusundaki yaklaşımında itidal ön plandadır. Zira o dünyayı tamamen terk etmeyen ve ruhbanlığa yönelmeyen, bütün işlerinde ifrat ve tefritten uzak durup itidale riayet eden peygamber ve ashabın yolunu takip etmek gerektiğini belirtmiştir.⁵⁰ O dünyanın bizatihi değil âhiret karşısındaki değersizliğine vurgu yapmış, dünya hayatının esas gaye haline getirilmemesini tavsiye etmiştir. Ona göre din ve dünya ölçülerine gerektiği şekilde riayet eden ve birini diğerine tercih etmeden her ikisine de hakkını veren kimse Allah'ın yeryüzündeki halifesidir.⁵¹

4) Sema

Zikrin fazileti ve önemine dair âyet ve hadislerle konuya başlayan Eşrefoğlu, zikrin dilden kalbe, kalpten ruha intikal etmesiyle talipte ilâhî mahabbetin hasıl olacağını ifade etmiştir. Mahabbetin tesiriyle masivayı hatta kendini dahi unutan salikte vecd ve galebe halinin ortaya çıkacağına işaret ederek Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezid-i Bistâmî'nin meşhur şathiyelerini nakletmiştir. Vecd ve tevâcüd kavramları üzerinde de duran Rûmî, vecd ehlinin ihtiyarını kaybetmesinin normal olduğunu çünkü bu halde aklın hakiyetinin ortadan kalktığını belirtmiştir.⁵²

Bilindiği gibi ilk dönemden itibaren semain dindeki meşruiyeti tartışılmış, sûfiler ile zâhir uleması arasında tartışmalar yaşanmış, sûfî müellifler yazdıkları eserlerde konuya yer vererek sema hakkında tenkitlere ve sorulara cevap vermeye çalışmışlardır.⁵³ Eşrefoğlu da vecd ve sema hakkında muhtemel bir soruyu ifade ederek cevaplamıştır. “*Şu anda sûfilerin yapmış olduğu sema peygamber veya tarafından uygulanmış mıdır? Veya ashâb, tâbiin, ve müctehid imamlar arasında sema yapan olmuş mudur?*” Şeklindeki soruya Eşrefoğlu'nun cevabı “evet” şeklindedir. Sûfilerin icra ettiği semain aklî ve naklî delilleri bulunduğunu, Kur'ân-ı Kerim'de, ha-

⁵⁰ Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 282-284.

⁵¹ Gazâlî, *Mizânü'l-amel*, Beyrut 1986, s. 135-136.

⁵² Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkî'n-nüfûs*, s. 351-364.

⁵³ Semih Ceyhan, “Sema”, *DİA*, c. 36, s. 455-457; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 363-377; Hucvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 543-574; Sühreverdî, *Avârif*, c. II, s. 5-37.

dislerde ve ulemanın kitaplarında bu delilleri bulmanın mümkün olduğunu bilhassa Gazâlî ve Mekkî'nin kitaplarında meselenin detaylı bir şekilde ele alındığını belirtmekle yetinmiş, bu delillerin hepsini zikretmenin gereksiz olduğunu ifade etmiştir. Bu konu ile ilgili olarak Gazâlî'nin *İhyau Ulûmi'd-din* ismi eserinin okunmasını tavsiye etmiş, onun sözleriyle amel edenin iki cihanda necat ve felah bulacağını kaydetmiştir. *İhyâ'yı* kastederek “*ve eğer ümmi olup Arabi kitap bilmezse bu kitapla amel ola. Bu kitapta olan sözleri can kulağına taka ve bu kitaba itibarla baka, ta kim nefsi-i emmare bendinden halas edebile.*” demiştir.⁵⁴

Gazâlî seme ve vecd konularına tahsis ettiği bölümde semanın helal olduğunu düşünenlerin ve haram olduğuna kani olanların delillerini etraflıca ele almış ve değerlendirmiştir. O semaı mutlak mübah olarak nitelendirmemiş, bazen haram bazen mekruh bazen mübah bazı durumlarda da müstehab olacağını, hükmün şartlara ve kişilerin durumuna göre değişeceğini ifade etmiştir.⁵⁵ Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'una bakıldığında ise günün belli vakitlerinde devam edilmesi gereken zikir ve evrada dair detaylı bilgiler verdiği görülmektedir. Eserde Kur'anı okuma adabı, sesli ve sessiz okumanın hükmü gibi konular da yer almıştır, ancak sema ve vecd bahsi bulunmamaktadır.⁵⁶

Eşrefoğlu'nun semanın mübah olduğuna dair naklettiği rivayetler konusunda *İhyâ*'dan istifade ettiği görülmektedir. Bu rivayetlerden birini *İhyâ*'nın sema babından aldığını açıkça ifade etmiştir. Gazâlî'nin “Semaın helal ve haram olduğu konusunda âlimlerin ve mutasavvıfların görüşleri” başlığı altında yer verdiği rivayete göre Tahir b. Bilal el-Hemadani el-Verrak bir mescidde itikafta iken bazı kimselerin mescitte şiir okuduklarını görmüş, bu durumu garip karşılamış ve içten içe kınamıştı. O gece rüyasında Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir'i gördü. Hz. Ebu Bekir şiirler okuyor Hz. peygamber de vecde gelmiş gibi elini göğsüne vuru-

⁵⁴ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-nüfûs*, s. 365.

⁵⁵ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 332-376.

⁵⁶ Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, c. I, s. 130-137.

yordu. Peygamber kendisine bakarak “bu haktır” dedi.⁵⁷ Şu halde Eşrefoğlu Rûmî diğer birçok konuda olduğu gibi sema bahsinde de Gazâlî’nin fikir ve yorumlarından epeyce faydalanmıştır.

Sonuç

Tasavvufî düşünce ve yolların İslam dünyasının hemen her yerine nüfuz etmiş olması, farklı asır ve muhtelif coğrafyalarda yaşamış olan mutasavvıfların birbirlerine öğretmeye ve tecrübeye dair aktarımlarına imkan vermiştir. Dolayısıyla dördüncü asırda Bağdat’ta yaşamış olan bir sûfinin görüşleri, yedinci asırda Endülü’s’te yaşamış olan bir başka sûfiye ilham verdiği gibi altıncı asırda Horasan’da kaleme alınmış olan bir eser dokuzuncu asırda Anadolu’da te’lif edilmiş olan bir başka esere kaynak olabilmıştır. Tasavvufî gelenek ve öğretinin belli yollar takip ederek nesilden nesile taşınması sayesinde Anadolu coğrafyası da bu irfanın merkezlerinden biri olabilmıştır. Bu topraklarda sûfiler tarafından kaleme alınan eserler, tasavvuf düşüncesinin teşekkül evresinde ve sonraki dönemlerde ortaya konan fikirler ve yazılan eserlerden etkiler taşımaktadır.

Anadolu sahasını fikir ve eserleriyle önemli ölçüde etkileyen mutasavvıflardan biri olan Eşrefoğlu Rûmî de *Müzekki’n-nüfûs*’ta pek çok sûfinin sözlerine atıf yapmış, görüşlerine delil olarak kullanmıştır. Cüneyd-i Bağdâdî, Bâyezid-i Bistâmî, Abdülkadir-i Geylânî, Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî, Şeyh Safî, Ebû Tâlib Mekkî ve Gazâlî eserinde ismi geçen sûfiler arasındadır. Onun tasavvufî görüşlerinde Mekkî ve Gazâlî’nin ciddi bir tesiri olduğu, Kûtu’l-kulûb ve İhyâ’dan önemli ölçüde faydalandığı görülmektedir. Bununla birlikte Müzekki’n-nüfûs tasavvufa dair belli başlı bazı konuları ele alırken İhyâ ve Kûtu’l-kulûb ibadetler, adâb bahisleri ve tasavvuf makamlarına dair çok geniş ve detaylı malumat sunmaktadır. Eşrefoğlu geniş halk kitleleri tarafından rahatlıkla anlaşılabilmesi için sade bir üslupla fikirlerini ifade ederken Mekkî ve Gazâlî, daha fazla akli izahlara yer vermiştir. Eşrefoğlu’nun eseri daha ziyade nasihatlerle ve hikayelerle örülüdür. Buna karşı-

⁵⁷ Gazâlî, *İhyâ*, c. II, s. 334; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki’n-nüfûs*, s. 368.

lık Mekkî ve Gazâlî görüşlerini âyet ve hadislerle delillendirmeye çalıştıkları gibi sahabe, tâbiûn ve sûfilerden nakillere de geniş yer ayırmışlardır. Kûtul kulûb ve İhyâ'da meseleler sistematik bir tarzda ele alınırken Müzekki'n-nüfûs bu eserlere kıyasla sistematiklikten daha uzak bir görünüme sahiptir.

Kûtu'l-kulûb ve İhyâ'nın henüz tasavvuf üzerindeki tereddüt ve şüphelerin dağılmadığı, soru işaretlerinin ve tenkitlerin çok daha yoğun olduğu erken bir dönemde yazılmış olması, dolayısıyla her iki müellifi de bu eserleri yazmaya iten sebep ve maksatlar, eserlerin üslup ve muhtevalarında belirleyici olmuştur. Birçok soruya cevap verme, tenkitleri en aza indirme, yanlışları düzeltme, en önemlisi de tasavvufa meşruiyet kazandırma gibi amaçlarla kaleme alınan bu iki eser, doğal olarak daha güçlü bir üslup ve muhtevayı barındırmaktadır. Müzekki'n-nüfûs ise tasavvufa dair birçok meselenin vuzuha kavuştuğu, âdâb ve erkânıyla tarikatların yapılanmasını tamamladığı bir asırda telif edilmiş olması nedeniyle diğer iki eserden büyük ölçüde farklılık taşımaktadır. Diğer taraftan müelliflerin ilmî vukufiyetleri de göz ardı edilmemelidir. Sonuç olarak Mekkî ve Gazâlî kendilerinden önceki mirastan faydalandığı gibi Eşrefoğlu Rûmî de mevcut ilmi birikimden istifade etmiş ve eserlerine zenginlik ve değer katmıştır.

Kaynaklar

- Afîfî, Ebu'l-alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevi Hayat*, trc.: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayınları, İstanbul 1999.
- Attâr, Feridüddin, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc.: Süleyman Uludağ, Mavi Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-üns*, trc.: Lâmiî Çelebi, haz.: Süleyman Uludağ- Mustafa Kara, Marifet Yayınları, İstanbul 2001.
- Ceyhan, Semih, "Sema", *DİA*, c. 36, s. 455-457.
- Dâye, Necmedin-i, *Mirsâdü'l-ibâd*, trc.: Halil Baltacı, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2013.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *İhyâü Ulûmi'd-din*, I-V, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2000.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Mizânü'l-amel*, Beyrut 1986.
- el-Hucvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi*, trc.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.

- el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-kuşeyriyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2013.
- el-Mekkî, Ebû Tâlib, *Kûtu'l-kulûb*, I-II, thk.: Said Nesib Mekarim, Dâru Sâdır, Beyrut 1995.
- el-Muhâsibî, Haris b. Esed, *Âdâbu'n-nüfûs*, Beyrut 1991.
- es-Serrac, Ebû Nasr, *el-Luma' fi tarihi't-tasavvufi'l-İslâmî*, thk.: Kamil Mustafa Hindavi, Dâru'l-kütübi'l- ilmiyye, Beyrut 2007.
- es-Sühreverdî, Ebû Hafîş Şihabüddin Ömer, *Avârifü'l-meârif*, I-II, thk.: Abdülhalim Mahmud-Mahmud b. eş-Şerif, 2b. Dâru'l-maarif, Kahire 2016.
- es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tabakâtu's-sûfiyye*, thk.: Abdülkadir Arâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2010.
- et-Tirmizî, Hakîm, *Hatmü'l-evliya*, thk.: Osman Yahya, Beyrut ts.
- Rûmî, Eşrefoğlu, *Müzekkî'n-nüfûs*, haz.: Abdullah Uçman, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.
- Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

NAKŞİBENDÎ MEHMED MURAD DİVANI'NDA HACI BAYRÂM-I VELÎ, EŞREFZÂDE RÛMÎ VE İSMÂİL RUSÛHÎ ANKARAVÎ METHİYELERİ



ARŞ. GÖR. DR. ATILA GÖKDEMİR
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TÜRK İSLAM EDEBİYATI ANABİLİM DALI

Giriş

Mehmed Murad Efendi, XIX. asırda Anadolu tasavvuf hayatına damga vurmuş, ilmî ve edebî yönleriyle de ön plana çıkmış mühim şahsiyetlerden biridir. Yaşadığı dönemin en yaygın tarikatlarından olan Nakşibendîlik'e bağlı olması münasebetiyle Mehmed Murad Nakşibendî namıyla bilinmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir'in Osmanlı Müellifleri adlı eserinde Muhammed Murad Nakşibendî,¹ Hüseyin Vassâf'ın Sefîne-i Evliyâ'sında ise nesebinin Hz. Hüseyin'e dayanmasına istinaden es-Seyyîd eş-Şeyh el-Hâc Muhammed Murad Efendi şeklinde zikredilmektedir.² 23 Muharrem 1203/24 Ekim 1788 tarihinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir. Babası Çarşamba semtinde bulunan Murad Molla Tekkesi şeyhlerinden Ahıskalı Abdülhalim

¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yay., İstanbul 1972, c. 1, s. 159.

² Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul 2006, c. 2, s. 256.

Efendi'dir. Mehmed Murad Efendi, Gebzeli Ahmed Efendi, Hoca Neş'et Efendi'nin talebesi Hoca Mehmed Efendi, Abdullah Efendi, Benlizâde Ahmed Efendi, İmamzâde Mehmed Es'ad Efendi ve Şeyh Coşgun Efendi gibi dönemin meşhur âlimlerinden Kur'ân-ı Kerîm ve kıraat eğitimi ile diğer dinî ilimler üzerine dersler almıştır. Sâlih Afif Efendi'den Fars edebiyatı klasiklerini, Süleyman Vahyî Efendi'den ise Şevket-i Buhârî Divânı ile Mevlânâ'nın Mesnevî'sini okumuştur. İlk olarak, bir Nakşibendî şeyhi olan Üsküdar Selimiye Tekkesi postnişini Nîmetullah Efendi'ye intisap etmiştir. 1815 senesinde babası Abdülhalîm Efendi'nin vefatı üzerine kendisine Molla Murad Tekkesi şeyhliği tevdi edilmiştir. Meşîhati esnasında tekkesinde Kur'ân-ı Kerîm kıraati, fıkıh, aruz vb. derslerin yanı sıra Mesnevî dersleri yapmış, Kâdî İyâz'ın meşhur eseri Şifâ-i Şerîf ile Şevket ve Sâib Tebrizî Divanlarını okutmuştur. Oldukça zengin ve hayırsever bir kimse olan Mehmed Murad Efendi'nin padişah ve devlet ricali ile de yakın münasebetleri olmuş, bu durumun bir göstergesi olarak 1844 senesinde tekkenin yanına inşa ettirdiği dârü'l-Mesnevî, dönemin padişahı Sultan Abdülmecid'in iştirak ettiği bir merasimle açılmıştır. Ömrünü tasavvufî faaliyetler ve dinî ilimlerin öğretimi ile geçiren ve çok sayıda talebe yetiştiren Mehmed Murad Efendi, 27 Şevvâl 1264/26 Eylül 1848'de vefat etmiştir. Kendi inşa ettirdiği dârü'l-Mesnevînin bahçesinde metfundur.³

Mehmed Murad Efendi, meşîhat ve müderrislik vasıflarının yanı sıra oldukça velûd bir müellif olarak ön plana çıkmaktadır. *Hülâsatü's-Şürûh*, mesnevihân bir Nakşibendî şeyhi olmasının da tesiriyle kaleme aldığı derleme bir Mesnevî şerhidir. Ayrıca Feridüddin Attar'ın Pendnâme'sine de *Mâ-Hazar* adını verdiği bir şerh yapmıştır. *Gencîne-i Maârif*, *Şerh-i Kasâid-i Mevlânâ Şevket*, *Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî*, *Kavâid-i Fârisiyye*, *Vekâyinâme*, *Tercüme-i Ahvâl-i Beyzâde Mustafa Efendi* ve *Muînü'l-Vâizîn*, müellif tara-

³ Cevdet Paşa, *Tezâkir 40 Tetimme*, haz.: Cavit Baysun, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1991, s. 13-17; M. Hüdaî Şentürk, "Murad Nakşibendî", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2006, c. 31, s. 188-189; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 159; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 2, s. 256-257;

findan kaleme alınan eserlerdendir.⁴ Mehmed Murad Efendi, talebelik yıllarında Fars edebiyatı klasikleri, Hâfız Şîrâzî ve Şevket-i Buhârî Divanı, Bostan ve Gülistan ile Mesnevî okumaları yapmış, meşihatı esnasında da bu okumaları devam ettirmiş, bununla beraber divan tertip etmiş bir şair sûfidir.⁵ Şiirlerinde Murad mahlasını kullanmıştır. Mehmed Murad Divanı, ağırlıklı olarak Ehl-i Beyt ve tasavvuf büyükleri için yazılmış methiyelerden teşekkül eden bir eser görünümü arz etmektedir. Nitekim şair, Nakşî-meşrep bir sûfî olmakla birlikte Divan'ında Kâdiriyye, Şâzeliyye, Uşşâkiyye, Bedeviyye, Halvetiyye, Mevleviyye, Rifâiyye, Bayrâmiyye vb. birçok tarikatın önde gelen şeyhleri hakkında methiyeler kaleme almıştır. Çalışmada, Nakşibendî Mehmed Murad'ın Bayrâmiyye tarikatının kurucusu Hacı Bayrâm-ı Velî, onun halifesi ve damadı Eşrefzâde Rûmî ile meşhur Mesnevî şârihi Ankaralı İsmâil Rusûhî hakkında kaleme aldığı methiyeler ele alınacaktır.

Nakşibendî Mehmed Murad'ın Kaleminden Hacı Bayrâm-ı Velî, Eşrefzâde Rûmî ve İsmâil Rusûhî Ankaravî Hacı Bayrâm-ı Velî Methiyesi

Hacı Bayrâm-ı Velî, Bayrâmiyye tarikatının bânîsi olup manevî kimliği ile XIV. ve XV. asırlara damgasını vuran, Anadolu tasavvuf hayatındaki tesiri günümüze kadar süregelen meşhur sûfilerden biridir. Osmanzâde Hüseyin Vassâf'ın Sefîne-i Evliyâ'sında yer aldığına göre h.758/m.1357 senesinde Ankara'nın Solfasıl köyünde dünyaya gelmiştir.⁶ Babasının adı Koyunluca Ahmed olup Safiyüddîn ve Abdal Murad adlı kardeşleri bulunmaktadır.⁷ Kaynaklarda asıl isminin Nûman olduğu, ancak şeyhi Hamîd-i Aksarâyî ile görüşmesinin bir kurban bayramına rast gelmesi münasebetiyle

⁴ Şentürk, "Murad Nakşibendî", c. 31, s. 189.

⁵ Mehmed Murad Efendi'nin Divan'ı hakkında yapılan lisansüstü çalışmalar için bkz. Mehmet Çetiner, *Molla Murad ve Türkçe Divanı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale 2010; Erol Çamyar, *Nakşibendî Mehmed Murad Divanı (İnceleme-Metin)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ordu 2014.

⁶ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 2, s. 434.

⁷ İsmâil Hakkı Bursevî, *Silsile-i Celvetiyye*, Haydarpaşa Hastahanesi Matbaası, İstanbul h. 1291, s. 73.

şeyhi tarafından “Bayrâm” ismi verildiği yer almaktadır.⁸ Nûman ve Hacı Bayrâm isimlerinin yanı sıra Velî, Hacı Paşa, Ahî Sultan, Şeyhu’r-Rûm vb. isim ve lakaplarla da anılmaktadır. Gençlik yıllarında Ankara ve Bursa’da fıkıh, tefsir, hadis, tasavvuf gibi dinî ilimlerle beraber Arapça, Farsça, felsefe, astronomi, matematik, edebiyat vb. zahirî ilimleri de tahsil etmiştir.⁹ Ardından Ankara’da Melîke Hatun isimli bir hayırsever tarafından yaptırılan Kara Medrese’de ve Bursa Çelebi Sultan Mehmed Medresesi’nde tedrisat ile meşgul olmuştur. Ankara’daki müderrisliği esnasında bir rivayete göre Kayseri’ye giderek Hamîd-i Velî’ye intisap etmiştir. Şeyh Hamîd-i Velî’nin 1412 senesinde vefatının ardından irşat faaliyetlerini Ankara’da sürdürmüştür.¹⁰ Anadolu’nun manevî mimarlarından olan ve bânisi olduğu tarikatı, henüz hayattayken büyük şöhret bulan Hacı Bayrâm-ı Velî, 1430 senesinde vefat etmiş olup, Ankara’da metfundur.

Nakşibendî Mehmed Murad, Hacı Bayrâm-ı Velî hakkında “Der-Medh-i Hazret-i Şeyh Hacı Bayrâm-ı Velî Kuddise Sirruhu” başlıklı bir methiye kaleme almıştır. “Hacı Bayrâm-ı Velî” redifli methiye, aruzun “Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilâtün Fe’ilün” kalıbında ve 14 beyitten müteşekkildir. Şair, manzumesinde Hacı Bayrâm-ı Velî’nin doğumu, vefatı, mürşidi, halifeleri, müritleri, manevî mertebelerinin yüksekliği, kerâmetleri vb. hususları ele almıştır. Buna göre Hacı Bayrâm-ı Velî, Ankara’da doğmuş ve aynı yerde vefat etmiştir. Kabri de Ankara’dadır. Şair, aynı beyit içerisinde Hacı Bayrâm-ı Velî’nin tatlı dilli oluşuna da dikkat çekmektedir:

Mevlîd ü medfeni hem Ankara şehridir anın

Pîr-i şîrîn-zebândır Hacı Bayrâm-ı Velî¹¹

Mehmed Murad Efendi, Hacı Bayrâm-ı Velî’nin Şeyh Ebû Hamîd’e intisap ettiğini, aynı zamanda Ebû Hamîd’in manevî mertebesi çok yüksek bir kimse olduğunu ifade etmektedir:

Mürşid olmuşdu ana Şeyh Ebû Hâmid hem

⁸ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 103.

⁹ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 10-13.

¹⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *Hacı Bayram Velî*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul h. 1331, s. 1.

¹¹ Çalışmada yer alan manzumelerde, Erol Çamyar ve Mehmet Çetiner’in ortaya koyduğu metinler esas alınmıştır.

Gördi hem nice birer kândır Hacı Bayrâm-ı Velî

Hacı Bayrâm-ı Velî, kâmil mürit yetiştirme hususunda oldukça kabiliyetli bir şeyh olup, kemale ermiş bin müridinin bulunması bu durumun bir göstergesi niteliğindedir:

Bin müridi var imiş cümlesi ahyâr u ebrâr

Böyle bir şeyh-i kelândır Hacı Bayrâm-ı Velî

Şair, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin irşat vazifesindeki kabiliyetinden ve müritlerinin manevî derecelerinin yüksekliğinden söz ettikten sonra, bu duruma örnek olarak Eşrefoğlu Rûmî, Akşemseddin, Yazıcızâde Muhammed, Ahmed-i Bîcân ve Ömer Sikkînî'nin isimlerini zikretmektedir. Nitekim Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halifelerinden Eşrefoğlu Rûmî ve Akşemseddin'in, kutup olarak nitelendirilmek suretiyle, yaşadıkları devirdeki en yüksek mertebeye sahip velîlerden olduklarına işaret edilmiştir. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin bir diğer halifesi Yazıcızâde Muhammed ise Anadolu tasavvuf edebiyatı sahasında şöhret kazanmış manzum eseri Muhammediye ile ön plana çıkarılmıştır. Yazıcızâde Muhammed'in kardeşi Ahmed-i Bîcân ile Göynük'te yaşamış olan Ömer Sikkînî ise seyr u sülûklarını Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yanında tamamlayarak Hakk'a vasıl olan meşhur iki sûfî olarak manzumede yer almaktadır:

Eşrefoğlu birisi biri de Akşemseddin

Bunları kutb kılandır Hacı Bayrâm-ı Velî

Birisi Yazıcızâde ki kitâbı meşhur

Ana da müşşid-i cândır Hacı Bayrâm-ı Velî

Kardeşi Ahmed Bîcân Ömer Sikkînî

İkisi Hakka resândır Hacı Bayrâm-ı Velî

Şair, Hacı Bayrâm-ı Velî'yi kutbu'l-aktâb şeklinde tavsif etmek suretiyle yaşadığı zamanın en yüksek dereceli velîsi olduğunu, bu sözünde de kesinlikle yanılmadığını vurgulamaktadır:

Kutbu'l-aktâb disem bunda hilâfım yokdur

Kutb-ı aktâb-ı cihândır Hacı Bayrâm-ı Velî

Manzumede Hacı Bayrâm-ı Velî'nin sosyal yönünün kuvvetine de işaret edilmektedir. Kaynaklarda da ifade edildiği üzere,

Hacı Bayrâm-ı Velî, ilim ve irşat faaliyetlerinin yanı sıra, iâşesini temin etmek için bizzat burçak ekip biçmekte, hasat ettiği mahsul ile tekkesinde misafirlere her gün yemek ikram etmekte, bununla birlikte Ankara'nın varlıklı kimselerinden topladığı zekât ve sadakaları ihtiyaç sahiplerine dağıtmaktadır. Bu yönüyle yaşadığı muhitteki zenginler ve fakirler arasında bir köprü vazifesi görmektedir:

Ağniyâdan zer ü sîm alur idi cebren

Bir acib râz-ı nihândır Hacı Bayrâm-ı Velî

Şair, methiyenin sonunda kendisini Hacı Bayrâm-ı Velî'nin kölesi olarak nitelendirmektedir. Hak katında makbul kimselerden olmadığını, halinin kötü olduğunu ancak Allah'ın iyi kullarına muhabbet beslediğini söyleyerek, Hacı Bayrâm-ı Velî'den bu fânî dünyada manevî yardım ve ihsan talebinde bulunmaktadır:

Bende oldı sana cândan bu Murâd-ı nâ-şâd

Lutfına hem nigerândır Hacı Bayrâm-ı Velî

Eyülerden değilem lik eyüyi severem

Hâlîme bak ki yamandır Hacı Bayrâm-ı Velî

Bayram itdir bana da dâr-ı fenâda lutf it

Kârımız hep Ramazândır Hacı Bayrâm-ı Velî

Eşrefzâde Rûmî Methiyesi

Eşrefzâde Rûmî, Kâdiriyye tarikatının Eşrefiyye şubesinin kurucusu olup, XIV. ve XV. asırlarda Anadolu'nun manevî imarında mühim rol oynamış bir mutasavvıftır. Kaynaklarda, Mısır'dan Suriye'de bulunan Hama'ya oradan da Manisa ve İznik'e yerleşen bir ailenin mensubu olduğu ve nesebinin Hz. Ali'ye dayandığı yer almaktadır.¹² Eşrefoğlu, Eşref-i Rûmî, Abdullah İznikî, Abdullah-ı Rûmî ve İbnü'l-Eşref isimleriyle de anılmaktadır. İznik'te doğan Eşrefzâde Rûmî'nin doğum tarihi bazı kaynaklarda 1353, bazılarındaki ise 1377 olarak kayıtlıdır.¹³ İlk eğitimini İznik'te bulunan

¹² Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c.1, s. 100; Abdullah Velîyyüddin Bursevî, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, İBB Atatürk Kütüphanesi, no: Bel_Yz_K_0505, vr. 2.

¹³ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 1, s. 100; A. Necla Pekolcay-Abdullah Uçman, "Eşrefoğlu Rûmî", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1995, c. 11, s. 480.

ailesinin yanında aldıktan sonra Bursa'ya gitmiş ve Çelebi Sultan Mehmed Medresesi'nde talebeliğe devam etmiştir. Abdal Mehmed isimli bir meczubun da işaretiyle, Yıldırım Bayezid'in damadı olan ve o esnada Bursa'da ikamet eden meşhur sûfî Emîr Sultan ile görüşmüştür. Ancak, Emîr Sultan, Eşrefzâde Rûmî'ye Ankara'ya giderek Hacı Bayrâm-ı Velî'ye intisap etmesini tavsiye etmiştir. Bu tavsiye üzerine Ankara'ya giden Eşrefzâde Rûmî, uzun yıllar Hacı Bayrâm-ı Velî'nin manevî terbiyesi altında bulunmuştur. Hacı Bayrâm-ı Velî'nin damadı da olan Eşrefzâde Rûmî, Bayrâmiyye tarikatı icâzeti alarak İznik'e dönmüş, ancak irşat faaliyetleri ile meşgul olmak yerine halvet hayatını tercih etmiştir. Manevî yolda daha fazla ilerlemeyi arzu etmesi üzerine, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin tavsiyesi ile Kâdiriyye tarikatının kurucusu Şeyh Abdülkâdir Geylânî'nin ahfadından olan ve Hama'da ikamet eden Şeyh Hüseyin Hamavî'ye intisap etmiştir. Seyr ü sülûkunu tamamlamasının ardından Hüseyin Hamavî'den Kâdiriyye icâzeti almış ve İznik'e dönmüştür. Burada kurduğu dergâhında irşat faaliyetlerini sürdüren ve Kâdiri tarikatının ikinci piri olarak kabul gören Eşrefzâde Rûmî, 1469-70 senesinde vefat etmiş olup, İznik'te medfundur.¹⁴ İrşat vazifesinin yanı sıra eser telifi ile de meşgul olan Eşrefzâde Rûmî'nin Müzekki'n-Nüfûs ve Tarîkatnâme adlı tasavvufî eserleri ile Divan'ı bulunmaktadır.

Nakşibendî Mehmed Murad, Divan'ında bir dönem Hacı Bayrâm-ı Velî'nin manevî terbiyesi altında bulunmuş ve Bayrâmiyye icazeti almış olan Eşrefzâde Rûmî için “Der-Medh-i Sultânü'l-Ârifîn Eşrefzâde Rûmî Kuddise Sirruh” başlıklı muhammes bir methiye kaleme almıştır. Aruzun “Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün” kalıbı ile yazılan methiye on bentten ibarettir. Şair, manzumesinde, Eşrefzâde Rûmî'nin nesebini, manevî terbiyesinden istifade ettiği müşitlerini, zahirî ve batınî ilimlerdeki üstünlüğünü, manevî derecelerinin yüksekliğini, keramet ehli oluşunu, vb. zikretmektedir. Buna göre Eşrefzâde Rûmî'nin nesebi

¹⁴ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 94; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 1, s. 100-101; Pekolcay-Uçman, “Eşrefoğlu Rûmî”, c. 11, s. 481.

Hız. Muhammed'e dayanmaktadır. Zâhirî ve bâtınî ilimlere olan vukûfiyeti ile Habîb-i Kibriyâ'nın varisi konumundadır. Fenâ ve bekâ makamlarına vâsıl olmakla beraber Hız. Ali'nin de sırrına mahrem olup bu yönüyle hikmet hazinesidir:

*Seyyid-i âlî nesebdir hem o zât-ı bî-riyâ
Ârif-i sırr-ı fenâdır vâsıl-ı sırr-ı bekâ
Vârisi oldu Habîb-i Kibriyânın ey fetâ
Oldı yine hem Ali'nin sırrına mahrem-i şehâ
Bu cihetden kenz-i hikmet Şeyh Eşrefzâdedir*

Şair, Eşrefzâde Rûmî'nin ilk olarak Emîr Sultan'dan feyz aldığı-
nı, akabinde Hacı Bayrâm-ı Velî'ye, son olarak da Şeyh Abdülkâdir
Geylânî'nin tarikatına intisap ettiğini söylemektedir. Ayrıca
Eşrefzâde Rûmî'yi vahdet sırlarına vâkıf bir kimse olarak tavsif et-
mekte ve "Rûmî" nisbesinden hareketle Mevlânâ Celâleddîn Rûmî
ile aynı lakabı taşıdığını ifade etmektedir:

*Mürşid olmuşdı o zâta Hacı Bayrâm-ı Velî
Bundan evvel hem Emîr Sultandan almış eli
Sultan Abdulkâdire de buldı rûhânî yolu
Dindi Mevlânâ gibi bu zâta Rûmî belî
Ârif-i esrâr-ı vahdet Şeyh Eşrefzâdedir*

Eşrefzâde Rûmî, zâhirî ilimlere son derece vâkıf bir kimse olup,
devrindeki ilim çevreleri, onun zâhirî ilimlerdeki üstünlüğünü ka-
bul etmişlerdir. İlmi sahada, gökyüzünde parlayan yıldız misalidir.
İlimdeki derinliği sayesinde ulema yanında hiçbir zaman mahcup
olmamıştır. O, şer'î ilimlerde zirve ve örnek şahsiyettir:

*Oldı deryâ-yı dili hem menba-ı âb-ı ulûm
Serfûrû itdi ana heb zümre-i ehl-i rûsûm
Ehl-i ilmin olmadı yanında cehlile melûm
Âsmân-ı ilmde parlardı mânend-i nücûm
Alem-i ilm-i şeriat Şeyh Eşrefzâdedir*

Manzumede, Eşrefzâde Rûmî'nin zahirî ilimlere vukûfiyeti ve
devrinin âlimleri karşısındaki üstünlüğünün zikredilmesinin aka-
binde, batın ilimlerindeki derinliği de söz konusu edilmiştir. Buna
göre, Eşrefzâde Rûmî manevî ilimler hususunda devrinin imamı-

dır. Evliyalar arasında seçkin bir konuma sahip olup, manevî üstünlüğü herkes tarafından bilinmekte ve zamanın himmeti yüce kutbu olarak kabul edilmektedir. Bununla beraber Allah dostu ve keramet sahibi olmakla da şöhrat kazanmıştır:

*İlm-i bâtında dahî hem cümleye oldı imâm
Evliyânın serfirâzıdır dahî kutb-ı hüâmâm
Oldı kutbiyetiyle marûf ol şeh-i âlî-makâm
Hem kerâmetle velâyetle odur meşhûr-ı âm
Mazhar-ı sırr-ı hüviyyet Şeyh Eşrefzâdedir*

Şair, Eşrefzâde Rûmî'nin meşhur eseri Müzekki'n-Nüfûs'a baktığında onun zühd ve takva bakımından üstünlüğünün açıkça görüleceğini ifade etmektedir. Ayrıca, Hak ehli kimseler ile mülhitlerin karıştırılmaması gerektiğini, Eşrefzâde Rûmî'nin kutbu'l-aktâb makamında bulunduğunu ve ilâhî sırlara vâkıf olup hayret denizine daldığını söylemektedir:

*Bak Müzekki'n-Nüfûsuna ne söyler ol azîz
Zâhir olur zühdü hem takvâsı sana tîz tîz
Ehl-i Hakkı mülhid-i bî-dinden eyle temîz
Kutb-ı aktvb-ı Hudâdır böyle bil etme sitîz
Hem garîk-i bahr-i hayret Şeyh Eşrefzâdedir*

İstikamet üzere bir yaşam süren Eşrefzâde Rûmî öylesine acayip hallere sahiptir ki üstün vasıfları ve manevî halleri kaleme alınsa binlerce kitap olur. Kerametleri de saymakla bitmez:

*Akla sığmaz vehme gelmez böyledir şeyh-i savâb
Şânına dinse sezâdır ana şeyh-i uccâb
Yazsam evsâf u hikâyâtın olur bin bin kitâb
Hem kerâmeti de amn bî-şümâr u bî-hesâb
Böyle zât-ı pür-sââdet Şeyh Eşrefzâdedir*

Nakşibendî Mehmed Murad, Eşrefzâde Rûmî'nin nesebi, manevî mertebesi, feyz aldığı mürşitleri, zâhirî ve bâtınî ilimlerdeki üstünlüğü vb. hususları zikretmekle beraber, “bülbul-i gülzâr-ı cennet, sünbül-i bâğ-ı hakikat, sâhib-i lutf u fütüvvet, mâden-i cûd u semâhat, vâsıl-ı kenz-i hakikat, ser-firâz-ı ehl-i sünnet, ins ü cinne mağz-ı himmet” gibi ağdalı ifadelerle memduhunu övmek-

tedir. Methiyenin nihayetinde ise şair, oldukça hasta bir vaziyette Eşrefzâde Rûmî'nin türbesini ziyaret ettiğini ve orada bulunan şifa kuyusundan içerek sıhhat bulduğunu söylemektedir. Son olarak “sâhib-i hidâyet” şeklinde tavsif ettiği Eşrefzâde Rûmî'den doğru yolu göstermek suretiyle kendisini irşat etmesini talep etmektedir:

*Meyyit-âsâ türbe-i pâkine gelmişdi Murâd
Nûş idüüb bi'r-i şifâdan buldı sıhhat oldu şâd
Senden ister dil yine ey sâhib-i rüşd ü reşâd
İdesin irşâd hem de gösterüb râh-ı sedâd
Didiler sâhib-i hidâyet Şeyh Eşrefzâdedir*

İsmâil Rusûhî Ankaravî Methiyesi

İsmâil Rusûhî Ankaravî, XVI. asrın ikinci yarısı ile XVII. asrın ilk yarısında yaşamış bir Mevlevî şeyhi ve meşhur bir Mesnevî şârihidir. Ankara'da doğan İsmâil Rusûhî Efendi'nin doğum tarihi ise tam olarak bilinmemektedir. Doğduğu yere nisbetle İsmâil Ankaravî, Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Mesnevî-i Mânevî'sine yaptığı meşhur şerhe istinaden Hazret-i Şârih, müntesibi olduğu Mevlevîlik'teki makamı münasebetiyle Şeyh İsmâil el-Mevlevî veya İsmâil Dede olarak da anılmaktadır.¹⁵ Şiirlerinde ise Galata Mevlevîhânesi'nin yapılış tarihi olan h.897/m.1491-92'ye işaret eden er-Rusûh kelimesinden dolayı Rusûhî mahlasını kullanmıştır. Ankaravî, tasavvufa girmeden önce şer'î ilimleri tahsil etmiş, eser telif edecek ve şiir kaleme alacak kadar Arapça ve Farsça öğrenmiştir. İlim tahsilinin ardından, yaşadığı çevrede yaygın olan Bayrâmiyye tarikatına intisap etmiş ve meşihat makamına yükselmiştir. Bayrâmiyye'nin yanı sıra Halvetiyye tarikatından da icâzet almıştır. İrşat faaliyetleri esnasında gözlerinde meydana gelen hastalık nedeniyle Konya'ya gitmiş ve orada Mevlevî şeyhi Bostan Çelebi'ye intisap ederek Mevlevî erkânı üzere sülûkunu tamamlamıştır. Ardından 1610 senesinde Bostan Çelebi tarafından İstanbul

¹⁵ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, . 1, s. 118-120; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. 5, s. 167-169.

Galata Mevlevîhânesi postnişinliğine vazifelendirilmiştir. Ömrünün sonuna kadar burada irşat faaliyetleri ile meşgul olmuş ve 1631 senesinde vefat etmiştir. İrşat vazifesi yaptığı Mevlevîhânenin haziresinde metfundur. XVII. asır Osmanlı tasavvuf hayatının mühim şahsiyetlerinden olan İsmâil Rusûhî Ankaravî, irşat vazifesinin yanı sıra kaleme aldığı eserlerle de adından söz ettirmiştir. Başta Mecmuâtü'l-Letâif ve Ma'mûretü'l-Maârif adlı Mesnevî şerhi olmak üzere, Minhâcü'l-Fukarâ, Zübdetü'l-Fuhûs fî Nakşi'l-Fusûs, er-Risâletü'l-Tenzîhiyye, Fütûhât-ı Ayniyye, el-Hikemü'l-Münderice fî Şerhi'l-Münferice vb. çok sayıda eseri ile velûd bir müelliftir.¹⁶

Nakşibendî Mehmed Murad, hayatının bir döneminde Bayramiyye tarikatı ile yolu kesişmiş, hatta bu tarikatta şeyhlik makamına kadar yükselmiş Ankaralı bir Mevlevî şeyhi ve Mesnevî şârihi olan İsmâil Rusûhî Efendi hakkında bir manzume kaleme almıştır. “Der-Vasf-ı Şârih-i Mevlevî Ankaravî İsmâil Efendi Kuddise Sırruhu” başlığını taşıyan manzume aruzun “Müfte‘ilün Fâ‘ilün Müfte‘ilün Fâ‘ilün” kalıbı ile yazılmış olup on iki beyitten müteşekkildir. Şair, methiyesinde İsmâil Rusûhî Efendi’nin doğumu, künyesi, intisap ettiği tarikatlar, manevî yüceliği, ilminin derinliği, eserleri, vefatı vb. hususlara dikkat çekmiştir. Buna göre İsmâil Efendi Ankara’da doğmuş olup, Rusûhî lakabı ile anılmaktadır:

Mevlîdi Ankaradır nâmı İsmâil anın

Lafz-ı Rusûhî dahi mahlâsıdır pek hasen

Şair, İsmâil Rusûhî Efendi’nin Bayrâmiyye ve Halvetiyye tarikatları ile başlayan, Mevleviyye intisabı ve Galata Mevlevîhânesi postnişinliğine kadar yükselmesi ile devam eden ve tekkesinde nihayete eren tasavvufî hayatını şöyle ifade etmektedir:

Halveti olmuş idi evvel o zât-ı şerîf

Nisbeti Bayrâmiye olmuş idi cümleten

Konyaya sevk eyledi sâik-i takdîr anı

Şûle-i Molla ile yakdı çerâğımı şen

Dergeh-i Dîvanîde Mevlevî şeyhi olub

¹⁶ Erhan Yetik, “Ankaravî İsmâil Rusûhî”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991, c. 3, s. 211–212.

*Galatanın Mevlevîhânesi dar-ı seken
Rıhlet idince dahi tekye olub medfeni
Türbe yapub üstine hâlet-i şîrîn-dehen*

İsmâil Rusûhî Efendi, Allah'ın seçkin kullarından olmakla beraber, büyük gayret göstererek Mesnevî'yi şerh etmekle Hazret-i Şârih unvanını almıştır. Rivayetlere göre gözündeki hastalık nedeniyle gittiği Konya'da Bostan Çelebi, kendisine Mesnevî'yi şerh etmesini ve böylece gözündeki hastalığın iyileşeceğini söylemiştir. Nitekim Mesnevî şerhi ile meşgul oldukça İsmâil Rusûhî Efendi'nin hastalığı şifa bulmuştur. Şair, Hazret-i Şârih'in şerhinin kendisi için can olduğunu söyleyerek bu olaya işaret etmiştir:

*Ululardan birisi Hazret-i Şârih idi
Mesnevîyi şerh idüb sa'ğ ile o hoş-sühân
Dikkat olınsa eger şerhine o ekmelin
Cân gibidir Mesnevî şerhi ana beriden*

Şair, ilim ve fazilet bakımından üstünlüğü herkes tarafından kabul edilen İsmâil Rusûhî Efendi'nin Mesnevî'yi şerh etmenin yanında çok sayıda kitap telif ettiğini söylemekte ve dünyanın en kıymetli incilerinden olan Aden incisine benzetmek suretiyle eserlerin kıymetine vurgu yapmaktadır:

*Nice kütüp dahi o eyledi te'lîf hem
Her birinin gûyiyâ sözleri dürr-i Aden
İlm ile fazlına hiç diyecek yok anın
Cümlesi de böyledir Hak'dan ana virilen*

Şair, son olarak İsmail Rusûhî Efendi'ye seslenerek vasıflarını yüceltmek maksadıyla bu şiiri kaleme aldığını söylemekte ve şiirinin güzelleşmesi için kendisinden medet ummaktadır:

*Eylemek ister senin vafım i'lâ gönül
Sen de Murâda meded eyle k'ola hoş-sühân
Merdüm-i şî'rim benim kalmaya uryân dahi
Sâye-i lutfunda hem gidereyim pîrehan*

Sonuç

Mehmed Murad Efendi, mesnevîhân bir Nakşibendî şeyhi olması-

nın yanı sıra tekkesinde icra ettiği ilmî, dinî ve edebî faaliyetler ile yaşadığı asırda adından sıkça söz ettirmiştir. Bununla birlikte telif ettiği çok sayıda eseri de muasırları arasında ön plana çıkmasına vesile olmuştur. Telifâtı arasında yer alan Mesnevî, Pendnâme ve Şevket Buhârî şerhlerinin yanı sıra kaleme aldığı Divan'ı muhtevası itibarıyla dikkat çekmektedir. Divan'ın en önemli özelliği bünyesinde birçok farklı tarikatın önde gelen şahsiyetleri hakkında yazılmış methiyeler barındırmasıdır. Bu şahsiyetler arasında Hacı Bayrâm-ı Velî, Eşrefzâde Rûmî ve İsmâil Rusûhî Ankaravî de bulunmaktadır. Bu şahsiyetler Mehmed Murad Efendi'nin methiyelerinde özellikle tarihçe-i hayatları, ilmî ve tasavvufî yönleri, manevî özellikleri vb. hususiyetleri ile ön plana çıkarılmıştır. Çalışma, Anadolu tasavvufunun önemli şahsiyetlerinden kabul edilen, Ankaralı olan veya Ankara ile münasebeti bulunan bu şahsiyetlerin, kendisi de bir mutasavvıf şair olan Nakşibendî Mehmed Murad'ın kaleminden nasıl değerlendirildiğinin ortaya çıkarılması bakımından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Bursalı, Mehmed Tâhir, *Hacı Bayram Velî*, Mahmud Bey Matbaası, İstanbul 1331.
- Bursalı, Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, Meral Yay., İstanbul 1972, c. 1-3.
- Bursevî, Abdullah Velîyyüddin, *Menâkıb-ı Eşrefzâde*, İBB Atatürk Kütüphanesi, no: Bel_Yz_K_0505, vr.: 1-60.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Silsile-i Celvetiyye*, Haydarpaşa Hastahanesi Matbaası, İstanbul 1291.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1994.
- Cevdet Paşa, *Tezâkir 40 Tetimme*, haz.: Cavit Baysun, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1991.
- Çamyar, Erol, *Nakşibendi Mehmed Murad Divanı (İnceleme-Metin)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ordu 2014.
- Çetiner, Mehmet, *Molla Murad ve Türkçe Divanı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kırıkkale 2010.
- Pekolcay, A. Necla, - Uçman, Abdullah, "Eşrefoğlu Rûmî", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1995, c. 11, s. 480-482.
- Şentürk, M. Hüdayi, "Murad Nakşibendi", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 2006, c. 31, s. 188-189.

Vassâf, Osmanzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yay., İstanbul 2006, c. 1-5.

Yetik, Erhan, “Ankaravî İsmâil Rusûhî”, *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1991, c. 3, s. 211-213.

MUHAMMED NÛRU'L-BAYRAMÎ'YE NİSPET EDİLEN BİR BAHÂEDDÎN NAKŞİBENDÎ RUBÂİSİ ŞERHİ



DR. ÖĞR. ÜYESİ BETÜL SAYLAN
TRABZON ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
betulbaslisaylan@gmail.com

Giriş

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (ö. 833/1430) tesis etmiş olduğu Bayramiyye tarikatı, Nakşibendiyye ve Halvetiyye tarikatlarının Ahîlik geleneği içinde şekillenmesiyle tarih sahnesinde faaliyet göstermiştir.¹ Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Bayramiyye tarikatı içinde sistematize ettiği Melâmiyye ise, tasavvuf literatüründe bir tarikat olmaktan ziyade, ilk dönem sûfileri tarafından da benimsenen bir neşve olmuştur. Mürşidi Somuncu Baba'dan (ö. 815/1412) alarak temsilcisi olduğu bu neşve daha sonra tarikatın önemli argümanlarından birini oluşturmuştur. Tarikat, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin vefatından sonra halifelerinden Akşemseddîn (ö. 863/1459) ve Dede Emir Sikkînî (Bıçakçı Ömer Dede) (ö. 880/1475)

¹ Haşim Şahin, "Bayramiyye", *Türkiye'de Tarikatlar-Tarih ve Kültür*, ed: Semih Cayhan. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2005), 781.

tarafından “Şemsiyye Kolu” ve “Melâmiyye Kolu” vasıtasıyla temsil edilmiştir.

Bayramiyye’nin Akşemseddin tarafından tesis edilen “Şemsiyye Kolu” klasik Bayramiyye’nin temsilcisi olarak kabul görmüş, İstanbul’da ve Anadolu’da geniş bir etki alanına sahip olmuştur. Bayramîliğin Melâmiyye kolu ise genel olarak tartışmalara konu olmuş bir profil çizmiştir. Vahdet-i vücûd düşüncesine bağlı oluşları, şer’î cezaları kendi içlerinde uygulayarak kendilerini itikadî ve fikhî hiçbir mezhebe bağlı görmemeleri gibi benimsedikleri prensipler sebebiyle Osmanlı ulemâsı tarafından tenkide tâbi tutularak, dönem dönem takibâta uğramışlardır.²

“Melâmetiyye” olarak anılan “Birinci Devre Melâmîliği” tarikatlar öncesi dönemde dini daha derin yaşama arzusunda olan sûfilerin dinî hayata dair tecrübelerini kendilerine has ifadelerle dile getirmeleri neticesinde oluşmuştur.³ “İkinci Devre Melâmîliği” olarak isimlendirilen ve Dede Emîr Sikkînî ile başlayan Melâmiyye Kolu, Bünyamin Ayâşî (ö. 926/1520?), Pir Ali Aksarayî (ö. 945/1539) ile devam etmiştir. Pir Ali Aksarayî’nin oğlu “Oğlan Şeyh” lakaplı İsmâil Ma’şukî (ö. 935/1538-39), yine Bayramiyye’nin Melâmiyye kolundan Şeyh Hamza Bâlî (ö. 980/1561-62) idam edilmişler ve bu durum Melâmîler’in sonraki süreçte daha temkinli olmalarına sebep olmuştur.

Bayramiyye’nin Balkanlar’da ve bilhassa Bosna’da temsilinin Melâmî kol ile gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Özellikle XIX. yüzyılda Muhammed Nûru’l-Arabî (ö. 1305/1887) “Üçüncü Devre Melâmîliği” olarak isimlendirilen hareketle Balkanlar’da Melâmîliğin temsilcisi olmuştur. Çok sayıda eseri bulunan Muhammed Nûru’l-Arabî’nin tasavvufî terbiyesinde Nakşî-Müceddidî ve Halvetî-Şabânî icâzetlerini görmekteyiz. Ancak Muhammed Nûru’l-Arabî’nin seyr ü sülûk metodları ve tasavvufî düşünceleri bu sistemden farklılık arz etmektedir. Öncelikle Nakşî-Müceddidî gelenek içerisinde mesafeli bir bakış açısı sergilenen İbn Arabî ve

² Şahin, “Bayramiyye”, 797.

³ DİA, “Melâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/25.

vahdet-i vücûd düşüncesine bağlı olduğunu söylemek gerekir.⁴ Ancak bu bağıllık ile birlikte Nûru'l-Arabî tarikat sistemini Ehl-i Sünnet inancı üzerine binâ etmiş ve Melâmîlik öğretisini de Nakşibendiyye'nin temel teşkil ettiği bir sistem üzerine kurmuştur. Nûru'l-Arabî eserlerinde İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesi ile İmâm Rabbânî'nin vahdet-i şuhûd düşüncesini meşreb ve mer-tebe farkı olarak açıklama yoluna gitmiştir.⁵ Bununla birlikte Hacı Bayrâm-ı Velî'nin tarikat içinde sistematize ettiği Melâmî neşve-nin de temsilcisi olan Muhammed Nûru'l-Arabî'nin eser ve fikir-lerinin Hacı Bayrâm-ı Velî'den bağımsız düşünülmemesi gere-kir. Nitekim Muhammed Nûru'l-Arabî'nin eserleri arasında Hacı Bayrâm-ı Velî'nin “Çalabım Bir Şar Yaratmış İki Cihân Arasında” gazelinin yer alması bu tezi destekler mâhiyettir. Bu şerh gi-rişinde şârih Nûru'l-Arabî “Kâle'l-bahre'l-mutamtam ve's-sırre'l-mutalsam el-Hâc Bayrâm Velî” ifadesi ile Hacı Bayrâm-ı Velî'den “çoşkun bir deniz ve tıslımlı bir sır” olarak bahsetmektedir.⁶

1813'te Mısır'da başlayıp 1887'de Usturumca'da sona eren ha-yatı müddetince Muhammed Nûru'l-Arabî İstanbul'un da dâhil ol-duğu geniş bir coğrafyayı dolaşmış, daha çok devlet kademelerin-de görevli memurlar, ulemâ ve müderrislerden oluşan, aralarında son dönem Osmanlı ulemâsından Harîrîzâde Kemâleddin Efendi (ö. 1882), Fâtih Türbedârı Ahmed Âmiş Efendi (ö. 1920), Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1925) gibi isimlerin de yer aldığı geniş bir tesir halkasına sahip olmuştur. Muhammed Nûru'l-Arabî'nin tasavvufî neşvesinde Nakşibendiyye, Halvetiyye, Ekberîyye, Üveysîlik izle-ri görülmektedir.⁷ Muhammed Nûru'l-Arabî Rumeli'ne Mısır'dan gelmiş olması sebebiyle bulunduğu coğrafyalarda “Arap Hoca” ve Hz. Ali'nin *Noktatü'l-Beyân*'ını şerh etmiş olması sebebiyle de

⁴ Nihat Azamat, “Muhammed Nûru'l-Arabî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstan-bul: TDV Yayınları, 2005), 30/560.

⁵ DİA, “Melâmîyye”, 29/34.

⁶ Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayrâm-ı Velî*, haz: H. R. Yananlı. (İstanbul: Akabe Yayınları, 1986), 112.

⁷ Yakup Çiçek, *Harîrîzâde Kemâleddin Efendi Hayatı-Eserleri ve Tıbyânı Vesâilî'l-Hakâyık fî Beyânı Selâsili't-Tarâyık (Muhtevâsı ve Kaynakları)*, (İstanbul: İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982) 20, 27-28; Bursalı Mehmed Tâhir Bey, *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî-Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmîyye*, haz: Mustafa Tatçı-Burak Anılır. 1. Baskı, (İstanbul: H Yayınları, 2014), 103-105.

“Noktacı Hoca” olarak anılmıştır.⁸ Birçok eser kaleme almış olan Muhammed Nûru’l-Arabî’nin kayda geçmiş 50’si Türkçe 75’i Arapça eseri bulunmaktadır.⁹

Şerh-i Rubâi-yi Şâh-ı Nakşibendî

Tebliğimize konu olan *Şerh-i Rubâi-yi Şâh-ı Nakşibendî* başlığını taşıyan metin, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmûd Efendi Bölümü 3910 numarada kayıtlı mecmua içinde yer almaktadır. Tek varaklı bir metin olan şerhde, şârihin künyesi “emîn-i Silsile-i Aliyye-i Muhammed Nûr el-Bayramî el-Celvetî” olarak geçmektedir. Müstensihî ile ilgili bir bilgiye rastlayamadığımız mecmuada yer alan metinler sırasıyla şunlardır;

* *Vâridât-ı Hâşim Baba*, Hâşim Baba¹⁰ (vr. 1b-3a).

* *Devre-i Ferşiyye*, Hâşim Baba¹¹ (vr. 4b-6b).

* *Keşfü’l-Gıta*, Sun’ullâh Gaybî¹² (vr. 8b-10b).

* *Tasavvufa Ait Bir Risâle*, müellifi bilinmiyor (vr. 11b-15b).

* *Risâle-i Ma’rifeti’n-nefs*, Muhammed Nur el-Bayramî (vr. 16b-22b).

* *Şerh-i Rubâi-yi Şâh-ı Nakşibendî*, Muhammed Nur el-Bayramî (vr. 23b-24a).

⁸ Azamat, “Muhammed Nûru’l-Arabî”, 30/560.

⁹ Eser listesi için bkz: Bursalı Mehmed Tâhir, *Menâkıb*, 108-109.

¹⁰ **Hâşim Baba:** Celvetiyye tarikatının Hâşimiyye kolunun kurucusu olan Hâşim Baba, 1130 (1718)’da İstanbul Üsküdar’da dünyaya gelmiştir. Üsküdar’da bulunan Bandırmalizâde Tekkesi şeyhi Yusuf Nizâmeddin Efendi’nin oğlu olan Hâşim Baba Celvetî gelenek içerisinde büyümüş de Bektâşiliğe meylederek Mısır Kaygusuz Abdal Bektâşi Tekkesi şeyhi Hasan Baba’ya intisap etmiştir. Melâmîmeşrep ve çok yönlü bir sûfi olan Hâşim Baba, bu farklı tavrı ve bakış açısı sebebiyle Celvetiyye içerisinde kendi adıyla anılan yeni bir kol kurucusu olmuştur.

Vâridât-ı Hâşim Baba: Hâşim Baba’nın melâmete dair bazı risâlelerini, çeşitli zamanlarda vâkı olan bazı tecrübelerini ve cefr ilmi ve ebced hesabıyla geleceğe dair bazı bilgileri ihtivâ eden mensûr eseridir.

Hasan Kâmil Yılmaz, “Hâşim Baba”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/406-407.

¹¹ Hâşim Baba’nın Niyâzi-i Mısri’nin *Devriyye-i Arşîyye*’sine zeyil olarak yazdığı doksan dört beyitlik eseridir. Yılmaz, “Hâşim Baba”, 16/407.

¹² **Sun’ullâh Gaybî:** Kütahya’da dünyaya gelen bir sûfi olan Sun’ullâh Gaybî, Bayramî-Melâmîlerinden Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi’ye intisap etmiştir. İbrahim Efendi’nin vefatı sonrasında Kütahya’ya gelerek Bayramî-Melâmî (Hamzavî) çizgide irşad faaliyetlerini sürdürmüştür. Aynı zamanda Kütahya’da Balıklı Tekkesi kurucusu Muslihiddin Efendi vâsıtasıyla Halvetîliğe de bağlıdır. Kabri Kütahya’da bulunan Sun’ullâh Gaybî’nin vefat tarihi kesin olarak bilinmese de 1087/1676’dan sonra olduğunu söylemek mümkündür. Bilal Kemikli, “Sun’ullâh Gaybî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/532-533.

* *Müstezâd-ı Mevlânâ*, Muhammed Nûr el-Bayramî (vr. 26b-27a).

* “*Gelir*” *Redifli Bir Kasîde*, Ömer İmâmeddin Nesîmî¹³ (vr. 28b-30a).

* *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, Ömer Gürânî¹⁴ (vr. 31b-32b).

* *Mevlevîhâne Silsilesi* (34b-35b).

Mecmuada yer alan metinler incelendiğinde metinlerin genel olarak Hacı Bayrâm-ı Veli ile görüşmüş ya da görüşme talebinde bulunmuş (örn: Ömer İmâmeddin Nesîmî), tarikat geleneğini Bayramiyye'den almış (örn: Celvetiyye'nin Hâşimiyye Kolu'nun kurucusu Hâşim Baba) ya da tarikat geleneği içerisinde vahdet-i vücûd düşüncesini benimsemiş sûfilere (örn: Sun'ullâh Gaybî) ait olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca mecmuada yer alan ilk metnin *Vâridât-ı Hâşim Baba* oluşu ve şerhin girişinde şârihin künyesini “el-Celvetî” olarak zikretmesi de müstensihlin Celvetî gelenekten, Celvetiyye'nin Hâşimiyye kolundan geldiğini düşündürmektedir.

Şerhin şârihi olarak zikredilen Muhammed Nûr Bayramî ismi ilk etapta aklımıza Muhammed Nûru'l-Arabî'yi getirmektedir. Metinde şerhedilen rubâî, Muhammed Bahâeddin Nakşibend'e ait olması sebebiyle Muhammed Nûru'l-Arabî'nin almış olduğu tasavvufî terbiyeyi (Nakşî-Müceddidî), bununla birlikte vahdet-i

¹³ **Ömer İmâmeddin Nesîmî**: Doğum tarihi ve yeri ile ilgili farklı ifadeler yer almaktadır. Fazlullâh Hurûfî'nin (ö. 796/1394) talebesi ve Hurûfiliğin en sadık temsilcilerinden olmuştur. Anadolu'da Türkçe şiirleri ile tanınmıştır. I. Murâd devrinde Anadolu'ya gelerek çeşitli görüşmeler gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Görüşme talep ettiği isimler arasında Hacı Bayram-ı Veli'nin de bulunduğu rivâyet edilir. Ancak Anadolu'da olumlu karşılanmadığı ve fikirlerinin kabul görmediği bilinmektedir. Bununla birlikte bir kısım sûfiler ve şairler Nesîmî'nin tarzından ve üslûbundan etkilenmişlerdir. Anadolu'dan Halep'e geçen Nesîmî'nin Türkçe ve Farsça *Divân*'ı bulunmaktadır. 811/1408 tarihinden önce Halep ulemasının verdiği fetvâ sebebiyle boynu vurulup derisi yüzülerek idam edilmiştir. Azmi Bilgin, “Nesîmî”, *Türkiye Diyanet Vâkıfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/3-5.

¹⁴ **Ömer Efendi el-Gürânî**: Vahdet-i vücûda dâir bir risâlesi ile mecmuada yer alan Ömer Gürânî'ye ait çok fazla bilgiye sahip değiliz. Hüseyin Vassâf'ın kaydettiğine göre 1094/1683'te dünyaya gelmiş, 1157/1744'de vefat etmiştir. Hüseyin Vassâf, “Ömer Gürânî'nin İbn Arabî'nin eserlerinin sırlarına vâkıf olup, eserlerden seçmeler yaparak şerhettiğini, bu şerhedilen bölümlerin Müstakimzâde tarafından istinsâh edildiğini belirtmiştir. Eserlerde ve Ömer Gürânî'nin kendisinden bahsettiği bölümlerde Ömer Gürânî'den Hanefî mezhebine bağlı, *Füsûsu'l-Hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin sırlarına vâkıf, Bayramî dervîşi olarak bahsedilmektedir. Sait Okumuş, “Ömer Gürânî ve Mevlânâ'nın Bir Rubâ'isinin Şerhi”, *Mevlânâ Araştırmaları*, IV (2012), 129; Ali Ünal, *Ömer Gürânî'nin Terceme-i Münteẖâb min Fütûhât-ı Mekkiyye Adlı Eserinin Yeni Harflere Çevirisi Ve Tahlili* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 11-13.

vücûd düşüncesinin argümanlarını barındırıyor olması sebebiyle de Nûru'l-Arabî'nin temsilcisi olduğu Melâmî neşveyi barındırmaktadır. Dolayısıyla metnin Nûru'l-Arabî'ye ait olduğu fikrini uyandırmaktadır. Birçok eseri kayıt altına alınmış olan Muhammed Nûru'l-Arabî'nin eserleri arasında mecmua içerisinde yer alanlar bulunmuyor olsa da Arabî'nin külliyyatını incelediğimizde karşımıza hacimli eserler kadar birkaç varaklık kısa eserler de çıkmaktadır. Tek varak olarak tespitini gerçekleştirdiğimiz rubâî şerhi ve Muhammed Nûru'l-Arabî adına kayıtlı diğer iki metnin hacmi göz önünde bulundurulduğunda bu metinler Nûru'l-Arabî'nin ifade üslûbuna uygun görünmektedir.¹⁵ Bununla birlikte söz konusu metnin Nûru'l-Arabî'nin eserlerinden alınmış bir bölüm olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır.

Bütün bu bilgiler metnin Muhammed Nûru'l-Arabî'ye ait olma ihtimalini düşündürmekle beraber mecmuada yer alan ilk risâlenin sonunda tamamlandığı istinsah tarihi olarak 1211/1796-97 kaydının bulunması dikkat çekmektedir. Nitekim bu tarih Muhammed Nûru'l-Arabî'nin vefatı olan 1888'in evveline işaret etmekte ve metinlerin Muhammed Nûru'l-Arabî'ye ait olabilme ihtimalini zayıflatmaktadır. Ayrıca mecmua içerisinde yer alan Mevlevî silsilelerinde Beşiktaş ve Kasımpaşa Mevlevîhâneleri'nin o dönemde vazifeli postnişinleri¹⁶ olarak Yusuf Zühdi Dede (1232/1816) ve Seyyid Ali Dede (1243/1827) kaydedilmiştir. Aynı silsilede Galata Mevlevîhânesi'nin vazifeli postnişini olarak Trabluslu Mahmûd (Ümîd) Dede (1234/1818) ve Yenikapı Mevlevîhânesi vazifeli şeyhi olarak da Abdülbâkî Nâsır Dede (1236/1821) kaydedilmiştir. Gerek ilk metnin sonundaki istinsah tarihi ve gerekse silsilenamelerde kaydedilmiş vazifeli şeyhler göz önünde bulundurulduğunda ise metnin Muhammed Nûru'l-Arabî'ye ait olma ihtimali zayıflamaktadır.

Metnin Tahlili

¹⁵ Azamat, "Muhammed Nûru'l-Arabî", 30/562.

¹⁶ Bu durum silsilenâmelerde "el-yevm" ifadesi ile belirtilmiştir. *Mevlevîhâne Silsilesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3910, vr. 30b-31a.

Şerhin başında besmele, hamdele, salve bölümlerinden sonra “Bu abd-i hakir emîn-i silsile-i aliyye-i Muhammed Nûru'l-Bayramî el-Celvetî ki türâb-ı akdâm-ı ehl-i tevhîd” ifadeleriyle künyesine yer veren şârih, devamında “Hazret-i Sultânul-Ârifin ve burhânu'l-vâsılîn Hâce Muhammed Şâh-ı Bahâeddîn Nakşibend (kuddise sırrahu'l-azîz)’e mensûb olan rubâî-i şerîfeyi” esrarının işaret ettiği hakikatlerin anlaşılması için Farsça’dan Türkçe’ye tercüme ve şerh edeceğini ifade eder.¹⁷

Muhammed Bahâeddîn Şâh-ı Nakşibendî’ye ait olduğu rivâyet edilen rubâînin şerhinde, kökeni derinlerde olmakla birlikte İbnü'l-Arabî tarafından sistematize edilen “vahdet-i vücûd” düşüncesinin temel argüman ve örneklendirmeleri ile konunun açıklandığını görülmektedir. Nitekim “vahdet-i vücûd” düşüncesinin en önemli delillerinden olan Nûr Sûresi 35. âyeti metinde yer almaktadır.

Şerhe konu olan rubâînin; “Nursuz hiçbir yer aydın olmaz/O Nûr ortaya çıkmıştır çeşitli tezahürlerle

Hak olan Nûr ve çeşitli tezâhürleri olan âlem/Tevhîd önemlidir, gerisi vehim ve gururdur” ifadeleriyle tercüme edilebilecek mısralarında, “nûr” kavramı üzerinden Hakk’ın varlığı anlatılmaya çalışılmıştır. İbn Arabî’nin eserlerinde “nûr” kavramına yüklediği mana iki grupta sıralanabilir:

- a) Yaratmanın veya taayyünün ilkesi;
- b) İdrak veya varlığa yayılmış aklın ilkesi.

Bu sıralamaya göre varlıkların üzerine yayılan nûr, varlığın ve müşâhedenin nûrunun aslıdır.¹⁸

İbn Arabî terminolojisinde özel bir sahip olan “nûr” kavramı, İbn Arabî’nin mutlak varlığı açıklama konusunda en fazla kullandığı ifâdelerdendir. *Fûsûsu'l-hikem*’deki şu örnek şerhe konu olan rubâîyi destekler mâhiyettedir.

“Mümkünlerin hakikatleri nûr değildir, çünkü onlar mevcut olmayan şeylerdir. Söz konusu hakikatler, sâbitlik ile nitelenmiş

¹⁷ Muhammed Nûr el-Bayramî, *Şerh-i Rubâî-yi Şâh-ı Nakşibend*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3910, 26b.

¹⁸ Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev: Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 495.

olsalar bile varlık ile nitelenemez. Çünkü varlık nûrudur. Gölgeler nûrun olmayışı sebebiyle bir hakîkate sahip değildir.”¹⁹

Füsûsu'l-hikem'e en önemli ve kapsamlı şerhlerden birini kaleme alan Ahmed Avni Konuk konuyu “nûr-zulmet” kavramları üzerinden değerlendirir: “Gölgeler nûrun tâlibidir. Zira nûr-ı âfitâb olmasa gölge zâhir olmaz. Zirâ zulmet, sâyenin zuhûruna mâni'dir. Binâenaleyh vücûdât-ı kevnîyye zuhûrda nûr-ı vücûd-i Hakk'a muhtaçtır. Fakat yere düşen bir cismin üzerine nûr-ı âfitâb vâki' olsa, sâyenin vücûdu kalmaz. Bunun gibi abdin müteayyinininden zâhir olan birtakım sıfat, şems-i zâtın tecellisiyle mahvolur. Ve artık mevcûd olan O'nun nûrudur. Abdın âsârı ise fânîdir.”²⁰ Yani güneşin meydana çıkması ile gölgelerin meydana çıkabileceğinden yola çıkarak insanların varlıkları için de Hakk'ın varlığına muhtaç oldukları dile getirilmektedir.

Şerhte, “adem” ve “vücûd” kavramlarına yer verilmiştir. Şerhte, hiçbir şeyin zâtını yok etmenin mümkün olmadığı ifade edilir. Mesela, bir kibrit çöpü yandığında maddî bir değişiklik meydana gelerek küle dönüşür denmektedir. Nitekim vâcibü'l-vücûd olanın zâtı başka bir şeye dönüşse de bütün hâllerinde sâbit ve bâkî kalır. Ancak mümkünü'l-vücûd olanın suret ve ahvâlî değişiklik gösterir. Burada Hâc Sûresi'nin 62. âyetini²¹ referans gösterilir. Vücûd sayfalarında varlık gösteren mevcûdâtın Hakk'ın “zuhûr-ı nûr-ı hakikat-i mutlaka”sı olduğuna değinilir. Nitekim bütün âlem, Hakk'ın muhtelif şekillerde tezahürüdür. Bu noktada, Nûr Sûresi 35. âyeti²² ve Zuhrûf Sûresi 84. âyeti²³ delil gösterilerek şerh tamamlanır. ²⁴ İbn Arabî'ye göre de vücûd hak, adem bâtıldır. Ve birbirlerinin zıddı bulunduklarından birarada bulunmaları mümkün değildir. Ayrıca “adem-i mahz” bir “ma'nâ-yı zulmânî mevhum” olduğundan onda tecelli ya da keşf bulunması mümkün de-

¹⁹ el-Hakîm, *Sözlük*, 496-497.

²⁰ Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, haz: Mustafa Tahrâlı-Selçuk Eraydın, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2002), 2/134.

²¹ “Böyledir. Çünkü Allâh hakkın ta kendisidir. O'nun dışında yalvarıp tapıtları ise bâtılın ta kendisidir.”

²² “Allâh, göklerin ve yerin nurudur.”

²³ “Gökteki ilâh da O'dur, yerdeki ilâh da O'dur.”

²⁴ el-Bayramî, *Şerh*, 27a.

ğildir. Yani yoktan hiçbir şey çıkmaz. İbn Arabî, buradan yola çıkarak “yok”tan bir şey çıkmaması sebebiyle “âlem-i melekût” ve “âlem-i mülk”te yer alan her bir şeyin Hak olduğunu belirtir.²⁵

Rubâide yer alan” kibrit çöpü “örneği²⁶ ise İbn Arabî’nin eserlerinde vermiş olduğu mum örneğine benzemektedir. İbn Arabî, “Bütün mevcûdlar kudret güneşinin nûrlarından bir nûrdur. Güneş karşısında güneş ışığı onunla beraber olan değil, adeta bir mumdur. Bu meselenin gerçeğini öğrendiğinde, herşeyin hâl-i hazırda yok olucu olduğunu görürsün. Eşyanın var olurken yok olması, tutuştuğu esnada mumun ateşinin tükenmesine benzer. Bu örnek yola yeni katılana anlatmak içindir. Çünkü bir şeyin varlığı esnasında yok olması yadırganır. Hak’ta kendisini kaybetmiş kimsenin gözünde eşyanın yok oluşuna gelince; bunun anlamı çok incedir ve gözle görülmez. Ehli onu remiz, imâ ve zevk yoluyla bilebilir”²⁷ ifadeleriyle konuyu açıklamaktadır.

Sonuç

Süleymâniye Kütüphânesi Hacı Mahmûd Efendi Bölümü 3910 numarada Muhammed Nûru’l-Arabî adına kayıtlı olarak tespit ettiğimiz *Şerh-i Rubâi-yi Şâh-ı Nakşibendî* başlıklı metin incelendiğinde elde ettiğimiz verileri şöyle sıralayabiliriz:

Öncelikle eserin “Muhammed Nûr Bayramî” adıyla kaydedilmiş olması, Bahâeddin Nakşibend’in bir rubaisine yapılan şerh oluşu, vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde oluşmuş olması, bu metnin Nakşî-Ekberî geleneği bünyesinde birleştirmiş ve Hacı Bayram-ı Velî’nin sistemleştirdiği Melâmî düşüncenin temsilcisi olan Muhammed Nûru’l-Arabî’yi akla getirmektedir. Nitekim şerh metninin bulunduğu mecmua içerisinde yer alan diğer metinler de yine Bayramî-Celvetî gelenek çerçevesinde vücud bulmuş metinlerdir. Bu tespitler de şârihin Muhammed Nûru’l-Arabî olması düşüncesini akla getirmektedir.

²⁵ İbn Arabî, *Tedbirât-ı İlâhiyye*, çev: Ahmed Avnî Konuk, haz: Mustafa Tahrallı, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 84.

²⁶ el-Bayramî, *Şerh*, 27a.

²⁷ el-Hakîm, *Sözlük*, 648.

Ancak mecmuadaki diğer metinler incelendiğinde kayda geçmiş olan 1211/1796-97 istinsah tarihleri ve mecmua içerisinde yer alan Mevlevî silsilenâmelerinde, mecmua kayda geçtiği dönemde İstanbul mevlevîhânelerinde vazifeli olan şeyhlerin vefat tarihleri göz önünde bulundurulduğunda ise bu tarihlerin Muhammed Nûru'l-Arabî öncesi bir döneme işaret ettiğini görmekteyiz. Ancak bütün çalışmalarımıza rağmen gerek Bayramî gelenek içerisinde gerekse Celvetî gelenek içerisinde, mevcut metin ve şârihe dair bir bilgiye rastlanmamıştır.

Netice olarak Muhammed Bahâeddin Nakşibend'e ait olan rubainin, Bayramî-Celvetî gelenek içerisinde yetişmiş, muhtemelen de Celvetiyye'nin Hâşimiyye koluna mensup Muhammed Nur el-Bayramî adlı bir tasavvuf ehli tarafından şerhedildiği ve müntesiplerinden biri tarafından da kayda geçtiği anlaşılmaktadır.

Ek-1: Metin

[23b] Elhamdülillâhi li-veliyihî ve's-salâtü alâ-nebiyyihî ve âlihî ecmaîn. Emmâ ba'd. Bu abd-i hakîr, emîn-i silsile-i aliyye-i Muhammed Nûru'l-Bayramî el-Celvetî ki türâb-ı akdâm-ı ehl-i tevhîd ve bende-i direm-harîde ashâb-ı irfâna ve re'y-i sedîde vaktâki Hazret-i Sultânü'l-Ârifin ve burhânü'l-vâsılîn Hâce Muhammed Şâh-ı Bahâeddîn Nakşibend (kuddise sırrahu'l-azîz)'e mensûb olan rubâî-yi şerîfeyi elfâz-ı ibârât ve evzah-ı işârât ile mübeyyin-i esrâr-ı vahdet görüp, lâkin şâhid-i dilkeş-hırâm edâsı kıbâ-yı zebân-ı Fârisî ile cilve-ger olmağın dilediğim libâs-ı zarâfet iltibâsın Rûmiyâna ile câme-i terceme-i ilbâs ve bazı fevâid dahî zımmu'l-hâk olunup, ithâf-ı encümen-i ashâb-ı urefâsına kılındı. Mercû'dur ki, vâkı' olan hatâ ve zelev-i dâine afv ile setr buyurula. Ve mine't-tevfîk ve aleyhi't-tüklân. Rubâî-yi şerîf budur. Rubâî:

هر گونه مکان نیست عیان (؟) نور
ظاهر شده ان نور با نواع ظهور
حق نور و تنوع ظهورش عالم
توحید مبینست و دیگر وهم و غدر

[Nursuz hiçbir yer aydın olmaz

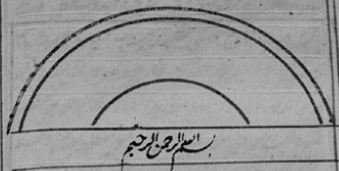
*O Nûr ortaya çıkmıştır çeşitli tezahürlerle
Hak olan Nûr ve çeşitli tezâhürleri olan âlem
Tevhîd önemlidir, gerisi vehim ve gururdur]*

İcmâlen ma'nâ-yı latîfi budur ki, kevne ve mekâna bir nûrdan gayrı ayân yoktur. Ol nûr, envâ'-ı zuhûr ile zâhir olmuş, ol zâhir olan nûr Hak Teâlâ'dır. Ve tenevvü'--ı zuhûrî tevhi'd bundan ibârettir. Bunun gayrı vehm-i gurûrdur. Haydar-ı azîzimiz Kādî Mîr Hüseyin Meybüdî civân-şâh-ı velâyet (kerremallâhu vechehû ve radiyallâhu anh) [24a] şerhinde, eğerçi Fârisîdir, lâkin böyle tercüme olunmuştur. Böyle buyururlar ki, sûfiyye derler ki, zât-ı ma'dûm, sahrâ-yı adem-i mahz, nefy-i sarfdır. Mevtın-i vücûd ve menzîl-i şuhûda kadem basmaz. Şöyle ki, ma'dûm-ı mahz, reng-i vücûd kabul etmez. Ve âyine-i mevcûd-ı hakîkî reng-i ademde masûndur. Hiçbir şeyin zâtını ma'dûm etmek mümkün değildir. Meselâ, bir çöp ateş ile ihrâk edesin, onun zâtı ma'dûm olmaz. Belki evvel sûht olan çubuğun suret-i hey'âtı rumâddiye mütebeddil olup hâkister zuhûr eder. Vâcibu'l-vücûd bir zât var ki cemî'-i ahvâlinde sâbit ve bâkîdir. Ve mümkünü'l-vücûdun suretidir, ahvâl ki mütebeddil olur. *ذَلِكَ بَانَ اللَّهُ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ* [Böyledir. Çünkü Allâh hakkın ta kendisidir. O'nun dışında yalvarıp taptıkları ise bâtılın ta kendisidir. (Hâc, 22/62)] müfâd-ı kerîmi üzere, nüvişte-i pür-sahîfe-i vücûd olan mevcûdât-ı pertev-i hestî vücûd-ı mutlak olup, adem-i sırf bâtıldır. Âlemi Hakk'ın îcâdını zuhûr-ı nûr-ı hakîkat-i mutlakasıdır. Suver-i muhtelif-i müteaddide şöyle ki müşâhede edersin. *هَلَّا ضَرَّالْأَعْمَالُ يَفْ وَهَلَّا أَعْمَالُ يَفْ يَدَّالْ وَو* [Allâh göklerin ve yerin nurudur (Nûr, 24/35).] *هَلَّا ضَرَّالْأَعْمَالُ يَفْ يَدَّالْ وَو* [Gökteki ilâh da O'dur, yerdeki ilâh da O'dur (Zuhrûf, 43/84).]

Kaynakça

- Aynî, Mehmed Ali. *Hacı Bayrâm-ı Velî*. haz: H. R. Yananlı. Akabe Yayınları, İstanbul 1986.
- Azamat, Nihat. "Muhammed Nûru'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/560-563. TDV Yayınları, İstanbul 2005.
- Bilgin, Azmi. "Nesîmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/3-5. TDV Yayınları, İstanbul 2007.

- Bursalı Mehmed Tâhir Bey. *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî-Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye*. haz: Mustafa Tatcı-Burak Anılır. H Yayınları, İstanbul 2014.
- Çiçek, Yakup. *Harîrîzâde Kemâleddin Efendi Hayatı-Eserleri ve Tıbyânı Vesâilî'l-Hakâyık fî Beyâm Selâsili't-Tarâyık (Muhtevâsı ve Kaynakları)*. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul 1982.
- DİA, "Melâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/25-29. TDV Yayınları, Ankara 2004.
- el-Bayramî, Muhammed Nûr. *Şerh-i Rubâî-yi Şâh-ı Nakşibend*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3910, 26b-27a.
- el-Hakîm, Suâd. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev: Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- İbn Arabî. *Tedbirât-ı İlâhiyye*. çev: Ahmed Avnî Konuk, haz: Mustafa Tahralı, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Konuk, Ahmed Avni. *Füsûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*. haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, 2. Cilt. İFAV Yayınları, İstanbul 2002.
- Mevlevihâne Silsilesi*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3910, 30b-31a.
- Okumuş, Sait. "Ömer Gürânî ve Mevlânâ'nın Bir Rubâ'isinin Şerhi". *Mevlânâ Araştırmaları*, IV (2012), 127-140.
- Şahin, Haşim. "Bayramiyye". *Türkiye'de Tarikatlar-Tarih ve Kültür*. ed: Semih Cayhan. 781-847. İSAM Yayınları, İstanbul 2005.
- Ünal, Ali. *Ömer Gürânî'nin Terceme-i Müntehâb min Fütûhât-ı Mekkiyye Adlı Eserinin Yeni Harflere Çevirisi Ve Tahlili*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Hâşim Baba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 16/406-407. TDV Yayınları, İstanbul 1997.



الحمد لله والصلوة على نبينا وآله أجمعين أما بعد فوعدنا الله
سنة العبد محمد نور الدين الباقی بخلق كثر من أقدم إلى أحدث
وخرجوا من بيوتهم وراى سديك وقنا كجرت سلطة العباد
وهربوا إلى الصلبي فوعد محمدت بهما الذين قد سبقتهم في
منشأه وآله رباى الشريف على الظلميات والوضوحات راى
ميدان اسرار وحدت اوروب كنيز شام دكستى امرا واسمى
زبان قارى ايد جلوى كراولعين دليكم ليلس طراقت التباس
روميا نادى جاعل ترجمه الدلس وبعثت من خلقه ضيق الخلق
الى حق انجلى اصحابى بغير فلتند من جودك المواقف او كلف
ذلى وادع خفوضه بانه شير نور با وجها التوفيق وعلية النور
رباى شريف بوهر رباى حراون مكان نيس عجب جودك نور
فى هرست ان نور با نوع ظهوره

حق نور و نوع ظهورش عالم
نور و نيس و ديك و هم و غور و اجمال معنای لطيف
بوجه كذا و مكانى بر نور و نيس بيان بوقدر او نور انواع
ظهور ايد با و امت اول با و اول نور و نيس و نيس و نيس
نور و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس
ميتك جودك اول نيس كرم الله وجهه و رضی الله عنه

سنة حظه كرم الله وجهه و رضی الله عنه
بويو بيو رباى صوفيه حر كذا و نيس و نيس و نيس
مختص نقي هر قدر موطر و جود و منزل شريف و نيس
نور و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس
موجود حقيقى رباى كرم الله وجهه و رضی الله عنه
معدوم و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس
ايد و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس
نور و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس
ايد و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس
و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس
بان الله هو الحق و ان فانه عومز و نيس و نيس و نيس
او نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس
بوجه مطلق و ايد و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس
ظهور نور حقيقى مطلق كسيدر صور مختلف متعدد سيد
مشايق ايد و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس و نيس
فى السجادة و فى الارض و فى السموات و الارض هو الذى

HACI BAYRÂM-I VELÎ'NİN İLÂHÎ TAKSÎM'İNE ALİ ÖRFÎ'NİN YAPTIĞI ŞERH: ŞERH-İ NUTK-I HACI BAYRÂM-I VELÎ



ARŞ. GÖR. DR. OĞUZ YILMAZ
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TÜRK İSLAM EDEBİYATI ANABİLİM DALI
oguzyilmaz@sdu.edu.tr

Giriş

Sözlük anlamıyla keşfetmek genişletmek/yaymak (tevsi'/inbisât),¹ açıklamak, yorumlamak, açık ve ayrıntılı anlatmak,² yarmak, kesmek, izah etmek, tafsillendirmek,³ terim olarak ise bir şeyi açıklamak amacıyla yazılmış kitap⁴, bir kitabın ibaresini yine o dilde veya başka dilde tafsil ve izah ederek müşkül yerlerini açmak, bir kitabın ibaresinin kelime kelime açıp izah etmek,⁵ bir metnin daha iyi anlaşılсын diye, o metni başkalarından daha iyi anladığı kanaatinde olan kişiler tarafından açıklanması,⁶ bir

¹ Ebu'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. el-Ensâr İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* 1-6, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Hâşim Muhammed eş-Şazeli, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire ts., c. 4, s. 2228.

² www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b3dcb0d93a369.15632553 (erişim tarihi: 22.04.2020).

³ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, İkdâm Matbaası, İstanbul 1317, s. 773.

⁴ www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b3dcb0d93a369.15632553 (erişim tarihi: 04.05.2020).

⁵ Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, s. 773.

⁶ Tunca Kortantamer, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi", *Ege*

eseri kelime kelime açıp izah ederek ihtiva ettiği tüm dil, anlam, sanat ve estetik özellikleri ile o eserin anlaşılmasını sağlamak⁷ amacına yönelik yapılan telif türü anlamına gelmektedir. Şârih ise “iyi anlaşılсын diye (kaynak) metni başkalarından daha iyi anladığı kanaatiyle” açıklayan, şerh eden eden kişiye denmektedir.

Bir telif türü olarak şerh-i mütûn olarak da isimlendirilen ve bazı değişikliklerle günümüzde de (Modern dönem) yapılan şerh faaliyeti, Klasik Edebiyat döneminde yerli ya da yabancı kaynak metinleri ele alır şekilde çok geniş bir alanı kapsamaktadır. Çalışmanın temelini teşkil eden Klasik Dönem müstakil Türkçe manzume özelinde konuya bakılırsa şerhlerin; sûfî şairlerin şiirlerine yine sûfî şârihlerce yani tamamen tasavvufî çerçevede şiirin gerçekleşen/gelişen bir edebî faaliyet⁸ olduğu görülmektedir. Kronolojik olarak şerh edilen ilk Türkçe sahibi Yunûs Emre (ö. 720/1320?); şârihleri de Şeyhzâde Muslihuddin (ö. 951/1544) ve Şemseddin-i Sivasî’dir (ö. 1006/1597). Yunus Emre dışında Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694) ilk sırada olmak üzere Murâdî (v. XVI. yy.), Nakşî-i Akkirmânî (ö. 1065–1655), İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725), Hasan Sezâî (ö. 1151/1738), Ali Örfî manzumeleri en fazla şerh edilen şairler arasında yer almaktadır. Bursevî, Salâhî Uşşâkî (ö. 1197/1783), Kemâleddin Harîrîzâde (ö. 1299/1882) ve Ali Örfî ise en fazla şerh yapan isimler arasında zikredilmektedir.⁹

Farklı kaynak metinlerin yanı sıra Tasavvufî şiir şerhi geleneğinde birden fazla şârih tarafından aynı manzume/manzumelere şerhlerin yapıldığı da görülmektedir. Bu bağlamda Hacı Bayrâm’ın *İlâhî Taksîm*’i birden fazla şârihçe şerh edilen manzumeler arasındadır.¹⁰ Kronolojik sırayla bu ilâhî/nutuk

Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, S. 8, 1994, s. 1.

⁷ Muhammed Nur Doğan, “Metin Şerhi Üzerine”, *Osmanlı Divân Şiiri Üzerine Metinler*, haz. Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, 422.

⁸ Şerh edilen tasavvufî manzumeler üzerine yapılan değerlendirmeler, manzumelerin metinleri, şairleri ve şârihleri için bkz. Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007, s. 55–113; Sadık Yazar, “Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh”, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 641–678.

⁹ Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, s. 18–19.

¹⁰ İlahîye yapılan şerhler için bkz. Mustafa Erdoğan-Hacer Sağlam, “Çalabım Bir Şar Yaratmış” Ya da Hacı Bayrâm-ı Velî’nin Bir Şiirine Yazılan Şerhler Üzerine”, *I. Uluslararası Hacı*

Şeyhülislâm Feyzullah Efendi (ö. 1115/1703),¹¹ Abdülhay Celveti (ö. 1117/1705),¹² İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725),¹³ Sahafî Mehmed (ö. 1146/1733)¹⁴ ve Nûru'l-Arabî¹⁵ olmak üzere çeşitli kişiler tarafından şerh edilmiştir.¹⁶ Tespit edilebildiği kadarıyla bu ilâhinin şerhlerinden biri de Son Dönem Melâmîliğinin kurucusu Nûru'l-Arabî'nin¹⁷ halifelerinden ve kaleme aldığı şerhlerle tasavvufî şiir şerhi geleneğinin en velûd müelliflerden biri olan Ali Örfî'ye ait *Şerh-i Nutk-i Hacı Bayrâm-ı Velî* başlıklı kısa risaledir.

1. ALİ ÖRFÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

1.1. Hayatı

Kaynaklarda Ali Örfî'nin hayatına ve ilmî, tasavvufî ya da edebî şahsiyetine yönelik bilgiler oldukça kısıtlıdır. Bu bilgilere göre “ehl-i temkîn, âlim ve fâzıl” olarak tanıtılan Örfî'nin Arnavutluk'un Görice şehrinin (Korçe)¹⁸ Polyan köyünde doğduğu görülmekte-

Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1-2 (Ankara, 25-26 Mayıs 2016), edit. Ahmed Cahit Haksever, Kalem Neşriyat, Ankara 2016, c. 2, s. 411-433.

¹¹ Şerhe dair yapılan bir çalışma için ayrıca bkz. Muhittin Eliaçık, “Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin Hacı Bayram-ı Velî'nin Beyitleri Üzerine Yazdığı Şerh Risalesi”, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu* 1-2, (Ankara, 03-04 Mayıs 2017), edit. Ethem Cebeci-oğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2017, c. 1, s. 589-594.

¹² Şerhe dair yapılan çalışma için ayrıca bkz. Veysel Akkaya, “Abdulhay Celveti'nin “Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî” Adlı Eseri”, *I. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, c. 2, s. 574-583.

¹³ Şerh için bkz. İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Rûmûzât-ı Hacı Bayram Velî (Çalabım Bir Şâr Yaratmış)*, haz. Suat Ak, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.

¹⁴ Arapça olan bu şerhin örnek nüshası için bkz. Sahafî Mehmed Efendi, *Zeynü'l-A'yâd*, Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 8035. Şerhe dair ayrıca bir tahkik çalışması da yapılmıştır: Hayri Kaplan, “Zeynü'l-A'yâd: Şeyh Sahafî'nin Hacı Bayram-ı Velî'ye Ait ‘Çalabım Bir Şâr Yaratmış’ Şiirine Yazdığı Şerh”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 32, 2013/2, s. 43-73. Sahafî'nin bu şerhine yönelik tarafımızca inceleme, tahlil, mukayese ve tercüme içeren bir çalışma yapılmaktadır.

¹⁵ Şerhin bir nüshası ve şerhe dair yapılan bir çalışma için bkz. Muhammed Nûru'l-Arabî, *Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, no: 542/18; Ethem Cebeci-oğlu, *Hacı Bayram Velî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991, s. 75-77.

¹⁶ Yapılan bir çalışmada ilâhiye Hüseyin b Mehmed tarafından şerh yazıldığı fakat bu esere ulaşılamadığı belirtilmiştir. Ayrıca bu çalışma, kaynaklarda Akşemseddin'in (ö. 863/1459) Arapça bir şerh yaptığından bahsedildiğini fakat bu eserin ilâhinin şerhi değil kütüphanede yanlış kaydedilen Akşemseddin'in tasavvufî bir risalesi olduğunu tespit etmiştir. Erdoğan Sağlam, “Çalabım Bir Şâr Yaratmış” Ya da Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Bir Şiirine Yazılan Şerhler Üzerine”, c. 2, s. 422.

¹⁷ Melâmîliğin anlamları, dönemleri, Nûru'l-Arabî'nin hayatı ve tasavvufî görüşleri için bkz. Ali Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, H Yayınları, İstanbul 2015; Bursalı Mehmed Tâhir, *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye*, haz. Mustafa Tatcı-Burak Anılır, H Yayınları, İstanbul 2016.

¹⁸ Görice hakkında ayrıca bkz. Machiel Kiel, “Görice”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1996, c.

dir. Hayatının bir döneminde ticaret için Mısır'a giden Örfî'nin burada hangi ticaret ile uğraştığı bilinmemektedir. O, Mısır'da bir süre kalmış, sonra Balkanlar bölgesine dönerek Selânik'te yerleşmeye karar kılmıştır. Onun Nûru'l-Arabî'ye intisâbı hususu ise ihtilâfıdır. Bursalı Mehmed Tâhir ve Gölpınarlı intisabın Selânik'te; Hüseyin Vassâf ise Mısır'da gerçekleştiğini ifade etmişlerdir.¹⁹ Örfî, Nûru'l-Arabî'den hilâfet aldıktan sonra Selânik'teki evinde Son Dönem Melâmîliğine yönelik irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Kaynaklar, onun mezar taşındaki “Úıldı el-ÔÂc ‘Alî ‘Örfî behiştî ÂşiyÂn” mısraısının ebced değeri 1305 (1887-88) tarihinde vefat ettiğini ve Selânik Yenikapı Mevlevihânesi yakınındaki mezarlığa defnedildiğini belirterek hakkındaki bilgilere son vermişlerdir.²⁰

Bazı çalışmalarda Örfî'nin halifelliğini nerede sürdürdüğü ve metfun olduğu yer hususunda bazı yanlışlıklar bulunmaktadır. 19. yüzyıl Osmanlı toplumunda tasavvufu konu edinen bir çalışmada kabrinin Yenikapı Mevlevihânesi civarında olduğu bilgisinden hareketle kendisi Nûru'l-Arabî'nin İstanbul'daki halifeleri arasında zikredilmiştir.²¹ Başka bir çalışmada da bu yanlış sürdürülmüştür.²² Hayatının ele alındığı bir ansiklopedi maddesinde ise yine defnedildiği yerin yine İstanbul Yenikapı Mevlevihânesi olarak yanlış anlaşılması sonucu onun İstanbul'da vefat ettiği belirtilmiştir.²³

14, s. 157-158.

¹⁹ Örfî üzerine yapılan çalışmada onun Nûru'l-Arabî'ye Selânik'te intisap ettiği kanaati ve bu kanaate yönelik yorumlar için bkz. Oğuz Yılmaz, *Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri (İnceleme-Tahlil-Metin)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 119.

²⁰ Örfî'nin hayatına dair buraya kadarki bilgiler şu eserlerden derlenmiştir: Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* 1-3, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, c. 1, s. 134; Bursalı Mehmed Tâhir, *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmîyye*, s. 11; Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* 1-5, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, c. 3, s. 125-126; Mehmet Nail Tuman, *Tuhfe-i Nâilî* 1-2, haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatcı, Bizim Büro Yayınları, İstanbul 2001, c. 2, s. 658; Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler* (Tıpkıbasım), Milenyum Yayınları, İstanbul 2013, s. 310. Örfî'nin ilmî ve tasavvufî şahsiyetine dair özellikle eserlerinden hareketle verilen ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için ayrıca bkz. Yılmaz, *Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri (İnceleme-Tahlil-Metin)*, s. 121-131.

²¹ Hür Mahmut Yücer, *19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 370.

²² Metin İzeti, *Balkanlar'da Tasavvuf*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 306.

²³ Müjgân Cunbur, “Örfî”, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* 1-8, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, c. 3, s. 120.

1.2. Eserleri

Kaleme aldığı eserleriyle velûd bir yazar olan Örfî'nin eserlerinde işlediği konular gönülden bağlı olduğu tasavvufa yöneliktir. Onun, tasavvufî özellikteki eserlerini, Nûru'l-Arabî'nin Melâmîlik çerçevesinde amelî ve nazarî tasavvufa dair belirttiği görüşlerinin yansımaları merkeze alarak telif ettiği görülmektedir. Bu bağlamda onun eserlerinde; *vahdet-i vücûd*, *melâmet*, *insân-ı kâmil*, *varlık mertebeleri* gibi nazarî ya da *tevhîd-i hakîkî sülûkü*, *zîkr-i dâimî* gibi amelî konular ön plandadır. Bunun yanı sıra Örfî'nin eserlerinden herhangi bir pasaj okunduğunda konunun genellikle Son Dönem Melâmîliğinin nihaî hedefi olan vahdet-i vücûda ve marifetevsûlata bağlandığı da dikkat çekmektedir.

Mensur ve manzum kaleme aldığı eserler ile genelde Türk Dînî-Tasavvufî Edebiyatı/Tekke Edebiyatı özelde Son Dönem Melâmîliği zümre edebiyatı geleneği olarak isimlendirilebilecek grup içinde yer alan Örfî, bu yönleriyle nasir ve nâzım/şair bir müelliftir. Onun nasirliği ve şairliğine dair sadece Gölpınarlı kısaca değinmiştir. O, Örfî'nin “nesirlerinde lisânının selîs, ifadesinin vâzih ve muntazam” olduğunu ifade etmekte, müridine gönderdiği mektubu da bu hususa delil göstermektedir.²⁴ Şairliği ve edebî kişiliği hakkındaki yorumlarını ise Nûru'l-Arabî'nin damadı ve halifesi Abdurrahim Fedâî'ye (ö. 1303/1885-86) atfen onun Kevser sûresine yaptığı tefsîrinden bahsederken kullandığı “(...) Keşke bu risâleden başka risâle yazmasaydı; hele nazma hiç özenmeseydi.”²⁵ ifadeleri üzerinden bir karşılaştırmayla yapmaktadır. Buna göre o; “Urfî Efendi'nin manzûmeleri de vardır. Bunlar vezîn ve kâfiye nokta-i nazarından Abdürrahim Efendi'nin manzûmelerinden hallicedir.”²⁶ değerlendirmesinde bulunarak bir bakıma Örfî'nin şairliğinin nasirliği kadar başarılı olmadığını ima etmiştir.²⁷

²⁴ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 311.

²⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 305.

²⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 310.

²⁷ Örfî'nin dil ve üslup açısından şairliği ve edebî kişiliği hakkında yorum ve değerlendirmelerde bulunabilecek tek manzum eseri *Divân*'ıdır. Bu bağlamda onun şairliği ve edebî anlamda etkilendiği kişilere dair ayrıntılı bilgiler için bkz. Yılmaz, *Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri (İnceleme-Tahlil-Metin)*, s. 137-151.

Örfî'nin çeşitli telif türlerinde kaleme aldığı 19 eser, onun çok yönlü bir yazar olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda o özgün/orijinal eser telifiyle müellif; söylediği şiirlerle şair; tercümeleriyle mütercim ve yaptığı şerhlerle de şârih vasıflarına sahiptir. *Dîvân*, *Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvîfâne*, *Tevhîd Mertebeleri*, *Tasavvufa Dâ'ir Risâle*, *Namaz Hakkında Bazı Müşkilâtın Su'âl* onun özgün eserleri arasındadır. *Terceme-i İnsân-ı-Kâmil*, *Terceme-i Şerh-i Hikem-i Atâî*, *Terceme-i Hamretü'l-Hân ve Rannetü'l-Elhân*, *Terceme-i el-Letâ'ifü't-Tahkikât fî Şerhi'l-Vâridât*, *Terceme-i Şerh-i Şi'r-i İbnî'l-Arabî*, *Terceme-i Mecâlû'z-Zehrâ ale's-Salavâtî'l-Kübrâ*, *Terceme-i el-Mebde' ve'l-Me'âd*, *Terceme-i Risâle-i Ehadiyye*, *Terceme-i Maksad-ı Aksâ* tercümeleri; *Şerh-i Dîvân-ı Niyâzî-i Mısırî*, *Şerh-i Dîvân-ı Sâlih Lutfî*, *Şerh-i Nutk-ı Üftâde*, *Şerh-i Manzûme-i Ali Örfî*, *Şerh-i Nutk-ı Hacı Bayrâm-ı Velî* ise şerh türündeki eserleridir.²⁸

2. ÖRFÎ'NİN ŞERH-İ NUTK-İ HACI BAYRÂM-I VELÎ ADLI ESERİ

Herhangi bir kaynakta, kütüphane kaydında ya da katalogda tespit edilemeyen şerh, sonundaki kayıta "Raif Yelkenci veresesinde Mümin Çevik tarafından satın alınan ve 2/9/1971 günü Av.Yusuf Ziya İnan'a 1000 Tl bedelle devir ve intikal ettirilen Seyyid Muhammed Nûr'ul Arabî külliyyatıdır." notu bulunan ve Örfî'ye ait eserlerin nüshalarının da bulunduğu külliyyatın 526-528. sayfaları arasında yer almaktadır.²⁹ Külliyyât, genelde Nûru'l-Arabî'nin eserlerinden oluştuğu ve onun da Hacı Bayrâm'ın bu ilâhisine şerhi bulunduğu için, Örfî'ye atıfla başlıklandırılan eser öncelikle Nûru'l-Arabî'nin şerhiyle, daha sonra ise aynı manzumeye yapılan diğer şerhlerle karşılaştırılmış ve ilgili şerh metninin diğerlerinden farklı olduğu görülmüştür. Şerh; dil, üslup, anlatım, kullanılan metotlar ve muhteva gibi yönleriyle Örfî'nin diğer şerhleriyle oldukça benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla külliyyattaki başlıkta

²⁸ Örfî'nin eserlerinin nüsha bilgileri-tavsifleri, şekil ve muhteva açısından ayrıntılı tanıtları için bkz. Yılmaz, *Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri (İnceleme-Tahlil-Metin)*, s. 203-260.

²⁹ Külliyyat dijital formatıyla tarafımızda da mevcuttur. Külliyyatın bir fotokopisi *Külliyyât-ı Melâmîyye* adıyla 82588 demirbaş numarasıyla İSAM Kütüphanesinde de bulunmaktadır.

kendisine atfedildiği ve aksi herhangi bir bilgi bulunmadığı için şerhin, şimdilik Örfî'ye ait olduğunu söylemek daha doğru gözükmektedir. Yine de şerhin ona aidiyeti hususunda ihtiyatlık olmak gerekmektedir.

Değişik versiyonları bulunan ve dörtlük olarak da değerlendirilen Hacı Bayrâm'ın *İlahî Taksîm*'i Örfî'nin şerhinde 6 beyitlik haliyle şu şekilde yer almaktadır:

Çalabım bir şÂr yaratmış iki cihÂn Âresinde
Baúıcaú didÂr görünür ol şÂrıñ kenÂresinde

Şehrdür kim gönüldür ne èÂlimdür ne cÂhildür
èÂrifleriñ úanı sebîldür ol şÂrıñ pÂzÂresinde

Şehrde oúlar atılır gelür cÂnlar ùoúınur
èÂrifler sözleri âatılır çÂrşý pÂzÂresinde

NÂgehÂn o şÂra vardum ol şÂrı yapılır gördüm
Daði ben-bile yapıldum úaş ùopraú Âresinde

ŞÂkirdleri úaş yonarlar yonup üstÂda sunarlar
MevlÂnıñ ismiñ añarlar her bir úaş pÂresinde

Bu sözi èÂrifler añlar cÂhiller bilmeyüp úanlar
ÓÂci BayrÂm kendi banlar ol şÂrıñ minÂresinde

Yaptığı şerhlerle (283 tasavvufî şiir) şerh geleneğinde önemli bir yeri olduğu görülen Örfî,³⁰ genel itibarıyla tasavvufî şiir şerhi geleneğinin takipçisi olsa da daha sübjektif bir bağlam olan şârihin kendi şahsiyeti ekseninde cereyan eden değişiklikler hususunun onun Hacı Bayrâm ilâhisine yaptığı şerhte tezahür ettiği söylenebilir. Benzer içerikte olduğu için mürşidi Nûru'l-Arabî'nin şerhi bir kenara bırakılırsa diğer şerhlerle karşılaştırıldığına Örfî'nin ilâhiyi daha farklı bir şekilde şerh ettiği görülmektedir. Örneğin Bursevî,

³⁰ Örfî'nin şerh ettiği şiirler, şârihliği, şerh geleneğine doğrudan ve dolaylı yaptığı katkı için bkz. Yılmaz, *Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri (İnceleme-Tahlil-Metin)*, s. 168-184.

ilâhîde geçen “şâr” kelimesinden murâdın gönül/kalp; Feyzullâh Efendi âlem-i melekût; Abdülhay Celvetî sır makâmında büyük bir şehir (gönül şehri); Sahafî ise Hakk’ın sığıdığı tek mahal olan ârif, mümin kulun kalbi/gönlü olduğunu ifade ederken³¹ Örfî bu kelimeyi “şehir-i hakikat” şeklinde yorumlamıştır. Şehr-i hakikat ise ona göre; yaratılmışların manâ-yı hakîkîsi olan lâ-ta’ayyün (vücûd-i ma’nevî) ve ta’ayyün-i sâni (vücûd-i sûrî/a’yân-ı sâbite) arasındaki izhârın kaynağı olan ta’ayyün-i evvel mertebesindeki hakikat-i Muhammedî’dir. Şerhin diğer bölümlerinde de bu farklılıkları görmek mümkündür. Bu yönüyle Örfî şerhini; ef’âl, sıfât, esmâ, zât birliği, şehâdet âlemindeki eşyânın tecelliden ibaret olduğunu ve bu sırâ vakıf olmanın gerekliliğini vb. söylemesiyle ilgili ilâhiyi vahdet-i vücûd doktrinine ve Melâmîliğe atıflarla yapmıştır. Öte yandan söz gelimi Bursevî, şiirde geçen “Şakirdleri üaş yonarlar yonup üstâda sunarlar” mısra’ında; şakirtlerden kastın mürit fertler olduğu ve her birinin esmâ zikrindeki mertebesine göre Allah’ı andığı şeklinde yorumlamıştır. Yani burada taşın yontulup -ki taştan kasıt kalptir- üstat olan mürşide sunulmasında Bursevî’ye göre Celvetî tarikatının esaslarından biri olan esmâ zikrine ve etvâra/merâtibe atıf vardır. İlâhîde geçen unsurları şârihlerin genellikle mensup oldukları tarikin esaslarıyla paralel şekilde şerh ettikleri görüldüğü için bu husus diğer şerhlerde de benzerlik göstermektedir.

2.1. ŞERHİN TAHLİLİ

2.1.2. Sebeb-i Teşrih-Amaç

Kaynak eser yazarı metnini şerh, haşiye, talik gibi herhangi bir üst metne ihtiyaç duyulmadan anlaşılacağı düşüncesiyle kaleme almaktadır. Fakat iç ve dış yapısının yanı sıra zeka-eğitim kapasitesi-seviyesi (istidat), öğrenim ve anlayış yetersizliği (izan), kaynak metnin hitap ettiği çevreye yabancı oluşu-yeni girişi (mübtedî)

³¹ İsmâil Hakkı Bursevî, Şeyhülislam Feyzullah ve Abdülhay Celvetî, şerhlerinin mukayesesini için bk. Ömür Ceylan, “İki Zaman Arasında “Klasik Şerhlerinden Hareketle Hacı Bayrâm Velî’yi Yeniden Okuma Denemesi”, *Bayramım Şimdi: Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Kitabı* (Ankara, 14-16 Aralık 2012), TÜRKKAD İstanbul Şubesi, İstanbul 2013, s. 267-274.

gibi yönleriyle insanların/muhatapların çeşitlilik göstermesi mü-nasebetiyle bu metinler, birtakım sebeplere binaen kısacası anlaşılamayacağı önyargısı, tahmini ve bir ihtiyacı giderme fikriyle şârihlerce şerh edilmiştir. Tasavvuf şii özelinde bakılacak olursa örneğin özellikle şathiyye ve devriyye gibi tasavvufî metinlerin kapalı, muğlak, mecazî, sembolik, metaforik anlatımlar üzerine kurgulanması kaynak metnin şerh edilmesi ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Ayrıca eş, dost, arkadaş, devlet adamı, şeyh gibi çevrelerin isteği, hikmetlerle dolu olduğunu belirtilerek kaynak metnin takdisi ve uhrevî bir rabitanın tezahürü, kalbe hâtiften bir ses gelmesi, devlet adamlarından birine hediye sunulmak istenmesi de şârihi şerhe sevk eden sebepler arasında zikredilebilir.³²

Herhangi bir şerhe bakıldığında bu şerhin sebebiyle amacı arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu göze çarpmaktadır. Bu bağlamda şerhlerdeki öncelikli amaç, açıklama (tebyîn) ve bilgilendirme (talîm) temeline dayanmaktadır. Ayrıca örneğin dinî, tasavvufî görüşlerin, yorumların, inançların yayılması, propagandasının yapılması amacıyla şerhlerin bir vasıta³³ olarak kullanıldığı da görülmektedir. Yani kısaca şerhlerle; kaynak metnin anlaşılmasını sağlamasıyla **talîm**in ya da düşüncelerin yayılmasına vasıta yapılmasıyla **propaganda**nın amaçlandığı söylenebilir.

Bursevî'nin “nazm-ı mu'amma-üslûb”;³⁴ Sahafî'nin ise “ebyat-ı lugaziyye”³⁵ olarak nitelediği Hacı Bayrâm'ın *İlâhî Taksîm*'ini ele alan Örfî, yaptığı şerhine yönelik bir sebep zikretmemektedir. Yani onun bu şerhinde mukaddime ya da sebeb-i teşrih şeklinde isimlendirilebilecek bir bölüm bulunmamaktadır. Fakat Hacı Bayrâm ilâhisinin biçim ve içerik açısından niteliği ve Örfî'nin bazı şerhlerinin başında yer alan sebepler bu şerhi yapmasındaki sebep-

³² Şerhlerin iç ve dış sebepleri için ayrıca bkz. Kâtip Çelebî, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* 1-2, Dersaadet, İstanbul 1310, c. 1, 28-29; Ceylan, *Türk Tasavvufî Şiir Şerhi*, s. 309, 313-321; Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh*, s. 58-59.

³³ M. A. Yekta Saraç, “Şerhler”, *Türk Edebiyatı Tarihi* 1-4, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2006, c. 2, s. 124; Kortantamer, “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”, s. 1.

³⁴ Ceylan, “İki Zaman Arasında “Klasik Şerhlerinden Hareketle Hacı Bayrâm Velî'yi Yeniden Okuma Denemesi”, s. 272.

³⁵ Mehmed Sahafî, *Zeynü'l-A'yâd*, Milli Kütüphane, 06 Mil Yz A 8035, vr. 4a.

lere dair ipuçları barındırmaktadır. Örneğin Örfî *Şerh-i Divân-ı Sâlih Lütîfî* adlı eserinde; *tevhîd* hakkındaki bazı konuların şairlerin lisânıyla beyân buyrulması ve eserde tasavvuf diline özgü semboller, farklı manalarla yorumlanabilecek ifadeler/mecâzlar olmasından ötürü *tarîkate yeni girmiş (mübtedî) ihvanın şair sözü diyerek bu şiirleri anlamayacakları ihtimalini, eserin istifadesinden mahrum kalacakları*³⁶ mealindeki düşüncesini bu şerhinin sebepleri olarak ifade etmiştir. Bu sebepler ve Hacı Bayrâm şiirinin muamma-lugaz olarak tavsif edilmesi birlikte düşünüldüğünde, yazdığı diğer eserlerinde özellikle mübtedî salikleri dinî, tasavvufî ve ahlakî açılardan eğitmeyi, bilgilendirmeyi, bilinçlendirmeyi esas alan Örfî'nin, bu ilâhiyi de az önce ifade edilen sebeplere dayanarak yaptığı söylenebilir.³⁷

Şerhle amaçlanabilecek unsurlar ve sebep-amaç ilişkisi göz önüne alındığında Örfî'nin bu şerhten neyi amaçlamış olabileceği de ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda şârih, genel itibarıyla ele aldığı kaynak metinleri, bu metinlerin muhatabı olacak *mürîdlerin zevk ve mertebelerinin terakkî bulması*³⁸ amacıyla şerh etmiştir. Bu ise pedagojiyi ve pratik faydaları da gözetir bir şekilde onun şerhi, hangi minval üzere yapacağını, vurgusunun daha çok ne yönde olacağını ön plana çıkarmakla birlikte şerhten bilgilendirmeyi, manevî eğitimi (didaktizm/talimî) amaçladığını göstermektedir. Örfî'nin, bu şerhiyle mensubu bulunduğu melamete yönelik irşat faaliyetlerini sözlü olduğu gibi yazılı olarak gerçekleştirdiği de düşünülebilir. Yani Son Dönem Melâmîliği usul ve esasları merkezli açıklamalar üzerine kurgulaması; tasavvufî uygulama ve düşüncelerinin yayılmasına yönelik vasıta gözüyle baktığını yani böyle bir amaç ve işlev bekleyerek şerhini kaleme almış olabileceğini de akla gelmektedir.

2.1.3. Tasnif

Kısalığı-uzunluğu, dili, yazım türü, muhtevası gibi yönleriyle şer-

³⁶ Ali Örfî, *Şerh-i Divân-ı Sâlih Lütîfî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları 527/06, vr. 175b.

³⁷ Örfî'nin şerhlerindeki sebepler için bk. Yılmaz, *Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri (İnceleme-Tahlil-Metin)*, s. 169-171.

³⁸ Ali Örfî, *Şerh-i Divân-ı Sâlih Lütîfî*, vr. 175b.

he kaynak olan metnin hacim, dil, şekil ve içerik açılarından farklılık göstermesi, dolayısıyla dil bilgisi ve gramere ağırlık verilmesi, mananın öncelenmesi, farklı usul ve metotların kullanılması itibarıyla, kısacası tam bir standart olmaması sebebiyle genelde Klasik Türk Edebiyatında özelde ise Tasavvuf Edebiyatında çeşitli şerh türlerinin varlığı söz konusudur. Bu bağlamda da şerhlere dair bazı tasnif denemeleri yapılmıştır. Örneğin bu denemelerden birinde şerhler; **şerh metoduna göre geleneksel şerhler** (tutarlı metotlara sahip, muhtevadan ziyade sarf-nahv-belâğata yani lafızlara odaklanan), *hall-i müşkilât ve benzeri şerhler* (kaynak metnin bazı yönlerini şerh eden, görece kısa veya tercümeyle yakın) ve *modern şerhler* (bilimsel ölçütlü ya da geleneği bazı eklemelerle devam ettiren); **kaynak metnin yazım türüne göre manzum ve mensur**, **kaynak metin diline göre Arapça, Farsça ve Türkçe** ve **kaynak metnin muhtevasına göre** ise *edebî şerhler*, *dinî şerhler*, *tasavvufî şerhler* ve *diğer bilimlerle alakalı şerhler* şeklinde kendi içinde alt dalları da olan dördü bir tasnife tabi tutulmuştur.³⁹

İlgili tasnif esas alındığında Örfî'nin aktarmadan ziyade açıklama kategorisinde değerlendirilebilecek olan eseri; kısa olduğu ve kapalılık düşüncesinden hareketle şerh ameliyesine girildiği için **metot** açısından *hall-i müşkilât ve tercümeyle yakın*; **kaynak metnin yazım türüne göre manzum**; **kaynak metnin yazım diline göre Türkçe**; **kaynak metnin muhtevası** itibarıyla *tasavvufî şerh* kategorilerine girdiği görülmektedir. Bu tasnife ek olarak **yazım tarzı** itibarıyla şerhi, *mensur şerhler* kapsamında değerlendirmek de mümkündür.

2.1.4. Metot

Türk tasavvuf şiiri özelindeki şerhlerin manzum, mensur ya da mensur-manzum her iki yazım tarzının bir arada yer aldığı şekilde yapıldığı görülmektedir. Yazım türleri dikkate alındığında ilgi-

³⁹ Atabey Kılıç, "Dağılan İncileri Toplamak: Şerh Tasnifi Denemesi", *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Anısına I. Uluslararası Klasik Edebiyat Sempozyumu*, (İBB-İstanbul-12-13 Nisan 2007), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2007, s. 363-369; Ayrıca bk. Yazar, "Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh", s. 62-71.

li şerhlerde birtakım metotlar ön plana çıkmaktadır. Şerhe konu kaynağın manzum bir metin olduğu durumlarda manzumenin önce mısra', beyit, bend gibi birimler şeklinde parçalara ayrılması daha sonra bu parçaların da kendi içinde en küçük birim harften başlamak üzere ek, kelime, cümle vb. olmak üzere tekrar anlamlı parçalara bölünerek (parça-bütün ilişkisi, tümevarım) şerh edilmesi ilk kullanılan metotlar arasındadır.

Yazım türünün teknik özellikleri ve kaynak metnin kısaca açıklanması amaçlanması münasebetiyle manzum şerhlerde lafız ve bu lafızlara dair filolojik açılımlara çok fazla gidilmemektedir. Hareket sahasının getirdiği serbestliğin ve derinliğin de etkisiyle filolojik açıklamaların yoğun bir şekilde yer aldığı mensur şerhlerde ise kaynak metnin muhtevası ve hitap ettiği kitle de dikkate alınarak genellikle az ya da çok önce kelimelerin sözlük anlamlarına, ıstılahî tanımlamalarına yer verilmektedir. Bu bağlamda manzum kaynak metne yapılan mensur şerhlerde parçalama ameliyesi sonucu lafızlar önce kıraat, lügat, gramer, i'râb-ımlâ, edebî sanatlar (sarf, nahv, belâğat) gibi açılardan açıklandığı, konunun siyâk ve sibâkı da göz önüne alınarak kelimelerin yakın, uzak, hakiki, mecaz anlamlarına değinildiği, daha sonra ibare (kelam) boyutuna geçildiği belirtilmektedir. Şerhin yapıldığı dönemdeki devrin ilmî seviyesi ya da teamülleri de dikkate alınarak kaynak eserlere atıf ve göndermeler yapılarak delillendirmeye (referans, istişhâd) ya da örneklendirmeye (iktibâs) gidilmesi de şerhin metotları arasında sayılmaktadır. Cüzden külle giden bir metotla yapılan geniş açıklamalardan sonra verilen bilgiler özetlenir/toparlanır. Şârih, örneğin belli bir bölümün şerhini yaptıktan sonra kaynak metnin yazarının maksadının da kendisinin anlattığı (dolayısıyla anladığı) şekilde olduğunu vurgulamak için "mahsûl-i beyt, mefhûm-i beyt, hâsıl-ı beyt, ... den/dan murâd" gibi kalıp ifadelerle ilgili metindeki toplu maksuda dikkat çekilir.⁴⁰

⁴⁰ Saraç, "Şerhler", c. 2, s. 125-126. Ayrıca bkz. Hülya Canbolat Taşcı, "Türkçe Edebî Şerhlerde Amaç ve Yöntemler", *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX-Metnin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 85-89; Yazar, *Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh*, s. 71-87.

Tasavvufî şiir metinlerinin şerh edilmesindeki ana amaç; filolojik izahlar yapmak yerine lafızdan ziyade mana merkeze alınarak metnin açıklanması ve verilmek istenen mesajın iyi şekilde yerine ulaştırılması olduğu için Örfî de ele aldığı Hacı Bayrâm'ın ilâhisinin kendine göre ihtiva ettiği “anlamı ve delaleti” üzerine yoğunlaşarak özellikle metindeki lafızların ıstilahî anlamlarına vurgularla şairin muradına işaret etmiş, şerhini bu metot üzerine kurgulamıştır.⁴¹ Örfî, muhatabı olan kitleyi göz önünde bulundurarak ilâhideki beyitleri; önce anlam üstü birimlere (mısra') bölmüş, bunları anlamlı birimlere/parçalara (sözcük, ibare) ayırmış, bunlara dair gerekli açıklamaları yaptıktan sonra yorumlama (izah, önceki verilenleri toparlama vb.) olmak üzere üç adımlı bir yol takip ederek şerh etmiştir. İlahînin bütününden ziyade ele aldığı mısra'da geçen ifadelerden hareketle cüzî açıklamalarını yapmış, bu mısra'ları “hâsıl-ı ma'nâ, ...den/dan murâd” gibi şerhlerde sıkça karşılaşılan kalıp ifadelerle toplu muradı vermiş, toplu yorumlarını ilâhinin bütününe değil mısra' özeline indirgeyerek yapmıştır. Bunun yanı sıra “ber vech-i beyân” ifadesiyle konunun daha önce geçtiğine atıfta da bulunmuştur. Örfî yer yer ayetleri ve hadisleri delil ya da meramını anlatmada ifadesini kuvvetlendirmek için kullanmıştır. Ayrıca ele alınan konuyu temsile yardımcı olması adına günlük olaylardan, tabiat hallerinden, çokça bilinen hususlardan örnekler-temsiller getirmek suretiyle uygulanan bir metot olan didaktik örneklendirmeden⁴² de bir yerde istifade etmiştir.

2.1.5. Anlatım

Kısa bir risale olarak nitelendirebileceğimiz bu şerhindeki anlatımıyla Örfî, bazı yönleriyle dikkat çekmektedir. Bu bağlamda o şerhinde, sanki bir mecliste müritleriyle sohbet eder bir havada, şerh kavramının da gereği açık bir anlatımı tercih etmiştir. Tabi

⁴¹ Örfî, sözlük anlamı özelinde sadece ilâhide geçen “çalab” kelimesinin Çağatay dilinde tanrı anlamına geldiğini belirtmekle yetinmiş, diğer kelimelerde filolojik herhangi bir analize gitmemiş, kısa bir şekilde bu kelimelerin Son Dönem Melâmîliği zümresindeki karşılığı üzerine açıklamalar yapmıştır.

⁴² Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, s. 449-453.

bu açıklığın göreceli olduğunu, şârihin yaptığı açıklamalara yönelik birtakım manevi terbiye ve eğitimin gerektiğini de belirtmek gerekmektedir. Öte yandan Örfî şerhteki anlatımını nida-hitap eden, uyaran, sakındıran, nasihat/öğüt/ tavsiye veren, dikte ve telkini içeren, manayı da ön plana çıkaran dil ve üslupla, yer yer üst dil kullanarak özellikle tasavvufî konuları bizzat kendisinin tecrübe etmiş olduğu izlenimini vererek bir rehber/mürşid edasıyla mısra'ları şerh etmiştir.

Şârihin özellikle teknik ya da metodik denilebilecek hususlarda genellikle şerh geleneğinin sınırlarında hareket ederken, konu tefsîr/yorum katmanına geldiğinde şerhe öznelliğini (sübjektif) ve kendine has üslubunu kattığı söylenebilir. Bu bağlamda Örfî şerhinde kesin, objektif bilgiler verme ya da tek doğru denilebilecek nitelikte şerh yapmak niyetinde değildir. O, kendi meşrebine, anlayışına, dünya görüşü ve zihniyetine/düşünce dünyasına göre, yer yer de deyim yerindeyse kendi meşrebinin propagandası yaparak serbest bir şekilde metni açıklama/şerh etme yoluna gitmiştir.

2.1.6. Muhteva

Örfî, Son Dönem Melâmîliği sülûkunda tenezzül ve terakki ederken yaşananlar, yapılması gerekenler ya da terakki sonucu insân-ı kâmil mertebesine kimlerin erişebileceği eksenli açıklamalarıyla bir bakıma; ilâhisiyle Hacı Bayrâm'ın bu süreci tedricî bir şekilde işlediğini ifade eder tarzda bir şerh yapmıştır. Kendi anlayışına göre şehir metaforunu muhtevi⁴³ ilâhisinde geçen sembollerin, remizlerin manalarını açmaya/açıklamaya çalışan Örfî şerhinde, muhteva açısından mensubu bulunduğu zümrenin tasavvufî nazariyatında ana omurgayı oluşturduğu söylenebilecek varlık anlayışı, hazerât-ı hams, hazerât-ı hams ile ilişkilendirilebilecek devr düşüncesi, vahdet, ilim-irfân karşılaştırması, seyr ü sülûk (tevhîd-i hakikî sülûku) halleri ve makamlar (seyr ilallâh, ma'allâh, anillâh, billâh vb.), fenâ-bekâ mertebeleri ve makamları (tevhîd-i

⁴³ Ayrıca bkz. Rifat Okudan, "Hacı Bayrâm'ın Şiirinde Şehir Metaforu", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 16, 2012/2, s. 265-278.

ef'âl-sıfât-esmâ, cem'-hazretü'l-cem'-cem'ü'l-cem'-ehadiyyetü'l-cem'),⁴⁴ fark, sekr, sahv, zikir, zât, tecelli, âlem-i hüviyyet, âlem-i inniyyet/enâniyyet/enniyyet, müşâhede, vahdet, kesret, mâsivâ, ağyâr, ağyâr, nefş, mahv, terk gibi konuları işlemiştir.⁴⁵ Bu yönüyle Örfî, vuslatı, vahdet-i vücudu dikkate alarak tasavvufî unsurlara yüklediği anlamlar ve yaptığı vurgular çerçevesinde muhtevasını kurguladığı bir şerhle karşımıza çıkmaktadır.

2.2. Şerhin Metni ve Genel Açıklaması

Şerh-i Nutk-ı Hâcî Bayrâm-ı Velî li 'ş-Şeyh 'Alî 'Örfî Efendi (526)

Bismillâhirrahmânirrahîm

Kâle Sultânü'l-muḥakkikîn ve Ğavşu'l-vâsilîn Hâcî Bayrâm-ı Velî kuddise sırruhu'l-âli buyurur:

Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân âresinde

Çalab Çağatay lisânınca Allâh dimekdir. Hrisyânlara çelebî ta'birî bu ta'bîrdendir. Ya'nî Allâhîñ kulu olup Muḥammed'aleyhi's-selâm ümmeti ve kemâleti olmadığı mü'minler yek-digerine zarâfetle tefhîmdir. Şârdan murâd şehir-i ḥaḳîḳatdır. Muḥammed 'aleyhi's-selâm yaratmışın ma'nâ-yı ḥaḳîḳîsî vücûd-i ma'nevîden vücûd-i şuverîye izhârdan iki cihân 'âlem-i hüviyyet ve 'âlem-i enâniyyetdir. Hâşıl-ı mâ'nâ Ḥaḳ subḥânehû ve te'âlâ Hazretleri bâtın ve zâhir arasını câmi' ve muḥîṭ olduğu hâlde maḥrûse-i ḥaḳîḳati ve mertebe-i merace'l-bahreyni izhâr eyledi. Aña dâhil olan ḥaḳkiyyet ve ḥalkiyyeti derk ve müşâhede ider ve kemâlet bulur.

(Örfî; ontolojik bağlamıyla (hazerât-ı hams/merâtibü'l-vücûd) ele aldığı yaratılan şehri, ta'ayyün-i evvel ve Hakikat-i Muhammediyye olarak da isimlendirilen mertebe olarak değerlendirmek-

⁴⁴ Nûru'l-Arabî'nin benimsediği teslik tarzı ve Son Dönem Melâmiliği için bkz. Yılmaz, *Son Dönem Melâmiliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri (İnceleme-Tahlil-Metin)*, s. 94-104. Ayrıca bkz. Bolat, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, s. 131-251. Nûru'l-Arabî ilgili hususları *Risâle-i Sâlihîyye*, *Mürşidü'l-Uşşâk*, *Risâle-i Sülûk-i Hakikat*, *Risâle-i Tevhîd-i İlâhî* gibi eserlerinde konu edinmiştir. Örfî de teslike dair konuları ondan aktararak kendi üslubuyla eserlerinde ele almıştır.

⁴⁵ İlgili konularda Örfî'nin yaptığı açıklamalar için ayrıca bkz. Yılmaz, *Son Dönem Melâmiliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri (İnceleme-Tahlil-Metin)*, s. 314-360, 401-467.

tedir. Bir şehir yaratmasından kastın ef'âl, sıfât, esmâsı itibarıyla Allah'ın tecellisi, ulûhiyyet ve rubûbiyyetinin mazharına, şehrin ise bâtından zâhire zuhur, ilk nur, akl-ı evvel, vâhidiyyet, yaratılışın ve bilginin kaynağı, mutlak manada insân-ı kâmil gibi yönleriyle de Hakikat-i Muhammedîye işaret olduğunu belirtmiştir. Ayrıca iki cihanı; bâtın olan hüviyyet (zât-ı sırfat zâta tenezzül) ve zâhir olan inniyyete (zâttan itibâra tenezzül) şeklinde yorumlamıştır. Tenezzül olarak düşünüldüğünde iki cihânın; hakkiyyet ve halkiyyet olmak üzere manevî ve maddî âlemler olduğu da söylenebilir. İşte hakikat-i Muhammedî bu iki cihân arasındaki şehri temsil etmektedir.)

Baúcaú didÂr görünür ol şÂrîñ kenÂresinde

DidÂr şehir-i óaúúúat kenÂresi ve ibtidÂsı olan ef'Âl ve âüfÂt tecelliyyÂtıyla (527) görünür. Bu tecelliyyÂta 'Ârif olan [fe]eynemÂ tüvellý fe-âemme vechullÂh emri üzre ne úarafa naóar itse diêÂrı görür. âýret ve áayriyyet görmez. âýret görenler didÂrı görmekten âýret óicÂbıyla maócyb bulunduândan dÂéimÂ âýret görür, didÂr görmez. Áineye naóar itdigimizde âýretimizi göremedigimiz ve âýrete baúdiâımızda Áineyi göremedigimiz gibidir. Anıñ için Faðr-i 'Álem 'aleyhiés-selÂm mÂ ce'alllÂhu miâÁlen li-rüeyetiél-meóÂhiri külle miréÂtin buyurdu ve Áineye baúmaú sünnet oldu.

(Dîdâr, Hakk'ın yani vahdetin makamı; şehrin kenarı ise ef'âl ve sıfâtının tecellileridir. Sâlik, şehrin bu kenarından yansıyan kesrette vahdeti, hulasa her tecellide Hakk'ı müşahede edebilme makamında, bilincinde olmalıdır. Örfî, suretten ve gayriyetten sıyrılarak kesrette vahdet görme halini ayna metaforuyla ve Hz. Peygamber'in hadisine delille aynaya bakmanın sünnet olduğuna dikkat çekerek Hakk'ı, vahdet şuuruyla müşahede konusunu muhataplarının anlayacağı bir şekilde açıklamıştır.)

Şehrdür kim [gönüldür]⁴⁶ ne èÁlimdür ne cÂhildür

⁴⁶ Kelime, nüshada "Álemdür" olarak geçmektedir. Fakat daha uygun düşeceği için burada ilâhînin diğer versiyonlarında genellikle geçen "gönüldür" lafzı tercih edilmiştir.

Şehr-i ôaûûuate 'ilm-i ders 'Âlimi ve o 'ilmiñ cÂhili vÂâıl olamaz. 'İlm ü variyyetle varılmaz. Seyr ilallÂh ma'allÂh 'anillÂh billÂhla varılır. Üariûe duðýl budur. Şöyle ki buyurur:

(Örfî bu mısra'da ilim (âlim/cahil) ve irfan (ârif) kavramları arasındaki karşılaştırmayla ilm-i ledünnînin yani marifet bilgisinin (marifetullâh) üstünlüğüne, bu bilgiye ulaşmak için ise seyr illallâh, ma'allâh, anillâh, billâh makam ve mertebeleri aşmakla yani tarikata girmek mümkün olacağına işaret etmiş; irfâna, vuslata dolayısıyla vahdet makamına nâiliyet hususunu Son Dönem Melâmîliği teslikine atıfla ele almıştır.)

êÂrifleriñ úanı sebıldür ol şÂriñ pÂzÂresinde

Úanım sebîl itmeden ve baór-i vaóetde pervÂne-ves yanup variyyetini maóv ve nÂ-bedîd eylemeyen ve lâ mevcýde illÂ hý sırrı taóúûú úılmadan 'arîf olamayacaâi miâúüllü şehr-i ôaûûuatîñ úoúusım dadı úoúlayamaz.

(Şârih, vahdet ve irfân sırrına ulaşmak için az önce sayılanlara ek olarak pervanenin mumun etrafında dönerek yandığı gibi sâlikin vahdet denizinde yanarak kanını sebîl, canını mahv ve yok etmesi gerektiğine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla bu fenâ ve terk hali tahakkuk etmedikçe kısaca o yola girilmedikçe de kimsenin hakikat şehrinin kokusunun dahi alamayacağına dikkat çekmiştir.)

Şehrde oúlar atılır gelür cÂnlar úoúúnur

Ber-vech-i beyÂn nefsinden ve küllemÂ sivÂdan ðurýc itmeyen ve pÂðÂr-ı keârete rüçý' úılmayan o şehrden vÂrid olan füyyêÂt ve tecelliyyÂt úalbine teâîr itmez ve úalb aâyÂrdan ðÂli ve úÂhir olmandan tecelliyyÂtı ôÂhir olmaz. Varluúda 'irfÂniyyet bulunmaz.

(Örfî burada da yine fenâ makamına atıf yapmış, hakikat şehrinde akan feyz ve tecellilerin sâlikin kalbine erişmesi için kesret, nefs ve mâsivâ gibi unsurların mahv ve terk edilerek fena makamlarının aşılmasındaki, kalbin ağyâdan temizlenmesindeki önemi ifade vahdet ve irfâniyyete ulaşmanın gereğini açıklamıştır. Örfî'nin mısra'da geçen “canları” sâlik; “okları” ise vahdet şuuruna erişeme-

yen sâlikin tecellilerin etkisiyle birden fazla varlığın olduğu yani kesret ve mâsivâ vehmi şeklinde yorumladığı görülmektedir.)

èÂrifler sözleri âatılur çÂrşÿ pÂzÂresinde

Muóabbet-i ilÂhî ve füyÿøÂt-ı rabbÂnî ‘Ârifler meclislerinde âatılur. Yek-digerine beöl ve üe‘Âtî iderler; sÂéir cem‘iyyetlerde feyø ve muóabbet bulunmaz.

(Şârih, İlahî muhabbete, Rabbâbî feyz ve sırlara âriflerin sahip olduğuna vurguyla; bunun alışverişinin ise vahdete ve kemâlete erişenlerin bulunduğu ârifler meclisinden gayrı yerde yapılamayacağına diğer bir deyişle bu nimetin korsan ticaretine ya da karaborsacılığına kalkışan sahtekârlara da itibar edilmemesine dikkat çekmektedir.)

NÂgehÂn o şÂra vardum ol şÂrı yapılır gördüm

Şehr-i ôaüüât yapısı efÂl ve esmÂ ve âifÂt ve õÂt tecelliyyÂtıyla maóãÿr ve maóÿÿôdur. Bu tecelliyyÂta vÂúf olup dÂòil olan min ôayâüet-tecellî dîdÂrı görür ve her tecellî ôüsn-i ôÂhiri oldiâmı derk ider. Bu dört úulÿbi úaü‘ ve fetó itmeyen şehre dÂòil olamaz.

(Örfî, hakikat olarak ifade edilen şehrin yapısı efâl, esmâ, sıfât ve zât tecellileriyle kuşatılmış ve muhafaza edildiğini belirtmektedir. Bir nevi burada surlarla çevrili, hisar şeklinde bir şehri tasvir etmiştir. Bu şehrin kapısından girebilmek ve şehrin sahibiyle mülaki olabilmek kesret vehmine sebebiyet veren bu dört unsuru yenmekle mümkündür. Böylelikle sâlik, zâhiri değil mutlak zât ve hakikat olan dîdârın vahdetini yani Hakk’ı müşahede edecektir. Bunun kolay olmadığı ise açıktır. Nitekim şehir daimî tecelliler neticesinde sürekli bir yapım, değişim ve dönüşüm içindedir. İşte sâlik bu değişimin vehmî olduğu irfaniyetiyle vahdete nail olursa, hayalî değişim hissi ortadan kalkacak, hakiki şehrin fethi de gerçekleşecektir.)

Daòî ben-bile yapıldum úaş úopraú Âresinde

Úaşdan murÂd beúÂ billÂh topraúdan maúâad fenÂ fillÂhdır. Ya’nî

insÂn daði fenÂ fillÂh ve beúÂ billÂh arasında lâ-fenÂ ve lâ-beúÂ oldiâi óÂlde vücûd ve âifÂt-ı óâûûÂniyle ve kemÂlet-i óÂhiriyle óÂhir olur. ÓâûûÂtiñ taóûûiyle tecelliyyÂtdan bir tecellî ve kemÂlÂtiñ cüzéiyyÂtından bir cüzé idüğini derk ider, kemÂlÂt bulur.

(Örfî, burada taşın Son Dönem Melamîliği teslíki makamlarından bekâ billâha (ittihâd/tebellî); toprağın da fenâ fillâha (tevhîd/terakkî) ve bu makamlarda yer alan tevhîd ve cem' mertebelerine işaret olduğunu belirtmektedir. Sâlik, fenâ ve bekâ makamlarını aşabilirse mutlak/biricik zât Hakk'ın hakiki vücûd ve sıfatlarına, zâhirî kemâletine nail olur. Hakikatin zuhuruyla Hakk'ın tecellilerinden bir tecellî ve kemâlâtının cüzlerinden bir cüz olduğu şuuruna vararak vahdet halini idrak eder.)

Şâkirdleri ûaş yonarlar yonup üstÂda sunarlar

ŞÂr-ı óâûûatiñ şâkirdleri āāóv-ı tÂm ve bekÂ-yı tÂm mertebesi bulunanlar derke bu mertebeyi úâi' itmeden kÂmiller icÂzet ve óilÂfet virmezler. Anñ için ûaş yonarlar buyurdîâi āāóvlarını baúîyye-i sekrden taúhîr idüp ehl-i temkîn ve ehl-i maúÂm olmaâÂ ve üstÂd ve irşÂd kemÂletinde istiúÂmet bulmaú ve sekrde bulunmamaú vaúindendirler. ZîrÂ sekr óÂldir; maúÂm degildir. ÓÂl ise gelür gider. MaúÂm gibi dÂéimî olmadîâından maúÂm-ı temkînden mertebe-i sekre 'adem-i óubýûmı gözedirler. (527)

(Şârih mısra'ı; makamları aşma yolundaki hakikat şehrinin sâlikine, mürşit rehberliğinde bekâ makamında yer alan sahv mertebesini kat etmeden yani taşı yontmadan kendisine icâzet ve hilâfet verilemeyeceğini şeklinde açıklamaktadır. Nitekim sâlik, sahv makamında sekrde yaşadığı hâllerden kurtarmalı, ehl-i temkîn ve ehl-i makâm diğeri bir deyişle irşat yetkisine sahip vasıfta, hâlden makâma, telvînden temkîne, fenâdan bekâyâ terakki eden bir kişi olmaya gayret göstermelidir. Çünkü sekr, bir "hâl" olduğu için gelip geçicidir, daimi değildir. "Makâm" olmadığı için de Örfî hakiki sâlikin, temkînden sekr mertebesine düşmemeyi gözetken kişi olduğuna işaret etmiştir.)

Mevlânî'nin ismi'nin aınlar her bir uş pÂresinde

ăăóv ve temûin maúÂmÂtî'nin her birinde cem' a'ôÂ ve cevÂrió ve úuvÂ-yı ôÂhir ve bÂînla Óaúûû'n ismini ôikr iderler ve ôikri'n Âyinesinden meôkÿrî müşÂhede iderler. Ôikir ve şühÿddan úaú'Â munúaú' ol-mazlar. AllÂhümme'c'alnÂ minhüm.

(Sâlik, sahv ve temkîn makamlarının her birinde tüm azaları, organları ve zâhirî-bâtınî kuvveleri (akl-ı ma'âş-akl-ı me'âd) ile zikretmeli, zikir-zâkir-mezkuru "farkını" ortadan kaldırıp "cem'" mertebesine yükselerek Hakk'ı her an müşahede etmelidir. Görüldüğü üzere Örfî burada zikr-i daimîye ve müşâhede zevkine atıflar yapmıştır.)

Bu sözi eÂrifler aınlar cÂhiller bilmeyüp uanlar

Bu nuûûû'n ma'nÂ-yı óaúûû'sini nefsi'ne ve rabbisine 'Ârif olan óaúûúate vükyfiyeti olduından aınlar. Bu 'irfÂniyyete naâibi cÂhil derk idemez.

(Örfî, buraya kadar gerek ilâhiyi gerekse de açıklama ve yorumlarını "men arefe" kavline işaretle nefsi'ni ve Rabbini hakiki manasıyla tanıyanların yani ârif vasfını haiz kişilerin anlayacağını, cahillerin ya da kitabî bilgi ile donanmış kişilerin bu sözleri idrak edemeyeceğini dile getirmektedir.)

ÓÂcí BayrÂm kendi banlar ol şÂrî'n minÂresinde

ÓÂcí BayrÂm-ı Velî ve anî'n üdeminde bulunan vÂsilin ve vÂrisin úuddise esrÂruhum ol şÂrî'n minÂresi ve maúÂmÂtî'nin bÂlÂsı olan maúÂm-ı Muóammedide öevú ve şuhÿddadırlar. Anları'n kemÂletlerine bir şey óÂeil olmaz. MaúÂm-ı Muóammedî maúÂm-ı ev ednÂdır; kemÂ úÂlallÂhu teèÂlÂ âümme denÂ fe-tedellÂ fe-kÂne úÂbe úavsey'ni ev ednÂ. Bu maúÂm habibullÂh Muóammed ResÿlullÂh âallallÂhu ealeyhi ve sellem Efendimize maðâÿâdur; biél-aâÂle kim-se nÂeil olamaz. EnbiyÂ ealeyhimües-selÂm niyÂbet-ile; mürşidîn-i kÂmilin verÂâetle nÂeil olurlar. Ancaú verÂâetleri baèolarî'n baèolarından mütemÂyizedir. Şöyle ki; baèolarî'n vÂriâleri nebî, baèoları resÿl, baèoları üljél-aóm vÂriâleridir. VallÂhu aèlem.

(Yüksek konumuyla hakikat şehrinin bizatihi hem kendisi

hem de minaresi mesabesindeki makâm-ı Muhammedîdir. Hz. Peygamber'den başkasının asaleten ulaşamayacağı ehadiyyetü'l-cem' makamına ev ednâ da denmektedir. Örfî, müezzin temsiliyle Hacı Bayrâm'ın bu minareye çıktığını, hakiki kemâlet makamındaki Hz. Peygamber'den veraseten insân-ı kâmil sıfatına nail biri olduğunu, insanları vahdet ve marifet/hakikat zevkine çağırdığını ifade etmektedir. Bu yönüyle şârih, seyr ü süluk makamları ve mertebeleri bağlamında yaptığı açıklamayla Hacı Bayrâm'ın tasavvufî-manevi derecesine de atıfta bulunmaktadır.)

Sonuç

19. yüzyıl mutasavvıflarından ve Son Dönem Melâmîliğine mensup Ali Örfî, özellikle nicelik açısından yaptığı şerhlerle Türk Tasavvuf Edebiyatı şerh geleneğinde önemli bir yeri bulunduğu düşünülen bir şârihtir. Telif ettiği diğer eserlerle birlikte onun şerhleri, sönmeye yüz tutmuş Klasik Türk Edebiyatının devamlılığını ve gelişmesini sağlaması açısından da dikkate değerdir. Bu açıdan olduğu gibi çalışmaya konu olan Hacı Bayrâm'ın *İlâhî Taksîm*'ine yaptığı şerh de; şimdilik tespit edilebildiği kadarıyla ilâhiye yapılan son şerh olması yönüyle de ön plana çıkmaktadır. Örfî, bu şerhinde sebep, amaç, metot gibi yönleriyle şerh geleneğinin takipçisi olduğunu gösterse de özellikle anlatım ve muhteva itibarıyla farklılığını ve özgünlüğünü ortaya koymuştur. Nitekim *İlâhî Taksîm*'in diğer şerhleriyle bazı noktalarda az çok benzerlik göstermekle birlikte Örfî, ilâhiye dair yorum ve açıklamalarını Son Dönem Melâmîliği zümresine ait müelliflerin temel aldıkları vahdet-i vücûd görüşüne yaslanarak yapmış, amelî unsurların yanı sıra konulara daha ontolojik ve nazari açıdan yaklaşmış, şerhini bu zeminde sürdürmüştür. Kısaca Örfî'nin şerhiyle, *İlâhî Taksîm*'inde geçen kelimelerden, kavramlardan, sembollerden istifade ederek kendi değer ve anlam/zihin dünyasına uygun bir vahdet şehri inşa etmeye çalışmakla birlikte doğrudan ya da dolaylı olarak Hacı Bayrâm'ın önemine ve .manevî derecesine işaretlerde bulunduğu nu söylenebilir.

Kaynakça

- Akkaya, Veysel, “Abdulhay Celvetî'nin “Şerh-i Gazel-i Hacı Bayrâm-ı Velî” Adlı Eseri”, *I. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 1-2 (Ankara, 25-26 Mayıs 2016), edit. Ahmed Cahit Haksever, Kalem Neşriyat, Ankara 2016, c. 2, s. 574-583.
- Ali Örfî, *Şerh-i Divân-ı Sâlih Lütfî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları 527/06.
- Bolat, Ali, *Muhammed Nûru'l-Arabî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, H Yayınları, İstanbul 2015.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* 1-3, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, c. 1.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Menâkıb-ı Şeyh Seyyid Hâce Muhammed Nûru'l-Arabî Beyân-ı Melâmet ve Ahvâl-i Melâmiyye*, haz. Mustafa Tatcı-Burak Anılır, H Yayınları, İstanbul 2016.
- Canbolat Taşcı, Hülya, “Türkçe Edebî Şerhlerde Amaç ve Yöntemler”, *Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları IX-Metin Halleri: Osmanlı'da Telif, Tercüme ve Şerh*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 72-97.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Veli*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.
- Ceylan, Ömür, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007.
- Ceylan, Ömür, “İki Zaman Arasında “Klasik Şerhlerinden Hareketle Hacı Bayrâm Velî'yi Yeniden Okuma Denemesi”, *Bayramım Şimdi: Uluslararası Hacı Bayrâm-ı Velî Sempozyumu Kitabı* (Ankara, 14-16 Aralık 2012), TÜRKKAD İstanbul Şubesi, İstanbul 2013, s. 267-274.
- Cunbur, Müjgân, “Örfî”, *Türk Dünyası Edebiyatçıları Ansiklopedisi* 1-8, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007, c. 3, s. 120.
- Doğan, Muhammed Nur, “Metin Şerhi Üzerine”, *Osmanlı Divân Şiiri Üzerine Metinler*, haz. Mehmet Kalpaklı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1999, 422-476.
- Eliaçık, Muhittin, “Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin Hacı Bayram-ı Velî'nin Beyitleri Üzerine Yazdığı Şerh Risalesi”, *II. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu* 1-2, (Ankara, 03-04 Mayıs 2017), edit. Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2017, c. 1, s. 589-594.
- Erdoğan Mustafa-Sağlam, Hacer, “Çalabım Bir Şar Yaratmış” Ya da Hacı Bayrâm-ı Velî'nin Bir Şiirine Yazılan Şerhler Üzerine”, *I. Uluslararası Hacı Bayram-ı Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı* 1-2 (Ankara, 25-26 Mayıs 2016), edit. Ahmed Cahit Haksever, Kalem Neşriyat, Ankara 2016, c. 2, s. 411-433.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melâmilik ve Melâmiler* (Tıpkıbasım), Milenyum Yayınları, İstanbul 2013.
- Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* 1-5, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, c. 3.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. el-Ensâr, *Lisânu'l-Arab* 1-6, thk. Abdullah

- Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Hâşim Muhammed eş-Şazeli, Dârul-Ma'ârif, Kahire ts., c. 4.
- İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Rûmuzât-ı Hacı Bayram Velî (Çalab'ım Bir Şâr Yaratmış)*, haz. Suat Ak, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.
- İzeti, Metin, *Balkanlar'da Tasavvuf*, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Kaplan, Hayri, "Zeynü'l-A'yâd: Şeyh Sahafî'nin Hacı Bayram-ı Velî'ye Ait 'Çalabım Bir Şâr Yaratmış' Şiirine Yazdığı Şerh", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 32, 2013/2, s. 43-73.
- Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn* 1-2, Dersâdet, İstanbul 1310, c. 1.
- Kılıç, Atabey, "Dağılan İncileri Toplamak: Şerh Tasnifi Denemesi", *Prof. Dr. Abdülkadir Karahan Amsına I. Uluslararası Klasik Edebiyat Sempozyumu*, (İBB-İstanbul-12-13Nisan 2007), İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Daire Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2007, s. 363-369.
- Kiel, Machiel, "Görice", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1996, c. 14, s. 157-158.
- Kortantamer, Tunca, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi", *Ege Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, S. 8, 1994, s. 1-10.
- Muhammed Nûrî'l-Arabî, *Şerh-i Gazel-i Hâcî Bayrâm-ı Velî*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, no: 542/18.
- Okudan, Rifat, "Hacı Bayrâm'ın Şiirinde Şehir Metaforu", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 16, 2012/2, 265-278.
- Sahafî Mehmed Efendi, *Zeynü'l-A'yâd*, Milli Kütüphane, 06 Hk 169/19.
- Saraç, M. A. Yekta, "Şerhler", *Türk Edebiyatı Tarihi* 1-4, Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2006, c. 2, s. 121-132.
- Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî*, İkdam Matbaası, İstanbul 1317.
- Tuman, Mehmet Nail, *Tuhfe-i Nâilî* 1-2, haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yayınları, İstanbul 2001, c. 2.
- Yazar, Sadık. "Anadolu Sahası Klâsik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh", (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Yılmaz, Oğuz, *Son Dönem Melâmîliği Şairlerinden Ali Örfî'nin Hayatı ve Eserleri (İnceleme-Tahlil-Metin)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Yücer, Hür Mahmut, *19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b3dcb0d93a369.15632553 (erişim tarihi: 22.04.2020).
- www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b3dcb0d93a369.15632553 (erişim tarihi: 04.05.2020).

HACI BAYRAM-I VELİ VE HALLAC-I MANSUR'UN ŞİİRLERİNİN KARŞILAŞTIRMASI



ÖĞR. GÖR. LAİLA MAHMOUD
ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
ARAP DİLİ VE BELAGATİ ANA BİLİM DALI

Giriş

1071 yılında Malazgirt'te, Anadolu'nun kapılarının Türklere açılmasıyla, Orta Asya'dan gelen Türk boyları, Anadolu içlerine yayılmaya başladı. Bu yayılma ve yerleşme, sadece askeri alanda olmamış, buna paralel olarak, Anadolu'daki yerleşik ahaliyle fikri mücadeleye girilmiş ve böylece Anadolu'nun İslamlaşması da hız kazanmıştır. Bunun için de, Horasan, Erdebil ve Şirvan gibi beldelerdeki İslam büyüklerinin gönderdikleri halifeler, Anadolu'da tebliğ faaliyetlerine katılıyorlar; şiir ve vaazlarla en ücra köşelere kadar, bu çalışmalarını yürütüyorlardı. Bunlar arasında Hacı Bektaş-ı Veli, Mevlana Celaleddin-i Rumi, Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Hacı Bayram-ı Veli ile bunların müridleri ilk akla gelenlerdendir ¹

Bu tebliğimizde de Hacı Bayramı Veli ile Hallac-ı

¹ Mehmet Akkuş, Hacı Bayramın Hayatı-161.

Mansur üzerinde duracağımız için bu iki zatın hayatı hakkında biraz bilgi vermemiz doğru olur. Hacı Bayramı Veli; babasının adı Koyunluca Ahmed; dedesinin adı da Mahmud'dur. Babası çiftçidir. Muhtemelen başındaki lakabın gösterdiği gibi koyunculukla uğraşmaktadır. Asya'dan kopup gelen Türk boylarının o dönemde, çiftçilikle, hayvancılıkla meşgul olduğu bilinmektedir.²

Numan bin Ahmed ve lakabı Hacı Bayram-ı Veli olan zat 1352 tarihinde Ankara'da "Zülfadıl köyünde" doğmuş, 1430 yılında vefat etmiştir. 13. İle 14. Yüzyıllarda Anadolu'da yetişmiş. Bayramiyye tarikatının önderi ve piridir. Küçük yaşta başladığı tahsil hayatında şer'i ilimlerin yanında, felsefe ve mantıkta da derinleşmiştir³

Hallac-ı Mansur ise 244'te (858) İran'ın Fars eyaletinde bulunan Tûr'da doğdu. Yaşadığı dönem 3. yüzyılın ikinci yarısı ile 4. yüzyılın başlarına denk geliyor.

"Anne tarafından Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin neslinden geldiği söylenerek kendisine Ensârî nisbesi verilmiştir"⁴ "Hallâc" diye tanınmasının sebebi ise bir rivayete göre babasının mesleği olduğundan öyle tanınmış; çünkü (hallac) kelimesinin kökeni Arapçadır. (halac), (حلاج) kökünden gelmektedir ;manası pamuğu çekirdeğinden ayırmak ,başka bir rivayete göre bir hallâcın dükkânında iken sahibini bir yere göndermiş, dükkân sahibi döndüğünde de bütün pamukları çekirdeklerinden ayrılmış halde görünce Hallâc diye anılmıştır.⁵ Asıl adı Hüseyin ancak İran'da ve Osmanlılar'da daha çok Mansûr ve Hallâc-ı Mansûr şeklinde anılmış, kendisine "Mansûr" adı verilmesinin nedeni davasının zafere ulaşmış olduğuna işaret eder.

Hallac-ı Mansur henüz çocukluk çağında iken tasavvufu uğ-

² Ethem Cebecioğlu, Hacı Bayramı Veli, Kalem Vakfı yay., Ankara ts. s. 17.

³ Cebecioğlu, Hacı Bayram Veli, 28-30; Harun Alkan, "Bayramiyye Tarikatı Menakıbı, Hacı Bayram Veli ve Halifeleri Adlı Eser", *I. Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalem Neşriyat, Ankara 2016, c. 1, s. 475-476.

⁴ "Hallac-ı Mansur", <https://islamansiklopedisi.org.tr/hallac-i-mansur>, 03.07.2020.

⁵ "الحلاج" <https://ar-ar.facebook.com/7allaj/posts/527435687347007/>, 03.07.2020.

raşmaya başlamış ve ünlü kurraların da bulunduğu Vasıt'a gitti ve burada Kur'ân-ı Kerimi kıraatine göre ezberlemiştir.⁶

Hacı Bayram-ı Veli ise Ankara'da, Kara Medrese'de müderrislik yapmıştır. Bu durum da kaynaklarda şu şekilde zikredilmektedir; "Ulema-ı akliye ve fûnun-i şer'îyyeye iştigali tam olup' tasavvufa intisaba kadar müderrislik yaptı.⁷ Somuncu Baba'dan aldığı ışığı dünyanın pek çok coğrafyasına yaymaya muvaffak olmuş, müderrisliğin yanı sıra tasavvuf terbiyesini de ekleyince fikirlerini ve teşekkül ettiği irfan anlayışı çerçevesinde irşad faaliyetlerini daha geniş kitlelere ulaştırılması kolay olmuştur.⁸

Hallac-ı Mansur da Hacı Bayram-ı Veli gibi dünyanın pek çok yerine dini yaymaya ve ilahi aşkı anlatmaya koyuldu; 18 yaşında Tüster'e geldi. İki ay Abdullah Tüsteri hizmetinde bulundu. Tüster'den Bursa'ya geldi. Ebu Osman Mekki ile sekiz yıl sohbet eyledi. Yakut Akta ona kızını vermiştir daha sonra Bağdat'a gittiği söylenmektedir.⁹

Hallac-ı Mansur dünya ehli sohbetlerinde bulundu. Beş yıl Maverâünnehr'de dolaştı. Ehvaz'a vardı. Kâbe'ye geldi, Bursa, Hindistan ve Maçin gibi yerleri dolaştı. Bu yerlere türlü sıfatlar gösterir ve tazyikler ederdi.¹⁰ Asker kıyafetiyle, Keşmir'deki Hindu'ları, Maçin'deki Türkleri İslam'a davet etti. Bu gidişinde Hoten ve Turfan'a kadar uzandı.¹¹ Buralarda Hindu kast sınıflarından pek çok kişi Müslüman oldu. Bugün bile o Müslümanlara (Mansuri) denir.¹²

Daha sonraları, Hint mistik anlayışını kendi tasavvufi görüşlerine kattığı iddia edilir. Billhassa 'fena' hali ile Hint yogasındaki

⁶ Betül Güner, "Övgü ve Yergi Bağlamında Sufilerin Nazarında Hallac-ı Mansur", *İLTED*, Erzurum 2017, sayı 47, s. 172.

⁷ Öncel Demirdağ, "II. Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu, Ankara", *Akademiar Dergisi*, 2017, sayı:3, s. 223-233; Cebecioğlu, age, s. 110.

⁸ Demirdağ, "II. Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu, Ankara", s. 223-233; Harun Alkan, "Hacı Bayram-ı Veli'de Zikir", *II. Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2017, c.1, s. 280.

⁹ Feridüddin-i Attar, Tezkiretü'l-Evliya, trc.: Mehmed Zahid Korku, 2018.

¹⁰ Bkz.: Attar, Tezkiretü'l-Evliya.

¹¹ Ethem Cebecioğlu, "Hallac-ı Mansur", *Ankara İlahiyat Fakültesi dergisi*, 1988, sayı: 30, 329-350; Massigon, aynı yer.

¹² Cebecioğlu, "Hallac-ı Mansur", s. 329-350.

yok olma hali arasındaki benzerlik dolayısıyla da suçlanır. Hatta Hindistan da sihir öğrendiği söylenir.¹³

Bir yıl zindanda kaldığı sürede bile halk ona meseleleri hakkındaki soru sorarlardı daha sonraları da bu yasaklandı.¹⁴

Dilini kesmeye sıra gelince “bir dem sabır eyleyin ki münacat edeyim” demiş ve: “İlahi! Bu bana ettikleri rahmeti, senin şer’in ve buyruğun yerine gelsin diye yaparlar. İlahi! Bunların suçu yoktur”¹⁵ gibi ifadelerde bulunmuştur.

Hacı Bayram Veli yaşadığı dönemde insanları hayatın maddi düşüncelerinden farklı bir yola yönlendirmeye çalışır; bu yol daha ziyade manaya, düşünmeye ve Allah aşkı ile yüklü bir yoldur; bu yol daha çok insanların ruhuna dokunan ve onları etkileyen, bambaşka hislere ve duygulara kapılmalarını sağlayan bir yoldur, çok farklı bir haz ile dolu. Halkın din, felsefe ve Allah aşkı ile yüklü bir yol haritası çizmeye çalışmış bir manevi lider olarak halkı besleyerek maddeden uzak bir yol haritası çizmiş.

Hacı Bayram Veli tarımla ve ziraat ile uğraşmış ancak halka verdiği öğütler ve nasihatlerle yaşadığı dönemin dikkatlerini üzerine çekerek önemli tasavvuf âlimlerinden sayılmasına neden olmuştur. Eserlerini Türkçe yazıp fikirlerinin Anadolu’da yayılmasını sağlamış böylece Türk dilinin Anadolu’da önemli bir dil haline gelmesinde büyük katkısı olmuştur.

Ve zamanla kendisini kıskanan bazı sufilerin iddiaları ve onun Allah aşkına olan farklı bakış açısından Hallac’ın bu şekilde adeta “hunharca” katledilmesinin en büyük sebebin onun “ene’l-Hak” sözüyle uluhiyet iddiasında bulunması olduğu düşünülse de genel kanaat, bu kararın verilmesinde bir takım siyasi oyunların olduğu yönündedir.¹⁶ Bir grup âlim Hallâc’a karşı sihirbaz, bidatçı ve hatta aklını yitirmiş ifadelerini kullandılar. Bundan dolayı da onun tutuklanması ve cezalandırılması istenmiştir. Uzun süren firarı ve daha sonra hapsinin ardından idamına karar verilmiştir.

¹³ Cebecioğlu, “Hallac-ı Mansur”, s. 329-350; Hayrani Altıntaş, a.g.e. s. 25.

¹⁴ Bkz.: Attar, *Tezkiretü’l-Evliya*.

¹⁵

¹⁶ Betül Güner, “Övgü ve Yergi Bağlamında Sufilerin Nazarında Hallac-ı Mansur”, *İLTED*, Erzurum 2017, sayı: 47, s.173.

Bu hüküm Halife Muktedir-Billâh tarafından tasdik edilince Hallâc, 24 Zilkade 309 (26 Mart 922) tarihinde Bağdat'ın Bâbüttâk denilen semtinde önce kırbaçlandı; burnu, kolları ve ayakları kesildikten sonra idam edildi. Başы kesilerek Dicle üzerindeki köprüye dikildi; gövdesi yakılıp külleri nehrin sularına savruldu.¹⁷ Kesik başы iki gün köprüde dikili bırakıldıktan sonra Horasan'a gönderilerek bölgede dolaştırıldı.¹⁸ Böylece Hallac-ı Mansur'un çok sert ve acımasız eziyetlere maruz kalarak öldürölmüş olduğunu öğreniyoruz.

Bu bildiride karşılaştırılması yapılacak olan şiirler;

Hacı Bayram'ı Velî'nin şiirleri;

Benim maksûdum

Benim maksûdum âlemde Değildir lâkin illâ hû
Bu benim derdime dermân
Değildir lâkin illâ hû
Onun nakş-ı hayâlinden
Cihân bir zerre olmuştur
Nazar etsen o zerreden
Görünmez lâkin illâ hû
Değildir hûrî vü gülman
Ne cennet köşkü ne Rıdvân
Bu benim gönlüme sultan
Değildir lâkin illâ hû
A Bayrâmî eğer idrâk
Edersen bu âlemde
Bu sırrın sırrına kimse
Erişmez lâkin illâ hû
Bilmek istersen seni
Bilmek istersen seni
Can içre ara cam

¹⁷ Hatib, VIII, 127.

¹⁸ Hatib, VIII, 141.

Geç camından bul anı
 Sen seni bil sen seni
 Kim bildi e'falini
 Ol bildi sıfatını
 Anda gördü zatını
 Sen seni bil sen seni
 Görünen sıfatındır
 Anı gören zatındır
 Gayri ne hacetindir
 Sen seni bil sen seni
 Kim ki hayrete vardı
 Nura müstağrak oldu
 Tevhid-i zatı buldu
 Sen seni bil sen seni
 Bayram sözünü bildi
 Bileni anda buldu
 Bulan ol kendi oldu
 Sen seni bil sen seni

Hallacı Mansur'un şiirleri;

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا قَصْدِي وَ مَعْنَائِي
 نَادَيْتُ إِتَاكَ أَمْ نَاجَيْتُ إِتَائِي
 يَا مَنْطِقِي وَ عِبَارَاتِي وَ إِيمَائِي
 يَا جَمَلْتِي وَ تَبَاعِيضِي وَ أَجْزَائِي
 وَ كُلَّ كَلِّكَ مَلْبُوسَ بِمَعْنَائِي
 وَجَدَا فَصْرَتَ رَهْبِنَا تَحْتَ أَهْوَائِي
 طَوْعاً وَ يَسْعَدْنِي بِالنُّوحِ أَعْدَائِي
 شَوْقَ تَمَكَّنَ فِي مَكُونِ أَحْشَائِي

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا سَرِّي وَ نَجْوَائِي
 أَدْعُوكَ بَلْ أَنْتَ تَدْعُونِي إِلَيْكَ فَهَلْ
 يَا عَيْنَ عَيْنِ وَجُودِي يَا مَدَى هَمَمِي
 يَا كُلَّ كَلِّي يَا سَمْعِي يَا بَصْرِي
 يَا كُلَّ كَلِّي وَ كُلَّ الْكَلِّ مَلْتَبَسِ
 يَا مَنْ بِهِ عُلُقْتُ رُوحِي فَقَدْ تَلَفْتُ
 أَبْكِي عَلَى شَجْنِي مِنْ فِرْقَتِي وَطَنِي
 أَدْنُو فَيَعْدُنِي خَوْفُ فَيَقْلِقُنِي

مولاي قد ملّ من سقمي أطبائي
يا قوم هل يتداوى الداء بالدائي
فكيف أشكو إلى مولاي مولائي
فما يترجم عنه غير ايمائي
عليّ منّي فإنّي اصل بلوائي
تَغَوُّثًا و هو في بحر من الماء
إلا الذي حلّ منّي في سويدائي
و في مشيئته موتي و إحيائي
يا عيش روحي يا ديني و دنيائي
لَمْ ذا اللجاجة في بُعدي و إقصائي
فالقلب يركاك في الأبعاد و النائي

فكيف أصنع في حبّ كَلِفْتُ به
قالوا تداو به منه فقلت لهم
حيّ لمولاي أضناني و أسقمني
آني لأرمقه و القلب يعرفه
يا ويح روحي من روحي فوا أسفي
كانني غرق تبدو أنامله
وليس يعلم ما لاقيت من احد
ذاك العليم بما لاقيت من دنف
يا غاية السؤل و المأمول يا سكاني
قُلْ لي فَدَيْتُكَ يا سمعي و يا بصري
إن كنت بالغيب عن عيني مُحتَجِبًا

1. BİÇİM BAKIMINDAN ŞİİRLERİ

1.1. NAZİM BİRİMİ

Hacı Bayram-ı Veli her iki şiirini de dörtlüklerle oluşturmuştur, Hallac-ı Mansur'un şiirini ise iki dizeden oluşan beyitlerden oluşmuştur. Beyit divan edebiyatının temel nazım birimi sayılmaktadır.

1.2. NAZİM BİÇİMİ

Hallac-ı Mansur'un şiiri kaside biçimiyle yazılmıştır ve bu biçimi genelde klasik metinlerde din ve devlet erkanını övmek için kullanılan bir biçimdir. Hacı Bayram-ı Veli'nin ise şiirleri yedi heceli yazılmış bir ilahidir

1.3. ŞİİRDE AHENK

a. Ölçü

Hacı Bayram-ı Veli'nin şiirleri hece ölçüsüyle yazılmıştır Hallac-ı Mansur'un şiirleri ise aruz ölçüsüyle.

b. Kafiye

Hallac'ın şiiri dize sonlarındaki iki ses benzerliği nedeniyle tam uyak oluşturmaktadır; yani kafiyevidir bunu da bu iki sesle yapmak-

tadır “ ئى ” Hacı Bayram-ı Veli’nin dizeleri de kafiyevidir ve genelde şiirlerinde iki tür kafiye rastlanmaktadır biri tunç uyak;

*Bilmek istersen **seni**
Can içre ara canı
Geç canından bul anı
Sen seni bil sen **seni***

Değeri de zengin uyaklıdır yani dize sonlarındaki ses benzerlikleri en üç olmalıdır;

*Görünen **sıfatındır**
Anı gören **zatındır**
Gayri ne hacetindir
Sen seni bil sen seni*

*Bilmek istersen **seni**
Can içre ara **canı**
Geç canından bul **anı**
Sen seni bil sen seni*

c. Redif

Her iki şairin de şiirleri redifi; ancak Hallac şiirinde redifi bir tek ek ile sağlamıştır o da Arapçadaki (ـى) sesi ile oluşan iyelik eki ile yaparken Hacı Bayram-ı Veli ise ekler ve tekrarlanan kelimelerle sağlamıştır;

*Benim maksûdum âlemde
Değildir lâkin illâ **hû**
Bu benim derdime dermân
Değildir lâkin illâ **hû***

*Bilmek istersen **seni**
Can içre ara **canı**
Geç canından bul **anı**
Sen seni bil sen **seni***

2. ŞİİRLERDEKİ İÇERİK UNSURLARI

1.1. ŞİİRLERDEKİ KONULAR

Her iki şairimizin ana konuları, “ilahi aşktır”

لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا قَصْدِي وَمَعْنَائِي لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ يَا سَرِّي وَنَجْوَائِي

Buyur emrine amadeyim buyur ey gayem ve manam Buyur emrine amadeyim buyur, ey sıırım ve kurtuluşum

Hallac bu beyitte buyur derken birçok kelimeyi ifade ediyor aslında buyur ey allahım, emrindeyim, hizmetindeyim, emrin başım üstüne, emrinize amadeyim demek istemiştir ve bu ifade yani (????

)kelimesi Arapça kökenli bir kelime olup Hac'da ihrama girdikten sonra erkeklerin yüksek sesle bayanların ise daha yavaş bir sesle söyledikleri telbiye diye adlandırılan sözlerin başıdır, tamamı ise şu şekildedir;

لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنْ الْحَمْدُ وَالنِّعْمَةُ لَكَ وَالْمُلْكُ لَا شَرِيكَ لَكَ

Bu sözler;(Hizmetindeyim ey Allahım emrine amadeyim ey Allahım, senin ortağın yoktur emrindeyim, şüphe yok ki şükür, nimet ve mülk sana mahsustur, senin ortağın yoktur.) anlamına gelmektedir.

Hallac' da öyle içtenlikle buyur diyor ki eserinde sanki hacda tavaf ediyormuşçasına, Allah'ın huzuruna çıkmış gibi çünkü eğer bu kelime Hac'da ihramda söylenen ifadelerden birisi olduğuna göre; işte huzuruna geldim, emret Allahım ben senin kulun, kölenim. Ey sıırım ve aslım, ruhum, ey kurtuluşum. Çünkü ((نَجْوَاءِ)) kelimesinin kökü((نَجَا)) kökünden gelmektedir; bu kelime de kurtuluş anlamına gelir.

Buyur ey gayem, dileğim, tek isteğim ve temennim diyerek Hallac esas ve tek isteği ve gayesi Allah olduğunu belirtiyor ve bunu çok anlamlı ve duygu yüklü kelimelerle vurguluyor bu sözleri bizlere Hacı Bayram-ı Velî'nin Benim maksûdum adlı şiirinde olan şu sözleri anımsatıyor;

*Benim maksûdum âlemde
Değildir lâkin illâ hû
Bu benim derdime dermân
Değildir lâkin illâ hû*

Hacı Bayram-ı Veli de bu beyitlerde benim maksadım, gayem ve isteğim bu âlemde bulunmamaktadır. Benim tek isteğim Allah'tır diyerek âlemde Allah dışında hiçbir şeyin derman, şifa veremeyeceğini söylüyor.

یا عین وجودی یا مدی هممی یا منطقی و عباراتی و ایمانی

Ey gözüüm, ey varlığımın özü ve ey tek dileğim Ey mantığım ve ifadelerim ve işaretim

یا کلّ کلی یا سمعی و یا بصری یا جملمتی و تباعضی و أجزائی

Ey her şeyim, ey kulağım, ey gözüüm Ey bütünüüm, parçam ve ey her cüz'üm

یا کلّ کلی و کلّ الكلّ ملتبس و کلّ کلّک ملبوس بمعنائی

Ey her şeyim ve her şeyin de örtülüüdür Ve her şeyin benim özümde örtülü ve gizlidir

Bu beyitlerden anlaşılacağı üzere Hallac, Allah (cellecelalehu)'ya sen benim gözüüm, kulağım, cüzüm gibi kelimeler kullanarak aslında Allah'ın kendinde var olduğuna. Hangi uzvumuza bakarsak bakalım onu gördüğümüze, her cüz'ümüzde bile o olduğuna yani Allah'ı başka yerlere bakmaya gerek duymadan, onu kendimizde görebileceğimizi ifade eden beyitler aslında bunlar.

Bu beyitlere benzeyen mana da Hacı Bayram-ı Veli'nin de yine Bilmek İstersen Seni adlı şiirinin ilk beyitlerinde buna benzer ifadeler kullanmıştır;

*Bilmek istersen seni
Can içre ara camı
Geç canından bul anı
Sen seni bil sen seni*

Bu beyitlerde Hacı Bayram-ı Veli eğer Allah'ı bulmak istersen

onu o cananı içinde ara canın içinde, ruhunda, kalbinde ara. Kendi canından; yani yaşam sevgisinden vazgeç, dünya sevgisini bırak ve kendinden geç işte o zaman onu bulursun; ki zaten sen onu içinde bulunca aslında kendini bulmuş olursun.

Burada aslında Hacı Bayram-ı Veli de Hallac gibi Allah'ın aslında içimizde, özümüzde var olduğunu bize gösteriyor. Ne zaman kendimizden vazgeçersek işte o zaman Hakk'ı buluruz. Çünkü o bizim özümüz, hakikatimiz.

Aşağıdaki beyitlerde bu sözlerini destekliyor;

*Bayram sözünü bildi
Bileni anda buldu
Bulan ol kendi oldu
Sen seni bil sen seni*

فكيف أصنع في حبّ كَلَفْتُ به
مولاي قد ملّ من سقمي أَطْبَائِي

*Ey mevlam doktorlar bıktı usandı derdime çare arayıp bulamamak-
tan*

neyleyim mükellef olduğum aşkın elinden

يا قوم هل يتداوى الداء بالدائي
قالوا تداو به منه فقلت لهم

*Dediler ki ondan derman bul
ey millet dertle hiç derman olunur mu*

فكيف أشكو إلى مولاي مولائي
حيّ لمولاي أضناني و أسقمني

*Mevlama olan aşkın beni hastalandırdı ve perişan eyledi
Mevlama Mevlamı nasıl şikayet edeyim*

Bu beyitlerde ise Hallac İlahi cezbeye tutulduğunu ve bu aşkın ona çok acılar çektirdiğini ima ediyor. Ancak bu aşka hiçbir derman yoktur ve doktorlar bu aşkı tedavi etmeye aciz olduklarını

belirtirler. Aynı duygu ve düşünceler Hacı Bayram-ı Veli Benim maksûdum adlı şiirinde de ele alınmıştır; kendisi Hallac gibi onun derdine hiçbir şeyin derman olamayacağını, dolayısıyla sadece Allah'ın derman olabileceğini dile getirmiştir. Ve bu duygularını şu beyitlerle göstermektedir;

Bu benim derdime dermân

Değildir lâkin illâ hû

2. Şiirlerin Dili

Her ikisi de şiirlerinde dili olağanüstü bir yaratıcılıkla kullanmışlar. Adeta şiiri ihya etmeye çalışmışlardır, düşüncelere yoğunlaştıran anlamlarla yüklü ifadeler kullanmışlardır.

Hacı Bayram sade ve anlaşılır kelimeler kullanırken Hallac-ı Mansur daha ağdalı, yoğun ve ağır kelimeler kullanmıştır.

Sonuç

Bu bildiride Her iki din âlimi de dini dünyanın pek çok coğrafyasına yaymaya muvaffak olmuş ve hayatlarını ilahi aşkı yaşamaya ve bu aşkı insanlara anlatmaya adanmışlar; bu duygularını bazen insanlara verdikleri vaazlarla ve sohbetlerle bazen de kaleme aldıkları şiirler ile dile getirmişlerdir.

Kaleme aldıkları şiirlerinin bir başka ortak özelliği de anlam benzerliğidir zira her ikisinin ana konusu İlâhi Aşktır ve her ikisi de bu aşktan gelen her türlü acıyı, derdi ve ıztırabı hoş görmeleri ve dünya güzelliklerini reddetmeleri özellikle de bu duyguyu şiirlerinde çok samimi ve içtenlikle ele almaları aralarındaki benzer yönlerdendir.

Şekil yönünden, her ikisinin şiirleri de dize sonlarındaki kullandıkları ses benzerliklerinden dolayı ahenklidir. Dil açısından ise Hacı Bayram-ı Veli sade ve anlaşılır bir dil ile şiirlerini kaleme alırken Hallac daha ağır ve yoğun ifadeler kullanmaktan yana olmuştur.

Kaynakça

- Akkuş, Mehmet, *Hacı Bayram-ı Velî'nin Hayatı, Tasavvuf Anlayışı ve Hakkında Yayınlanmamış Medhiyeler*, Vakıf Haftası Dergisi, 4, 1986,
- Alkan, Harun, “Bayramiyye Tarikatı Menakıbı, Hacı Bayram Velî ve Halifeleri Adlı Eser”, I. *Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalem Neşriyat, Ankara 2016, c. 1, s. 475-476.
- Alkan, Harun, “Hacı Bayram-ı Velî’de Zikir”, II. *Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2017, c.1, s. 279-288.
- Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, trc.: Mehmed Zahid Kotku, 2018.
- Ayni, Mehmet Ali, *Hacı Bayram Velî*, Büyüyenay Yay, İstanbul 2016.
- Bülbül, Yasemin, *Hallac-ı Mansur*, Gece Kitaplığı Yayınları, Ankara, 2011.
- Cebecioğlu, Ethem, “Hallac-ı Mansur”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 30, 1988.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, Kalem Vakıf Yay, Ankara, ts.
- Demirdaş, Öncel, “II. Uluslar Arası Hacı Bayram Velî Sempozyumu”, *Akademik Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, 2017.
- Gürer, Betül, “Övgü ve Yergi Bağlamında Sufilerin Nazarında Hallac-ı Mansur”, sayı: 47, *İL-TED*, Erzurum 2017.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Aşk ve Hak şehidi Hallac-ı Mansur ve Eseri*, İstanbul 1997.
- Uludağ, Süleyman, “Halac-ı Mansur”, <https://islamansiklopedisi.org.tr/hallac-i-mansur>, 03,07,2020.

BAYRAMİ TÜRBE VE HAZİRELERİ: SANDUKA TAC-I ŞERİFLERİ VE TÜRBEDARLIK

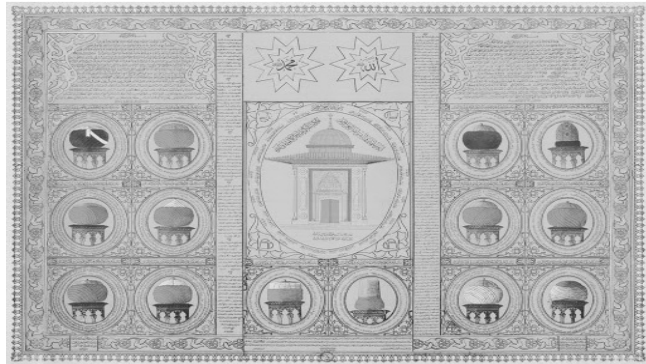
UZMAN ÖĞRETMEN
MEHMET CEMAL ÖZTÜRK
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI



Giriş

“Aslı Farsça tâc olan kelimenin Arapça’daki çoğulu tîcândır. Tasavvufta taç, şeyhlerin veya sülûkte belli bir mertebeye ulaşmış dervişlerin tarikat kıyafeti olarak kullandıkları, tarikatlara göre farklı şekil ve renklerdeki başlıkların (külâh) adıdır.

Melâmet ehli ve melâmî neşveye sahip sûfîler ise tarikatı yalnızca zâhirî kisve kuşanma diye anlayan şekilci tavırlara tarih boyunca tepki göstermiş, tarikat mensuplarının taç, hırka gibi özel giyim kuşamla halktan ayrılmasını doğru bulmamıştır”.¹



Tarikat Taçları, Maarif Nezaret-i Celilesi, 1898

¹ Nebi Bozkurt-Semih Ceyhan, “Tac”, *DİA*, XXXIX/363-365, İstanbul 2010.

Tarikat taçları, sarıklarına ve tepesinin şekline göre zamanla farklılar göstermiştir. “Destarın pâyeli, Hüseyinî, Örfî, Cüneydî, şeker-âvîz, zenb-âvîz, dolama gibi türleri vardır. Tarikatına göre asabenin renkleri (beyaz, yeşil, siyah) ve sarkıtılış biçimi farklılık gösterir. Taçlar terkli veya terksiz oluşuna, terkli taçlar terklerinin sayısına ve şekline göre de farklıdır”².

Bektaşîler Yûsuf el-Hemedânî, Ahmed Yesevî ve Hacı Bekrâş-ı Velî kanalıyla elifî taç giymişlerdir. Bektaşilikte beyaz keçeden yapılan ve on iki terkli tâc fâhr (fahir) olarak da isimlendirilmekteydi. Fahr, övünmek ve övünç anlamına gelmekteydi. “Yokluk benim fahrımdır (övüncümdür).” mealindeki hadise dayanarak mutasavvıflar yokluk yolunun yolcuları olduklarını göstermek için başlıklarına bu ismi vermişlerdi Bu itibarla, Bektaşîlerin taçlarına hususi olarak “fahr” denmiştir³.

Sözlükte sekk “vurmak, basınç uygulamak” kökünden gelen sikkeye bu ad bu tür başlıklar keçeden pres kalıpta dövülerek yapıldığı için verilmiştir. Daha çok Mevlevîler giydiğinden “sikke-i mevleviyye” veya “külâh-ı Mevlevî” denir⁴.

Dolayısıyla genel olarak sarık için, tac kelimesi kullanılmakla birlikte Bektaşî taçlarına “fahr”, Mevlevî taçlarına “sikke” denir. Ancak diğer tarikatlerin taçlarına Fahr ya da Sikke denmemektedir.

Hacı Bayrâm-ı Velî’nin vefatından sonra Bayramiyye, Akşemseddin’e (ö. 863/1459) nisbet edilen Şemsiyye ve Ömer Sikkînî’ye (Bıçakçı Dede Ömer) (ö. 880/1475) nisbet edilen Melâmîyye adlı iki büyük aslî kola ayrılmıştır. “Bayramî-Melâmîler, tarikat geleneklerine bağlı Bayramî-Şemsîler’den ayrılarak bağımsız bir tarikat haline gelmişlerdir. İkinci devre Melâmîler’i denilen Bayramî-Melâmîler’in edebî, siyasî ve sosyoekonomik açılarından Osmanlı tarihinde önemli tesirleri olmuştur”⁵.

Bayramî-Şemsîlik Akşemseddin’den sonra halifelerinden Kayserili İbrâhim Tennûrî (ö. 887/1482) döneminde Tennûriyye adını almıştır. Tarikat silsilesi Akşemseddin’in Hamza Şâmî adlı halifesi-

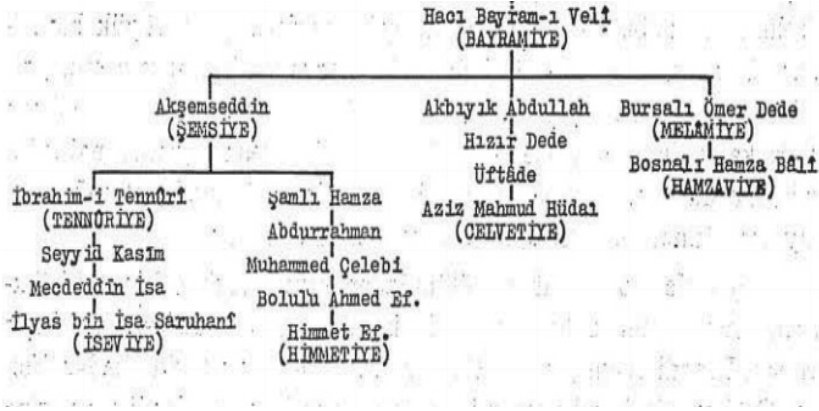
² Nebi Bozkurt, Semih Ceyhan, a.g.m.

³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 240, İstanbul 2005; Nurhan Arasoy, *Derviş Çeyizi Türkiye’de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*, s. 196, Ankara 2005; Fahri Maden, “Bektaşilikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sayı 60, sh. 65-84, Ankara 2011.

⁴ Nebi Bokurt, “Sikke”, *DİA*, XXXVII/185-186, İstanbul 2009.

⁵ Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, “Bayramiyye”, *DİA*, V/269-273, İstanbul 1992.

ne ulaşan Bolulu Himmet Efendi (ö. 1095/1684) Bayramiyye'nin Himmetiyye şubesinin pîridir.



Bayramiye tarikatının kolları

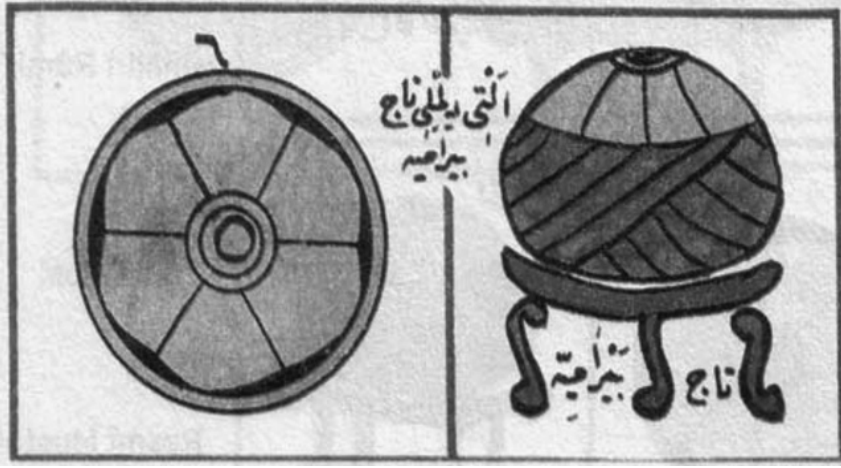
“Bayramiyye tarikatının tacı başlangıçta on iki terkli iken Hacı Bayram tarafından altı terkli beyaz çuhaya dönüştürülmüştü. Tacın boyu başlangıçta namazda sütrelik edecek kadar uzun iken sonraları kısaltılmıştır. Tacın tepesinde birbirinin içinde bulunan gül denilen üç daire tevhidin üç mertebesine (tevhîd-i efâl, tevhîd-i sıfât, tevhîd-i zât) ve ayrıca Hacı Bayram’ın şeyhi Hamîdüddin’in Şam’daki Bâyezîdiyye Dergâhı’na bağlılığının işaretidir”⁶.



Hacı Bayram-ı Veli hazretlerinin türbesindeki sandukası⁷

⁶ Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, a.g.m.

⁷ <https://somuncubabaturbesi.com/haci-bayrami-veli-hazretleri-hayati/>



Yahya Agâh'ın Mecmuatü'z-Zaraif ve Sandukatü'l-Maarif isimli eserinde Bayramiye Tacı

Tesbit edebildiğimiz bazı Bayrami-Şemsi ve Bayrami-Melami zatların kısaca hayatlarının ve türbelerindeki sandukalarındaki taşların durumlarını arz edeceğim:

Akşemseddin (ö. 1459)

Asıl adı Şemseddin Muhammed b. Hamza'dır. Ancak Akşemseddin veya kısaca Akşeyh adıyla şöhret bulmuştur. 1390 yılında Şam'da doğdu. 'Avârifü'l-ma'ârif sahibi Şeyh Şehâbeddin Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) torunlarından Şeyh Hamza'nın oğludur. Amasya'ya göç etmişler, medrese tahsilinden sonra müderris oldu. Bir zaman sonra Hacı Bayram Veli'ye intisab etti. Vefatından sonra da halifesi olarak yerine geçti. İstanbul'un fethi seferine katıldı. Bir müddet Zeyrek Camiinde dersler verdi. Daha sonra Göynük'e dönerek vefatına kadar burada yaşadı⁸.

⁸ Orhan F. Köprülü-Mustafa İsmet Uzun, "Akşemseddin", *DİA*, II/299-30 İstanbul 1989.



Göynük'te Akşemseddin hazretlerinin türbesindeki sandukasında önceden bu tac bulunmakta idi ki, doğru olan bu şekilde olmasıdır.



Son zamanlarda yapılan restorasyondan sonra tacı kaldırılmış, yerine devlet ya da ilim adamlarına ait sarık konmuştur.

Bıçakçı Dede Ömer (ö. 1475)

Hayatı hakkında bilgiler azdır. Göynüklü ya da Bursalı olduğuda dair kayıtlar vardı. Hatta adının da Emir olması ihtimali de söz konusudur. Bıçakçı denmesine de şeyhi Hacı Bayram Veli için canını feda etmek istemesi sebep olduğu kaydedilmektedir. Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra Bıçakçı Dede de Göynük'e gelmiş ve vefatına kadar burada yaşamıştır. Bir cezbe ile tac ve hırka-

sının ateşte yanması üzerine tac ve hırka giymemeyi, bürehne-ser olmayı tercih etmiştir.

“Ömer Dede gerekse onun yolundan gidenler hırka ve taç gibi özel sembollerle ifade edilen bir tarikat anlayışını reddetmişler, âdâb ve erkân şekilciliğinin yerine sohbetin olgunlaştırıcı özelliğini ön plana çıkarmışlardır. Bundan sonraki hayatı hakkında kaynaklarda bilgi bulunmayan Ömer Dede’nin mezarı Göynük’tedir. Bayramî-Melâmî silsilesi kendisinden sonra Bünyâmin Ayâşî vasıtasıyla devam etmiştir”⁹.



Üstteki iki resimde de restorasyon sonrası Bıçakçı Dede Ömer’in Göynük’teki türbesindeki sanduka taşları görülmektedir. Kaynaklarda Bayramî tac’ı giymeyi terkederek Melâmî anlayışı benimseyen ve kendisinden sonrakiler de bu şekilde davranmalarına mukabil, sandukasına Bayramî tac’ının konması ne kadar uygundur?

İbrahim Tennuri (ö. 1482)

Babası Sarrafoğlu Hüseyin Sivaslıdır. Annesi Amasyalıdır. Bu sebeple kaynaklar doğum yeri olarak ikisini de kaydetmektedirler. Tahsiline Konya’da devam etti. Kayseri’ye giderek bir süre müderrislik yaptı. Bir ara Beypazarı’nda bulunan Akşemseddin’e giderek hilafet aldı ve Kayseri’ye dönerek vefatına kadar orada ırşadda bulundu¹⁰.

⁹ Haşim Şahin, “Ömer Dede Sikkini”, *DİA*, XXXIV/55-56, İstanbul 2007.

¹⁰ Mustafa İsmet Uzun, “İbrahim Tennuri”, *DİA*, XXI/356, İstanbul 2000.



Kayseri-İbrahim Tennuri hazretlerinin türbesindeki sanduka taşları, Bayrami tacıdır.

Bolulu Himmet Efendi (ö. 1684)

Bayramiyye-Şemsiyye tarikatının Himmetiyye kolunun piri-
dir. İstanbul'da medrese tahsilinden sonra müderris tayin edildi.
Bu yıllarda Halvetî Bezciâde Mehmed Muhyiddin Efendi'nin
(ö. 1020/1611) halifesi Şeyh Hüseyin Hüsâmeddin Efendi'ye in-
tisap etti. Hilâfet aldıktan sonra müderrislikten ayrılarak Bolu'ya
döndü. Burada, Akşemseddin'in halifelerinden Hamza Şâmî sil-
silsinden Bayramî-Şemsî şeyhi Bolulu Hacı Ahmed Efendi'ye biat
ederek icâzet alıp, İstanbul'a gitti. Defterdar İbrâhim Efendi'nin
Şehremini Yenibahçe'de kendisi için yaptırdığı tekkede Bayramî
şeyhi olarak irşad faaliyetine başladı. Tekke 1925'e kadar Bayrami-
Himmeti tekkesi olarak faaliyet gösterdi¹¹.

Himmet Efendi, İstanbul'da başında Bayramî tacıyla ilk mürşî-
di Hüsâmeddin Efendi ile karşılaşınca gönlü kırılmasın diye hemen
elindeki havluyu dörtgen şeklinde katlayıp tacın üstüne örtmüştü, du-
ruma vâkıf olan Hüsâmeddin Efendi de, "Oğlum Himmet, tarîk-i
Bayramî'de bu senin ictihadın olsun" diyerek onun gönlünü almıştır.¹²
Himmetiyye tacındaki dört terk, bu hadise ile zuhur etmiştir.

¹¹ Nurettin Albayrak, "Himmet Efendi", *DİA*, XVIII/57-58, İstanbul 1998.

¹² Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, II/554, İstanbul 2006.



Günümüzde İstanbul-Üsküdar Zeynep-Kamil hastanesi ile Nuh Kuyusu Caddesi arasında iken Fahri Atabey tarafından ortadan kaldırılan Himmetzade (Salı) Tekkesi türbesi¹³



Himmetî Tacı (Sefine-i Evliya'da dört terkli denmesine mukabil, o şekilde olanını tesbit edemedik.)

¹³ Vakıflar Genel Müdürlüğü, İstanbul 2. Bölge Müdürlüğü Arşivi, Gül Sarıdikmen. "Ressam Osman Asaf'ın Resimlerinde Üsküdar Divitçiler'de Kazasker Ahmed Efendi Camii, Kethüda Mehmed Ağa Çeşmesi (Divitçiler Çeşmesi) ve Malatyalı İsmail Ağa Camii, Uluslararası" VIII. Üsküdar Sempozyumu, III/309-337, İstanbul 2015.



İstanbul-Zeynep Kamil'deki tekkenin türbesi istimlak edilince, medfuninin bakiye-i izamı Üsküdar-Çiçekçi Camii haziresine nakledilmiştir. Çiçekçi camiinin 2010'lu yıllardaki restorasyonunda, cami cümle kapısı girişine defnedilmiş olan Himmetzadelerin bakiye-i izamı bu sefer camiin kible cihetine nakledilmiştir.

Hamza Bâlî (ö. 1572)

Bosna'nın İzvornik kasabası yakınlarındaki Orloviç'te doğdu. burada Bâlî Ağa diye anılmaktadır. Bazı kaynaklarda Hamza Bâlî'nin Kanûnî Sultan Süleyman devri vezirlerinden Pertev Mehmed Paşa'nın maiyetinde çalıştığı kaydedilir. Hamza Bâlî, mürşid Hüsameddin Ankaravî'nin ölümünden sonra (1557), İstanbul'dan Bosna'ya gidip irşad faaliyetini orada sürdürdü ve kısa zamanda birkaç bin mürid edindi. Beş yıl irşad faaliyetinde bulunduğu sırada şeriata aykırı halleri görüldüğünden İstanbul'da idam edildi¹⁴.

Bayramî Melâmîleri'nin şehid olduğuna inandıkları Hamza Bâlî'nin tarikat silsilesi Hüsameddin Ankaravî, Sârbân Ahmed, Oğlan Şeyh İsmâil Ma'sûkî, Pîr Ali Aksarâyî, Bünyâmin Ayâşî, Emîr Sikkînî vasıtasıyla Hacı Bayrâm-ı Velî'ye ulaşır¹⁵.

Helvai Yakub Efendi (1510 – 1589)

İstanbul'da ilk Melâmî tekkesi İsmâil Ma'sûkî'nin ardından Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yaptırılmış, meşihatını da Pîr Ali

¹⁴ Hamza Bâlî'nin saraydan ve önemli devlet ricâlinden, yeniçerilerden çok sayıda mensubu olması, tarikat silsilesinin Safevîler'e ulaşması ve devletin benimsediği Sünnî esaslarla uyumayan inançları ile çile ve riyâzeti, esmâ, evrâd ve ezkân kabul etmemesi gibi durumları idam edilmesinde etken gözükmektedir. Nihat Azamat, "Hamza Bali", *DİA*, /XV/503-505, İstanbul 1997.

¹⁵ Nihat Azamat, a.g.m.

Aksarâyî'nin halifelerinden Yâkub Helvaî üstlenmiştir. İlk şeyhinden dolayı burası Helvaî Tekkesi olarak bilinmektedir.

Yakub Efendi'nin babası saray helvacıbaşılarından Ahmed Ağa'dır. Tekke, Melami tekkesi iken, Celveti, Cerrahi, Rifai, Nakşi ve Bayrami şeyhleri şeyhlik yapmışlardır¹⁶. Tekke harap olduğundan Helvai Yakub Efendi'nin tacının özelliklerini tesbit edemedik.



İstanbul-Vezneciler'deki Helvai Yakub Efendi'nin türbesindeki sandukası¹⁷

Haşimi Emir Osman Efendi (1513-1595)

Sivas'da doğan Haşimi Emir Osman Efendi, Amasya'da medrese tahsiline devam ederken, tasavvufa meylederek, Bayramî-Melâmî kutbu Sârbân Ahmed'in mensuplarından Vizeli Alâeddin Efendi'ye intisap ederek, sülûkünü, Alâeddin Efendi'nin yerine geçen Gazanfer Efendi'nin yanında sürdürdü. Amasya'ya giderek irşad faaliyetinde bulundu. Gazanfer Efendi'nin vefatıyla İstanbul'a gelerek Kasımpaşa-Kulaksız'daki zaviyeye yerleşti. Halvetî-Cemalî şeyhlerinden Nûreddinzâde'ye intisap etmiş, O'nun: "Emîr, senin bize ihtiyacın yok. Var git, dervişânın ile meşgul ol. Bizim kisvemizi ve evrâdımızı terketme" sözü üzerine tekkesine dönüp hizmetine devam etti. Vefatında Kasımpaşa'da Kulaksız'daki tekkesinin hazîresine defnedildi.¹⁸

¹⁶ Mehmet Cemal Öztürk, *Cerrâhîlik*, s. 304-307, İstanbul 2018.

¹⁷ <http://www.evliyalar.net/helvai-yakub-baba-k-s/>

¹⁸ Mustafa İsmet Uzun, "Haşimi Emir Osman Efendi", *DİA*, XIV/411-412, İstanbul 1997; Harun Alkan, "Bursalı Mehmed Tahir'in "Osmanlı Müellifleri" Eserine Göre Bayramiyye-i Melamiyye'ye Mensup Sufiler", *Hacı Bayram Velî: IV. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2019, s. 165-167,

Tekkesi, Bayrâmi tekkesi olarak inşa edilse de bilahare Şabânî, Kâdiri ve Bektaşî (son şeyhi Süreyya Baba-v.1930) şeyhleri şeyhlik yapmıştır. Günümüze intikal eden türbesindeki sandukasında bulunan 8 dilimli tac Bayrami değil Kâdiri-Ahi-Resmî tâcıdır.



Kulaksız Kadı Mehmet Caddesi'nde bulunan Saçlı Emir Tekkesi ve karşısında yer alan hazirenin görünümü.



Haşimi Emin Osman Efendi'nin sandûka tâcı, 8 dilimli, Kâdiri-Ahi Resmî tâcı

Sonuç

Günümüzde, eski eser restorasyonlarında gözle görülür bir gelişme olmakla birlikte türbe restorasyonlarında bazı ayrıntı sayıldığı-
ğını düşündüğümüz konular bulunmaktadır. Sanduka taşları ve türbelerde bulunan levhalar geleneksel önem taşımaktadır. Tarikat tac'ları her tarikata özgü olup, birbirlerinden ayrılan alamet-i farikalarındandır.

Tebliğimizde de tesbit edebildiğimize göre bazı sanduka taşları doğru iken bazıları değildir.

Sadece İstanbul'da Kültür Bakanlığı'na bağlı bir Türbeler Müdürlüğü bulunmaktadır. O müdürlüğe de mimari ve sanat değeri olduğu tesbit edilen yüz küsur türbe bağlı olup, hemen çoğu sahabe, sultan ve vezir türbeleridir. Eski tekkelerden cami olanların varsa türbeleri ile ise genelde cami dernekleri ilgilenmektedir. Kültür Bakanlığı'nın sarık/destar ustası belgesi/sertifika uygulaması duyulmuş ama teyit edilememiştir.

Rahmetli Bayezid Camii imamı Abdurrahman Gürses ile rahmetli hocam Aksaray Valide Camii İmamı Muharrem Arslantürk gibi bazı imam efendiler kendi sarıklarını kendileri sararlardı. Sarık sarmanın bir yöntemi vardır. Günümüzde bu işi bilen az sayıda usta mevcuttur. Bir tanesi Allah ömürler versin, Bursa'da mukim Safiyyüddin Erhan Bey'dir.

Tebliğimize, son dönem türbedarlarından Üsküdar Aziz Mahmud Hüdayi fahri türbedarı, ebruzen Mustafa Düzgünman merhumdan genel olarak türbedarlık hususiyetleri konusunda kendisiyle bir müddet teşrik-i mesai yapmış olan muhterem Yaşar Münir Cengiz ile yaptığımız konuşma ile son veriyoruz¹⁹:

Mustafa Düzgünman'ın, Üsküdar Hakimiye Caddesi, Güllfem Hatun Camii sokağının başında bulunan küçük bir aktar dükkanı vardı. Şu anda dükkan duruyor; fakat dükkan el değiştirmiştir ve orada farklı bir iş yapılmaktadır. Dükkan insanların huzur buldukları ve birçok

¹⁹ Ayrıca türbedarlıkla ilgili bkz: Gökçen Beyinli Dinç, "677 Sayılı Kanun, Türbeleri "Millileştirme" ve Yıkıcı Sonuçları: Geç Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türbedarlık", *Cihannüma, Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, Sayı III/2 – Aralık 2017, 113-137.

konuda bilgi edindikleri, aynı zamanda alışveriş yaptıkları küçük bir dükkân. Bu dükkânda neler satılırdı? Tabii ki baharat çeşitleri, tesbih malzemesi, iplik, balmumu, Mustafa Düzgünman'ın kendisinin yaptığı ebrular (dosya içinde meraklılarına sattığı ve hediye ettiği çeşit çeşit battal ebrular, tırnak ebrular, karanfil ve gül ebruları) Bunun dışında o zamanları cenaze levazımatı da dükkânda satılırdı. Yani bir cenaze için ne gerekli ise hepsi bir bohça gibi katlı bir şekildeydi. İçinde kefen, lif, takunya, gül suyu, kafuru, tülbent vs. ne gerekiyorsa hepsi hazır. Mutlaka göçen kişinin hanım mı erkek mi olduğunu sorardı, Mustafa Efendi; çünkü levazımı ona göre hazırlardı.

Bu dükkânı sabahları Mustafa Efendi açardı. Öğlen üstü biraderi Ahmed Düzgünman gelirdi. Ahmed Efendi de çok iyi bir tesbih ustasıydı. El tornasında tesbih imamesi çekerdi. Mustafa Düzgünman'ın babası Saim Efendi, Sultantepe Abdülbaki Camii imamlığı ve daha sonra da Hazreti Hidayi tekkesinde ve camiinde imamlık görevi yapmıştır. Çok dolu bir şahsiyet olan Mustafa Düzgünman, Üsküdar'ın nev'i şahsına münhasır bir kişiydi. Camii musikisini ve tekke musikisini çok iyi bilen, bestekâr, ebruzen, iyi bir tesbih koleksiyonu sahibi, edib ve haza bir İstanbul Efendisiydi. Fakir 1979 veya 1980 yıllarında kendisini tanıdım. O dönemlerde Üsküdar Yeni Camii baş müezzini Hafız Rüştü Efendi (Rüştü Efendi o zamanlarda camilerde bulunan gasilhanelerde cenaze yıkardı. Üsküdar'daki cenazeler genellikle halk arasında Yeni Cami olarak bilinen Valide-i Cedid camiinin gasilhanesinde yıkamırdı. Gasilhanenin yeri şu anki musalla taşının olduğu bahçedeydi) Bizi tanıttıran kişiye, Hattat Hasan Çelebi hoca efendidir. Fakirin tesbih merakı vardı, hatta fakir tesbih dizmeyi bu zattan meşk ettim. Malum bu gibi işler yani musiki, hat, ebru, tesbihten anlama ve dizme vs. meşk ile öğrenilir idi. El'an da bu işler böyle oluyor.

Mustafa Düzgünman çok dolu bir zat-ı şerif idi; fakat çok kimsenin belki de kimsenin bilmediği bir görevi vardı. Hazreti Pir Aziz Mahmud Hüddai asitanesi türbedarı idi. Hem de camiide fahri müezzini idi. Bilhassa cuma ve bayram müezziniplikleri yapardı. Tekke musikisi bildiği için ramazan-ı şerifte teravîh namazlarında Enderun usulü müezziniplik yapardı. Kendisinden musiki meşk eden din görevlileri vardı. Türbedar-

lık görevi babasından ona geçmiş, sonra resmi görevli olmuştur. Direkt türbeler müdürlüğüne bağlıydı. Türbe-i şerif şimdiki gibi her gün açık değildi. Yalnız pazar günleri saat onda açılırdı ve akşam beşte surlanırdı. (kapanırdı) Bu açılması ve surlanması bir edep dâhilinde olurdu. Şimdiki türbeler gibi değildi, malumdur türbedarlık bir manevi görevdir. Mustafa Düzgünman, türbedarların pirinin Ahmed Amiş Efendi olduğunu söylerdi. Malumdur ki Ahmed Amiş Efendi hazretleri Hz. Fatih Sultan Mehmed Han'ın sertürbedarı idi. İslam ve tasavvuf kültüründe türbe ve tekke çok önemli bir yer teşkil eder. Bütün tekke haziresinde o tekkeye ait dervişler ve şeyhler sıralanmıştır. Bir de tekke içinde veya dışında türbe olarak inşa edilen mimarı özellikleri olan o tekkeye ait motifler ve semboller yapılmıştır. Türbelerin içinde malum şeyh efendiler muhterem valide sultanlar, evlâtları ve halifeleri bulunur, türbede tarikat piri ve halifeleri sıralanmıştır. Onun için sandukalardaki örtü ve tac-ı şeriflerin destarları farklıdır. İşte bu mevzuları çok iyi bilen Mustafa Düzgünman, türbe açılışı, surlanması, örtülerin değiştirilmesi, tac-ı şeriflerin destarlarındaki renk farklılıkları gibi konuları çok iyi bilirdi. Fakire de bu konular hakkında malumatlar verirdi. Pazar günleri türbeyi açıp kendisine bir kahve yapardım, içerken söyleşide bulunurdu. Elinde her hafta başka bir tesbih ile gelirdi. Bazen 33'lü bazen 99'lu tesbihler getirir, hem ustası hakkında hem de cinsi hakkında bilgi verirdi. Türbeyi "Ya Vehhâb Ya Fettah" diye açardı, buhurdanlık uyandırılır ve Hazret-i Pir'e niyaz edilirdi. Sonra sure-i Mülk okurdu veya okuturdu. Temizlik olacak ise genellikle hiç dünya kelamı konuşulmazdı. Hiçbir zaman süpürge makinesi kullanılmazdı. El süpürgesi ile artıklar faraşa toplanır, çöpe atılmaz karşı taraftaki hazireye bir kuyu açılır ve onun içine konurdu. Kışlık ve yazlık örtüleri vardı. Kışlık örtüler çuhadan kalındı ve ayet-i kerimeler üzerlerine el ile işlenmişti. Sanduka örtüleri ve ayetleri şu zamandaki örtüler gibi değildi. Baştan yarıya kadardı. Edeben ayakucuna kadar olmazdı. Yazlık örtülerse ince yeşil kumaştan olurdu. Hazret-i Pir'inki Kâbe örtüsü gibi siyah renkteydi. Üzerinde ayetler yazılı idi. Halifelerinin ve valide sultanınki yeşil örtü ile kaplı idi. Tac-ı şerifler ise Hazret-i Pir'inki siyah, halifelerinki yeşil destar ile sarılırdı. Bunlar değiştirilirken görevli kişi veya kişiler, kendilerinin

duyacağı bir ses tonuyla kelime-i tevhid okurlardı. Yüksek sesle konuşma olmazdı; çünkü burada istirahat buyuran zevat-ı kiram Peygamber Efendimiz (sav)’in varisi olarak görülen kişilerdir ve sure-i Hucurat’ta “(Hazret-i) Peygamber’in huzurunda sesinizi yükseltmeyin” buyurulmaktadır. Temizlik işleri bittikten sonra türbedar fatiha çeker, niyaz edilir ve çıkılırdı. Çıkarken ve girerken kapı ve eşik öpülürdü.

Türbelerde genelde bir kuyu vardır. Suyu zemzem suyu gibidir. Hastalara, sıkıntısı olan kişilere verilir. Görevli kişi kuyudan su çeker, gelen ziyaretçilere verir. O zamanlarda türbede sandık vardı. Mustafa Efendi mübarek günlerde, kandil, bayram arifesi gibi özel günlerde açardı. İçinde Hazret-i Pir’e ait kalın bir kumaştan yapılmış haydariye, kamerçin, günlük başına sardığı sarık, tülbent ve 500’lük tesbihi vardı. Bunları saklardı, fakat emekli olunca bunları türbeler müdürlüğü almışlar. Bunun gibi çok hurda-i tarik yok oldu ne yazık ki. Çok güzel hat levhaları vardı; ancak şu anda hiç biri yok.

Kaynakça

- Albayrak, Nurettin, “Himmet Efendi”, *DİA*, XVIII/57-58, İstanbul 1998.
- Alkan, Harun, “Bursalı Mehmed Tahir’in “Osmanlı Müellifleri” Eserine Göre Bayramiyye-i Melamiyye’ye Mensup Sufiler”, *IV. Uluslararası Hacı Bayram Veli Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, edit.: Ethem Cebecioğlu vd., Kalem Neşriyat, Ankara 2019, s. 163-179.
- Atasoy, Nurhan, *Derviş Çeyizi Türkiye’de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*, Ankara 2005.
- Azamat, Nihat- Bayramoğlu, Fuat, “Bayramiyye”, *DİA*, V/269-273, İstanbul 1992.
- Azamat, Nihat, “Hamza Bali”, *DİA*, /XV/503-505, İstanbul 1997.
- Bokurt, Nebi, “Sikke”, *DİA*, XXXVII/185-186, İstanbul 2009.
- Bozkurt, Nebi - Ceyhan, Semih, “Tac”, *DİA*, XXXIX/363-365, İstanbul 2010.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul 2005.
- Dinç, Gökçen Beyinli, “677 Sayılı Kanun, Türbeleri “Millileştirme” ve Yıkıcı Sonuçları: Geç Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türbedarlık”, *Cihannüma, Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, Sayı III/2 – Aralık 2017, s. 113-137.
- <http://www.evliyalar.net/hamza-bali-k-s/>
- <http://www.evliyalar.net/helvai-yakub-baba-k-s/>
- <https://somuncubabaturbesi.com/haci-bayrami-veli-hazretleri-hayati/>
- Köprülü, Fuat - Uzun, Mustafa İsmet, “Akşemseddin”, *DİA*, II/299-30 İstanbul 1989.
- Maden, Fahri, “Bektaşilikte Giysi ve Sembol Olarak Tâc”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 60, s. 65-84, Ankara 2011.

Öztürk, Mehmet Cemal, *Cerrâhîlik*, İstanbul 2018.

Sarıdikmen, Gül, “Ressam Osman Asaf’ın Resimlerinde Üsküdar Divitçiler’de Kazasker Ahmed Efendi Camii, Kethüda Mehmed Ağa Çeşmesi (Divitçiler Çeşmesi) ve Malatyalı İsmail Ağa Camii”, *Uluslararası VIII. Üsküdar Sempozyumu*, III/309-337, İstanbul 2015.

Şahin, Haşim, “Ömer Dede Sikkini”, *DİA*, XXXIV/55-56, İstanbul 2007.

Uzun, Mustafa İsmet, “Haşimi Emir Osman Efendi”, *DİA*, XIV/411-412, İstanbul 1997.

Uzun, Mustafa İsmet, “İbrahim Tennuri”, *DİA*, XXI/356, İstanbul 2000.

Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliya*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, II/554, İstanbul 2006.

NİDÂÎ MEHMED ÇELEBİ ANKARAVÎ'NİN TASAVVUFÎ YÖNÜ



DR. ÖĞR. ÜYESİ İBRAHİM TÜRKÖĞLÜ
ZONGULDAK BÜLENT ECEVİT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI
ibrahimtirkoglu@beun.edu.tr

Giriş

Anadolu'nun İslamlaşmasında Horasan erenleri olarak bilinen mutasavvıfların ayrı bir yerinin olduğunu söylemek mümkündür. Bu geleneğin devam etmesinde Ankaravî nisbesiyle tanınan sufilerin de ayrı bir yeri bulunmaktadır. Nitekim Türk – İslam edebiyatında genel olarak şair ve hekim sıfatıyla tanınan Nidâî Mehmed Çelebi Ankaravî'nin “*Tenbihnâme*” ve “*Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*” adlı eserlerinin de bu geleneğin bir halkası olduğu söylenebilir. Nidâî'nin hayatı hakkındaki bilgiler sınırlı ve tashihe muhtaç olup kendi eserlerine dayanmaktadır. ‘Hak tarikine da’vet’ anlamına gelen Nidâî¹ mahlasını kullanan müellifin asıl adı Şaban’dır.² Ankaralı olduğu için Ankaravî, Mevlevî meşrep

¹ Müstakimzade Süleyman Sadeddin, *Mecelletü'n-nisâb fi'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elkâb*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Kitap nr. 2000, vr. 421b.

² Ankaralı Hekim Nidâî, *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî* (İnceleme-Metin), Haz. Nuran Öztürk, Karahan Kitabevi, Adana 2011, s. 34.

olduğundan Derviş Nidâî ve Nidâî Çelebî, hekimliği sebebiyle Hekim Nidâî,³ Kırım'da ise Remmal Hoca diye bilinir.⁴ Ayrıca Nidâî, *Menâfi'u'n-Nâs* isimli eserinin sonunda, “Bu bende Derviş Nidâî, Ankara halkından olup” şeklindeki ifadesiyle Ankaralı olduğunu belirtmektedir.⁵ Nidâî'nin *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*'yi otuz beş yaşında iken h. 950/m. 1543 yılında tamamladığını bizzat bu eserinde belirtmesinden hareketle h. 915/m. 1509'da doğduğu anlaşılmaktadır.⁶

Aynı şekilde Nidâî'nin aldığı eğitim ve yetiştiği muhitte ilgili yeterli bilgi kaynaklarda bulunamamaktadır. Müellif, babasının Kudüs'ten Ankara'ya geldiğinde evlendiğini ve kendisinin beş kardeşin en küçüğü olduğunu ifade etmektedir. Nidâî, kendi ifadesine göre ‘Âlemi ibret gözüyle’ seyretmek maksadıyla seyahat etmeyi tercih etmiş ve Kırım'a kadar gitmiştir. Burada Sâhib Girây Han'a (1532-1551) ‘Han Hacesi’ olmuştur.⁷

Nidâî'nin Sultan II. Selim'in şehzadeligi sırasında Konya'ya gittiği, onun hizmetinde bulunduğu ve bu sırada Mevlevî tarikatına intisap ettiği kaynaklarda zikredilir. II. Selim'in tahta çıkmasıyla (1566) Nidâî de İstanbul'a gelmiş ve saray hekimi olarak vazife almıştır. Kaynaklarda İstanbul'da vefat ettiği yer alan Nidâî'nin kesin vefat tarihi ise bilinmemektedir. Ancak son eseri *Dürr-i Manzûm*'u 1567 senesinde telif ettiği bilgisinden hareketle vefatının bu tarihten sonraya tekabül ettiği belirtilmektedir.⁸

³ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınevi, İstanbul 1975, c. III, s. 226; Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 40.

⁴ Fatma Meliha Şen, “Nidâî ve Kırım Tarihi Hakkında Yeni Bir Eseri: Nusret-i Gazâ-yı Sâhib Geray Hân, Hikâyet-i Boğdan”, *Türkiyat Mecmuası*, 23 (Güz-2013): 145-169, s. 149.

⁵ Hatice Özcan, *Menâfi'u'n-Nâs Kaysûnizâde Nidâî Muhammed Çelebi el-Ankaravî* (57a-99b Metin-Dil Özellikleri-Dizin), Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007, s. 227.

⁶ Ümrân Ay, “*Nidâî Dürr-i Manzûm İnceleme Karşılaştırmalı Metin*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2000, s. 8; Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 38.; Fatma Meliha Şen, a.g.m., s. 149; Sadettin Özçelik, “Nidâî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, 77.

⁷ Ümrân Ay, a.g.e., s. 8-9; Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 36-37, 356; Fatma Meliha Şen, a.g.m., s. 149.

⁸ Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e., c. III, s. 226; Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 40-42; Fatma Meliha Şen, a.g.m., s. 150; Sadettin Özçelik, “Nidâî”, XXXIII, 77.

I. NİDÂÎ'NİN ESERLERİ

Klasik kaynaklarda ve son dönem araştırmalarında Nidâî'ye nisbet edilen eserlerin sayısı ile ilgili yedi ile on dokuz arasında değişen bilgiler görülmektedir. Nidâî, *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*'nin kitabı anlattığı bölümde bu eserini yazmadan önce on beş adet tasavvufa dair eser yazdığını söylemektedir.⁹ *Menafîü'n-Nâs*, Nidâî'nin en meşhur ve yaygın eseridir. İçinde yer yer manzumeler de bulunmakla birlikte temelde mensur bir tıp kitabıdır. *Dürr-i Manzûm*, mesnevî şeklinde yazılmış bir tıp kitabıdır. *Rebiü's-Selâme*: Tıp konusunda, veba ve kolera ile bunların önlenmesiyle ilgili yazılmış bir eserdir. *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*, Nidâî'nin on bölümden meydana gelen, 3913 beyitlik didaktik, tasavvufî bir mesnevidir. *Tenbîhnâme*, dînî-tasavvufî ve ahlakî konulardan bahseden nasihatname tarzındaki eseridir. Bunların dışında Nidâî'nin *Gazâ-yi Sâhip Gerây Hân Hikâyet-i Boğdan*, *Tarih-i Sahib Geray Hân*, *Fetih-nâme-i Kal'a-i Cerbe*, *Tabâbet-i Beşeriyye*, *Manzum Baytarnâme*, *Rebiu's-Selâme*, *İntihâb-ı Risâle-i Tıb*, *Terceme-i Nazm-ı Lokman Hekim*, *el-Tıbbü'n-Nebevî*, *Risâle-i Latîfe-i Mükeyyifât*, *Risâle-i Tarikat-ı Nidâî*¹⁰ vb. eserleri kaynaklarda zikredilmektedir.¹¹

A. Genc-i Esrâr-ı Ma'nî

Nidâî eserini h. 950 (m. 1543) yılında, Kırım'da tahtgâh olan 'Kırk Yer'de kaleme aldığını ifade etmektedir. Tasavvufa dair bu eser on bölümden ve yirmi dokuz hikâyeden oluşmaktadır. Eserdeki beyit sayısı 3913'tür.¹² Eserin iki nüshası bulunmaktadır. Yakın zamana kadar Nuruosmaniye Kütüphanesi koleksiyonundaki 2270 demirbaş numaralı 170 varaklık tek nüsha bilinirken,¹³ İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda 0.125 numaralı 112 varaklık bir

⁹ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 57, 59, 355.

¹⁰ Nidâî'nin tasavvufa dair eseri olan *Risâle-i Tarikat-ı Nidâî*'nin Atilla Gökdemir tarafından muhteva incelemesi ve transkripsiyonlu metni yayınlanmıştır. (Atilla Gökdemir, Nidâî-i Ankaravî'nin Risâle-i Tarikat-ı Nidâî Adlı Eseri, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2019, Cilt: 7, Sayı: 14, 510-532.)

¹¹ Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e., c. III, s. 226; Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 42-57; Fatma Meliha Şen, a.g.m., s. 151-156; Sadettin Özçelik, "Nidâî", XXXIII, 77-78.

¹² Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 60, 62-63.

¹³ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 43.

nüsha daha bulunmuştur.¹⁴ Nidâî eserine Genc-i Esrâr-ı Ma'nî adını rastgele koymamıştır. Ona göre on iki harften oluşan bu isim, harflerin 12 imâmıdır.¹⁵ Eser üzerinde kapsamlı bir çalışma yapmış olan Nuran Öztürk, Nidâî'nin bu eserini; “sûfilerin varoluşu anlamlandırmakta ve varlığın sebebini izahta, inandıkları ve benimsedikleri ‘Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim’ kutsî hadisinden ilham alarak muhatabını (okuyucusunu) bir çeşit sembolizmle eşyanın sırrından Hakk’ın sırrına bir yolcuğa çağırmak maksadıyla” yazmış olduğunu belirtir. Yine Öztürk’ün belirlemelerine göre eserin tertibi, orijinal taraflarından biridir. Nidâî bu esere mesnevilerin klasik tertibini uyarlamış olmakla birlikte, kitabını Hz. Peygamber’in (s.a.v.) mevlidiyle başlatıp ve miracıyla bitirmesi kendi kurgusudur. Âdetâ Hz. Peygamber (s.a.v.) sevgisi eserin omurgasıdır.¹⁶ Müellif eserinde, aynı harfler gibi yirmi dokuz hikâyeye bulunduğunu kaydeder. Aslında her bölümde üçer tane bulunduğundan eserde otuz hikâyeye vardır. Nidâî bu durumu şöyle açıklar: “Kitapta surette otuz hikâyeye vardır. Fakat birinci hikâyeye “Mevlid-i Nebî”, sonuncusu “Miraç” üzerine olduğundan aslında bunlar tek sayılır.”¹⁷ Nidâî bu eserini ilâhi kudretle, kendi vasıta kılınarak yazdığını ifade eder:¹⁸

*Beni sanmanız bu sözi söyleyen
Beni sûret itdi özi söyleyen*¹⁹

Nidâî bu eseriyle ilgili farklı bir benzetme yapmaktadır. Nidâî en küçük oğlu olarak gördüğü bu eserini bir camiye benzetir. Bu yapının mimarı can; vekilharcı akıldır. Yapılması için gereken malzeme gönül ülkesinden gelmiştir. Şairin gözü; terazi, dili; âbâd eden tercüman, parmakları; caminin binaları, yazıda kullandığı kağıtlar; caminin zemini, kalem ile divit; inşaatının ırgadı,

¹⁴ Murat Parlakpınar, “Nidâî: Tenbihnâme (Dil İncelemesi Tenkitli Metin Dizin)” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2017, s. 13.

¹⁵ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 60, 355.

¹⁶ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 57.

¹⁷ Fatma Meliha Şen, a.g.m., s. 151.

¹⁸ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 62, 85.

¹⁹ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 228 (72b/1652)

surh (kırmızı mürekkep) ve mürekkep; taşı ve toprağı, beyit ve mısraları; binanın duvarları, harfler ve nakışları; resmi zerkâridir. Caminin anahtarı besmeledir. Kapısı “sin” dir. Harfleri yüzükse bu sin o yüzüğün kaşısıdır. Bu camide kırmızı ile belirginleştirdiği pencereler vardır. Câmînin cemâatı ise akıl ve fikirdir ki onlar burada Allah’a ibadet ederler.²⁰

B. Tenbîhnâme

Nidâî'nin Tasavvuf konularını kapsayan en önemli ikinci eseri Tenbîhnâme'dir. Tenbîhnâme, mensur bir eser olmakla birlikte aralarda şiirlerin olduğu manzum mensur karışık tarzda yazılmış bir eserdir. Eser, altmış bir fasıl ve yetmiş hikâyeden meydana gelmektedir. Nidâî eserini, nefsi emmâreden kaynaklanan 35 kötü sıfat ve bunların zıddı olduğunu belirttiği 35 haslet üzerine kurgulamıştır. Nidâî, nefsi emmâreden kaynaklı her bir kötü sığat karşılık bir haslet sunduğunu, bunlara ilişkin birer hikâyeye yer vermekle birlikte her bir hikâyenin ardından onar, on beşer beyitlik şiirler söylediğini belirtmektedir. Nidâî kitabını h. 952 yılı Recep ayında (m. Eylül-Ekim1545) tamamladığını ve Allah gönlüne ne ilham etmişse onu yazdığını bildirir. Hekim kimliğiyle tanınan Nidâî'nin burada da bir hekim gibi davranarak önce hastalığı teşhis ettiğı daha sonra bunlar için reçeteler sunduğı söylenebilir. O önce nefsi emmâreden kaynaklanan, insanoğlunun manevi hastalıklarını tespit etmiş, sonrasında haslet adını verdiği manevi reçeteler sunmuştur. Nidâî, 63. fasılda okuyucusuna “ey tarikat sâliki ve ey hakikat mâliki” şeklinde seslenerek aslında eserini tarikat ehli kişiler için yazdığını ifade eder.²¹

II. NİDÂÎ ANKARAVÎ'NİN TASAVVUFÎ YÖNÜ

Nidâî *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*'de tasavvufa yönelmeden önce, yaptığı seyahatler esnasında derbeder bir halde yaşadığını ve nasıl halden hâle evrildiğini daha sonra ona nasıl yöneldiğini anlatmıştır.²² Kendisine

²⁰ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 58-59 (170a-b/3887-3897).

²¹ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 18-22.

²² Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 41.

Hak'tan ilham geldiğini ve bunun nasıl gerçekleştiğini dile getirir. Aldığı bu ilhamla uyarılan Nidâî'ye, nefsini sorgulayıcı çeşitli sorular sorulur ve böylece o, tasavvufa yönelmiş olur. Nidâî bir mürşidin varlığını keşfettiğini ve onun vasıflarını da şöyle beyan eder:²³

*Çün ilhâmıla irdi bu söz bana
Açup göz nazar eyledüm dört yana*

*Anı gördüm evvelki bir şehriyâr
Cihân halkını eylemişdür şikâr*

*Ne söylerse sözi makbûl olur
Ne fiil eylese özi ma'kûl olur*

*Ne hüküm eylese hükmi olur revân
Ne kim dilese anı eyler hemân*

*Ne kim emr iderse tutarlar kamu
Sakın lâ dime sen dahi ey amu²⁴*

Nidâî'nin Sultan II. Selim'in şehzadeligi sırasında Kırım'dan Konya'ya gelip Mevlevî tarikatına intisap ettiği kaynaklarda zikredilir.²⁵ Bununla birlikte Fasîh Ahmed Dede'nin (ö. 1111/1699) bir Mecmuâ'da ondan "Nidâî Çelebi" şeklinde bahsetmesinden, Nidâî'nin Mevlevîlik'le sıradan bir ilgisinin olmadığı anlaşılabılır.²⁶ Nitekim "Çelebi" unvanı Mevlevî tarikatında oldukça şümûllü bir kapsamda kullanılmıştır.²⁷ Nidâî'nin *Tenbîhnâme*'de Mevlânâ'dan bahsettiği görülmektedir. Ayrıca Nidâî 16. fasılda "ikrar"dan bahsetmekte ve "Ey hakikat yolunun tâlibi! Eğer matlûb yolun-

²³ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 98-99.

²⁴ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 163-164 (26a/573-577).

²⁵ Bursalı Mehmed Tahir, s. 226; Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 40; Sadettin Özçelik, "Nidâî", XXXIII, 77.

²⁶ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 40.

²⁷ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, Milli Eğitim Basımevi İst. 1983, c. I, s. 342-345; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., Ankara 2014, s. 111-112.

da vahdet makamına ermek dilerse ikrar gemisine gir"²⁸ diyerek bir anlamda tarikata girmeye davet etmektedir. Malum olduğu üzere ikrar, Mevlevîlikte tarikata girmeye ve şeyhe bağlanmaya talibin söz vermesi, biat etmesi anlamında kullanılan bir tabirdir.²⁹ Nidâî'nin bu tabiri kullanması ve ardından Mevlânâ ve Şems hakkında hikâyeye zikretmesi³⁰ onun Mevlevîlikle bağının olma ihtimalini güçlendirmektedir. Yine bu bağlamda *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî* ve *Tenbîhnâme*'de Mevlevîlikte özel anlamları olan ney, sema³¹, çerağ uyandırma³² ve âgâh ol³³ geçmektedir.

Kaçan seyr ide her makâmâtı nây
*Semâa girüp bu ider âh u nây*³⁴

Gönülde maârif çerâğın uyar
*Ola tâ sana her nihân âşikâr*³⁵

Mevlevîlik'te tarikatın esası aşk, mârifet ve hizmettir.³⁶ Mevlevîyye tarikatının pîri Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışının temelinde vahdet-i vücûd telakkisinin yattığı bilinmektedir.³⁷ Nidâî'nin *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî* ve *Tenbîhnâme*'sinde bu esasları ve vahdet-i vücûd düşüncesini görmek mümkündür.

A. Nidâî Ankarâvî'ye Göre Aşk

Mevlevîlik'te tarikat esaslarından biri olan aşk, mecazi/beşeri ve hakiki/ilahi olmak üzere iki anlamda kullanılmaktadır. Mecazi aşk, insanın insanı veya diğer yaratıkları sevmesi şeklinde açıklanırken; hakiki aşk Allah'ın kulu sevmesi ve kulun Allah'ı sevmesi şeklinde

²⁸ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 210.

²⁹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İst. 2012, s. 183; M. Zeki Pakalın, a.g.e., c. II, s. 48-49; Abdülhak Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkâm*, İstanbul 1963, s. 22.

³⁰ Sezai Küçük, "Mevlevîyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, Editör Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015, s. 531; Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 210-214.

³¹ Abdülhak Gölpinarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkâm*, İstanbul 1963, s. 34, 59-63.

³² Necip Fazıl Duru, *Mevlevî Şâirlerin Şiirlerinde Mevlevîlik Unsurları*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999, s. 331-332.

³³ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 376.

³⁴ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 252 (90b/2054).

³⁵ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 267 (102a/2307).

³⁶ Ş. Barîhüda Tanrıkorur, "Mevlevîyye" *DİA*, XXIX, 473; Sezai Küçük, a.g.e., s. 526.

³⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 2012, s. 94.

izah edilmiştir.³⁸ Nidâî asıl aşkın ilahi aşk olduğunu *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*'de şöyle açıklar:

*Asıl ışk odur kim ışk-ı Hak
Ana Hak görine kamu her varak*³⁹

Nidâî, seyr u sülûka girmiş olan talibe nidâ ederken şeriat içinden hakikati gözetmesini ve ma'rifete ulaşıp Hakk Teâlâ'nın (mâşukun) âşıkı olmasını yine *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*'de şöyle tavsiye eder:

*Toludur bu âlem Hakun hikmeti
Bun seyr idendür gören ibreti*

*Gözün hâb-ı gafletten aç gel berü
Görelim nedür bildüğün al berü*

*Sözün varise söyle yâ dinle söz
Degil âdem ancak ola kaş u göz*

*Sakın kalma sûretde sîret gözet
Şeriat içinden hakikat gözet*

*Gerekdür kişide ola ma'rifet
Degil âdem ol ola hayvan sıfat*

*Sakın ömri zayî geçürme sakın
Kamu nesneden hod eceldür yakın*

*Var iken bugün elde fırsat günü
Haka togrı olsun bu gönlün yöni*

*Ki zirâ odur cümleñün Hâlıkı
O ma'şûkun ol sen dahi âşıkı*⁴⁰

³⁸ Süleyman Uludağ, a.g.e., s. 153, 239; Ethem Cebecioğlu, a.g.e., s. 54-55.

³⁹ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 312 (135a/3078).

⁴⁰ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 134-135 (5a/67-74).

Nidâî, bununla ilgili olarak Tenbîhnâme'de de şöyle demektedir:

*Gel imdi tut sözüm ey yâr-ı sâdık
Hevâdan geçüp ol Allâha aşık⁴¹*

Talibe Hakk Teâlâ'nın aşıkı olmasını tavsiye eden Nidâî, hakikat yolcusunun, kendi tabiriyle 'yol eri'nin yola niyetlendiğinde, rehberinin Hüdâ aşkı olacağını, onun her şeyi terk edip dâmen-i aşkı sıkı sıkıya tutmasını ve hakikat yolunda Hüdâ aşkını kendine sırdaş edinmesini söyler:

*Ne yoldan ki kasd eylese yol eri
Hudâ ıskıdur bilmiş ol rehberi⁴²*

*Gel imdi bu sevdâları eyle terk
Tut elde hemîn dâmen-i ışkı berk⁴³*

*Hudâ ışkını câne yoldaş idün
Hakikat tarîkında sırdaş idün⁴⁴*

Mevlânâ'nın dünyasında gönül kavramının ayrı bir yeri ve önemi olduğu bilinmektedir. Nitekim gönül, Mesnevî'de en çok kullanılan birkaç kelimeden biridir.⁴⁵ Nidâî *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*'de gönlün, arş-ı Hak ve nazargâh-ı ilahî olduğunu söyler ve onun hakkında geniş açıklama yapar.⁴⁶ Bununla birlikte o, aşkın bir mekânı olduğunu, ona da gönül dendiğini söyler. Gönül öylesine geniştir ki, onun mülküne on sekiz bin cihanın açık gizli neyi varsa sığar:

⁴¹ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 397.

⁴² Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 139 (9a/157).

⁴³ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 139 (9a/165).

⁴⁴ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 185 (41a/940).

⁴⁵ H. Kâmil Yılmaz, "Eğitimde Gönül Faktörü Mevlânâ Örneği", Tasavvuf Dergisi, sayı, 14, s. 13-24, Ankara 2005, s. 13.

⁴⁶ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 261-267 (97a-102a/2192-2309).

*Gönül milkine on sekiz bin cihân
Sıgar cümle ger âşikâre nihân*

*Gönül liki sığmaz kamu âleme
Ne izzet olmaya pes Âdeme⁴⁷*

*Gönülde bulur Hakkı ehl-i tarik
Kim anlara ışk oldu zirâ refîk⁴⁸*

Nidâî, gönlün yedi tavrı olduğunu, bunları da sadr, kalp, şefa'a, fuâd, cenânü'l-kalb, süveydâ ve behcetü'l-kalb olarak ifade eder. Sadr, İslam için kalb ise iman içindir. Şefa'a şefa'at makamından, fuâd kendini bilme makamındandır. Cenânü'l-kalb muhabbet yeridir. Süveydâ ehli, ehl-i takva, behcetü'l-kalb ehli ise ehl-i irfandır.⁴⁹

*Cenânü'l-kalbdur beşinci makâm
Muhabbet bu yirden kopar iy hümmâm⁵⁰*

Nidâî, gönlün Hak Teâlâ'nın nazargâhı, evliyanın da bu makamın şahı olduğunu söyler. Hakîkatı bunların bildiğini, bunların üç alametinin bulunduğu ve ancak gönül pasını silenlerin bunu görebileceğini ifade eder. Bu üç alamet de aşk, kalb-i musaffâ ve güzel ahlak ile insanlara muameledir.⁵¹

*Budur ön nişanın biri ibtidâ
Dürüst ola ışkî anun bâ Hudâ*

*Kime ışkıla bir nazar eyleye
Am kendüden bî-haber eyleye⁵²*

⁴⁷ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 104 (49a/1125-1126).

⁴⁸ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 267 (102a/2304).

⁴⁹ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 105.

⁵⁰ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 266 (101a/2281).

⁵¹ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 194-195 (47b-48b/1090-1109).

⁵² Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 194 (48a/1095, 1097).

Nidâî'nin *Tenbîhnâme*'sinde nefs-i emmâreden kaynaklı kötü davranışlara karşı sunduğu ilk haslet tevbedir.⁵³ Nitekim tasavvuf-ta tevbe, seyr u sülûk sürecinde makamların ilki, her makamın temelidir.⁵⁴ Nidâî'nin bu şekilde ilk haslet olarak tevbeyi zikretmesi, bu esasa binaen olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Nidâî, hakîkate⁵⁵ vâsıl olmada aşk'ı ana merkeze alır:

*Tevbe olursa tarîkatde refîk
Aşk olur sonra hakîkatde şefîk*⁵⁶

Yine Nidâî, hakikat yolundan birinin yoldaş edinilmesi ve aşkı gönlüyle sırdaş etmesinden *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*'de şöyle bahseder:

*Bulup yol erin yolda yoldaş idin
Getür ışkı gönlünle sırdaş idin*

*Eger ışk olursa senün rehberün
Gedâ şahsın bu yidi kişverün*⁵⁷

Nidâî, kişi nefsi emmâreden geçerse aradan bütün perdelerin kalkacağını, nefsini merzıyye eylediğinde Hakk'ın ondan razı kalacağını ve onun en güzel insan olacağını söyler. Şeriat, tarikat, hakikat bir hidayet yoludur. Kişi bu yoldan gelecekte kendisine aşkı dost edinmelidir. Nidâî *Tenbîhnâme*'de bu konuyla ilgili detaylı bir şekilde açıklama yapar: “İmdi şâhum derviş olan âdem kalbini şöyle saf itmek gerektür kim şeyh ayagına gele dahı nâm-ı şerîfi Hacı Bayram gibi âleme toptolu ola ve zâhir ü bâtında riâyâ râyihâsı olmaya. Hâlisen muhlisen şerîat kapusından girüp tarîkat râhına düşüp hakîkat menziline mihmân ola hatta nûru'llâh birle zâtu'llâhı müşâhede idüp makbûl-ı hazret ola.

⁵³ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 163.

⁵⁴ Abdülkerîm b. Hevâzîn el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, nşr. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf, Kahire 1409/1989, s. 178; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İst. 2010, s. 244.

⁵⁵ Hakikat, Hakk'ın sâlikten, vasıflarını alarak yerine kendi vasıflarını koymasıdır. Sûfiler şeriat, tarikat, hakikat ve ma'rîfet şeklinde, Allah'a ulaşma yolunda dört mertebe kabul ederler. (Süleyman Uludağ, a.g.e., s. 153; Ethem Cebecioğlu, a.g.e., s. 188.)

⁵⁶ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 166.

⁵⁷ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 161 (24b/538-539).

*Şeriat tarikat hakikat şehâ
Üçi bir hidâyet yoludur sana*

*Bu yoldan gelürsen idün aşkı yâr
Bu denlü nasihat yiter sana var”⁵⁸*

Nidâî, *Genc-i Esrâr-ı Ma’nî*’nin 7. bâbının 3. hikâyesinde nefsin fesadından korunmak için ruha gerekli olan sekiz gıdadan bahseder. Bunlardan sekizincisinin de aşk olduğunu ifade eder:

*Sekizinci ışk oldı fehîm it anı
Ana uysan ol Hakka iltür seni*

*Şuna kim ola ışk-ı Mevlâ refîk
Hakikatten açıla ana tarik*

*Kişi âşık olmasa sâdık dime
Yol ehline anı muvafık dime*

*Sülûk ehline ger bu ışk olsa yâr
Görür Hak cemâlini ol âşikâr*

*Gel imdi bu ışk ile ol hem-nişîn
Ki kat’ idesin bu dünyâ işin”⁵⁹*

Nidâî Hakk’ı bulanların, aşkla bulduğunu, marifetullaha aşkla ulaşılacağını *Genc-i Esrâr-ı Ma’nî*’de şöyle ifade eder:

*Ki ya’ni sever Hakkı mü’min olan
Pes ol Hakkı ıškile buldı bulan*

*Şuna kim nasîb oldı ışk-ı Hudâ
İder Hakk içün cân u başın fidâ*

⁵⁸ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 263-264.

⁵⁹ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 284 (114a-b/2597-2601).

*Bu ıškile irer irenler Haka
Bu ıškile varur varanlar Haka⁶⁰*

*Bu irfân makâmudur itme gümân
Buna ışkıla irdi iren hemân⁶¹*

Nidâî, *Genc-i Esrâr-ı Ma'nû'nin* 9. Bâbına aşk redifli bir gazelle başlar. Gazelde aşk ehlinin, aşkın güzelliğini gönül gözünden seyrettiğinden, tarikat ehline aşk-ı îlâhînin mürşid olmasından, Mecnûn gibi Ferhâd gibi olmadan aşkın ne olduğunun bilinemeyeceğini, aşkın sırrının eriştiği kimsede aşkın inkârının kalmayacağını, aşkın nasıl ortaya çıktığını anlattıktan sonra dokuz peygamberin aşkından bahseder. İlk olarak “cihan fahrı” dediği, âşıkların şahı olarak vasfettiği Hz. Muhammed Mustafa'nın (s.a.v) aşkını anlatır.

*Budur şâhı âşıklarun bî-gümân
Buna sırr-ı ışk olmamışdur nihân⁶²*

Nidâî, aşkın safasını/huzurunu anlayanın mâsivâdan el çekmesi gerektiğini, aşk ehlinin mekânının ferş/yer değil arş olduğunu söyler:

*Mâsivâdan el çeker aşkun safasun anlayan
Bu kuru sevdâyı zirâ terk ider bî-ihitiyâr*

*Ehl-i ışkun n'ola ferş olsa mekâmı zâhirâ
Arş olur manâ-yı bâtında nazar kıl âşikâr⁶³*

Nidâî'ye göre âşıklar, muhabbet meydanında canlarını terk etmekle ebedi hayatı bulup vahdet meydanında Allah'ın tecellisi ile daima müşerref olurlar. Kime ilahî aşk kılavuz olursa o kişinin

⁶⁰ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 320-321 (140b/3217-3219).

⁶¹ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 339 (155b/3532).

⁶² Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 286-288 (115b-117b/2619-2670).

⁶³ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 249 (88b/1998, 2000).

makamı, vahdet makamı olur. Hevâdan geçip aşk yoluna ayak basanlara cümle âlem bir hiç olarak görünür.⁶⁴

*Kime kim ola aşk-ı Hak reh-nümâ
Makâmı olur cây-ı vahdet şehâ*

*Hevâdan geçüp aşka basar kadem
Görünür sana cümle âlem adem⁶⁵*

Nidâî, *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî* adlı eserinin hakikat yolcusunu tasavvuftan haberdar edeceğini, aşk-ı Hakk'a yoldaş edeceğini söyler.

*Ne denlû ki tekrâr okursan bum
Tasavvufdan âgâh ider bu seni*

*Seni Hak tarîkından âgâh ider
Dahi ışk-ı Hakkile hemrâh ider⁶⁶*

B. Nidâî Ankarâvî'ye Göre Marifet

Tasavvufta marifet, sûfilerin ruhani halleri yaşayarak, manevi ve ilahi hakikatleri tadarak elde ettikleri bilgi şeklinde tarif edilir. Bu yoldan Hakk'a dair elde edilen bilgiye marifetullah, buna sahip olan kişiye arif denir.⁶⁷ Nidâî, hakikat yolcusunun, kendi tabiriyle 'yol eri'nin gönlüne yaptığı yolculukta eline ma'rifet ışığını alması gerektiğini böylece o engin mekânda gizli açık ne varsa kendisine aydınlanacağını söyler:

*Gönülde ma'ârif çerâğın uyar
Ola tâ sana her nihân âşikâr⁶⁸*

*Hudâ ışkım câne yoldaş idün
Hakikat tarîkında sırdâş idün*

⁶⁴ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 46-47.

⁶⁵ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 382.

⁶⁶ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 357-358 (168b/3845, 3847).

⁶⁷ Süleyman Uludağ, a.g.e., s. 236.

⁶⁸ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 267 (102a/2307).

*Şular kim bu cân gibi hoş rây ola
Cemâli dü âlemde bedr-i ay ola*

*Ola ma'rifet içre mîr-i kelâm
Ana sâdır ola kande varsa makâm⁶⁹*

Abdülkerîm Kuşeyri'ye (ö. 465/1072) göre sâlik önce Hakk'ı, onun sıfat, isim ve fiillerini tanır, sonra ibadet ederek ve çile çekerek nefsinin arındırır, ona yaklaşır. O zaman Hak kendisini ona tarif eder ki marifet de budur. Marifet, Hakk'ın kendi hakkında sâlike verdiği bilgidir. Bu bilgiyi alan sâlik artık arif olarak isimlendirilir.⁷⁰ Nidâî de Hak Teâlâ'yı bilmenin, tanımanın marifetle olacağını söyler:

*Hudâyı bilen ma'rifetle bilür
Hudâyı bulan ma'rifetle bulur⁷¹*

Tenbihnâme'sinde "Ârif ol terk eyle ak u karayı"⁷² diyerek arif ol çağrısında bulunan Nidâî, arif olan kişi hakkında şunları söylemektedir:

*Gülsitândan ârife bir gül yiter
Zirâ bir gülden niçe ma'ni biter⁷³*

*Şular kim bu esrâra vâkıf olur
Alur ma'nîden ma'nî ârif olur*

*Ne var ise âlemde hep ma'nâ var
Bilür ârif olan anı âşikâr⁷⁴*

⁶⁹ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 185 (41a-b/940-942).

⁷⁰ el-Kuşeyri, a.g.e., s. 510.

⁷¹ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 219 (65b/1498).

⁷² Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 257.

⁷³ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 247.

⁷⁴ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 217 (64a/1462-1463)

C. Nidâî Ankarâvî'ye Göre Hizmet

Nidâî hizmet kapısında âgâh olanın, bu hizmetiyle dergâha kabul olunacağını, izzete ereceğini belirtir. Hizmet için kemer kuşananın hüner ehli olarak adlandırılacağını ifade ettikten sonra hizmet kapılarını açıklar. Hizmet kapılarını, ana baba kapısı; üstad kapısı; mürşid/şeyh kapısı; Muhammed (s.a.v.) kapısı; Hak kapısı şeklinde verir ve her birine hizmetin nasıl olması gerektiğini açıklar.⁷⁵ Üçüncü kapı olarak belirttiği mürşid kapısında, bu kapıya gidilmesi ve mürşide layığıncı hizmet edilmesi gerektiğini ifade eder. Mürşide tam bağlı olanın ve şeyhinin veli olduğunu kabul edenin mürid adıyla anılacağını; müridin de zâhirî ve bâtînî her hususta şeyhini kabul ve tasdik ederek ona daima hizmette bulunmasını, böylece onun da Hak yolunu kendisine irşad edeceğini söyler.⁷⁶

*Üçüncü kapı bâb-ı mürşîd imiş
Anun alnı ay yüzi hurşîd imiş*

*Gerekdür kim ol kapuya varasın
İdüp hizmetin ana yalvarasın*

*Bu kapuyı kimse basup giçemez
Kuşa perr ü bâl olmasa uçamaz*

*Gerekdür mürîd ola adun senün
Ola mürşide i'tikâdun senün*

*Diyessin ki şeyhüm velîdür velî
Di zâhirde bâtında ana belî*

*Anun her zemân hizmetinde bulun
Sana tâ ki irşâd ide Hak yolun*

⁷⁵ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 225- 228 (70a-72b/1591-1648).

⁷⁶ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 226 (71a/1612-1618).

*Eger şeyhün alsa duâsın mürîd
Olur halk içinde âdî Bâyezîd⁷⁷*

Nidâî'nin hizmete özellikle de mürşide hizmete önem verdiğini açıklamalarından görmek mümkündür. Nidâî, bu beyanatından sonra “mürşid kapısına kul oldun mu?” şeklinde soru sorarak gönüllerden yol açılabilmesi için mürşid kapısına varmak gerektiğini söyler:

*Varup bâb-ı mürşide oldun mı kul
Gönüllerden açıldı mı sana yol⁷⁸*

Nitekim Nidâî, bu hizmet kapılarını bilmeyenin derdine deva bulamayacağını, derdin devasının da hizmet olacağını beyan eder:

*Şu kim bu kapular nedür bilmedi
Bilün derdine ol devâ bulmadı*

*Bu derdün devâsı eyâ nîk nâm
Hemîn hizmet olur bilün ve's-selâm⁷⁹*

Nidâî, tarikat ehlinin altı makamı olduğunu söyler. Bunları da ibadet, şeriat, ibret, hikmet, kudret ve fenâ makamı olarak zikreder. Nidâî, bu makamlarda bulunanların hizmet ehli olduğunu ifade etmek suretiyle yine hizmete vurgu yapmaktadır.

*Bu dünyada var altı mahfil benâm
Tarik ehline bunlar olur makâm*

*Bu mahfillerün ehli hizmetdedür
Bular iki âlemde izzetdedür⁸⁰*

⁷⁷ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 226 (71a/1612-1618).

⁷⁸ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 227 (72a/1638).

⁷⁹ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 228 (72a/1644-1645).

⁸⁰ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 229 (73a/1664-1665).

D. Nidâî Ankarâvî'ye Göre Vahdet-i Vücûd

Mutasavvıflara göre hakiki anlamda bir (vâhid), Hak'tır. Bundan dolayı gerçek anlamda birlik de O'nun için söz konusudur. Vahdet-i vücûd, bir bilme, Allah'tan başka varlık olmadığının idrak ve şuuruna sahip olmak şeklinde açıklanır.⁸¹ Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışının temelinde vahdet-i vücûd telakkisinin yattığı bilinmektedir.⁸² Nidâî Ankarâvî'nin de vahdet-i vücûd düşüncesine bağlı olduğu eserlerinde görülmektedir.

*Gel imdi işit birlik idenleri
Olup cümle bir dirlik idenleri*

*Eger sende birlik idersen şehâ
Bulursın bular gibi gamdan rehâ*⁸³

*Okı bu kitabı sülûk ehli ol
Sana bâb-ı birlikten açıla yol*⁸⁴

Nidâî *Tenbîhnâme*'de "hakikat yolunun tâlibi"nin "matlûb yolunda vahdet makamına erme"sinden bahsetmektedir: "Ey hakikat yolunun tâlibi! Eğer matlûb yolunda vahdet makamına ermek dilerse ikrar gemisine gir."⁸⁵

Vahdet-i vücûd düşüncesine bağlı olduğu görülen ve bu sebeple kendinde bir varlık görmeyen Nidâî, nefisini aradan çıkarıp ayna vazifesi gören sözleriyle tamamen ilâhî hakikati 'özü' yansıttığını söylerek sözlerine ilâhîlik vasfı atfetmiş olmaktadır.⁸⁶ Nitekim *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî*'de;

⁸¹ Süleyman Uludağ, a.g.e., s. 370, 371.

⁸² Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 2012, s. 94.

⁸³ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 153 (19a/405-406).

⁸⁴ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 343 (158a/3597).

⁸⁵ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 210.

⁸⁶ Nuran Öztürk, "Harf/Lafız-Söz/Anlam İlişkisinin Edebî Yönü ve Genc-i Esrâr-ı Ma'nî ile Temsili Anlatımı", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi/journal of Academic Literature* (Prof. Dr. Mine Mengi Özel Sayısı), s. 96-108, 2016, s. 101.

*Beni sanmanız bu sözi söyleyen
Beni sûret itdi özi söyleyen*⁸⁷

derken, *Tenbîhnâme*'de de şunları söylemektedir:

*Kitâbun adı Tenbîh-nâme oldı
Hurûfı cümle ma'nâ birle toldı*

*Hudâ gönlüme her ne itdi ilhâm
Bu evrâk üzre oldur yazdugum kâm*⁸⁸

Nidâî'ye göre âşıklar muhabbet meydanında canlarını terk etmekle ebedi hayatı bulup vahdet meydanında Allah'ın tecellisi ile daima müşerref olurlar. Kime ilahî aşk kılavuz olursa o kişinin makamı, vahdet makamı olur.⁸⁹

*Kime kim ola aşk-ı Hak reh-nümâ
Makâmı olur cây-ı vahdet şehâ*

Nidâî, tarikat ehlinin altı makamından sonuncusunun fenâ makamı olduğunu ve fenâ ehlinin birlik'ten makam tuttuklarını söyler:

*Bular birlik içinde tutmuş makâm
Veli cümlesin hayret almış temâm*⁹⁰

Nidâî, gönlün yedi tavrı olduğunu, bunların yedincisinin de behcetü'l-kalb; behcetü'l-kalb ehlinin de ehl-i irfan olduğunu söyler. Müellif ayrıca bunların visâl ehli olduklarını ve vahdet makamında bulunduklarını ifade eder.⁹¹

⁸⁷ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 228 (72b/1652).

⁸⁸ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 394.

⁸⁹ Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 46-47.

⁹⁰ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 233 (76a/1729).

⁹¹ Ankaralı Hekim Nidâî, a.g.e., s. 267 (101b/2294-2299).

*Bu rûhânî âlemdür iy Âdemî
İrişen buna görmez aslâ gamı*

*Ki zirâ bu vahdet makâmı durur
İren buna görmez aslâ gamı*

Nidâî, *Tenbihnâme*'de belirlemiş olduğu nefsin yaramaz sıfatlarının her birine karşılık birer haslet sunmuştur. Bunlar bir anlamda müridde bulunması tavsiye edilen yararlı tutum ve davranışlar olarak görülebilir. Nidâî'nin sunduğu hasletlerden biri de bülend-himmet olmaktır. Nidâî'nin bülend-himmet olmaktan kastı, şeriate tabi olup tarikat içinde hakikat yolunu benimsemek ve vahdet meydanının iyi bir süvarisi olmaktır.⁹²

Sonuç

XVI. yüzyılda yaşamış olan Nidâî Mehmed Çelebi Ankaravî, *“Tenbihnâme”* ve *“Genc-i Esrâr-ı Ma'nî”* isimli Tasavvuf konularını kapsayan eserlerin musannifidir. Nidâî'nin bu iki eseri, aşk, marifet, hizmet, vahdet-i vücûd gibi kavramlar bağlamında Tasavvufî konuları içeren metinlerdir. Nidâî eserinde, asıl aşkın ilahi aşk olduğunu, Hakk'ı bulanların, aşkla bulduğunu, marifetullaha aşkla ulaşılacağını ifade etmektedir. Ayrıca o, aşkın mekânının gönlü olduğunu, gönlün de Hak Teâlâ'nın nazargâhı, evliyanın da bu makamın şahı olduğunu ve ilahî aşkın kılavuz olduğu kişinin makamının vahdet makamı olduğunu söyler.

Aynı şekilde Nidâî, hakikat yolcusunun, gönlüne yaptığı yolculukta eline ma'rifet ışığını alması gerektiğini ve Hak Teâlâ'yı tanımanın marifetle olacağını söyler. Nidâî, marifetullaha aşkla ulaşılacağını belirtmekle birlikte hizmet ehli olmanın da gerekliliğini vurgular. Hizmet ehlinin de ibadet, şeriat, ibret, hikmet, kudret ve fenâ olmak üzere altı makamda bulunan tarikat ehli olduğunu açıklamaktadır. Bunlarla birlikte Nidâî Ankaravî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine bağlı olduğu eserlerinde görülmektedir.

⁹² Murat Parlakpınar, a.g.e., s. 22, 46, 367.

Nidâî Ankaravî'nin *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî* ve *Tenbîhnâme*'sinden elde edilen bilgiler çerçevesinde onun Mevlevîlikle bağının olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim bu bildiride aşk, marifet, hizmet ve vahdet-i vücûd kavramlarından hareketle onun bu yönü biraz olsun netleştirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca mezkûr eserler, anâsır-ı erbaa, mürid, mürşid-i kâmil, velî, ricâlül'l-gayb, kutub, nefis, nefis-i emmâre, muhabbet, ilham, şeriat-tarikat-hakikat-marifet gibi Tasavvufî kavramlar çerçevesinde de irdelendiğinde konuyu daha da aydınlığa kavuşturmak mümkün görünmektedir.

Kaynakça

- Ay, Ümran, “*Nidâî Dürr-i Manzum İnceleme Karşılaştırmalı Metin*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul 2000.
- Bursalı, Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yayınevi, İstanbul 1975, c. III, s. 226.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., Ankara 2014.
- Duru, Necip Fazıl, “*Mevlevî Şâirlerin Şiirlerinde Mevlevîlik Unsurları*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.
- Gökdemir, Atilla, “*Nidâî-i Ankaravî'nin Risâle-i Tarikat-ı Nidâî Adlı Eseri*”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Güz 2019, Cilt: 7, Sayı: 14, 510-532.
- Gölpınarlı, Abdülhakî, *Mevlevî Âdâb ve Erkâm*, İstanbul 1963.
- Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb Hakikat Bilgisi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İst. 2010.
- el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâle*, nşr. Abdülhalim Mahmûd-Mahmûd b. Şerîf, Kahire 1409/1989.
- Küçük, Sezai, “*Mevlevîyye*”, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, Editör, Semih Ceyhan, İSAM Yayınları, İstanbul 2015.
- Müstakimzade, Süleyman Sadeddin, *Mecelletü'n-nisâb fi'n-neseb ve'l-künâ ve'l-elkâb*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Kitap nr. 2000, vr. 421b.
- Nidâî, Ankaralı Hekim, *Genc-i Esrâr-ı Ma'nî (İnceleme-Metin)*, Haz. Nuran Öztürk, Karahan Kitabevi, Adana 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul 2012.
- Özcan, Hatice, “*Menâfi'u'n-Nâs Kaysûnizâde Nidâî Muhammed Çelebi el-Ankaravî (57a-99b Metin-Dil Özellikleri-Dizin)*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2007.
- Özçelik, Sadettin, “*Nidâî*”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIII, 77-78.
- Öztürk, Nuran, “*Harf/Lafız-Söz/Anlam İlişkisinin Edebî Yönü ve Genc-i Esrâr-ı Ma'nî İle Temsili Anlatımı*”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi/journal of Academic Literature* (Prof. Dr. Mine Mengi Özel Sayısı), s. 96-108, 2016.

- Pakalın, M. Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, Milli Eğitim Basımevi İst. 1983.
- Parlakpınar, Murat, “*Nidâi: Tenbihnâme (Dil İncelemesi Tenkitli Metin Dizin)*” Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2017.
- Şen, Fatma Meliha, “Nidâî ve Kırım Tarihi Hakkında Yeni Bir Eseri: Nusret-i Gazâ-yı Sâhib Geray Hân, Hikâyet-i Boğdan”, *Türkiyat Mecmuası*, 23 (Güz-2013): 145-169.
- Tanrıkorur, Ş. Barihüda, “Mevlevîyye” *DİA*, XXIX, 468-475.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İst. 2012.
- Yılmaz, H. Kâmil, “Eğitimde Gönül Faktörü Mevlânâ Örneği”, *Tasavvuf Dergisi*, sayı, 14, s. 13-24, Ankara 2005.

ES-SEYYİD MUSTAFA BÜNYAMİN-İ AYAŞI EL-BAYRAMÎ (K.S.)



PROF. DR. MUSTAFA HİLMİ ÇOLAKOĞLU
NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELÎ ÜNİVERSİTESİ
MUSTAFACOLAKOGLU@NEVSEHIR.EDU.TR

Ayaş İlçesi

Ankara'nın kuzeybatısında, 60 km mesafede bulunan Ayaş, kaymakamlık resmi web sitesindeki bilgilere göre tarih öncesi dönemlerden beri yerleşim alanı olan bölgede Hititler, Frigyalılar, Galatlar ve Romalılar egemen olmuşlardır. Ayaş adı öz Türkçe bir isim olup parlak, aydınlık gece anlamına gelir¹. Ayaş oymağı Oğuz Türklerinin Bozok Kolu, Günhan Oğulları, Bayat Boyu, Barak Obasına bağlı bir Türkmen oymağıdır. Ayaş ve civarında Bayat, Avşar, Peçenek, İlhan, Kayı ve Kargı gibi Oğuz Boylarına ait isimleri taşıyan yerleşim yerleri vardır. Süleyman Bey komutasındaki Selçuklu ordusu 1073 yılında doğu ile batı ülkelerinin çeşitli merkezlerini birbirine bağlayan yol üzerindeki beş büyük piskoposluk merkezinden biri olan Minozos'u feth ederek Ayaş Oymağını buraya

¹ AYS (Arapça): yaşamak, Hak ile üns halinde olmaktan duyulan haz.

yerleştirmiştir. Ayaş'ta o yıllarda binden fazla oba çadırı olduğunu Evliya Çelebi Seyahatnamesinden öğrenmekteyiz. Türklerin gelişinden sonra XIII. yüzyılın ikinci yarısında Ankara ve çevresi önce Moğolların, daha sonra İlhanlıların yönetimine geçmiş ancak 1354 yılında Orhan Gazi zamanında Osmanlı ülkesine katılmıştır. Ayaş, 1071 yılından beri Türklerden başka bir toplumun yaşamadığı ve tarihi boyunca istilaya uğramamış bir Türk yurdudur. Ayaş Belediyesinin kuruluşu 1800'lü yıllara dayanmaktadır²

Büyük Türk gezgini Evliya Çelebi (1644-1682) Seyahatnamesinde Ayaş'ı şöyle anlatır; "Ayaş Engürü sancağı hakiinde Haremeyn evkafıdır. Darüssaade Ağası tarafından zapt olunur. Yüzelli akçeli kazadır. Kalesi haraptır. Kethüda yeri vardır. Bin hane on mihrabdır. Çarşı içindeki cami ve mescid ve han ve hamamları, hünkâr hamamı, sük-i muhtasarı müferrihtir. Cabeca bağ ve bahçesi vardır. Lakin dere ve tepeli yerde vaki olmakla havası sakiledir. Amma şehri mamur ve cevanib-i erbaası bayırlıdır. Emir Dede ziyaretleriyle, karşı batı tarafındaki dağ üzerinde Şeyh Buhari ziyareti vardır."³

1400lü yıllarda Ayaş merkezinde 7 mahalle bulunmaktadır. Ayaş'ın en eski mahallesi olarak (mahalle-i cedid) kayıtlarda bulunan Yemen Dede Mahallesinde 1463 tahrîr kayıtlarına göre yaşayan 44 kişiden biri imam, biri müezzin ve ikisi seyyiddir. 1571-72'de kayıtlı nüfus 62'ye yükselmiştir.⁴ Mahalleye ismini veren Yemen Dede isimli zat Mustafa Bünyamin-i Ayaşî Hazretlerinin babası veya dedesi olabilir. Zira caminin ve türbe bu mahallededir. Nüfusu 1830'lu yıllarda 35.000 olan Ayaş'ta Ankara Salmelerine göre 41 köy, 771 hane, 190 dükkân, 15 kahvehane, 45 cami, 18 mescid, 7 medrese,⁵ sayısı 43 ila 58 arasında değişen ibtidaî okul (ilkokul), 25 su değirmeni olduğu bilinmektedir.⁶ Başbakanlık

² <http://www.ayas.gov.tr/ayas-tarihcesi>

³ Evliya Çelebi Seyahatnamesi, Cilt 3 s. 456.

⁴ deniz karaman, XVI. Yüzyılda Ayaş kazası vakıfları

⁵ Hüsnîye Medresesinin 1696 tarihinde eğitime devam ettiği Mütevellî Heyetine atama yapıldığına ilişkin berattan anlaşılmaktadır.

⁶ Birsen Edanur Yıldırım, Ankara Sancağının Tarih ve Coğrafya Bakımından Yerleşme Ve Nüfusu (1871-1907),

Osmanlı Arşivi'nde bulunan Ayaş'a ait 1840 ve 1844/1845 tarihlerinde düzenlenmiş iki serî temettuat defterindeki bilgilere göre merkezde 684, köylerde 2.682 olmak üzere toplam 3.366 hane bulunmaktadır.⁷ Ankara sancağında 1991 yılında üretilen 53.800 okka pamuğun 30.000 okkası Ayaş'ta elde edilmiştir.⁸ Kış keçisi ve deve sayısı en yüksek kazadır. Ankara Salnamesindeki bilgilere göre Ayaş'ın nüfusu Güdül nahiyesi ve bağlı köyler dâhil 1883 yılında 10.080, 1907 yılında ise toplam 25.732 kişi olup tamamı Müslümandır.⁹ Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemindeki bilgilere göre Nisan 2020 tarihi itibarıyla Ayaş'ın 33 mahallesinde 7.335 erkek, 6565 kadın olmak üzere 13.900 kişi yaşamaktadır. Ayaş doğumlu ve hayatta olan kişi sayısı 29.482, vefat etmiş kişi sayısı ise 51.926'dır. İlçe merkezinde Bünyâmin-i Ayaşî Cami ve Türbesinin bulunduğu Dervişimam Mahallesinde "Ayaşlı" soyadında 31 kişi, "Ayaşlıoğlu" soyadında 19 kişi kayıtlıdır.¹⁰

1683-1684 yıllarına ait 64 numaralı Anlara Şerîye Siciline göre Ankara Sancağı dokuz kadılık bölgesine ayrılmış olup bunlara merkezlik eden dört kadılıktan biri Ayaştadır.¹¹

1292/1875 tarihli Osmanlı Devleti Maarif Salnamelerine göre Ayaş'ta 43 rüştiye öğrencisi varken Beypazarı'nda 20, Seferihisar'da 28, Kayseri 32, Ankara'da 78 rüştiye öğrencisi vardır.¹² Ayaş'ın toplam nüfusu 1892 yılında 21.700'dir. 1897 yılında Ayaş ilçesine Güdül, Uruş ve Virancık da dâhil olup 11 medresede 661 talebe eğitim görmektedir.¹³

Önemli bir ilim merkezi olan Ayaş'ın manevi sahibi Bünyâmin Veli Hazretleri'nin Cami ve türbesi yanında bulunan medresenin

⁷ Ali Fuat Kahraman, Ş., Ayaş'ın XIX. Yüzyıl Ortalarında Sosyal Ve Ekonomik Yapısı Üzerine Tespitler Ve Sonuçlar

⁸ Asuman Koçak, Salnamelere Göre Ankara Vilayeti (1871-1907)

⁹ Beypazarı nüfusu Karışar nahiyesi ve bağlı köyler dâhil; toplam 23.157 kişi, tamamı Müslüman.

¹⁰ İlhan Mahallesinde "Ayaş" soyadı taşıyan 31 kişi, Tekke Mahallesinde 21 kişi, Hacı Recep Mahallesinde "Ayaşlılar" soyadında 9 kişi nüfusa kayıtlıdır.

¹¹ Hülya Taş, XVII Yüzyılda Ankara , sayfa 18

¹² Nesim Yazıcı, Son Dönem Osmanlı Medreseleriyle İlgili Bir Değerlendirme, AÜ İlahiyat Fakültesi, Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî Sempozyumu, 1993.

¹³ Yahya Akyüz, Osmanlı Eğitim Sistemi İçinde ve Günümüzde Ayaş'ta Eğitim Okullar ve Öğretmenler, Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî Sempozyumu, 1993, s. 95.

kütüphanesinde 325 kitap kayıtlı olduğu bilgisi 1325 tarihli Ankara Vilâyeti Sâlnâmesinin 139uncu sayfasında belirtilmiştir.¹⁴ Milli Kütüphane Müdürü Adnan Ötügen' in Bünyamin-i Ayaşî kütüphanesinde H1280/M1864 yılında 175 adet kitap bulunduğu belirtilmektedir. Eski Bir Defter, 60 Yıl Önceki Türk Kütüphaneleri başlıklı makalesinde Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından sonraki dönemde bu eserlerin muhtelif yerlere taşındığı sanılmakta olup, nerede oldukları henüz tam olarak bilinmemektedir. Bünyâmin-i Ayaşî'nin soyundan gelen İsmail Sadık Kemal Paşa tarafından yazılan Şerh-i Delail-i Keşf-i Dügümlü Baba, Hay-i Kısâs, Tefeyyüz, Kemâl-name, Zikr-i Eshâb-ı Külli Dügümlü Baba, Tefsir-i âyât-i Kur'ân isimli eserlerin Ankara Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümünde bulunan orijinallerinde her varağın sağ alt köşesindeki "Vakıftır, Bünyâmin kuddise sirruhü'l-'alâ hazretleri kütüphanesinden çıkarılmayacaktır" ibareli mühür, kütüphanedeki eserlerin bir kısmının veya tamamının 1947, 1964 ve 1972 yıllarında Ankara Milli Kütüphaneye taşındığına işaret etmektedir.¹⁵

Bu konudaki diğer bir bilgiye göre cami dâhilindeki kütüphane- de kalan bazı eserler Ayaş Hükümet Konağında muhafazaya alınmış ancak, 1972 yılbaşı gecesi çıkan yangında tamamı yanmıştır. Bu yangın öncesinde söz konusu kitaplar ile başka eserlerin çalındığı, bilahare binada yangın başladığı da iddia edilmektedir. Bünyâmin Ayaşî Hazretlerine ait olduğu söylenen divan incelemek için merhum Abdülbaki Gölpınarlı tarafından emaneten alındığı bilinmektedir. Abdülbaki Beyin vefatı sonrasında Konya Mevlana Hazretleri kütüphanesine vakfedilen kitaplarının listesinde bu divanın da adı yer almakla birlikte, bu kütüphanede bulunamamıştır.

Es-Seyyid Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî'nin (k.s.) hayatı

Ayaş'ı 1070'li yıllarda Selçuklular fethetmiştir.1354 yılında Osmanlı toprağı olan Ayaş'ın Ankara- Beypazarı yolunun üst kıs-

¹⁴ Şaban Er, Melâmilik ve Osmanlı Devri Melâmiler, s.41.

¹⁵ <https://kasif.mkutup.gov.tr/OpacArama.aspx?Ara=ismail%20sad%C4%B1k%20kemal%20pa%C5%9Fa&DtSrc=0&fld=-1&NvBar=0>

mında bulunan Karakaya mevkiinin ilk yerleşim bölgesi olduğu anlaşılmaktadır.

Ayaş merkezine Ankara yönünde beş kilometre mesafedeki Başayaş köyünde bu âleme teşrif ettiği, sözlü kültüre göre uzun yaşadığı bilinen Kutbu'l-Aktâb Seyyid Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî Hazretlerinin (vefatı 1524) Ayaş'ta adıyla bilinen camiye bitişik türbesinin niyaz penceresi üzerindeki Osmanlıca kitabede şöyle yazılıdır;

*Kutb-ı âli-şân Seyyid Mustafa ibn-i Yemin
Şöhreti Bünyâmin-i Ayaşîdir bunda defin*

Türbesinin karşısında küçük mezarlık olarak bilinen açık alanda mübarek soyundan olanların kabri vardır. Gül Tunçel tarafından yapılan çalışmada sekiz mezar taşının kitabesi okunmuştur.

Bazı bölümlerin aşındığı için tam okunamayan kabirlerin hazretin soyundan gelen Selam Ağa'nın kerimesi ve Hacı İbrahim Bey'in eşi Nesibe Hanım, Hacı İbrahim Rauf Bey¹⁶ ve oğlu Mehmed Said Bey, Mehmet Said Bey'in kızı Sare Hanım, Kezban Hanım, Kemalzade Emin Efendinin oğlu İbrahim Efendi, Mehmet Ağa ve Mehmet Efendi'ye aittir.¹⁷

Türbenin kuzey yönündeki penceresi hizasında bahçede, hemen türbe duvarına bitişik olarak Nesibe Hanım adında bir kadın evliyanın kabri bulunmaktadır. Mezar taşındaki bilgiye Nesibe Hanım Hacı Bayramı Veli Hazretlerinin türbedarı olup 1920li yıllarda vefat ettiği sanılmaktadır. Caminin ön ve tarafındaki alanda bulunan pek çok mezarın zaman içinde tahrip edildiğini yaşlılar anlatmaktadır.

Bu kabirlerin taşlarında “*Kutbu'l-aktâb kibârun Seyyid Mustafa*

¹⁶ İbrahim Rauf Ayaşlı 1879-1953) İstanbul Hukuk Mektebi mezunudur. Selanik ve İzmir Ticaret mahkemeleri üyelikleri, Üsküdar Mukavelat Muharrirliği, Adliye Nezareti Müdevvenat Kalemî 1.sınıf katipliği, Kütahya ve Denizli Müddeyi Umumi Muavinliği, Hayrabolu Hakimliği, Bilecik Müdde-i Umumiye ve ceza reisliği, Ankara merkez Müddeyi Umumiye ve müfret hakimliği, Ankara İstinaf Müdde-i Umumiye, serbest avukatlık, Ankara Barosu başkanlığı, Ankara Genel Meclisi ve Belediye Meclisi üyeliği ile TBMM VIII. Dönem Ankara milletvekili olarak görev yapmıştır.

¹⁷ Gül Tunçel, “Ayaş Mezartaşları”, *Sanat Tarihi Dergisi*, sayı XIV-1, 2005, s. 277-307.

Bünyâmin Kuddise sırruhu'l-emîn Hazretleri “ifadesini okumaktayız. Kitabeden Seyyid (Hazreti Peygamber Efendimizin mübarek ve ali soyundan) olduğunu anladığımız Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî Hazretlerinin kutb’ul aktaab olduğu anlaşılmaktadır. Veli kelimesi “yardım eden, korunan” anlamına gelir. Istılahta veli Hakk’ın işini üzerine aldığı ve isyandan koruduğu, ricâlullahın ulaştığı en üst noktaya varıncaya kadar tevfikini esirgemediği salih, muttaki, istikamet sahibi, Allah’ın rızasını ve dostluğunu kazanan faziletli mümin demektir. “Evliyaullah-Allah’ın velileri” kullanımının geçtiği Yunus Suresi, 62-64. ayetlerde şöyle buyrulmuştur.¹⁸

Bilesiniz ki, Allah’ın velilerine hiçbir korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de. Onlar iman etmiş ve Allah’a karşı gelmekten sakınmış (takva sahibi) olanlardır. Dünya hayatında da, ahirette de onlar için müjde vardır. Allah’ın sözlerinde hiçbir değişme yoktur. İşte bu büyük kurtuluştur.

Hadis-i şerifte ise şöyle buyrulur: *Her kim benim veli kuluma düşmanlık ederse muhakkak ki ben ona harb ilân ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım ibadetleri yerine getirmekten daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder. Nihayet ben onu severim. Onu sevince o benimle iştir, benimle görür, benimle tutar, benimle yürür. Benden herhangi bir şey isterse onu veririm. Bana sığırsa muhakkak onu himaye ederim.”*

Yüzbin evliyanın bağrını şereflendirdiği söylenen Anadolu’nun mana âleminde dört temel direği (Evtâd-ı erbaa) Hacı Bektaş-ı Veli Hazretleri, Mevlana Celaleddin-i Rumi Hazretleri, Hacı Bayram-ı Veli Hazretleri ve Şeyh Şaban-ı Veli Hazretleri’dir.

Es-Seyyid Bünyâmin-i Ayaşî Hazretleri Hacı Bayram Veli Hazretlerinin (1352-1429) Göynük’te defin bulunan Es- Seyyid Bıçakçı Ömer Dede’den (Emîr Sikkînî, vefatı 1475) sonraki halifesidir. Eh-

¹⁸ Kâşânî, Istilahâtı Sufiyye, Ter. Abdürrezzak Tek, Bursa, Bursa Akademi yay. 2014, s. 19; Kuşeyri, Risale, s. 381.

libeytullah aşığıdır. Mübarek kabirleri Ayaş'ta kendi adıyla anılan caminin bitişiğindeki türbesindedir. Türbede biri hanımı, üçü kızlarına ait olduğu bilinen dört kabir daha vardır. Halk arasında yüzyıl civarında uzun yaşadığı bilinen Bünyamin Ayaşî Hazretlerinin hem Hacı Bayram Veli hem de Bıçakçı Ömer Dede Hazretlerinden ilim ve irfan tahsil ettiği bilinmektedir. Fuat Bayramoğlu da Hacı Bayram-ı Veli Yaşamı-Soyu- vakfı isimli eserinde verdiği bilgi bu hususu teyit etmektedir.¹⁹ Hacı Bayram-ı Veli Hazretlerinin kerimesinin Bünyâmin Veli Hazretlerinin refikası olduğu söylenir. Eşrefoğlu Rumi Hazretlerinin refikası Hayrûnnisa Hanımın Hacı Bayram Veli Efendimizin kerimesi olduğu bilinmektedir. Türbenin hemen karşısındaki “küçük mezarlık” olarak bilinen kabristanda ise azizimizin mübarek soyundan gelen bazı kişilerin kabirleri bulunmaktadır.

Sarı Abdullah Efendi (v. 1661) Bünyâmin-i Ayaşî Hazretleri hakkında “matla’-ı envâr, menba’-ı esrâr, ziyâ-bahş u nûr-pâş” sıfatlarını kullanır. Sarı Abdullah Efendi’nin Semerâtü’l-Fuâd’da naklettiği bir menkıbeye göre Bünyamin Ayâşî Hazretleri, bazı isnâd ile Kütahya kalesine hapsolünmüş idi. Kanuni Sultan Süleyman yedi ay Rodos kalesini kuşatmış fakat alamamıştı. Bünyamin-i Ayaşî’nin ahabplarından olan ve padişahın çuhadarlık hizmetini gören bir zât kalenin fethinin Bünyamin-i Ayaşî’nin mahpus olması nedeniyle gerçekleşmediğini Sultan Süleyman’a arz eder. Bunun üzerine Bünyamin-i Ayaşî serbest bırakılır. Bünyamin Ayaşî’nin hapisten çıktığı gün Rodos kalesi fethedilmiş ve Sultan Süleyman, bu hadiseden sonra Bünyamin Ayâşî’ye hüsn-i itikâd ve muhabbet üzre olmuştur. (Sarı Abdullah, 1288: 245-246) Yaşının ilerlemiş olması hasebiyle bu hadiseden bir süre sonra vefat eden Bünyamin Ayâşî’nin yerine Pîr Ali-yi Aksarâyî geçmiştir.

Semerâtü’l-Fuâd isimli eserinde “*Pes ol kube-i velayet ve safiyy-i kâbe-i kerâmet, âşık-ı meczûb-ı Rahmani Emir Sikkînî rihlet ettikten sonra kutb-ı âlem-i rûhânî, maden-i hikmeti rabbânî, sâkin-i harîm-i kâbe-i subhânî, bahr-i vefâ, kân-ı ‘atâ Bünyâmîn Ayaşî (kaddesallâhu*

¹⁹ Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram-ı Veli Yaşamı-Soyu-Vakfı I- II*, Ankara: TTK Yayınları, 1983.

sırrıhu) merkez-i daire-i irşâd olup tâlibâi târik-i hidâyete şarâb-ı aşk-ı ilahî saky eyledi” dedikten sonra, hazretin Kütahya kalesine hapsedilmesi ve salıverilmesi sonrasında Rodos’un fethi hadisesini anlatmaktadır.²⁰

La’lîzâde Abdülbâkî Efendi Sergüzeşt isimli eserinde yukarıdaki paragrafın devamında şöyle demektedir; “*Ziyâde pîr, gayet müsinn olmakla zamân-ı kutbiyyetleri killet üzere olup, “Güçlü ve yüce Allah’ın huzurunda hak meclisindedirler” me’vasına hırâmân olup, sade-i şerifleri Ayaş’ta medfundur*”.²¹

Sarı Abdullah Efendi Cevheretü’l-Bidâye ve Dürretü’n-Nihâye isimli eserinde şöyle demektedir; “*Emir Sikkinî Hazretlerinden sonra ilâhi nurların ve sırların kalbinden zuhur ettiği velâyet şerbanın sâkisi ve hidâyet güneşinin kendisi Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî ‘Kuddise Sirruh’ hazretleridir*.”²² Sarı Abdullah Efendi’nin Semerâtü’l-Fuâd isimli eserinin Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî (k.s.) hakkındaki bölümün son paragrafı ise şöyledir.²³

“*Kanuni Sultan Süleyman Han, Bünyâmin-i Hazretlerine (k.s.) samimi ve güzel duygular içerisinde bağlandı. O’na muhabbetle sevgi ve hizmette bulundu. Bundan çok zaman geçmedi ki, Bünyâmin-i Hazretleri gayet yaşlı ve pîr-i fânî bir halde iken Cenab-ı Hakkın “Sadakat meclisinde, kudretine nihayet olmayan, bir şahlar şahının yüksek huzurlarında (Kamer Suresi, 55 ayet: Fî mak’adi sidkin’indi melikin muktedirin) mübarek ayetlerinin manasına uyarak Rahmet-i Rahmân’a kavuştu. Cesed-i pâki Ayaş’ta medfundur*.” Beyit:

O dahi bu fenâyı terk etdi
Gördü yârını edip azm-i bekâ

Sergüzeşt müellifi Lâlizade Abdülbaki Efendi (1679-1746)

²⁰ Abdürrezzak Tek, Melamet Risaleleri, Emin Yayınları, Bursa, 2007, s. 165

²¹ La’lîzâde Abdülbâkî Efendi Sergüzeşt, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Nu. 1274. s. 130a

²² Sarı Abdullah Efendi, Cevheretü’l-Bidâye ve Dürretü’n-Nihâye

²³ Abdürrezzak Tek, Melamet Risaleleri, 2007, s. 86

dedesi Sarı Abdullah Efendi'nin "Meslek-i Uşşak"ının zeylinde Bünyâmin-i Ayâşî'nin (k.s.) silsilesini şöyle verir:²⁴

[...]

*Ebu Hamid ki şehir-i Aksarayın afitabıdır
Hilafet Hacı Bayram sırrına andan müriüvvettir
Onun nuru Emir Sikkîn'de zâhir iken ammâ
Butûn oldu cihan içinde, ol ehl-i melâmettir
Bunun sırrına vâris İbn-i Yâmin-i Ayâşî'dir
Ki ondan Pir Ali Aksarayî ehl-i bâattir
Bunun ferzendi İsmail Mâşûkî Efendidir
Yüzünden Sarbân Ahmed çerağ-ı nur-ı vahdettir*

Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin Efendi (1719-1788) Risâle-i Melamiyye-i Şuttâriyye isimli eserinde Hazretlerden şöyle bahseder.²⁵ "Pes Hacı Bayram Veli (kuddise sırrıhu'l-celîden) fâiz-i rütbe-i galebe-i ekmeliyet ve nâil-i hilafet-i etemmiyyet üzere hali-fe olan şeh-var-ı meydân-ı tevhîd, yeke-tâz-i arsa-ı tefrîd, seyyâh-ı deryâ-yı şer'iat, seyyâh-ı feyza-yı hakikât, merd-i manevî Hazretü's-Şeyh es-seyyid Ömer Bursevi Sikkîni (kuddise sırrıhû) cenaplarıdır. Ahz-i tarikat eyledikleri bâlâda zikir olunup, nice zaman ihyâ-yı kulûb-ı âşikân üzere iken sekiz yüz seksen tarihinde dâr-ı bekâya irtihâl buyurup, kasaba-i Göynükte defn olundular (k.s.). Bunların dahi halîfe-i etemmi ve vâris-i ekmeli nûr-bahş u ziyâ-bahş-ı Cenâb-ı Bünyâmîn Ayaşî hazretleridir. Nice müddet ihyâ-yı kulûb-ı bendeganda kaim iken dokuz yüz onaltı tarihinde vâsıl-ı ser-menзил-i makâm-ı müheyyemûn oldular (kuddise sırrıhû).

Habeşîzâde Rahîmî Bey Silsilenâme-i Tarîkat-ı Aliyye-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye isimli eserindeki kasidesinin bir kısmı şöyledir:²⁶

²⁴ Ömer Gök, Ankara'nın Manevî İnşasında Bir Gönül Eri. Bünyâmîn Ayaşî, s. 149; Lâlizâde Abdülbaki. *Sergüzeşt Aşka ve Âşıklara Dair Melâmî Büyüklere*, Haz. Tahir Hafızlıoğlu, İstanbul: Furkan Yayınları, 2001.

²⁵ Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin Efendi, Risâle-i Melamiyye-i Şuttâriyye, İ.Ü. Ktp. Nu. 3357, s. 8b.

²⁶ Habeşîzâde Rahîmî Bey Silsilenâme-i Tarîkat-ı Aliyye-i Melâmiyye-i Bayrâmiyye, Süley-

[...]

*Cenâb-ı Hacı Bayram'ın cemâli kâbesin ûşşâk
Tavâfa sa'y edip derler ziyâret bu ziyarettir*

*Erişti Ömer Sikkînî bu yolda sell-i seyf etti
Hakîkat'îdine erdi zehî kadr u saâdettir*

*Serîr-i Mısr-ı câna kıldı Bünyâmîn'i ol câlis
Ona vasıl olanlar cebhe-fersâ-yı itâttir*

Muş'ta defin bulunan Seyyid Muhammed Mustafa Müştak Baba (vefatı 1831) Ayaş'ta Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî Hazretlerini (k.s.) ziyaretlerinde şu kasidesini okur:²⁷

*Tâc ser-i Ayâş dil-i kâm u kândurur
Yâ'ni ki kân-i ma'den-i sâhib-dilân durur*

*Yâ'yi ki yâ-yı yümn ü yenâb'-i feyzdir
İkinci elfi sâni-i elf-i emân durur*

*Şîn'ı ki şîn-ı şehr-i şifa-ver-i şehr-i Rum
Yâ şîn-ı şems-i şa'şaa-i âsmân durur*

*Hor görme kör olur gözüün ey bed-nazar hazer
Hâmîsi İbn-i Yâmin Kutb-i cihandurur*

*Ey pâdişah-i şehr-i atâ sâkin-i Ayaş
Müştak geldi dergâhına mihmandurur*

*Deryûzeni feyz-i amîm etse tân mıdır
Lutfun cemî-i âleme çün raygândurur*

maniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Bölümü Nu. 2786.
²⁷ Gündoğdu, Mehmed Kemal. Müştak Baba: Divan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.

Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî'den manevi emaneti devralan Pir Ali Aksarayî'nin (k.s.) müntesiplerinden Abdurrahman El-Askerî Mir'âtü'l-Işk isimli eserinde şöyle demektedir; “*Memâlik-i mahmiye-i Rûm'da Sultân Hacı Bayram El -Engüri hazretleri celîlü'l-kadr sultandır. Be'yne'n-nâs Hacı Bayram demekle şöhet bulmuşlardır. Tarikleri ışkî tarikdür. Zamanlarında be-gayet şöhet bulup makbul-ı 'avâm ü havass olmuşlardır. Hicret-i nebeviyyenin sekiz yüzi içinde gelmişlerdür. Pes Sultan Pir Ali'nin piri Sultan İbn-i Yamin el-Ayaşîdür. Ayaş Engüri nam kurbında bir kasabadur. Mevlüdleri ol kasabadur. Mezarları dahi onda vaki olupdur. Âl-i Resuldür. Bûdela meşrep sultanmış. Be-gayet pinhan yürürlermiş. Seyyahan-ı Acem uslûbı üzerine bir kîçei delûp başlarına sarurlar imiş. Zaman-ı irşadlarında şemle dahi sarmışlar. Sanatları sof tarağı imiş.*²⁸ *Ve Sultan İbn-i Yâminin piri Sultan Amir Dede hazretleridir ki be'yne'n-nâs Bıçakçı Emir Dede demekle meşhurdur. Mevlüdleri Göynük nam kasabadır. Ravza-i şerifleri dahi anda vaki olupdur. Bu sultan dahi be-gayet pinhan imişler. Zuhur-ı hafay-ı aktab iradet-i Hakka mufavvazdur.*”

Aynı eserdeki bir kasidede bu yolun şeriata bağlı olduğunu belirtir.²⁹ Kasidede “Şeri'at üzre sâlik oldu aktâb” ifadesindeki aktâb kelimesiyle kastedilenin Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî ve yolun diğer büyüklere olduğu anlaşılmaktadır.

[...]

*Salât u savm dâyim eyler ol cân
Ki takvâyıla memduh oldu irfân*

*Şeriâtten udul iderse ol can
Muhakkakdur irüpdür kahr-ı Sübhân*

*Umurında olur gayet perîşân
Ne dünya vü ne ukbâ vü ne a'yân*

²⁸ yün tarakçısı

²⁹ Abdurrahman El-Askerî'nin Mir'atül-Işkî, İsmail Erünsal, Türk Tarih Kurumu, 2003, s.201.

*Şeriat üzre sâlik oldı aktâb
Rıza-yı Hak şeriat didi aktâb*

*Şeriatle müzeyyen oldılar hep
Şeriatdür tarikatdür müretteb*

Es-Seyyid Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî Hazretlerinin vefatından sonra emanet-i sübhâniye Pîr Ali Aksarayî'ye (k.s) (v.1527) intikal eder. Onun oğlu İsmail Maşukî'nin ismini Bünyâmin-i Ayaşî (k.s.) vermiştir. Babası Çelebi şeyhin Bünyâmin-i Ayaşî tarafından İsmail tevsiim edilmiş olmasından dolayı şehit olacağını tasrih eder, fakat '*biz hayatımızda gözetiriz. Arslan eniğin yedirmez*' dermiş. Nitekim babasının vefatından iki yıl sonra 1529'da şehid olmuştur.

Kütahya'da metfun bulunan Sunullah Gaybî (k.s) Kaside-i Maziye'sindeki mensubu olduğu mübarek silsileyi şöyle anlatır:³⁰

*Füyuzât-ı ilâhî bana, ceddîm Şah Ali'dendir,
O dahi Sarban Ahmed'den almıştır yed-i tûlâ.*

*O dahi sırrı Oğlan Şeyh'den almıştır; bi-iznillah,
Ki, Sultan Pir Ali'nin oğludur, bî-misl ü bî-hemtâ.³¹*

*Babası Pir Ali'den sonra kutb-ı âlem olmuştur;
Zamamnda tuluu olmuş idi afitâb-âsâ.*

*O dahi Pir âli Aksarayî'den alubdue el,
Cihana kible oldu, misâl-i kâbe-i ulyâ.*

*O daki İbnü'yamin'den erişiti zât-ı Rahman'a,
Şeb-i vuslatta vahdet etti" Sübhannellize esra".³²*

³⁰ Sunullah Gaybi, Biatname

³¹ Eşsiz ve benzersiz

³² Miraç Ayeti 17/1: "Allah kulunu geceleyin yürüttü".

*O dahi sırrı Sikkini'den almıştı,
O dahi Hacı Bayram'dan alıpdır sırrı amenna.*

*Bu tertib üzre sır sâri durur âlemde, âdemde,
Bu sırrın sırrını İbrahim'e sirreyledi imâ.*

*Allahu teâlâya hamd, sevgili Mustafa'ya, Aliyyü'l Murtezâ'ya ve
Sair evliyâü'l asfiyaya salât olsun.*

*Geldi altın silsileyle feyz-i Hak birden bire
Vech-i İbrahim'den oldu Gaybî,'ye Hak ru-numâ.*

Ayaşlı Şair Hamdullah Hamdi Efendi (1854-1917) Ayaş kasidesinde bu mübarek beldenin manevi sahibini şöyle anmaktadır;

[...]
*Hâliku'l-eşyâ bu şehre hoş tecellî eylemiş
Şâh-ı kutbu'l-ârifandır evliyâsı Ayaş'ın*

Arif Nihat Asya'nın³³ şiiri şöyledir;
*Ta'kibine ömrünce güven haminin
Olmaz deme, müstecab olur âminin
Vadiyi geçerken eğilip kabrine yüz
Sürdünse eğer Ayaşlı Hazreti Bünyâminin*

Es-Seyyid Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî'nin (k.s.) evlatları

- Yukarıda görüldüğü üzere Ankara, Ayaş, Beypazarı, Göynük bölgesinde Hacı Bayram-ı Veli ve manevi evlatları devletin 1402-1413 yıllarında yaşadığı fetret döneminden sonra toparlanıp İstanbul başta olmak üzere önemli fetihlerin gerçekleşmesinde manevi destek vermiştir. Bu dönemde tahta bulunan Osmanlı Padişahları'nın isimleri ve dönemleri şöyledir;

³³ Doğumu 1904 İstanbul, vefatı 1975 Ankara

- I. Murad (1359 – 1389)
- Yıldırım Bayezid (1389 – 1402)
- I. Mehmed (1413 – 1421)
- II. Murad (1421 – 1451)
- Fatih Sultan Mehmed (1451 – 1481)
- II. Bayezid (1481 – 1512)
- Yavuz Sultan Selim (1512 – 1520)
- Kanunî Sultan Süleyman (1520 – 1566)

Bu manada Es-Seyyid Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî'nin (k.s) soyundan da önemli âlimler ve devlet adamları yetişmiş ve devlete hizmet etmiş olup bilinenlerin isimleri şöyledir;

Es-Seyyid Hacı Cafer Efendi (1574-1644) (Hazreti Bünyâmin-i Veli'nin oğlu)

Es-Seyyid Salih Efendi (1622-1693) (Hacı Cafer Efendi'nin oğlu)

Ayaş Müftüsü Es-Seyyid Hasan Efendi (1681- ?) (Salih Efendi'nin oğlu)

Mehmed Esad Muhlis Paşa (1780-1852) (Ayaş Müftüsü Es-Seyyid Hasan Efendi'nin oğlu)

Es-Seyyid Hacı Mes'ud Ağa (1782-1843) (Ayaş Müftüsü Es-Seyyid Hasan Efendi'nin oğlu)

Nusret bey (1834-1855) (Es'ad Muhlis Paşa'nın oğlu, Sadullah Rami Paşa'nın kardeşi)

Sadullah Rami Paşa (1838- 18 Ocak 1891) (Es'ad Muhlis Paşa'nın oğlu, Nusret Bey'in kardeşi)

Esad Muhlis Paşa'nın oğlu Yusuf Sıddık Bey, onun oğlu Said Bey, Said Beyin oğlu Asaf Bey

Es-Seyyid Mehmet Mes'ud Ağanın kızı ve Mehmet Vecihi Paşa'nın eşi Şerife Müslime Hanım (1794-1864)

Necibe Hanım (Mehmet Vecihi Paşa'nın kızı, Sadullah Rami Paşa'nın hanımı, Nusret Sadullah Ayaşlı, Nazlı hanım, Ragıp Bey ve Asaf Beyin annesi)

Nusret Ayaşlı (1869-1944) (Sadullah Rami Paşa ve Necibe

Hanım'ın oğlu, Prenses Rukiye ve Hatice Münevver Ayaşlı'nın beyi)

Prenses Rukiye (Mısırlı Mehmet Ali Paşa'nın torunu, Mısır Hidivi Abbas Hilmi Paşa'nın kızı, Nusret Ayaşlı'nun ilk hanımı, Halim Sadullah Ayaşlı, Emine Tevfika Ayaşlı, Halime Nusret Ayaşlı'nun annesi)

Muallim Şakir Efendi (1872-1917)

Emine Tevfika Ayaşlı (1911-29 Temmuz 1962)

Hatice Münevver Ayaşlı (1906 - 20 Ağustos 1999) (Nusret Sadullah Ayaşlı'nın hanımı)

Mehmed Es'ad Muhlis Paşa (1780-1851)

Mehmed Es'ad Muhlis Paşa Ayaş'ta 1780 yılında doğmuştur. Büyük veli, Kutbul aktab, Seyyid Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî'nin (k.s.) soyundan, Ayaş Müftüsü Hasan Efendinin oğludur. Öğrenimini tamamladıktan sonra Ayaş Voyvodası ve daha sonra silahşörü olmuş, 1806 yılında ise Dergâh-ı Alî Kapucubaşısı yapılmış, küçük mirahorluk ve Dırâma'da görev verilmiştir. 1824 yılında Edirne'de Çermen Mutasarrıflığına tayin edilmiştir. Beş yıl burada görev yaptıktan sonra Harb Veziri olmak istememesi üzerine bir müddet Bursa'da ikamet ettikten sonra 1829'da Konya'yı merkezli olmak üzere Adana'nın ilhakıyla Karaman Eyaleti Valiliğine tayin edilmiştir.

1830 yılında, yedi yıl süren Erzurum Eyalet Valiliği görevi başlamıştır. İstiladan yeni kurtulan Erzurum'un imarı için çalışmıştır. Erzurum'daki Es'ad Paşa Camiinin bânisidir. 1836'da Muş ve Van vilayeti görev alanına dâhil olmuş, Mânsure Müşirliği unvanı verilmiştir. 1837'de bir müddet Gelibolu'da ikamet ettikten sonra 1837'de Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbiâli azalığına tayin olmuştur. 1839'da Gelibolu Sancağının ilhak edilmesi üzerine Bahr-i Sefîd Muhafızlığına getirilmiştir. Es'ad Muhlis Paşa daha sonra sırasıyla, Haleb, Sayda (7 Eylül 1842), *(ikinci defa)* Erzurum, Sivas, Musul, Diyarbakır (1848-1850) valiliklerinde bulunmuştur.

Mehmet Es'ad Muhlis Paşa soyunun yüce özelliklerini taşıyan

milletine, dinine bağlı bir devlet adamıdır. Farsçayı çok iyi bilen Paşa, divan edebiyatına ve tasavvufa hâkimdir. Hattatlığı başlı başına bir değerdir. Erzurum Es 'ad Paşa Camii'nin banisi olan Paşa'nın kardeşleri Seyyid İsmail Paşa ve Sürre-i Hümayun Emiri, Kastamonu Mütesellimi Mes'ud Mehmet Ağa, oğulları Mehmet Nusret Bey ve Sadullah Rami Paşa bu soydan gelen diğer önemli devlet adamları ve sanatkar kişilerdir.

Abdurrahman Paşa'nın kızı Afife Hanımla evli olan Mehmet Es'ad Muhlis Paşa'nın beşi kız, beşi erkek olan on çocuğu ikinci eşindendir. Kızlarının adı Ayşe, Saide, Seniha, Feride ve Zeynep'tir. Mehmet Nusret Bey ve Sadullah Rami Paşa'nın kardeşleri Yusuf Sıddık Bey, Mehmed Said Bey, Mehmet Ragıp Beydir. Büyük kızı Ayşe Hanım Yozgatlı Vecihi Paşa'nın oğlu Kenan Paşa ile evlenmiştir. Mehmed Said beyin eşi Besime Hanımdır.

Es'ad Muhlis Paşa'nın 1852 yılında Takvimhâne-i Âmire'de bastırılan Divançesi, Kütahya Belediyesi Mustafa Yeşil Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Diyarbakır'da görev yaparken zatülcenp hastalığına yakalanarak 1851 yılında Rebiyülevvel ayının 21. Perşembe günü vefat etmiştir. Kabri, Diyarbakır Murtaza Paşa Camii bitişiğindeki türbede bulunmaktadır.

*Kıt'a Der- Na't-ı Nebî Aleyhi's-selâm
Ey Rasûl-i müctebâ mahbûb u memdûh-ı Hudâ
Nice etsin na't-i pâkiñ ben gibi abd-i zelîl
Şânıñ levlâk eder eflâke icmâlen beyân
Medh u vaşfıñ âleme tafsîl eder nazm-ı Celîl
Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilün
Paşa'nın eseri olup dedesinin türbesine asılan kasidesi şöyledir;³⁴
Nesl-i pâk-i mefhar-i kevneynden İbnü Yemîn
Mustafâ'dır nâmı Bünyâmîn-i Ayaşî şöhreti*

*Ol semiy-yi fahr-i âlem olduğundan dâimâ
Sünnet-i Peygamberî idi sülûk u sîreti*

³⁴ Divançe-i Es'ad Paşa, 1992, s.66-67

*Hacı Bayram-ı Velî kim ser-firâz-ı evliyâ
İttifâkıdır zamanında anın kutbiyeti*

*Himmet-i vâlâsın ol kutbun alıp irşâd ile
Mesned-i fermûde-i “Lâ-havfe” vardı rütbeti*

*Öyle rütbet kim Hacı Bayram’dan sonra anın
O şeh-i kutbiyyetin iksâ olundu hil’ati*

*Nûr-ı mihr-i Ahmedî’den lem’a-yâb-ı feyz olub
Evliyâ burcunda bedr oldu onun mâhiyyeti*

*Mâsivâdan dûr edip meyl-i derûn-ı pâkini
Gûşe-i vahdette buldu lezzet-i kurbiyyeti*

*Ya’ni mâh-ı zîr ebr-âsâ nihân-ı nâs olup
Etmedi dünyaya aslâ arz-ı rû-yı râğbeti*

*Âzim-i dergâh-ı bâkî olıcak izzet ile
Meymenet-bahş oldu bu câ içre yümn-i türbeti*

*Es’adâ ahsen-i edeble kıl ziyâretle duâ
Evliyânın dâimîdir feyz-ı rûhâniyyeti*

*Afv u mağfûr eyleye züvvârını Rabb-ı Gafûr
Enbiyâ vü evliyâ vü etkıyâsı hürmeti
Fâilâtün Fâilâtün Fâilâtün Fâilûn*

Es-Seyyid Hacı Mes’ud Ağa

Ayaş Müftüsü Hasan Efendi’nin oğlu, Esad Muhlis Paşa’nın kardeşi olan Hacı Mes’ud Ağa Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa’nın Osmanlı Devletinin zor durumda bırakmak için Anadolu’da çı-

kardığı isyanlardan olan Kastamonu'daki Tahmiscioğlu isyanını bastırmıştır. Vefat tarihi 1843'dür. Surre-i hümayun emiri olarak her yıl hac döneminde Mekke ve Medine'ye hediyeyle götürmekle görevlendirilmiştir.

Şerife Müslime Hanım (1794-1864)

Es-Seyyid Mes'ud Ağa'nın İstanbul Üsküdar'da yaşayan kızı Şerife Müslime Hanım 1853 yılında bir vakıf kurup, çarşıda bulunan hamam il bitişiindeki bahçenin vakfetmiştir. Vakıf senedinde buraların gelirinin cami, atasının türbesi, kütüphane, tekke ve medresenin onarımı ve buralarda çalışacakların ücretleriyle sarf malzemesi alımına harcanmasını istemiştir. Medrese ve tekkenin bulunduğu alanda günümüzde Bünyamin Veli İlkokulu bulunmaktadır. Hamam ve bahçe ise Ayaş Belediyesi tarafından işletilmekte olup, bir dönem müze olarak da kullanılmıştır.

İsmail Sadık Kemal Paşa'nın annesi hakkında Kemâl Name-i Düğümlü Baba isimli eserinde yer verdiği Terceme-i Hali şöyledir;³⁵

Validem Hacc Müslime Hamm –rahmetu'llahi 'aleyha- biñ iki yüz seksen bir senesi hacc-ı şerifi ifa ve zilhiccenin on yedinci Penc-şenbe günü Mekke-i Mükerrreme'de şu'ur-ı intibahına kat'â hâlel gelmiyerek ve evkat-ı sa'ireden ziyade evrad u ezkar ilen tevessül eyleyerek irtihal-ı dar-ı bekâ eylemiş. Ve mader-i Cenab-ı Risalet-penahî Hazret-i Âmine –radiya'llahu te'ala 'anha- efendimizin türbe-i 'aliyyelerinin ittisalinde ve Hazret-i Hadîcetü'l-Kübra –radiya'llahu te'ala 'anha- efendimizin türbe-i 'ulyalarınıñ bab-ı şeref-me'abınıñ karşusunda Cum'a gicesi defn olunmuşdur. Mumaileyhamın nesli Kutbu'l-Aktâb Hazret-i Mustafa Bünyamin Ayaşı –kuddise sırruhu'l-'ali efendimize muttasıl olup biñ iki yüz otuz tarihinde Ayaş kazasında esbak Surre-i Hümayun Emîni Hacı Mes'ud Ağa merhumın sulbünden kadem-nihade-i 'alem-i vücud olmuş. Ve otuz altı tarihinde pederim el-Hacc Mehmed Salih Vecihi Paşa merhuma tezevvüç olunup iki yüz kırk tarihinde Edirne'de

³⁵ Nazım Taşan, Kemâl-Nâme-İ Düğümlü Baba Cild-i Evvel (İnceleme-Metin), Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2017, s.365,366.

bu ‘abd-i ‘acizi ve muahharan merhum müşarun ileyhiñ defin oldı-
ğı Hazret-i İbn-i ‘Abbas -radiye ‘anhüma Rabbü’n-nas efendimizin
türbe-i ‘aliyyeleri ittisalinde medfun el-Hacc Muhammed Salih Bey
merhumu ve çend nefer-i birader ü hemşirelerimi toğırmış ve merhum-ı
müşarun ileyhiñ meşihat-ı Haremeyn-i Muhteremeyn ü Hicaz u Habeş
eyaletleri valiliğine me’mur olarak Mekke-i Mükerrreme’ye vürudında
me’an gelüp ber-minval-i muharrer evrad u efkâr ile iştiâalde oldığı hal-
de ‘azm-i gülzar-ı bihişt eylemiştir. Eda-yı hacc-ı şerifi müte’akiben
vefatı ve öyle mekan-ı me’alî-şanda defin olındığı dahi hüsn-i hal ü
me’abına şahideyn-i ‘adileyn olarak ve Ayaş’da müşarun ileyh Hazret-i
Bünyamîn -kuddise sırruhu’l-Mu’in- efendimizin türbe-i ‘aliyyelerine
ve ittisalinde bulunan cami’-i şerif ü tekve vü medrese ve sa’ir türbe-i şeri-
fede bazı vakıfları dahi bulunmuş olup ve validem oldığı cihetle sitayişini
hame vü lisan-ı ‘acizanemle beyan u tafsîl kafi bulunmamış oldığınan
bunlar berahîn-i vafiyye idüğinden bi’l-iktifa işbu kitabı mutala’a iden
zevatıñ muma ileyhayı dahi kıra’at-i Fatiha ile şadan buyurmaları reca
olınur. Li’llahi’l-fatihati me’a’s-salevat. El-fakir Kemal.

Şerife Müslime Hanımın İsmâil Sadık Kemal Paşa’dan başka
Muhammed Salih, Rıza ve Aziz Bey isminde üç oğlu ile kızları
olduğu bilinmektedir.

Mehmed Vecihi Paşa Zade Es-Seyyid İsmail Sadık Kemal Paşa (1824-1892)

Sultanımız Bünyâmin-i Ayaşî Efendimizin mübarek mukaddes so-
yundan Ayaş Müftüsü Hasan Efendinin oğulları Mes’ud Ağa ve Esat
Muhlis Paşa’dır. Hacı Mes’ud Ağa’nın kızı Şerife Müslime Hanım
(1794-1864) ile Yozgatlı Mehmet Salih Vecihi Paşa’nın (1797-1867)
evliliğinden İsmail Sadık Kemal Paşa dünyaya gelmiştir. Mehmet
Salih Vecihi Paşa’nın Es’ad Muhlis Paşa ile Edirne Valisiyken tanış-
tığı anlaşılmaktadır.³⁶ Müslime Hanım Mekke’de vefat etmiş olup,

³⁶ Nazım Taşan, Kemâl-Nâme-i Dügümlü Baba Cild-i Evvel, Yüksek Lisans Tezi, s. 203.
Mezkur vâkıf-ı ‘aciziniñ rub’-ı diğzerinin keyfiyyeti ve peder ü valide-i ‘acizinin terceme-i hal-
leri

Muttasıl nesli anıñ Hazret-i Bünyamîn’e
Kutb-ı aktâb idi ‘asrında o merd-i dâna
Pederim geldi Sitanbul’a gidüaklama

kabri Hazreti Amire (r.a.) yanında, Hazreti Hatice Annemizin karışındadır³⁷. Müslime Hanımın kızı Necibe³⁸ Hanım ise Es'ad Muhlis Paşa'nın oğlu Sadullah Ramî Paşa ile evlenmiştir.

İsmail Sadık Kemal Paşa İstanbul'da bulunan Evliyaullah'tan Dügümlü Baba'nın müntesibi olup kendi eserleri yanı sıra binden fazla kitabı Dügümlü Baba Tekkesine vakfetmiştir. Bu kitaplar daha sonra Süleymaniye Kütüphanesine taşınmıştır. İsmail Sadık Kemal Paşa'nın yirmibeş cilt civarında olan eserleri tez çalışmasına konu olmuştur.³⁹

*Kibâr-ı evliyadan idi Bünyâmin mihr-âsâ
Ayaşî idi ismi Mustafâ sâdâtdan hakka*

*Denir İbn-i Yemin âlî-şemildir teveccüh kıl
Zahîrîmdir kerâmet tahtı üzre şâh-ı feyz-ârâ*

*Halife eyledi anı Ömer Sikkîni kim o da
Cenâb-ı Hâcî Bayrâmın hâlifesi olur ammâ*

*Ömer Sikkîni de ittikte azm-i gülşen-i cennet
O kutbü merkez-i irşâd etti Rabb-i bî-hemtâ*

*Zuhûr-i cilve-i Hak irtika-yi kadri mûcibdir
Ann hakkında da oldu vukûi işte bu gûnâ*

Soñra da Edrine'ye gitmiş-idi bu gûnâ

Hâzini olmuş-ıdı Edrine valisi olup

Hacı Mes'ud Ağa'nın dâderi Es'ad Paşa

³⁷ Kamil Şahin, Ayaşlı El-Hac Şerife Müslime Hatun, Ayaş ve Bünyâmin *Ayaşî* Sempozyumu, 1993

³⁸ Kelime manası: soyu soppu temiz kimse, cömert, asilzade

³⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=Zswymz8iNlM>

Fatih Samet Okumuş, İsmâil Sâdık Kemâl Vecihî Paşazâde (Ö.1310/1893)'nin İhlâs Süresi Tefsiri Ve Üzerine Yapılan Şerh: Tahkik-İnceleme, 2019

Bekir Belenkuyu, Vecihîzâde İsmâ'îl Sâdık Kemâl (Ö. 1892) ve Rûh-İ Kemâl'de Yer Alan Manzum Esmâ-i Nebî Metni, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 5, Sayı: 49, Temmuz 2017, s. 389-417

Fatih Işıl, Edebiyatımızda Hadis-i Şerifler Ve Âsâr-İ Kemâl'deki Bin Ehâdis Şerhi (İnceleme - Transkripsiyonlu Metin), Yüksek Lisans Tezi, Adana 2015.

Nazım Taşan, Kemâl-Nâme-İ Dügümlü Baba Cild-i Evvel (İnceleme-Metin), Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2017.

Yaşin Karakuş, Âsâr-ı Kemâl'deki Şerh-İ Esmâ'-İ Hüsnâ, Esmâ'-İ Nebî Ve Na't-ı Enbiyâ (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin), Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2015.

*Kütahya kal'esinde ba'zı isnâd ile haps oldu
Sehab örtmekle mihrin kadrine gelmez hâlel kat'â*

*Rodosu ferh için Sultan Süleyman Hân Edip ikdâm
Yedi ay hasr fethin müyesser etmedi Mevlâ*

*Dedi bir zât ana bunca zamandır kim Kütahya'da
Tarîk-i Hâcî Bayramdan fülân mahbûsdur hâlâ*

*Hudâ hüzn-i derûnun bizlere te'sir ettirdi
Halâs olsa eder teysir bu usrû Rabb-i bî- hemtâ*

*O şâh'i pür-mağâzi gûş edip emretti utlâkım
Rodos feth oldu utlâkı hemen olduğu gün icrâ*

*Süleyman Hân-ı zîşân oldu gerçi hubb ü dâd üzre
Kesirü's-sinn idi oldu Ayaş'ta âzim-i ukbâ*

*Tulûu Başayaştandır o da bir şîd-i pür-irşâd
Semâ-yi kalb-i erbab-ı kulûba vasfı nûr-efza*

*Nâzir olur mu âyâ şîd-i tâbânım dedi eflâk
Görünce şu-le-pâş Ayaş'ta feyz-i tal'atin hakka*

*Dokuzyüzle yigirmi tarihindedir fevti
Füyuzât-ı Hudâ'ya oldu kabri kân-ı kâm-ârâ*

*Durup ekser zamanda anda hüsn-ü zann olan zatlar
O mihrin nûr-ı feyzin iktibâs etmekte mâh-âsâ
Görüp nesli olanlar da nice imdâd-ı rûhânî
Bekâm etmektedir züvvârını da Rabb-ı bî hemtâ*

*Bu abdi-i Acizi dünyaya neslinden getürdü Hak
Dü-âlemde ede tevlid-i feyziyle dahi ihyâ*

*Şeyh-i Kevneyne cümle âl ü sahb ü ümmet üzre
Salât-i bi-aded olsun kemâ yerdâ bihi'l-Mevla*

*Kemâlin kalbini âzâde-i ahzân edip Yazdan
Vere hüsn-i reşâdi feth ile şâdi-i lâ yuhsâ*

Paşa'nın 1862 yılında yazıp Bünyâmin Veli Camii Şerifine vakfettiği, ancak 1995'li yıllarda diğer levhalarla çalışan eserinde şöyle denilir;

*Bundadır lihye-i ulyâ-yı Rasûl-i dû serâ
Bâ tahiyyat ü salevât eyle ziyâretle du'a*

*Nâr-ı isr eylememiş tecrübe etmiş bir kes
Sonra ol şahsı bu sû-i hareket etti fenâ*

*İki âlemde de züvvârım ihyâ eyler
Ana nisbetle sudan âb-ı hayât-ı dünyâ*

*Türbe-i Hazreti Bünyâmin Ayaşî'ye
Oldu ra'nâ eser-i pâk-i Vecihi Paşa*

*Ömr ü ikbal ü füyûzât ile me'cûr olsun
İde züvvâr ü Kemâ'i dahi dilşâd Huda*

Rami Sadullah Paşa (1838 -1891)

Tanzimat devri devlet adamı, hattat ve şairlerinden olan Sadullah Rami Paşa 1838'de Erzurum'da doğmuştur. Özel hocalardan Arapça, Farsça, Fıkıh, Akaid, Tabiiyye, Kimyâ ve Fransızca dersleri almıştır. 1853'te ilk memuriyetine başlayarak, mâliye Vâridat Kaleminde vazifelendirilmiştir. Üç yıl sonra Bâbîâli Tercüme Odasına geçer. Daha sonra Mesahib Kalemine (1866), Şûrâ-yı Devlet Maârif Dâiresi Başmuavinliğine (1868) ve ardından da Başkitâbetine (1870) geldi. Dîvân-ı Hümayun Tercümanlığına (1871), Dîvân-ı

Hümâyûn Amedliğine ve Defter-i Hâkânî Nezâretine (1874), Temyiz Mahkemesi Reisliğine (1876), Ticâret Nezâretine ve Sultan Murâd'ın tahta geçmesiyle de Mâbeyn Başkâtipliğine (1876) tâyin edilmiştir.

Sultan İkinci Abdülhamid Han tarafından Bulgaristan Meselesini yerinde incelemek üzere Filibe'ye gönderilen komisyona başkanlık yaptıktan sonra Berlin'e elçi olarak gönderilmiştir. Ayas-teranos Antlaşması ile Berlin Kongresine ikinci murahhas olarak katılmıştır Berlin'de 1881 yılında vezirlik rütbesi verilerek 1883'te Viyana Büyükelçiliğine tayin edilmiştir. 1891'de Viyana'da vefat etmiştir. Cenâzesi İstanbul'a getirilerek Sultan Mahmud Han'ın türbesinin bahçesine gömülmüştür.

Sadullah Paşa, devlet adamlığı yanında edebiyatla da uğraşmıştır. Fakat yazdıklarının pek çoğu ele geçmemiştir On dokuzuncu Asır manzumesinde batının ilerlediği müspet ilimlere, Türklerin de ayak uydurması gerektiğini savunmaktadır. Sadullah Paşanın batı dillerinden yaptığı tercümelerin en meşhuru Göl adlı eseridir. Berlin Mektupları, Charlottenbourg Sarayı, Paris Ekspozisyonu, Cevdet Paşaya Mektup, bilinen eserleridir. Berlin Mektupları, Tanzimat devri seyahat edebiyatının ilk örnekleridir. Kabri Sultan II: Mahmud türbesi haziresindedir.⁴⁰

Muallim Şakir Efendi (1872-1917)

Ankara'nın Ayaş ilçesinin Derviş İmam Mahallesinde 1872'de doğmuştur. Babası Nazif Ağa, kendi malı mülkü ile geçinen ümmi bir zattır. Esat Muhlis Paşa'ya mensup annesini çok küçük yaşta kaybedince teyzesi ve büyükannesi himayesinde yetişen Şakir Efendi ilk tahsilini, 1900 tarihli Maarif Salnamesine göre yedi medrese,

⁴⁰ Kabir taşındaki yazıların mealı: Sonu olmayan yaratıcı "O"dur. Olgunluk, iman, ihsan, ilim, marifet sahibi tanınmış bilginlerden Bünyâmin-i Ayaşı hazretlerinin (onun yüce sırrı ve hakikati muazzez ve müşerref olsun) temiz soyundan eski Kürdistan Valisi rahmetli Es'ad Paşa'nın meziyetli, faziletli oğlu olup Viyana Büyükelçisi iken ebediyet âlemine göç eden, yüce Saltanat makamı ve Devlet-i Aliyye'nin itibarlı vezir ve vekillerinden (rahmet ve af ona olsun) Es-Seyyid Sadullah Paşa'nın ruhu için Fatiha. 1891 İstanbul Sultan II. Mahmud Haziresi I. ada

iki iptida, bir rüştiye mektebi bulunan Ayaş'ta tamamladı. Kur'an'ı hıfzetti. 13-14 yaşlarında Arapça ve Farsça öğrendi. 15-16 yaşlarında iken yazmaktan şiir söylemeye yöneldi. İstanbul'da on yedi yaşındayken bir sene kadar Medreseye devam etti. 18 yaşında 1889'da imtihansız olarak Darülmuallimine kabul olundu. Bu mektebin İptidai, Rüşdi ve Ali Edebiyat kısımlarını bitirdi. Altı yıl yaşadığı İstanbul'da şiire meyli gelişti. İsmâil Safâ, Besim, Münir, Süruş, Nûreddin Avni, Mehmed Şevki, Fâik Esad İsmâil Hakkı, Halid Ziya Uşaklıgil, Ahmed Râsim, Rızâ Tevfik, Ahmed Midhat Efendi, Şeyh Vafî, Zîver, Hüseyin Dâniş, Nureddin Avni, Tevfik Lâmi, Nûreddin Râmi, Mazhar, Müstecâbîzâde, Menemenlizâde Mehmed Tâhir, Hüseyin Suad, Halil Edib, Tevfik Fikret, Hüseyin Sîret, Ahmed Kemal, Zaimzâde Hasan Fehmi, İsmâil Safâ, C(im) Niyâzi, Rauf Zâtî, Hâlid Safâ, Necib Âsım, Cemil Zeki, Ahmed Râsim, Ali Seydi Bey, Ali Suad Besim, Abdullah Cevdet, Mehmed Âkif, H. Nâzım, Nûreddin Ferruh ve Safvet'in şiirlerinin ve yazılarının, tartışmalarının yayınlandığı devrin önemli edebiyat dergisi Mekteb'te şiirleri yayınlandı.⁴¹ Yirmi dört yaşındayken 1895'de ilk memuriyeti olan Konya İdadisi Müdür Muavin-i Sanisi görevine ve sonra Konya Sille Rüştiyesine tayin olundu. Konya Redif Alayı Emni Miralay Hayri Bey'in kızı Zehra Hanımla evlendi. Konya'da toplam altı yıl görev yaptı. 1901'e kadar burada Edebiyat, Tarih, Coğrafya dersleri verdi. 1901 senesinde Tokat Zile İdadisine tayin olundu.

Muallim Şakir Efendi 1902 veya 1903 yılında Tokat'tan Konya'ya geri döndü. Otuzüç yaşındayken 1904 yılında malulen emekli oldu. 18 Haziran 1917 günü, 45 yaşındayken Konya'da Hazreti Mevlana türbesinin niyaz penceresi önünde vefat etti. Kabri Şemsi Tebriz-î Hazretlerinin haziresindedir.⁴² İbrahim Bey isimli bir dostu kabir yeri hakkında şöyle bilgi veriyor: *"Bir gün tam Şems Mezarlığı önünde bir tesadüf eseri Hocamız Şakir beyle karşılaştık. O vakit Mezarlık duvarları harap ve engindi. Şimdi hâlâ ayak-*

⁴¹ Karabet Efendiye ait onla Mekteb Dergisi 1891-1898 yıllarında 211 sayı yayınlanmıştır.

⁴² Mustafa Hilmi Çolakoglu, Geçmişten Geleceğe Taşınan Miras, Muallim Şakir Efendi, Ankara Üniversitesi Ayaş Meslek Yüksek Okulu Sempozyumu, 7 Mayıs 2018, sayfa 11.

ta duran kümbetin hizasında durarak; İbrahim, burada iki kutup (Mevlana Hazretleri ve Şemsi Tebrizî Hazretleri) birleşti. Burası içtima-i nireyn'dir, biliyor musun?" diyerek beraber yürüdük. Yolda, bunun Şemsi Tebrizî ile Mevlâna'nın mülâkat yeri olduğunu izah ederek, «Konyalılar bilir, fakat bilmezler. Eğer ben Konya'da ölürsem buraya yatacağım. Çünkü burada Melekût âlemine açık bir hava var» dedi.

Hazreti Mevlânâ (k.s.) torunlarından Prof. Dr. Ferudun Nafiz Uzluk tarafından Mehmet Nuri Gençosman'a (1897-1976) armağan edilen 27x21 ölçüsünde ve 326 sayfa, nesih kırmısı, nesih, sülüs ve ta'lik gibi çeşitli yazı örnekleriyle temiz ve okunaklı bir şekilde yazılmış, kenarlarına haşiyeler eklenmiş Şemsi Tebrizî'nin Makalât isimli eserinin Mevlevî arif meşahirinden Ayaşlı Şakir Ffendi tarafından Dergâh kütüphanesindeki iki nüsha ile karşılaştırılarak orijinal bir metinden kopya edildiğini belirtmektedir. Hürriyet yayınları tarafından 1975 yılında yayınlanan Makalât'ın tercümesinde bu istinsahın esas aldığını söylemektedir.⁴³ Çok iyi Arapça, Hazreti Şems-i Tebriz-î'nin Farsça yazılan eserini tashih edecek kadar Farsça, La Dame Aux Camelias (Alexandra Dumas: Kamelyalı Kadın) Türkçeye çevirecek kadar Fransızca diline hâkimdir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde yaşayan Muslihiddin Mustafa bin Şemseddin Karahisari'nin Ahteri Kebir adındaki Arapça-Osmanlıca lügatini bir haftada tamamını ezberleyecek kadar da zekidir. Herkesin kaldıramayacağı içerikte tasavvufî şiirleri vardır. Bazı şiir ve resimlerini bunun için toprağa gömer. Niçin böyle yaptığını soranlara, "*Allah da böyle yapmıyor mu, yetiştirip toprağa gömmüyor mu*" der. Muallim Şakir Efendi Konya dini ve tasavvufî hayatının önde gelen zatlarından Sivaslı Ali Kemali Bey, Kambur Tevfik Bey, Mevlevî Filibeli Sıdkı Dede, Yağlıtaş Medresesi Müderrisi Çumralı Hacı Hüseyin Efendi, Süleymaniye Medresesi Müderrisi Tavaslı Osman Efendi, Kıbrıslı Faik Bey, Konya Zahir Borsası Komiseri Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Bey dostlarıdır. Bir şiiri;

⁴³ Mehmed Nuri GENÇOŞMAN, Makalât önsözü, Hürriyet Yayınları, 1975, <https://www.rumimevlevi.com/tr/hz-mevlana-rumi/hzmevlana-celaleddin-i-ruminin-hayati/makalatkonusmalar/2376-makalat-onsoz-mehmed-nuri-gencosman.html>

*Bozulmuş bezm-i yâran çâşni-i mey değişmiştir
Tarabgah-ı cihânda nâğme-i hey hey değişmiştir*

*Hulâsa bence şimdi kible-i kalbim Muhammed'le
Huda'yı lemyezelden maâda her şey değişmiştir.*

Hatice Münevver Ayaşlı Hanımefendi (1906 - 20 Ağustos 1999)

Romancı, araştırmacı ve yazar Hatice Münevver Ayaşlı Hayriye Şerife Hanım ve Cafer Tayyar Beyin kızları olup 1906 yılında Selanik'te dünyaya gelmiştir. Babası Menlikli, annesi Manastırlı'dır. Fransa'da College de France Okulu'nu bitirdi. Fransızca yanı sıra Almanca, Farsça ve Arapça bilmekteydi. Müsteşrik Massignon'dan tasavvuf dersleri aldı. 1930 yılında Viyana Büyükelçisi Sadullah Paşa'nın oğlu Nusret Sadullah Ayaşlı Bey ile evlendi. Yeni İstanbul, Sabah ve Yeni Asya gazetelerinde günlük yazılar yazdı ve romanlar tefrika eden Hatice Münevver Ayaşlı Bünyâmin Veli'ye büyük bir sevgi ve muhabbetle bağlı olduğunu belirtirdi. Romanları şunlardır; Pertev Bey'in Üç Kızı (1968), Pertev Bey'in İki Kızı (1969), Pertev Bey'in Torunları (1969), Pertev Bey, Üç Kızı İki Kızı Torunları (üç roman birlikte, 2002). İncelemeleri: Ondokuzuncu Asır ve Kıbrıs Fetvası (1971), Avrupâ-i Osmanî Rumeli ve Muhteşem İstanbul (1990), Geniş Ufuklara ve Yabancı İklimlere Doğru (kronolojik tarih 1991), Gizli Cemiyetler (1992), Teşrinisani ve Ötesi (2002). Anıları: Başvekilimizi Tanıdım (1968), İşittiklerim Gördüklerim Bildiklerim (1973), Der-saadet (1975), Vaniköy'ünde Fazıl Paşa Yalısı, Edeb Yâhû (1984). Hatice Münevver Ayaşlı edebi şöyle tarif eder “*Edep, ‘Edep Yâ Hû’ dedirtmemektir.*”⁴⁴ Fatma Rikkat Kunt ve devrinin ilmi ve ebedi alanda tanınmış kişileriyle yakın dostlukları vardı. Görümcesi Edibe Ayaşlı Sadrazam Ahmet Tevfik Okday beyin oğlu Ali Nuri'yle evlenmiştir.

Necmeddin Şahiner ile yaptığı ve Yeni Nesil Gazetesinde 5

⁴⁴ Dursun Gürlek ile Hasbihal, <https://www.sanatalemi.net/dursun-gurlek-ile-hasbihal/>

Eylül 1989 tarihinde yayınlanan görüşmesinde şöyle demektedir;⁴⁵ “Miladi 1906 senesinde Selânik’te doğdum. Fakat umumî manada anlaşıldığı gibi Selânikli değilim. Türküm. Babam askerdi. Devletimizin hudutları içinde olan Selânik’te vazifeli olarak bulunduğu bir sırada dünyaya gelmişim. Bütün Rumeli’yi çok severim. Fertler ve milletler için hicret mukadderdir. Biz Müslümanlar için hicret etmenin, muhacir olmanın, ayrıca ulvî bir kıymeti vardır. Biz de anavatan Anadolu’ya hicret ettik. İzdivacım dolayısıyla camdan ve gönülden Ayaşlı oldum. Bunu ilahi bir lütuf olarak kabul ederim. Zira bütün pîrâna çok bağlı olduğum gibi Hacı Bayram Veli’ye (k.s.) ve onun ikinci halîfesi olan Ayaşî Bünyâmin Veli’ye (k.s.) çok bağlıyım.”

Emine Tefrika Ayaşlı Hanımefendi (1911-1962)

Sadullah Paşa’nın torunudur. Sağlığında “tüm varlığını” Ayaş Belediyesi’ne bağışladı... 1958’ de Şişli’de okul, Beyoğlu İstiklal Caddesi’nde Nil Han, Kanlıca’da 60 dönümlük koruluk, Baltalimanı’nda arsa, Mahmutpaşa’da dükkân, Ümraniye’de Baltacı Çiftliği’nden oluşan mal varlığını dedesinin camisine ve ilçeye hizmet edilmesi için vakfetti.⁴⁶ Ayaş Belediyesince yönetilen bu vakıf gelirleriyle Ayaşlı üniversite öğrencilerine burs verilmektedir. Hatırası bir mahalle adı olarak yaşatılmaktadır.

Yukarıda belirtilen önemli şahsiyetlerin dışında Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü veri tabanında yaptığımız araştırmalarda Zeynelabidin el-Ayaşî el-Bayramî ve Şeyh Ali el-Bayrâmî isimleri rastladık. Bu isimler bu konudaki henüz literatürde yer almadığından önemlidir. Zeynelabidin el-Ayaşî el-Bayramî’ Hazreti Mevlana’nın Mesnevi’si istinsah etmiş olup 1598 tarihini taşımaktadır. İsmail Sadık Kemal Paşa’nın Tefeyyüz isimli eserinin doksanaltıncı varakındaki bilgiye göre Şeyh Ali el-Bayrâmî yetmiş yaşında hicri 900 yılında (miladî 1495) vefat etmiştir.⁴⁷

⁴⁵ Necmeddin Şahiner, Ayaş ve Bünyâmin Ayaşî Sempozyum Bildirileri Kitabı, Ankara 1993, s. 286.

⁴⁶ Ayaş Belediye Başkanı Şükrü Özyörük’ün açıklaması, Cumhuriyet Gazetesi, 10 Mart 1968, s.5.

⁴⁷ Tefeyyüz, İsmail Sadık Kemal Paşa

Hasan Kenzî Hazretleri (k.s.) ve Dervîş Muhammed Yeminî (k.s) se bu makalede bahsedeceğimiz diğer iki önemli zattır. Sünbülî şeyhi Hasan Kenzî Hazretleri (k.s.) 1607 yılında Ayaş'ta doğmuş, Manisa yaşamış ve 1680 yılında vefat etmiştir. Tekkesinin Aynî Ali Baba türbesi yakınında olduğu bilinmektedir. Dervîş Muhammed Yeminî (k.s) ise Şeyh Rükneddin tarafından Farsça olarak mensur tarzda yazılmış olan Fazilet-nâme isimli eseri Anadolu Türkçesiyle manzum olarak yazmıştır. Yeminî'nin Anadolu'da yaşadığı binmekle birlikte hakkında detay bilgi henüz bilinmemektedir.⁴⁸ Ancak belirtilen eserini 1519 yılında yazmış olması, Anadolu Türkçesiyle yazması, Yeminî ismini taşıması (Bünyamin= ibni Yemin) ve Ayaş'ta Dervîş İmam Mahallesinin bulunması, ehlibeytullah aşığı olması hususları bu zatın da Bünyamin Ayaşî Hazretlerinin müritlerinden olduğu düşüncesinin oluşturmaktadır. Ayrıca, eserin Ankara Adnan Ötügen Kütüphanesinde bulunması, Ayaş'taki yazma eserlerin bu kütüphaneye nakledilmiş olduğu bilgisi de bu hususu teyid etmektedir.

Sonuç

İnsanların huzur ve güven içinde yaşayabilmesi, ilim ve irfan sahibi fertler olarak dini ve milli görevlerini sağlıklı ve sürekli olarak yerine getirebilmesi için devletlerin her yönden güçlü olması gerekir. Bu, günümüzün tabiriyle güçlü bir ekosistemi gerekli kılmaktadır. Bilimsel ve teknolojik gelişmelerin sağlanabilmesi için nasıl bir ekosistem gerekliyse toplumun refahı ve ilerlemesi için de ekosistem çok önemlidir. Anadolu'da 13. yüzyılda yaşanan olayların verdiği tahribatın ortadan kaldırılması ve Osmanlı devletinin tekrar yükseliş dönemine girilmesinde dönemin manevi ekosisteminin rolü çok büyüktür. Anadolu'nun dört temel direğinden (evtâd-ı erbaa) olan Hacı Bayram-ı Veli (k.s.) odağında Ankara merkezli gelişen bu yapının önemli fertlerinden biri de Es-Seyyid Mustafa Bünyâmin-i Ayaşî'dir (k.s.).

Yûnus Suresi 10/62. Ayette "*Dikkat edin, Allah'ın dostlarına (Evliyullah) korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir*" buyrulur.

⁴⁸ Dervîş Muhammed Yeminî, Fazilet-nâme

Evliyâullah'ın sahibi ve emanetçisi olduğu manevi kültür varlığın muhafazasında ve karşılaşılacak güçlüklerin aşılmasında, kötü niyetli ve örtülü planların devre dışı kalmasında çok önemlidir. Çünkü onların sahip oldukları hal ilmidir ve sözlü bir gelenektir. Bu nedenle çok etkindir. “*Kellimu'n nâse alâ kaderi ukulihim*” Hadis-İ Şerifi çerçevesinde topluma sirayet eden ekvâli (sözleri) ve ahvâli (hâlleri) toplumda doğru filleri (ef'ali) oluşturur ve toplum huzur içinde yaşama şerefine nail olur.

Fatih Sertürbedârî Ahmet Amiş Efendi Hazretlerine (k.s) alışveriş yaptığı bir esnaf “*Efendim, siz ne iş yaparsınız*” diye sorduklarında “*Ben insanı adam yaparım*” buyurmuşlardır. Bünyâmin-i Ayaşî Hazretleri de sulbu ve manevi soyundan çok değerli adamlar yetiştirmiş olup makalemizin sınırlı hacminde bahsedilmiştir. Öte yandan torunlarından Es'ad Muhlis Paşa ve Sadullah Rami Paşa hakkında Cumhurbaşkanlığı Devlet⁴⁹ arşivlerinde yüzlerce sayfa Osmanlıca doküman bulunmaktadır. Es'ad Muhlis Paşa'nın yazışmalarında görev yaptığı illerin tarihi ve sosyolojisi hakkında önemli bilgiler mevcuttur. Sadullah Rami Paşa'nın yazışmaları ise Osmanlı'nın son dönemine ilişkin bir hazine niteliğinde olup, Paşa'nın vefatının “intihar etti” denilerek kapatılacak kadar basit olmadığı anlaşılmaktadır. İsmail Sadık Kemal Paşa'nın eserleri de İstanbul'daki muhtelif kütüphanelerde ve Ankara Yazma Eserler Kütüphanesinde. İsmail Sadık Kemal Paşa'nın eserleri hakkında ona yakın tez ve makale çalışması yapılmıştır. Bu eserlerin tamamının akademisyenlerimizce günümüz diline çevrilerek yayınlanması ve yararlanılması yukarıda belirtilen manada çok önemli görülmektedir.

Kaynakça

- Aldan, Mehmet, *Türlü Yönleriyle Ayaş (Bir Meskûn Yer İncelemesi)*, Ayyıldız Matbaası, Ankara, 1965.
- Ayaş Kültür Derneği, *Dünkü ve Bugünkü Ayaşlı Şairler*, Güney Matbaacılık ve Gazetecilik, Ankara, 1948.

⁴⁹ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı, <http://www.devletarsivleri.gov.tr/>

- Ayaş ve Bünyâmin-i Ayâşi Sempozyum Bildirileri, Ankara, 1993.
- Bayramoğlu, Fuat., *Hacı Bayram-ı Velî Yaşamı-Soyu-Vakfı I*, TTK Yayınları, Ankara 1983.
- Belenkuyu, Bekir, *Vecîhîzâde İsmâ'îl Sâdık Kemâl (Ö. 1892) ve Rûh-I Kemâl'de Yer Alan Manzum Esmâ-i Nebî Metni*, Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 5, Sayı: 49, Temmuz 2017, s. 389-417
- Bursalı, Mehmet Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A. Fikri Yavuz, İsmail Özen, Meral Yayınları, İstanbul, 1972.
- Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2011.
- Cunbur, Müjgân, “Ayaş Şairlerinden Hamdi, Hıfzı ve Şâkir”, *Ayaş ve Bünyâmin-i Ayâşi*, Ankara, Ayaş Belediyesi Yayınları, 1993.
- Çolakoglu, Mustafa Hilmi (edit.), *Kutb-ı Âlişân Seyyid Mustafa Bünyâmin-i Ayâşi*, İmaj Yayınevi, Ankara, 2003.
- Çolakoglu, Mustafa Hilmi, , *Muallim Şakir Efendi*, Ankara Üniversitesi Ayaş Meslek Yüksek Okulu Geçmişten Geleceğe Taşınan Miras Sempozyumu, 7 Mayıs 2018, sayfa 11.
- Dursun Gürlek ile Hasbihal, <https://www.sanatalemi.net/dursun-gurlek-ile-hasbihal/>
- Er, Şaban, *Melâmîlik ve Osmanlı Devri Melamileri*, Kutupyıldızı Yayınları, İstanbul 2015, sayfa 38-45.
- Er, Şaban, *Hayrabolulu Melâmi Şeyhi Ahmed-i Sârbân Efendi Külliyyâtı (Divânı ve Mektûbâtı) ve Vizeli Şeyh Alâ'eddîn Ali Efendinin Şiirleri*, Kutupyıldızı Yayınları, İstanbul 2013.
- Erünsal, İsmail E, *XV-XVI. Asır Bayrâmî-Melâmîliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman el-Askerî'nin Mir'âtü'l-İşk'î*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2003.
- Es'ad Muhlis Paşa. *Divançe-i Es'ad Paşa*, Haz. M. Sadi Çöğenli, Yakup Şafak ve Recep Toparlı, Erzurum: Fen Edebiyat Fakültesi Ofset Tesisleri, 1992.
- Gençosman, Mehmed Nuri, *Makalât önsözü*, <https://www.rumimevlevi.com/tr/hz-mevlana-rumi/hzmevlana-celaled-din-i-ruminin-hayati/makalatkonusmalar/2376-makalat-onsoz-mehmed-nuri-gencosman.html>, Hürriyet Yayınları, 1975
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Gündoğdu, Mehmed Kemal, Müştâk Baba: Divan, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- İşıl, Fatih, *Edebiyatımızda Hadis-i Şerîfler Ve Âsâr-I Kemâl'deki Bin Ehâdis Şerhi (İnceleme - Transkripsiyonlu Metin)*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi. Adana 2015.
- İsmail Sadık Kemal Paşa, Tefeyyüz, Ankara Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, 06 HK 156.
- Kahraman, Ali Fuat, Ş., *Ayaş'ın XIX. Yüzyıl Ortalarında Sosyal Ve Ekonomik Yapısı Üzerine Tespitler Ve Sonuçlar*, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi , (9) , s. 505-541, Ankara, 2008.
- Karaman, Ali Fuat, XIX. Yüzyıl Ortalarında Ankara Vilayetine Bağlı Ayaş Kazasının Sosyal ve İktisadi Durumu, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara

- 2006.
- Karaman, Deniz, *XVI. Yüzyılda Ayaş Kazası Vakıfları*, Türk Tarih Kurumu Belleten Dergisi, Cilt: LXXVII Aralık 2003 Sayı: 250, sayfa 1-40.
- Koçak, Asuman, *Salnamelere Göre Ankara Vilayeti (1871-1907)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2013.
- Lâlizâde, Abdülbaki. *Sergüzeşt Aşka ve Âşıklara Dair Melâmî Büyüklere*, Haz. Tahir Hafızalioğlu, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001.
- Müstâkimzâde, Süleyman Sa'deddin, *Risâle-i Melâmiyye-i Şuttariyye*, İstanbul Üniversitesi Ktp. TY Nu 3357.
- Nev'izâde, Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, Haz. Suat Donuk, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2017.
- Okumuş, Fatih Samet, *İsmâil Sâdik Kemâl Vecihî Paşazâde'nin (Ö.1310/1893) İhlâs Süresi Tefsiri ve Üzerine Yapılan Şerh: Tahkik-İnceleme*, Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2019
- Osmanlı Belgelerinde Ankara, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, İstanbul 2014.
- Sarı Abdullah Efendi, Cevheretü'l Bidâye ve Dürretü'n-Nihâye, İ.Ü Ktp. , TY, No.3792.
- Sarı Abdullah Efendi, Semerâtü'l-Fuâd, Matbaa-i Amire, 1288, s.226-274
- Sunullah Gaybi, *Biatnâme*, Ed. Hüseyin Rahmi Yananlı, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2017.
- Şahin, Kâmil, *Ayaşlı el-Hâc Şerife Müslime Hatun*, Ayaş ve Bünyâmin-i Ayaşı, Ayaş Belediyesi Yayınları, Ankara, 1993.
- Şahin, Kâmil, M. Hüsrev Subaşı. *Esad Muhlis Paşa, TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1995, C.11, s. 350.
- Taş, Hülya, XVII. Yüzyılda Ankara, sayfa 18, TTK Yayını, Ankara, 2014,
- Taşan, Nazım, *Kemâl-Nâme-i Dügümlü Baba Cild-i Evvel (İnceleme-Metin)*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslâm Tarihi Ve Sanatları Enstitü Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Sakarya, 2017.
- Tek, Abdürrezzak, *Melâmet Risâleleri - Bayrâmî Melamiliğine Dair*, Bursa: Emin Yayınları, 2007.
- Telli, Betül, *Ayaşlı Muallim Şakir Efendi*, İmaj Yayınevi, Ankara 2005.
- Tunçel, Gül, "Ayaş Mezartaşları", *Sanat Tarihi Dergisi*, sayı XIV-1, 2005, s. 277-307.
- Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/omer-dede-sikkini>
- Vassâf, Osmânzâde Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ 1*, Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul Kitabevi, 2015.
- Yahya Akyüz, *Osmanlı Eğitim Sistemi İçinde ve Günümüzde Ayaş'ta Eğitim Okullar ve Öğretmenler*, Ayaş ve Bünyâmin Ayaşı Sempozyumu, 1993, s. 95.
- Yasin Karakuş, *Âsâr-ı Kemâl'deki Şerh-İ Esmâ'-İ Hüsnâ, Esmâ'-İ Nebî Ve Na't-ı Enbiyâ (İnceleme-Transkripsiyonlu Metin)*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Adana, 2015.

- Yazıcı, Nesim, *Son Dönem Osmanlı Medreseleriyle İlgili Bir Değerlendirme*, AÜ İlahiyat Fakültesi, *Ayaş ve Bünyâmin Ayaş Sempozyumu*, 1993.
- Yemînî, Dervîş Muhammed, *Fazîlet-nâme*, Türk Dil Kurumu Yayını 808/1, Ankara, 2002.
- Yıldırım, Birsan Edanur, *Ankara Sancağı'nın Tarih ve Coğrafya Bakımından Yerleşme Ve Nüfusu (1871-1907)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006
- Zübeyde Özer, *Sarı Abdullah Efendi'nin Cevheretü'l-Bidâye Ve Dürretü'n-Nihâye Adlı Eserinde Bayramî-Melâmîler*, Journal of International Social Research . December 2015, Vol. 8 Issue 41, s. 1361-1368.

AHİLİĞİN GÜNÜMÜZE YANSIMALARI



DR. ÖĞRT. ÜYESİ AZAT TOKTONALİEV
HATAY MUSTAFA KEMAL ÜNİVERSİTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI

Giriş

Ahilik temeline insanı koymuş, faaliyette bulunduğu zamanlardaki halkın, mesleki ve ahlaki gelişimine katkıda bulunan bir teşkilatlanmadır. Ahilik ilkeleri, ahlaki değerler üzerine kuruludur. Ahilik teşkilatlanması bu ilkelerle özellikle esnaflar arasında iş ahlakının gelişmesini önemseyen, üretilen malın miktarından ziyade niteliğine önem veren bir yapılanmadır. Ahilik teşkilatı halkın nitelikli, kalifiye eleman olarak yetişmesi için mesleki eğitimleri verirken insanın doğasında inancı gereği olması gereken ahlaki değerler üzerine inşa edilmiş ilkelere sahiptir. Bu ilkeler sayesinde müşteri memnuniyeti kazanılarak esnafların istikrarlı bir faaliyet sürdürmeleri sağlanmıştır. Teşkilatın kur-

muş olduğu düzen günümüz için dünyanın hiçbir yerinde görülememektedir.¹

Ahilikte insan-insan, insan-eşya, insan-tabiat ilişkilerinin ana eksenini, insanın dünya ve ahiret mutluluğuna göre düzenlenmiştir. Bu yaklaşım, Ahilerin dünya için ahiretini, ahiret için dünyasını terk etmeyen dengeli bir hayat anlayışı geliştirmelerini sağlamıştır. Ahilik felsefesine göre bütün insanlar, eşya, tabiat ve dünya, Allah'ın bütün insanlığa bahsettiği emanet konumundadır. Dolayısıyla emek gücünün, tüketicinin kısaca insanın ve tabiatın sömürülmemesi, aralarında adalet ve denge ilkeleri korunarak bireysel ve toplumsal refah ve huzurun sağlanması esastır. Ahilikte insan, dayanışmacı bir ruh yapısına sahiptir. Birlik ve beraberlik içinde büyük hedeflere yürümek mantığına dayanır. Zengin ile fakir, üretici ile tüketici, emek ile sermaye, millet ile devlet yani toplumun bütün fert ve kurumları arasında iyi ilişkiler ve denge kurarak herkesin huzur içerisinde yaşaması hedeflenmiştir. Dolayısıyla Ahilik, üretmeden tüketmeye, ihtiyaç fazlasını tüketmeye, haksız rekabete, güçlünün zayıfı sömürmesine, haksız kazanç sağlamaya, insanları kandırmaya kısaca, ahlaki olmayan her türlü davranışa karşıdır.²

Ahiliğin Kelime Anlamı ve Tanımı

Türk toplumuna mal edilmiş devasa güzel bir sistem olan ahilik kavramının ne anlam ifade ettiğini çözümlersek icra ettiği fonksiyonları da rahat bir şekilde anlayabileceğiz. Ahi kelimesinin kaynağıyla ilgili birbirinden farklı iki görüş bulunmaktadır. Ünlü seyyah İbn Batuta'nın da aralarında bulunduğu birinci görüşe göre; ahi kelimesinin kaynağı Arapça'dır ve Arapça'dan Türkçe'ye geçmiştir. Ahi kelimesinin Arapça'dan Türkçe'ye geçtiğini ileri süren araştırmacılara göre ahi, erkek kardeş manasına gelen "ah" kelimesinin sonuna birinci tekil şahıslar için kullanılan ve sahiplik

¹ Muhammet Düşükcan vd, "Ahilik İlke ve Uygulamalarının Günümüzkobi'lerine Yansıması: Elazığ İli Örneği," *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Say; 18, 2019, s. 867.

² İbrahim Durak vd, "Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Etkileri ve Günümüze yansımaları," *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2010, say; 2, s. 152

ifade eden “ye” zamirinin bitişmesinden oluşan bir kelimedir. Ahi kelimesi bu haliyle “kardeşim” anlamındadır. Ahi kelimesini tetkik edenlerin bir kısmı ise bu kelimenin “Divan-ı Lugatı’t Türk” ve “Kutadgu Bilig” gibi eski Türkçe metinlerde geçen cömert, eli açık, ali cenap gibi anlamlara gelen “akı” kelimesinden gelmiş olabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir. Bu görüşte olanlara göre ahi, kelimedeki “k” harfinin “h” olarak telaffuz edilmesinden doğmuştur. Misal olarak okumak, bakmak yerine okumah, bakmah veya okumağ, bakmağ denildiği bilinmektedir. Buna göre ahi kelimesi cömert, eli açık anlamlarına gelen “akı” kelimesinin “h” sesi ile okunmasından türemiş ve terimleşmiştir.³

Ahiliğin Ortaya Çıkış Süreci

Fütüvvetin kurumsallaşması, Abbasî halifesi olan Nâsır Lidinillah’ın döneminde (1180-1225) gerçekleşmiştir. Halife Nâsır döneminde Abbasî devleti sosyal ve siyasi anlamda zayıflamış ve devlet otoritesi sarsılmış durumda iken Halife Nâsır Lidinillah, bozulan devletin otoritesinin yeniden düzelmesi ve toplumsal barış ortamının sağlanmasında fütüvvet birliklerinin etkili bir güç olacağını düşünmüş ve birliklerini yeniden teşkilâtlandırırken fütüvvet-nâmeler de bu birliklerin ilke ve kaidelerini düzenlemiştir. Diğer Müslüman hükümdarlara da buyruklar göndererek kendilerini fütüvvet teşkilâtına katılmaya davet etmiştir. Bundan sonra Anadolu’nun tüm bölgelerinde irşat faaliyetlerine başlanmış. Özellikle I. Alâeddin Keykubad’ın sağlamış olduğu destek ve yardımlarla bir yandan İslâmî-tasavvufî düşünceye ve fütüvvet prensiplerine bağlı kalınarak tekke ve zaviyelerde şeyh-mürîd ilişkileri düzenlenmiş, diğer yandan da iş yerlerinde usta ve çırak ilişkileri ve buna bağlı olarak ekonomik hayat düzenlenmiştir.

Anadolu’da Ahiliğin kurucusu olarak bilinen ve İran’ın Hoy şeh-

³ Muhammet Düşükcan vd, “Ahilik İlke ve Uygulamalarının Günümüzkobi’lerine Yansıması: Elazığ İli Örneği,” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Ankara, 2019, sayı; 18, s. 868-869, Hüseyin Yılmaz, “Bir Anadolu Esnaf Teşkilatı Olarak Ahilik ve Eğitim,” *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakı Sempozyumu Tebliğleri*, 2018, s. 261.

rinde doğan Ahi Evran'ın (asıl adı Şeyh Nasîrüddin Mahmûd Ahî Evran b. Abbas) Ahiliğin Anadolu'da kurulup gelişmesinde önemli rolü olmuştur (Şahin, 1998). Ahi Evran ve Ahî şeyhlerinin gayretiyle beraber Ahilik teşkilatı, Orta Asya'dan göç eden çok sayıdaki sanat ve meslek erbaplarına iş bulmuş onların mesleklerinde tutunabilmesini sağlamıştır. Üretmiş oldukları malların kalitesini koruyarak üretim miktarlarının ihtiyaca göre belirlenmesini desteklemişlerdir. Yine Türk halkının iktisadi açıdan bağımsız hale getirerek ihtiyaç sahiplerine her alanda yardım etmiş, Tüm bu yönleriyle adeta topluma yön veren Ahilik, gerek Anadolu'nun Türklere yurt edinilmesinde ve gerekse bulundukları bölgelerin İslâm'ı benimsemesinde son derece önemli hizmetler sunmuş bir kurum olarak karşımıza çıkar.⁴

Ahilik Teşkilatının Yapısı ve Temel Esasları

Ahiliğin eğitim ilkeleri, bireylere kendini tanıma yollarını göstermek, insanın fitratını korumak, kişiliğini geliştirmek, bireyde gizli kalmış yetenekleri ortaya çıkartarak bildiklerini yaşamasını sağlamak ve evrensel ahlak değerlerini hayata hâkim kılmaktır. Bu doğrultuda ahilik teşkilatına bağlı olan gençlere bir yandan meslek eğitimi verilirken, diğer taraftan din eğitimi verilmeye çalışılmıştır. Ahilik teşkilatındaki eğitim, terbiye için gerekli temel dersleri esas olan sistemli bir programla beraber teşkilat içindeki çeşitli toplantı ve merasimlerde pratik olarak verilen, teşkilat adap ve erkânını öğretme ve yaşatmayı hedefleyen bir faaliyettir.⁵

Ahilik eğitiminde belli ahlaki değerlere sahip olmakla birlikte asıl önemli olan bu değerlerin davranışlara aksettirilmesidir. Davranışlara dönüşmeyen değerler, ahilikte sahip olunmamış değerler olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan ahiler, iş başında yapılan

⁴ Öğr. Gör. Yakup Bahadır Yücel vd, "Kapitalist Sisteme Karşı Çözüm Durağı: Ahilik Teşkilatı," *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 2019, sayı; 12, s.196-197 .

⁵ Mehmet Saffet Sarıkaya, *XIII. ve XVI. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı yay, 2002, s. 68; Öncel Demirdaş, "Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esasların Tasavvufi Düşüncedeki Karşılıkları", *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı Kırşehir 2017*, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, Kırşehir 2018, c.2, s.756-758.

eğitimin iş dışında yapılan eğitimle bütünleşmesini sağlamışlardır. Ahilik teşkilatında eğitimin üç temeli vardır. Bunlar ahlak, bilim ve çalışmadır. “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya için, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalış” ilkesini kendilerine rehber edinen ahiler, dünyada yaşamak için bilgi, sanat, ahlak, karşılıklı yardımlaşma ve sosyal dayanışmanın; ahiret için de iman esaslarına sımsıkı sarılmanın gerekli olduğunu savunurlar. Dünya ve ahiret anlayışını birlikte bünyesinde birleştiren bir düşünce yapısına sahip olan ahiler, gündüzün yapılan ısrak eğitiminden sonra akşamları din ve ahlak eğitimi için zaviyelere giderlerdi. Toplumun her kesimine açık olan zaviyelerde öğretilen ahlak kuralları daha sonra tüm toplumun ortak değerleri olarak hayata geçirilirdi.⁶

Ahilik kurumunun üyesi olacak olan gençlerin, öncelikle ve özellikle tezgâhta ya da atölyelerde yetiştirilerek mükemmel bir beceri kazanmaları sağlanırdı. Bir yörenin Ahileri akşamları başkanları olan “Ahi Baba”nın zaviyesinde toplanırlar; bu toplantılar kimi günlerde, özellikle o şehir ya da kasabaya önemli bir yabancı konuk geldiğinde kesin olarak yemekli olurdu.

1. Misafirperverlik: Misafirlere özel ihtimam gösterilir, ayrılışlarında at, elbise, para vb. değerli hediyeler verilir, misafir kabulü ve ikram konusunda birbirleriyle yarışırlardı.

2. Kendi ihtiyacı varken elindekini başkasına verme (İsar-Diğergamlık): Seyyid Şerif Cürcani ‘Tarifat’ adlı eserinde; ‘Fütüvvet, halkı dünya ve ahirette kendi nefesine yeğ görmektir’ demektedir. Cüneyd-i Bağdadi ise; Fütüvvet, kulun kendi nefisini başkasınınkinden üstün ve değerli görmemesidir’ ifadesini kullanmaktadır. (**Yaradana itaat, iyi bir kul olma:** Kuşeyri Risalesinde; onlar-ahiler rablerine iman etmiş gençler idiler’ denilmektedir.

3. Ayırmıcılık yapmaksızın insanları sevmek, yardımcı olma.

4. Nefisle mücadele, nefse hâkimiyet. Fütüvvetin tasavvufun bir parçası olduğunu ifade etmektedir.

⁶ Mehmet Akif Kılavuz, “Ahilik kurumunda din ve ahlak eğitimi anlayışı.” *I. Ahî Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu içinde Kırşehir: Gazi Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma Merkezi Yayınları*, 2005. s. 621.

5. Doğruluk, dürüstlük, helal kazanç: Hiç kimse kendi el emeği (alın teri) ile kazandığından daha hayırlı bir lokma yemiştir.

6. Adab-ı muaşarat kurallarına uyma: Belirtilen ahlaki kurallara aykırı davrananların sistemden ihraç edilecekleri belirtilmektedir.⁷

Ahiliği Günümüze Yansımaları

Ahilik, teşkilat olarak varlığını yitirmişse de yüzyıllar boyunca bu topraklarda faaliyet göstermekle kadim bir medeniyet, ahlak ve kültürel miras bırakmıştır. Dolayısıyla çalışma hayatında Ahiliğin kültürel yansımaları toplumun inanç ve geleneklerinin, çalışma ahlakının, tüketiciyi korumanın ve kalite standartlarının günümüze yansımaları inkâr edilemeyecek düzeydedir.

Fütüvvet ve ahilikten bize kalan pek çok adet ve uygulamaların başında “*esnaf*” kelimesi gelir. Bazı yörelerimizde hala rastlanan, evlenen kızın beline ailenin büyüğü tarafından bir kuşak bağlanması ve ailenin kutsiyetine dair söylenen sözler Ahilikte Şed kuşanma törenleriyle benzerlik arz etmektedir.

Ayrıca sembolik de olsa Ahiliğin bazı izleri geleneksel olarak günümüze kadar gelebilmiştir. On üçüncü yüzyıl sonlarında Denizli’de Ahiliğin kurucularından Ahi Sinan adına “Ahi Sinan Sofrası” adı altında esnaf her yıl bahar aylarında on binlerce kişiye yemek vermektedir ve bu gelenek hala devam etmektedir.

Demirci kalfasının ustalığa geçmesini canlandıran sembolik peştamal bağlama törenleri yapılmaktadır. Anadolu’nun birçok yerinde çarşı esnafı ve halk pazarları sabahları dua ile açılmaktadır. Dua yapılmadan alış verişe başlanmamaktadır.

Anadolu’da birçok iş hanının giriş kapısında şuna benzer nasihatler asılıdır:

*Besmele çek gir çarşıya, selamı da unutma ha
Kiloyu eksik çekme ha, metreyi kısa tutma ha
Halka hizmet eylemektir Hakka hizmet eylemek*

⁷ Ahmet Ünsür, “Ahilik Sisteminde Ahlak Temelli Çalışma İlişkileri ve Günümüz Bakış Açısından Değerlendirilmesi,” *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, sayı; 8, s. 93-94.

*İyi belle sen bu sözü, sakın yabana atma ha
Alış derken veriş derken, ölçü tartı satış derken
Paraya, pula tapma ha, insanlığı unutma ha*

Günümüzde küçük sanayi sitelerinde ve bazı esnaf dükkânlarında “Ahilik Nasihati” adıyla ustanın çırak ve kalfalarına nasihati şeklinde aşağıdaki gibi afişler görülmektedir.

- Doğru, sabırlı, dayanıklı ol
- Yalan söyleme
- Büyüklerden önce söze başlama
- Kimseyi kandırma
- Kanaatkâr ol
- Yanlış ölçme, eksik tartma

Günümüzde esnaf ve zanaatkârların birbirine olan güven ve dayanışmalarının kısmen de olsa devam etmesi ahilik geleneğinden kalmadır denebilir. Güven esasına dayalı ticaretle ilgili olarak ahilikten kalma bir uygulama da şöyledir: Herhangi bir toptancıdan ihtiyacı kadar mal alan bir esnaf bir miktar parayı verir, kalan borcunu adı bir kâğıt üzerine; “filan kişiye şu tarihte ödemek üzere şu kadar borcum var” şeklinde yazar. Toptancı elinde bulunan bu kâğıdı –bir çek veya senet gibi– başka bir toptancı ile alış veriş yaparken kullanır. Günümüzde de aralarında güven oluşmuş esnaflar arasında bu gibi uygulamalar nadiren olsa vardır.⁸

Ahiliğin prensiplerinin yazılı olduğu “Fütüvvetname”lerde insanlığın bugün için ve gelecekte en çok ihtiyaç duyacağı ticaret ahlakı ve genel ahlak kuralları hayata geçirilebildiği takdirde insanlık aradığını bulmuş olacaktır. Bu nedenle Ahilikte, insana verilen değer ve tüketiciyi korumaya yönelik faaliyetler ile sosyo-ekonomik hayata etkileri günümüze yansıtılmalıdır. Son yıllarda bu amaçla bazı çalışmalar yapılmıştır. Mesela Kırşehir’de kurulan üniversiteye “Ahi Evran Üniversitesi” adı verilmiş ve bu üniversitede “Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi” kurulmuştur.

Türkiye’de ilk defa Adıyaman Üniversitesinde “Ahilik ve Meslek

⁸ https://www.dunyabizim.com/mercek-alti/ahilik-teskilatindan-gunumuze-kalan-miras-h32517.html#_ftn9, erişim tarihi; 10.04.2020

Etiği” dersi seçmeli ders olarak programa alınmıştır. Bu ders bütün Fakülte ve Yüksekokulların her bölümünde okutulmaktadır. Ayrıca bu üniversitede her yıl Ahilik Haftası kutlamaları düzenlenmektedir. Türkiye çapında zaman zaman Uluslararası Ahilik Sempozyumları ve kongreler düzenlenmekte ve bu teşkilatla ilgili sunumlar yapılmaktadır.

Sonuç

Görüldüğü gibi; Ahilik Sisteminin hayatın muhtelif alanları ve çalışma hayatı ile ilgili olarak ortaya koyduğu temel değerler, evrensel nitelikler taşımaktadır ve sorunları önleme/sorun çözme aracı olarak karşımızda durmaktadır. Ahilik sisteminin, temel insan kaynakları yönetimi süreçleri olan; *işe alım, eğitim, kariyer, performans, isteklendirme, kalite vb.* alanlarda olduğu gibi iç ve dış paydaş. İlişkilerinin yönetiminde de kişi ve kurum/kuruluşlar açısından çözümçül yaklaşımlar ortaya koyan bir niteliğe sahip olduğu, hem teorik olarak hem de uygulama örneklerinden anlaşılmaktadır. Günümüzün en temel çalışma hayatı sorunlarından *ayırımcılık, bencillik, güvensizlik, aldatma, ikiyüzlülük, taciz-yıldırma, iletişimsizlik, sorumsuzluk, disiplinsizlik, çatışmacılık, uyumsuzluk* gibi hususların yaşanan sorunların temelini oluşturduğu, bu sorunların işletme hedefleri başta olmak üzere toplumsal hedeflere ulaşmada temel engel teşkil ettiği, kaynakların özellikle de insan kaynağının kullanımında ciddi problemlere yol açtığı görülmektedir. Bu nedenle çalışma hayatı ve sosyal hayatın amacına uygun yaşanabilmesi ve etkinliği için Ahilik Sistemi; *yönetim, ahlak, eğitim (genel, mesleki), kalite, davranış...ve bu tarz yönleriyle başta merkezi ve yerel yönetimler, kamu/özel işletmeler olmak üzere, tüm yönetim birimlerince durumsallık ilkesi* göz önünde bulundurulmak suretiyle, yönetim ve ilgili alanlara uyarlanabilecek bir model olarak değerlendirilmelidir.

Kaynakça

Demirdaş, Öncel, “Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esasların Tasavvufi Düşüncedeki Karşılık-

- ları”, *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı Kırşehir 2017*, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, Kırşehir 2018.
- Durak, İbrahim, vd, “Ahiliğin Sosyo-Ekonomik Etkileri. ve Günümüze yansımaları,” *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, sayı; 2, 2010.
- Düşükcan, Muhammet, vd, “Ahilik İlke ve Uygulamalarının Günümüzdeki’lerine Yansıması: Elazığ İli Örneği,” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı; 18, Ankara, 2019.
- Düşükcan, Muhammet, vd, “Ahilik İlke ve Uygulamalarının Günümüzdeki’lerine Yansıması: Elazığ İli Örneği,” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı; 18, 2019 .
- https://www.dunyabizim.com/mercek-alti/ahilik-teskilatindan-gunumuze-kalan-miras-h32517.html#_ftn9, erişim tarihi; 10.04.2020.
- Kılavuz, Akif, “Ahilik Kurumunda Din ve Ahlâk Eğitimi Anlayışı”, *I. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik. Araştırmaları Sempozyumu*, Kırşehir 2004.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *XIII. ve XVI. Asırlardaki Anadolu’da Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı yay, 2002.
- Ünsür, Ahmet, “Ahilik Sisteminde Ahlak Temelli Çalışma İlişkileri ve Günümüz Bakış Açısından Değerlendirilmesi,” *Yalova Sosyal Bilimler Dergisi*, 2017, sayı; 8.
- Yılmaz, Hüseyin, “Bir Anadolu Esnaf Teşkilatı Olarak Ahilik ve Eğitim,” *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Ahilikte İş ve Ticaret Ahlakı Sempozyumu Tebliğleri*, 2018 .
- Yücel, Yakup Bahadır, vd, “Kapitalist Sisteme Karşı Çözüm Durağı: Ahilik Teşkilatı,” *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, sayı; 12, 2019.

KUR'ÂN REFERANSI AÇISINDAN FÜTÜVVET



DR. ÖĞRT. ÜYESİ SEVİM YILMAZ
OSMAN GAZİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI

Giriş

Fütüvvet köken olarak; tasavvufa isnat edilen, iktisâdî ve sanatsal teşekkülleri de içeren geniş bir kavramdır.¹ Sözlük anlamı itibariyle genç, yiğit, cömert, mert, cesur² gibi anlamlara gelmektedir.

Fütüvvet, Kuşeyri Risâlesinde şöyle tanımlanmıştır:

-Fütüvvet, yaptığın güzel bir iş veya sözde nef-sine pay vermemendir.

-Fütüvvet, sana bir ihtiyaç sahibi geldiğinde ondan yüz çevirmemendir.

-Fütüvvet, derdini paylaşmak isteyenle kaçmamandır.

-Fütüvvet, Allah'ın takdir ettiği nimeti paylaşman, fakat sıkıntıları paylaşmamandır.

¹ Abdülhakî Gölpinarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. 12, İstanbul 2011. s.17.

² Süleyman Uludağ, "Fütüvvet", *DİA*, c. 13, s. 259.

-Fütüvvet, kim olursa olsun bir hayır yaparken insanlar arasında ayırım yapmadan iyilik yapmandır.

-Fütüvvet, ahde vefa göstermen ve muamelede edep sınırlarını korumandır.³

Fütüvvet konusunda ilk eser olarak bilinen *Kitabü'l-fütüvve* adlı eserinde Ebu Abdurrahman es-Sülemî fütüvveti, Allah'ın emirlerini yerine getirip nehiylerinden kaçınarak güzel ahlâk sahibi olmak olarak tarif eder. Sülemî'nin kitabında yer verdiği fütüvvet esaslarından bazıları ise: *Dışta ve içte takvayı koruma, zikrin ruha ve fiillere tesir etmesi, uzuvları özüne uygun kullanmak suretiyle kalbi ihya etmek, gücü olduğu halde affetmek, dürüst olmak, ahde vefa göstermek, insanlara hüsn-i zan beslemek, dostlarla şakalaşmak, şefkatli olmak, kardeşlerini kendine tercih etmek, musibet ve sıkıntı anında şikâyet etmemek, gönül hoşluğuyla karşılamak, Allah'a kul olabilmek için âlemdaki her şeyden hür olmak, malım ve varlığını dostlara açmak, tevazu sahibi olmak ve kibirden kaçınmaktır.*⁴

Fütüvvet, kavli ve seyfi/şürbî olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Kavli; şeyh ve ahi görmeden sıdkını ifade edendir. Ebubekir'in miraç hadisesinde peygamberimizi görmeden müşriklere verdiği cevap ve şeyhine (Hz. Peygamberimize (s.)) olan sıdkından dolayı kavli fütüvvet ehline örnek gösterilmiştir. Seyfi; içte nefisle, dışta düşmanlarla savaşan, bir ahi veya şeyhe intisap edip eğitim alan fütüvvet ehlidir. Hz Ali ise şeyhinin (Hz. Peygamberimizin (s.)) tedrisinde bir öğrenci gibi yetişmiş, O'nun hizmetinde bulunmuş, gerektiğinde yiğitliğini ve cesaretini ortaya koymuş dolayısıyla Zülfikar'ı hak etmiştir. Bundan dolayı seyfidir.⁵ Sahabe içinde Hz. Ali (r.a); bu meşhur cesareti ve yiğitliği, cömertliği ve diğergâmlığıyla mezc edilerek fütüvvet ehlinin piri kabul edilmiştir. Fütüvvet ehlinin silsilesi bir ahiden diğerine intikalle Hz. Ali'ye

³ Abdülkerîm Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc.: Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2014, s. 442-443.

⁴ Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufî Fütüvvet (Kitabü'l-Fütüvve)*, tahk.: Süleyman Ateş, Ankara 1977, s.93.

⁵ Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998, s.100.

ve ondan da Resûlullah'a (s.) ulaşır. ⁶ Ayrıca fütüvvet-nâmelerde Hz. Âdem'den, Hz. Peygamberimize (s.) kadar bütün peygamberler fütüvvet ahlâkının temsilcileri olarak görülür.⁷

İslâm düşünce tarihinde özelde fütüvvette hedeflenen insan-ı kâmil modeli Peygamber efendimizdir. *Bunun dışındaki İnsan-ı kâmil modeli Peygambere yakın olmuş ve onun yolunu izleyerek kemale ermiş insan demektir.*⁸ Böylece başlama noktası, gidiş rotası ve varılacak hedef belirlenmiştir. Bu bağlamda Cüneyd-i Bağdadî de, “Bizim ilmimiz Kur’ân ve Sünnet ile mukayyettir.”⁹ der. Yani ortaya konan prensipler bu ölçüye göredir. Fütüvvet anlayışı her ne kadar tarihi gelişim içinde farklı mana açılımlarına sahip olsa da öz itibarıyla tasavvuf anlayışından beslenmektedir. Dolayısıyla fütüvvet anlayışının prensiplerini tasavvufi İslâm yorumuyla değerlendirmek gerekecektir.

Tasavvufi İslâm yorumu nedir diye sorulursa, bu sorunun cevabını Mahmut Erol Kılıç yaptığı bir konuşmada şöyle açıklar:“... *Kutsal kitaplar vahiy süreciyle bir Nebi'ye iner. Nebi'den sonra beşere teslim edilir. İslâm özelinde bu beşerin adı sahabedir. Sahabe Peygamberimizin (s) teslim ettiği vahyi alır. Sonra vahiy tabiine, daha sonra tebe-i tabiine teslim edilir. Ta günümüze kadar Müslümanlara bu şekilde tevariüs eder. Ondan sonra eldeki bu ana malzemeye (Kuran-Kerim) baş başa kalındığında; din ya çok iyi işlenir, bir medeniyet tesis edilir veyahut bugün 14-15 yaşında bir gencin eline verilen kör bir bıçakla “birinin boynu nasıl kesilir?” şeklinde de bir siyasi sisteme de dönüştürülebilir. Dolayısıyla dinler masumdur. O dine yapılan ikinci filtrasyonla siz o dini istediğiniz hale getirebilirsiniz. İşte bu nokta çok çok önemlidir. Mesela bugün Budizm denilen din, barışçıl bir din olarak bize takdim ediliyor. Budizm’de barış ve Nirvana’ya ulaşmak, esas gayedir. Bu dine atılan bir formatla, hiyerarşide mertebesi yüksek olan Birmanya’daki bir rahibin yorumuyla, Müslüman katliamı yapan bir din haline getirilebilmektedir. Bugün ktır ktır Müslümanları doğra-*

⁶ Gölpınarlı, “Fütüvvet Teşkilatı”, s. 31-36.

⁷ Gölpınarlı, “Fütüvvet Teşkilatı”, s. 31.

⁸ Ekrem Demirli, *İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, Sufi Yay., İstanbul 2016, s.297.

⁹ Demirli, *İslâm Düşüncesi*, s.22.

yan, Budistler o rahibin bu yorum ekolüne bağlı olarak bunu yapmaktadırlar. Yine “Bir yanağına tokat atılınca, diğer yanağına dön” diye çok çok barışçıl bir din olduğu söylenen Hristiyanlık; Orta Çağ’da Haçlı Seferlerinde dine atılan bir formatla, Oregon’dan tâ Kudüs’e kadar köy bucak ne varsa yakıp yıkan bir ideoloji haline de getirilebilmektedir. Bugün de onun devamı, zihniyet kalıpları olarak yeni haçlılar sürmektedir. Muazzaz bir medeniyet havzası... Selçuklu-Osmanlı medeniyet çizgisine baktığımızda; bu ana maddenin(Kur’ân ve İslâm) Ahmet Yesevi, Bektaşî, Mevlânâ, Yunus Emre gibi arifler ve bilgelerin işlemesi neticesinde oluşan, o süzgeçten geçen bir İslâm Dini, medeniyet oluşturabilen bir din olmaktadır...”¹⁰

Buradan hareketle diyebiliriz ki, Tasavvufî İslâm, İslâm dininin yorumlanma şeklidir. Tasavvuf, Kur’ân-ı Kerim ve Sünneti anlamlandırmada hikmet penceresinden bakar. Mahmut Erol Kılıç’a göre de bu dini, hikmet merkezli yorumlamanın sonucunda Selçuklu ve Osmanlı medeniyeti ortaya çıkmıştır.

Bu ön bilgilerden sonra fütüvvet-nâmelerdeki esaslardan seçilmiş isâr, merhamet, namaz ve edep olmak üzere dört esas, Kur’ânî referansları çerçevesinde değerlendirilecektir.

1- Merhamet

Merhamet, önemli bir ahlâki değerdir. Ama onu önemli kılan hususun zemininde iman mevzusu vardır. Çünkü ahlâktan önce iman gelmektedir. Bundan dolayı fütüvvet ehlinin birinci şartı ehl-i iman olmaktır.¹¹ Nitekim İslâm düşüncesinde İnsanı ve varlık sahnesindeki konumunu tanımlayan şey imandır. “Biz iman etmekle Nereden geldik? Niçin buradayız? Hayattaki gayemiz nedir?” gibi en temel varoluşsal sorularımıza cevap bulmuş oluruz. Ahlâk bunun üzerine bina edilmektedir. İman olmadan ahlâk tamamlanmamış olacaktır. Peygamberimizin (s.): “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için geldim.” ifadesi buna delil gösterilebilir. Çünkü bütün insanlarda az çok merhamet duygusu, cömertlik, affedicilik,

¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=pP4HRZcmD0A> (erişim: 05.05.2020)

¹¹ Torun, *Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, s. 67.

iyilik, yardım severlik gibi ahlâki değerler vardır. Dünyanın çeşitli yerlerinde insanlar dindar olmasalar da ahlâklı olabilirler ve bunu müşterek insanlık değeri sayarlar. Fakat bu değerler eksik, dar kapsamlı olarak kaldığından mükemmelleştirilmeye ihtiyacı vardır. Bu durumda peygamberimizin “ahlâkı tamamlamak” ifadesinin manası; zaten var olan bu ortak ahlâk anlayışını kemale ulaştırıp istikametini Allah’a yönlendirmektir. Böylece merhamet, cömertlik gibi ahlâki değerler sadece ferdi ve toplumsal huzurun vasıtası değil, Allah’a ulaşmanın vasıtası haline gelir. Böylece ahlâkın arka planındaki ana saik Allah’ın rızası olduğu takdirde her eylemimiz yüce bir amaç uğrunda ortaya çıkar.¹²

İslâm ahlâkî yetkinliğe ulaşmayı, bize toplum içinde yaşanabilecek bir ideal olarak sunar. Zira İslâm toplumdan uzaklaşıp ruhbanlığı tercih ederek bir kemâlât önermez.¹³ Bundandır ki Fütüvvet anlayışının temelinde de bir başkası üzerinden gerçekleşen ahlâkî değerler vardır. Merhamet bunlardan biridir.¹⁴ Merhamet sözlükte mastar olarak “acımak, şefkat göstermek”, isim olarak ise “acıma duygusu, bu duygunun etkisiyle yapılan iyilik, lütuf” anlamındadır.¹⁵

Kur’ân-ı Kerîm’de kelime olarak merhamet bir âyette geçer (el-Beled 90/17). Merhamet anlamında kullanılan rahmet kelimesi ise 114 yerde geçer. Yine merhametle bağlantılı 260 kadar âyette Allah’ın Rahmân ve Rahîm isimlerinden türemiş isim ve fiiller vardır.¹⁶

Rahman; merhamet etmek, sevip acıyarak korumak demektir. Rahim ise; acıyan, şefkat ve merhamet eden demektir. Kelimenin kökü olan merhamet; hilm, şefkat, acımak ve bir insanın üzüntüsünü paylaşmak gibi insani ve hissi unsurlar barındırır. Rahmanîlik Allah’a atfedildiğinde sonsuz rahmet ve merhametinin gereği olarak lütuf ve ihsanlarda bulunan manasındadır. Rahim de rahmet

¹² Demirli, *İslâm Düşüncesi*, s.303-304.

¹³ Demirli, *İslâm Düşüncesi*, s.318.

¹⁴ Torun, *Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, s. 102-105.

¹⁵ Çağrıncı, “Merhamet”, *DİA*, Ankara 2004, c.29, s. 184.

¹⁶ Çağrıncı, “Merhamet”, s.184.

kökünden türetilen bir İsm-i İlahidir.¹⁷ Bu âyetlerin çoğunluğunda Cenâb-ı Hakk'ın özelde müminlere, genel olarak da insanlara ve diğer varlıklara yönelik lutuf ve ihsanlarından söz edilmektedir. Bazı âyetlerde merhamet kavramı insan ilişkilerinde sadır olan acıma duygusu ve bunun somut ifadesi olan iyilik yapmak manasında geçer.¹⁸

Merhamet kelimesinin geçtiği *“sarp yokuşu aşmak; köle âzâd etmek, yoksul ve yetimleri doyurmaktır. Sonra; îmân edenlerden, birbirlerine sabrı tavsiye edenlerden ve birbirlerine merhameti öğütleyenlerden olmaktır.”*¹⁹ âyetine baktığımızda, müminlere sabırlı ve merhametli olmaları değil birbirlerine sabır ve merhameti tavsiye etmeleri istenir. Sabrı ve merhameti olmayan insan nasıl tavsiyede bulunacaktır? Sabır ve merhamet sahibi olmak bir aşama ise, bunun üzerine bina edilen ikinci aşama, bunları tavsiye edici konumda olmaktır. Bu da Allah'a ulaşmada engellerin kaldırılmasına yardım eden bir durum olarak gösterilmiştir.

“Hayır! Doğrusu siz, Allah'tan ikram bekliyorsunuz ama kendiniz yetîme değer vermiyor, ona ikram etmiyorsunuz. Muhtaçları doyurmaya birbirinizi teşvik etmiyorsunuz. Mirastan ne gelse, helâl-haram demeden alabildiğine yiyorsunuz. Malı mülkü de sınırsız bir sevgiyle seviyorsunuz...”²⁰

“İşte o yetîmi şiddetle iter kakar. Yoksulu doyurmaya önayak olmaz.”²¹

“Yetimlerin mallarını haksız yere yiyenler, aslında karınlarına sadece ateş doldurmuş oluyorlar. Onlar pek yakında çılgın alevli bir ateşe gireceklerdir.”²²

“O kadar ki, onlardan birine bir kız çocuğunun dünyaya geldiği müjdelense üzüntüden yüzü simsiyah kesilir, içi öfkeyle dolar. Kendisine verilen müjdenin güya kötülüğü yüzünden halk-

¹⁷ Bekir Topaloğlu, “Rahman”, *DİA*, İstanbul 2007, c. 34, s. 214; Abdulhamit Birışık, “Rahmet”, *DİA*, İstanbul 2007, c.34, s. 419.

¹⁸ Çağrıcı, “Merhamet”, c.29, s.184.

¹⁹ Beled, 90/17.

²⁰ Fecr, 89/17-20.

²¹ Mâ'ûn, 107/2-3.

²² Nisâ, 4/10.

tan gizlenir, köşe bucak kaçar. Şimdi ne yapsın: Böyle alçaltıcı bir duruma rağmen o biçareyi yanında mı tutsun, yoksa toprağa mı gömsün? Şuna bakın, ne kötü hüküm veriyorlar!”²³

Bu âyetlerde ise merhamet duygusu gelişmemiş insanların özelliklerine yer verilmiştir: Allah’tan kendisine ikram edilmesini, çeşitli nimetlere sahip olmayı haris bir şekilde isterken, ihtiyaç sahiplerini düşünüp acımayan ve yardım edilmesine teşvik edici olmayan, yetim gibi güçsüzlerin mallarını gasp eden, bencil anlayış sahibi insanlardır. Kimilerindeki merhamet de o kadar zayıftır ki akıl ve vicdanlarının sesine toplumsal baskı galip gelmektedir.

“Andolsun, size içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona ağır gelir, size çok düşkündür, müminlere karşı şefkat ve merhamet doludur.”²⁴

“Rasûlüm! Onlar bu Kur’an’a inanmıyorlar diye arkalarından üzülererek neredeyse kendini helak edeceksin! Hayır, böyle yapma!”²⁵

“O kâfirlerden bir kısmına geçici bir zevk olarak verdiğimiz nimet ve servetlere gözlerini dikme. Sana tâbi olan mü’minlere şefkat ve merhamet kanatlarını ger.”²⁶

Bu âyetlerde de ifade edildiği üzere Peygamberimizin, mü’minlere karşı merhametli olması, onlara karşı yumuşak davranması ve onları şefkatle sarıp sarmalaması emredilmiştir.

“(Rasûlullâh’ın beraberindeki mü’minler) birbirlerine karşı çok merhametlidirler...”²⁷

“Sonra onların izinden peygamberlerimizi peş peşe gönderdik. Arkalarından Meryem oğlu İsa’yı da gönderdik, ona İncil’i verdik, ona uyanların kalplerine şefkat ve merhamet yerleştirdik. Kendilerinin icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onlara bunu emretmemiştik; sırf Allah’ın hoşnutluğunu kazanmak için yapmışlardı, ama buna hakkıyla riâyet etmediler. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik, ama çokları yoldan çıkmışlardır.”²⁸

²³ Nahl, 16/58-59.

²⁴ Tevbe, 9/128.

²⁵ Kehf, 18/6.

²⁶ Şu’arâ, 26/215.

²⁷ Feth, 48/29.

²⁸ Hadid, 57/27.

“Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.”²⁹

“Hem onlara merhamet(in)den alçak gönüllülük kanadını indir ve de ki: “Rabbim!(Onlar) beni küçük iken nasıl (merhamet edip) yetiştirdilerse, (sen de) onlara (öyle)merhamet eyle!”.”³⁰

Bu âyetlerde ise, mü’minlerin birbirlerine karşı merhametli oluşları zikredilmiştir. Evlatların da yaşlı ana babalarının üzerine merhamet kanatlarını germeleri emredilmiştir. Allah’ın karı-koca arasına muhabbet ve merhamet koyduğu, iman edip istikamet üzere olanların kalplerinde Allah’ın bir lütfu olarak merhametin inkişaf ettiği vurgulanmıştır.

Peygamber Efendimiz, kişinin merhamet göstermesine bağlı olarak Hakk’tan merhamet göreceğini şöyle ifade eder: “Merhametli olan kişilere Rahmân merhamet eder. Yeryüzü ehline merhamet edin ki semâdakiler de size merhamet etsinler!”³¹

Yine Ashab-ı kiram: “Ya Rasulallah! Hepimiz merhametliyiz.” dediklerinde Allah Rasülü (s.): “(Benim kastettiğim) merhamet, sizin anladığınız şekilde yalnızca birbirinize olan merhamet değildir. Bilakis bütün mahlukâta şâmil olan merhamettir, bütün mahlukâta şâmil olan merhamettir!”³² Böylece Peygamberimiz bütün varlığı kuşatan bir merhamet anlayışıyla merhametin evrensel bir özellikte olması gerektiğine dikkatleri çekmiştir.

Şu halde diyebiliriz ki; fütüvvet erbabının, merhamet anlayışı evrenselidir. Sadece müminlere değil, inanan-inanmayan herkesi, hatta bütün varlığı kucaklayacak şekilde geniş bir yelpazeye sahiptir.

2- İSÂR

İsâr Arapça bir kelimedir. Lügatte, tercih etmek, seçmek, bir şeyi

²⁹ Rûm, 30/21.

³⁰ İsrâ, 17/24

³¹ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 58.

³² Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdillâh en Neysâbûrî Hâkim, *Müstedrek ale’s- Sahihayn*, Beyrut 1990, c. 4, s.185.

diğerinden üstün tutmak, öne geçirmek, ikram etmek, malını cömertçe vermek gibi anlamlara gelir.³³

Terim anlamı ise, kâr sağlama ve zararı defetme hususunda kişinin başkasını kendisinden önde görmesidir.³⁴ Başkalarının hak ve menfaatlerini kendi hak ve menfaatlerinden önde tutmaktır.³⁵

Cömertliğin mertebeleri; sehâ, cûd ve îsârdır. Îsâr, en üst mertebesidir. Kişinin, imkânlarının çoğunu kendisine ayırarak azını hayır yolunda kullanmasına sehâvet; azını kendisine ayırarak çoğunu başkasına ikram etmesine cûd; gerektiğinde kendisini tamamen mahrum bırakarak imkânını başkaları için kullanmasına da îsâr denir.³⁶

Kur'ân-ı Kerim'e baktığımızda îsâr kelimesi bir yerde terim manasında³⁷ dört yerde sözlük manasında³⁸ yer almaktadır. Fakat içerdği mana açılımları birçok âyette geçmektedir.

Kur'an'ın yaşayan örneği olan peygamberimize (s.) baktığımızda, îsâr 'a birçok örnek bulmak mümkündür. Mesela bir gün bir savaş sonrası ganimetle döndüklerinde, kızı Hz. Fatıma "ev işlerinde çok zorlandığını, kendisine bir hizmetçi verilmesini" söylediğinde; Peygamberimiz ise Mescid-i Nebevî'nin yanındaki suffede ilim gören ashab-ı suffenin ihtiyaçlarının daha öncelikli olduğunu söyleyerek biricik kızının isteğini kabul etmez.³⁹ Bir başka örneği; Hz. Peygamberimizin (s.) Medine'de muhacir-ensar arasında oluşturduğu kardeşlik anlayışında görmekteyiz:

Bir adam Rasûlullah'a gelir: "Ey Allah'ın elçisi, açlıktan dermansız kaldım" der. Hz. Peygamber hanımlarına haber gönderir, ancak onların yanında hiçbir şey bulamaz. Bunun üzerine Allah Rasûlü ashâbına: "Bu adamı bu gece kim misafir etmek ister ki, Allah ona rahmet buyursun" der. Ensâr'dan biri kalkıp: "Ben, Ey Allah'ın elçisi" diye karşılık verir ve adamı alıp evine götürür.

³³ İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, trs., c.4, s.7.

³⁴ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rifât*, Beyrut 1997, s. 31; Mustafa Çağrıncı, "Îsâr", *DİA*, İstanbul 2000, c. 22, s. 490.

³⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1997, s. 272.

³⁶ Mustafa Çağrıncı, "Cömertlik", *DİA*, İstanbul 1993, c. 8, s.73.

³⁷ Haşr, 59/9.

³⁸ Yûsuf, 12/91; Tâhâ, 20/72; Nâziât, 79/38; A'lâ, 87/16.

³⁹ Buhârî, "Farzu'l-Humus", 6.

Sonra da hanımına: “Bu, Allah Elçisi’nin misafiridir, yarına bir şey saklama, ne varsa getir buna ikram edelim” der. Hanımı: “Vallahi yanımda çocukların yiyeceklerinden başka bir şey yok” der. Kocasısı da ona “O halde sen çocukları oyala, akşam yemeğini istedikleri zaman onları uyut, sonra gel kandili söndür. Sofrada biz de yiyormuş gibi yapalım. Biz bu geceyi aç geçirelim” der. Kadın da öyle yapar. Sonra bu adam, ertesi gün Hz. Peygamber’in yanına gittiğinde Rasûlullah ona: “Bu gece misafirinize yaptıklarınızdan Allah ü Teâla memnun oldu.” der.⁴⁰ Bu hadise üzerine “Onlardan önce Medine’yi yurt edinmiş olup da imanı gönüllerine yerleştiren kimseler, hicret edip kendilerine gelen müminleri severler. Onlara verilenlerden dolayı gönüllerinde bir kıskançlık duymazlar, çekememezlik hissetmezler. Aksine kendileri zaruret içerisinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler/ kendilerinden önde tutarlar. Kim böyle nefsinin hırs ve cimriliğinden korunursa, işte kurtuluşa erenler onlardır.” âyeti nazil olmuştur.⁴¹ Aynı minvaldeki âyetlerde ise şöyle buyrulur: “Onlar kendi canları çektiği, kendileri de muhtaç oldukları hâlde yiyeceklerini yoksula, yetime ve esire yedirirler: “Biz sizi sâdece Allâh rızâsı için yediriyoruz, sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz. Biz, çetin ve belâlı bir günde Rabbimizden (O’nun azâbına uğramaktan) korkarız.” (derler). İşte bu yüzden Allâh, onları o günün fenâliğinden esirger; (yüzlerine) parlaklık, (gönüllerine) sevinç verir.”⁴²

“Ey îmân edenler! Ne bir alışveriş ne bir dostluk ne de (Allâh’ın izni olmadıkça) bir şefaât bulunmayan kıyâmet günü gelip çatmadan önce, rızıklandırdığımız nîmetlerden Allâh yolunda cömertçe sarf edin. Küfrân-ı nîmet (nankörlük) içinde olanlar, zâlimlerin tâ kendileridir.”⁴³

⁴⁰ Buhârî, “Menâkıbu’l-Ensâr”, 10.

⁴¹ Saffet Sancaklı, “Hz. Peygamber’in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında Îsâr (diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17, 2006, s. 29-56.

⁴² İnsân, 76/8-11.

⁴³ Bakara, 2/254.

“Sevdiğiniz şeylerden vermedikçe asla iyiliğe erişemezsiniz. Ne verirsiniz, Allah onu bilir.”⁴⁴

Görüldüğü üzere; îsârın temelinde kişinin kendi ihtiyacı olsa bile başkasının ihtiyaçlarını ön plana alması söz konusudur. Bu durum esasen fıkhn belirlediği asgari sınırın çok ötesindedir. Herkesten beklenen farz olan bir durum değildir. Bilakis, entelektüel bir seviye gerektirir. Bu hususa bir örnek olarak borçlarla ilgili âyet verilebilir:

“Borçlu darda ise eli genişleyinceye kadar ona mühlet verin. Bilerseniz, borçlunun borcunu bağışlamanız sizin için daha hayırlıdır.”⁴⁵ Bu âyette üç aşama vardır. Borçlu borcunu ödeme zamanı gelince ödemesi gerekir. Hukuka göre bu alacaklının en tabi hakkıdır ve asgari şart budur. Fakat âyet bize bir üst boyutu göstererek “mühlet verin.” demektedir. Mühlet verilmesine rağmen, ödeme zamanı ödeyemeyecek durumdaysa, o zaman da daha bir üst mertebe gösterilerek “bağışlayın, sizin için daha hayırlıdır.” der. Bu da bir nev’i îsâr sayılır. Demek ki îsâr sahibi olmak; aynı zamanda sıra dışı bir bilinç düzeyine sahip olmak demektir.

Bir kimsenin cömertlikte îsâr derecesine ulaşabilmesi için ikram ettiği şeye kendisinin fiilen muhtaç durumda bulunması şart değildir. Önemli olan muhtaç olmasa dahi başkasını kendisine tercih edebilecek bir ahlâk anlayışına, irade gücüne ve bu duyguya sahip bulunmasıdır.⁴⁶

Abdullah Herevî, îsârı üç dereceye ayırmak suretiyle bu husustaki sınırları bizlere göstermiş olmaktadır: “İlki, dinen sana haram olmayacak, yolundan seni alıkoymayacak ve vaktini ifsat etmeyecek şekilde insanları kendine tercih etmendir. İkincisi, kişi bir takım sıkıntı ve belalara uğrasa, aşılması güç engellerle karşılaşsa, gücü tükense ve bedeni zayıflasa bile Allah’ın rızasını başkasının hoşnutluğuna tercih etmesidir. Üçüncüsü, Allah’ın tercih ettiğini tercih etmektir. Zira îsâra kalkışmak sahip olma (mülk) iddiasında bulunmak demektir. Sonra Allah’ı tercih ettiğini görmeyi terk

⁴⁴ Âl-i İmrân, 3/92.

⁴⁵ Bakara, 2/280.

⁴⁶ Çağrı, “İsâr”, *DİA*, İstanbul 2000, c.22, s. 490.

etmen sonrada terki de terk etmemdir.”⁴⁷ Şu halde îsâr anlayışında altını çizmemiz gereken nokta “Biz sizi sâdece Allâh rızâsı için yediriyoruz, sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz. Biz, çetin ve belâlı bir günde Rabbimizden (O’nun azâbına uğramaktan) korkarız” âyetinde vurgulandığı üzere, hiçbir fayda, menfaat beklentisinin olmaması, hareket noktasındaki ana saikin Cenâb-ı Allah olmasıdır.

3- Namaz

Fütüvvet ehlinin namazını asla terk etmemesi temel prensipler arasında zikredilir.⁴⁸ Namaz, tek başına bir ibadet olmaktan ziyade pek çok ibadeti içeren bir ibadetler bütünüdür. İslâm’da öncelik namazdadır ve hiçbir surette taviz verilmesine müsaade olunmayan bir ibadettir. Âyette: “Herkes kazancına bağlı bir rehindir; Ancak, defteri sağdan verilenler böyle değildir; onlar cennettedirler. Suçlulara: “Sizi bu yakıcı ateşe sürükleyen nedir?” diye sorarlar. Onlar derler ki: “Namaz kılanlardan değildik.”.”⁴⁹

“Sonra onların ardından öyle nesiller türedi ki, namazı (ibadet ve istikamet duyarlılığını) kaybedip bıraktılar. Ve (hayâsızca sınırı tanımadan) şehvetlerine kapılıp (şeytana) uydular. Elbette bunlar azgınlıklarının cezasıyla karşılaşacak kimselerdir.”⁵⁰ buyurulmaktadır.

Namaz müslüman olmanın temel göstergelerinden olup açık-tan ifa edilen bir ibadettir. Namazın ahlâkla birebir bağlantısı vardır. Çünkü namaz insanı fuhşiyattan ve kötülüklerden muhafaza etmektedir.⁵¹ Bir başka âyette: “namazları ve (özellikle de) orta namazı (üstlerine düşerek, titizlik göstererek) koruyun ve Allah’a

⁴⁷ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü’s-sâirîn*, trc.:Abdurrezzak Tek, Emin Yay., Bursa 2017,s.37. Ayrıca bkz: Öncel Demirdaş, “Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esasların Tasavvufi Düşüncedeki Karşılıkları”, *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı Kırşehir 2017*, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, Kırşehir 2018, c.2, s.764.

⁴⁸ Torun, *Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, s.104.

⁴⁹ Müddessir, 56/ 39-42.

⁵⁰ Meryem, 19/ 59.

⁵¹ Ankebut,29/45; Ayrıca bkz. Mehmet Yıldız, *Kudüs’ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sâfi İbn Berrecân*, Rağbet Yay., İst. 2019, s. 258.

gönülden boyun eğiciler olarak (namaza) durun (içten saygınlık ve bağlılıkla Allah'a kulluk edin)⁵² buyrulur. Bu âyetteki “muhafaza ediniz” anlamındaki “hâfızû” fiili, işteşlik ifade eden bir fiil (mufâale) kalıbıyla kullanılması dikkat çekicidir. Kişi ne kadar namazının içindeki dıştaki şartlarına riayet edip korursa, namaz da onu iffetsizlikten ve kötülükten o derecede muhafaza edecektir denilebilir.

Dikkati çeken bir diğer husus özellikle de orta namazın muhafazasının emredilmesidir. Orta namazın ne olduğu konusunda birçok farklı görüş vardır. Biz Elmalî'nin görüşünden hareketle diyebiliriz ki; bu âyet nesh edilmeden önce “namazı muhafaza edin! Özellikle de asr namazını.” şeklindedir. O dönemde Arap yarımadasında ikindi vakti meşguliyetin en fazla olduğu, ticaret hayatının canlı olduğu bir vakittir. Yani ikindi namazı kılınması zor olan bir vakte denk gelmektedir. Dolayısıyla namazı her yönüyle muhafaza etmenin yanında özellikle de meşguliyetin fazla olduğu ikindi namazına dikkat edilmesi istenmiştir. Daha sonra “asr” ifadesi vustâ kelimesiyle neshedilmiştir. Buradan hareketle vustâ (orta) namazın kişinin günün içinde eda etmede zorlandığı herhangi bir namaz olduğu konusunda görüşler vardır.⁵³ Bu görüşleri esas aldığımızda herkesin orta namazı farklı olup, eda etmekte zorlandığı vakit olmaktadır. Bu durumda insan namazlarına özellikle de zorlandığı namaza daha çok ehemmiyet vermelidir. Zira namazdaki kalitenin daha üst seviyeye çıkması o zorlandığı noktadan olacaktır.

Namazla olan ilişkimizin sosyal alandaki başarımızı etkilemesi öngörülebilir. Zira insan şahsiyet yapılanmasında üst boyutlara hep zorlandığı noktalardan çıkabilmiştir. Bizdeki potansiyel istidatları, hayatın zorlukları açığa çıkartmıştır. Buna göre, ferdi olarak hayatın içinde hangi hususlarda zorlanıyorsak o noktaya daha çok ehemmiyet vermek gelişimimizi bir üst boyuta taşıyabilir. Bu

⁵² Bakara, 2/238.

⁵³ Muhammed Hamdi Yazır Elmalî, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaa Ebu Ziya, İstanbul 1935, c 1, s. 810-814; Yahya Yaşar, “Es-Salâtü'l-Vustâ” Kavramının Rivâyet ve Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler Bağlamında Metodolojik Tahlil” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:22, 2013, s. 32-33.

toplumsal açıdan da böyle görülebilir. Mesela Sultan Mehmet'i Fatih kılan şey zamanın zorlu şartlarıdır. Bu durumda diyebiliriz ki, namaz fütüvvet ehlinde sadece bir ibadet değil ahlâkî anlamda da insanı geliştiren dinin bir rüknü olarak kabul edilebilir.

Diğer taraftan cemaatle namaz fütüvvet erbabı için ehemmiyet verilmesi gereken bir mevzudur. Nitekim âyette peygamberimize hitaben şöyle buyrulur. “Sen müminler arasında bulunup onlara namaz kıldıracağın zaman onlardan bir kısmı seninle beraber olsun.”⁵⁴ Peygamberimiz de cemaatle namazın faziletini şöyle açıklamıştır: “cemaatle kılınan namaz, bir insanın tek başına kıldığı namazdan yirmi yedi derece daha faziletlidir.”⁵⁵ Toplumsal dinamiklerin canlı tutulması, insanlar arası iletişimin ve sosyal yapının sağlıklı kurulması, ihtiyaç sahiplerinden, birinin başına gelen acı ya da tatlı olaylardan, büyük küçük tüm olaylardan haberdar olunması ve güncel kalınabilmesi için cemaatle namaza fütüvvet açısından son derece önem verilmiştir.

4- Edeb

Fütüvvet ehlinde bulunması istenen hasletlerden biri de edepli olmaktır.⁵⁶ Fütüvvet geleneğine göre edep bütün hasletlerin hakikatidir.⁵⁷ Edep, her türlü söz ve davranışlarda güzel muamelede bulunmak,⁵⁸ İfrat ve tefritten uzaklaşmak ve itidâl üzere olmakla hududun korunmasıdır.⁵⁹ Kur'an- Kerim “edep” kavramını bir lafız olarak değil, ifade ettiği mana çerçevesinde kullanır. Mesela “Evlere kapılardan giriniz”⁶⁰ âyetine baktığımızda normal şartlarda bir eve zaten kapısından girilir. Bununla birlikte Allah Teâla bu âyetle âlemde cari olan kevnî kanunlara riâyet etmenin önemine dikkat çektiğini düşünmek mümkündür. Her ilim dalı kevnî kanunlar çerçevesinde kendine has metodolojisini izlemek suretiyle

⁵⁴ Nisâ, 4/102.

⁵⁵ Buhari, “Ezan”, 30; Müslim, “Mesâcid” 245.

⁵⁶ Torun, *Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, s.101-105.

⁵⁷ Torun, *Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, s. 242.

⁵⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997, s.236.

⁵⁹ Herevî, , *Menâzilü's-sâirîn*, s.43.

⁶⁰ Bakara,2/189.

doğru sonuçlar ortaya koyabilir. Bu anlamda her ilim, sanat ve meslek dalları bir ev olarak kabul edildiğinde bu evlere doğru metodolojiyi kullanmak suretiyle kapılarından girilmesi bir edeptir.⁶¹ *Sufilerin “usulsüz vusul olmaz” ifadesi bu âyetin işaret ettiği noktayı*⁶² göstermektedir.

“Çıktım erik dalına, anda yedim üzümü. Bostan ıssı kakıyıp der ne yersin kozumu” sözü yukarıda ifade edilen yöntem hatasını dile getirmek için söylenmiştir.

Anlamı: “Üzüm yemek için erik ağacına çıktım. Bahçenin sahibi geldi, dedi ki: be adam ne yapıyorsun benim ceviz ağacımda, in aşağı.” yukarıdaki âyet; Yunus Emre’nin bu beyitleriyle doğru metodoloji takip edilmediğinde düşülecek hatalara dikkat çekmesi açısından manidardır. M. Erol Kılıç, bu beyitleri yorumlarken Yunus’un dindar insanların içinde bulunduğu mantık hatasını vurguladığını belirtir: “*Sen Allah’ı arıyorsun ama Allah’ı çok saçma bir ilim dalında arıyorsun. Seni Allah’a ulaştırmayacak bir ilim dalı ile meşgulsün. Allah’ı aradığını söylüyorsun. Üstelik o zannettiğin ilim de o değil zaten.*” doğru metodolojiyle doğru sonuçlara varılır. Yanlış metodolojiyle yanlışla gidersin. Bu açıdan, “evlere ancak ve ancak kapılarından girilir.” âyeti, doğru bir yere varmak için öncelikle iyi bir kapıdan girmek gerektiğini anlatmaktadır.”⁶³

Bu durumda edep, kişinin Allah’ın kevnî kanunlarının hudutları çerçevesinde hareket etmesidir. Fütüvvet erbabının ehliyetli bir ustaya çıraklık yapması, sanatını doğru metot üzere icra etmesi ancak bu edebe riâyetiyle ilişkilidir.

Edeple ilgili bazı âyetleri de şöylece yer verebiliriz:

“Yürüyüşünde tabî ol, sesini alçalt Unutma ki, seslerin en çirkinini merkeplerin sesidir.”⁶⁴

“Ey iman edenler! Kendi evinizden başka evlere, geldiğinizi fark ettirip (izin alıp) ev halkına selâm vermedikçe girmeyin Bu sizin için daha iyidir; herhalde (bunu) düşünüp anlarsınız.”⁶⁵

⁶¹ Mahmut Erol Kılıç, *Sufi ve Sanat*, Sufi Yay., İstanbul 2015, s.25.

⁶² Kılıç, *Sufi ve Sanat*, s.25-26.

⁶³ Kılıç, *Sufi ve Sanat*, s.25-26.

⁶⁴ Lokman, 31/19.

⁶⁵ Nûr, 24/27.

“Orada hiçbir kimse bulamadınızsa, size izin verilinceye kadar oraya girmeyin Eğer size, “Geri dönün!” denilirse, hemen dönün Çünkü bu, sizin için daha nezih bir davranıştır Allah, yaptığınızı bilir.”⁶⁶

“Evlere girdiğiniz zaman, Allah tarafından mübarek ve pek güzel bir yaşama dileği olarak kendinize (birbirinize) selâm verin.”⁶⁷

“Ey iman edenler! Size “Meclislerde yer açın” denilince yer açın ki Allah da size genişlik versin Size “Kalkın” denilince de kalkın ki Allah sizden inananları ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁶⁸

“Yeryüzünde böbürlenerek dolaşma Çünkü sen (ağırlık ve azametinle) ne yeri yarabilir, ne de dağlarla ululuk yarışına girebilirsin!”⁶⁹

“O kimseler ki boş söz ve işlerden yüz çevirirler.”⁷⁰

“Rabbimize gönülden ve gizlice yalvarım. Doğrusu o, aşırı gidenleri sevmez.”⁷¹

“Ey Âdemoğulları! Her mescide gidişinizde temiz ve güzel elbiselerinizi giyinin.”⁷²

“Ey iman edenler! Sesinizi, peygamberin sesi üzerine yükseltmeyin. Farkında olmadan çalışmalarınızın heba olmaması için, birbirinize bağıra çağıra konuştuğunuz gibi ona karşı bağırarak konuşmayın.”⁷³

“Ey inananlar! Ellerinizin altında olan köle ve cariyeler ve sizden henüz erginliğe ermemiş olanlar (çocuklar), üç vakitte odalarınıza girebilmek için izin istesinler: Sabah namazından önce, öğleden sonra elbiselerinizi çıkarıp yatacağınız vakit ve yatsı namazından sonra. Bunlar sizin üstünüzün açılabilceği üç vakittir.

⁶⁶ Nûr, 24/28.

⁶⁷ Nûr, 24/61.

⁶⁸ Mücâdele, 58/11.

⁶⁹ İsrâ, 17/37.

⁷⁰ Mü'minûn, 23/3.

⁷¹ A'râf, 7/55.

⁷² A'râf, 7/31.

⁷³ Hucurât, 49/2.

Bunların dışında hizmetçilerin ve çocukların, izin almadan içeri girmelerinden dolayı size ve onlara bir günah yoktur...”⁷⁴

Yukarıdaki âyetlere baktığımızda;

a-Yürüyüşün böbürlenmeden, tevazu halini muhafaza ederek itidal üzere olması,

b-Konuşurken ses tonunun, özellikle de Peygamberimiz yanında, yükseltilmeyip dengeli bir şekilde ayarlanması,

c-İzin verilmeden bir başkasının hanesine girilmemesi,

d-Gerek kendi evine gerek başka bir haneye girildiğinde selam verilmesi,

e-Kişinin kendi hanesinde, istirahat halinde olunan vakitlerde izin alınmadan odalara girilmemesi,

f-Mescitlerde yer açılması ve mescitlere giderken temiz ve güzel elbiselerin giyilmesi,

g-Boş söz ve malayani işlerle uğraşılması,

h-Duanın içten yapılması, şeklinde muamelata dair adaplar bildirilmiştir.

Fütüvvet ehli “Allah’ın sınırlarını gözetenler.”⁷⁵ âyetinin muhatabı olarak edebe riâyeti düstur edinmişlerdir.

Sonuç:

Fütüvvet anlayışında iman zemininde inkişaf eden ahlâki prensipler Kur’ân-ı Kerim ve sünnet çerçevesinde şekillenen bir yapıdır. Bu ahlâki yapı Kur’an ve Sünnet ölçüsünde şekillenirken suretin arakasındaki mana bütünlüğü içinde yani hikmet boyutuyla yorumlanarak oluşur.

Ahlâkî değerlerin inkişaf etmesi bir başkası üzerinden gerçekleşen bir durumdur. İslâm da toplumdan uzaklaşıp ruhbanlığı tercih ederek bir kemâlât önermez. Bundandır ki Fütüvvet anlayışının temelinde bir başkası üzerinden gerçekleşen ahlâkî değerler vardır. Merhamet bunlardan biridir. Fütüvvet erbabının, merhamet anlayışı ise evrenseldir. Sadece müminlere değil, inanan-inanmayan

⁷⁴ Nûr, 24/58.

⁷⁵ Tevbe, 9/112.

herkesi, hatta bütün varlığı kucaklayacak şekilde geniş bir yelpazeye sahiptir.

Bugün modern olarak tabir edilen insan, insanlıkta geline üst seviye gibi algılansa da bunun ahlâki açıdan bir zirve olmadığı ortadadır. Çünkü modern insanın değer yargısında her şey dünya merkezli olarak yapılanmıştır. Dolayısıyla hedefi dünyaya sahip olmak, hükmetmektir. İslâm'da dünya amaç değil bir araçtır. Yolculukta araçlar değiştirilebilir. Bu öz benliğe zarar vermez. Ama hedefi dünya olanın bundan vazgeçmesi demek, yaşam amacından vazgeçmesi demek olur ki, bu da yaşamla bağdaşmaz. Bu algı yanlışlığı kapitalist modern insanın ölmekle eşdeğer olarak gördüğü bir durumdur. Dolayısıyla bugünün modern insanın kapitalist bakış açısıyla fütüvvetin önce başkasını düşünmek anlayışını anlaması zordur. Zira Fütüvvet anlayışı üst mertebedeki bir ahlâk anlayışı ortaya koymaya çalışan bir yapıdır. Bundan dolayı fütüvvetin temel unsuru olan Îsâr, sıradan insandan beklenen bir durum değildir. Îsâr seviyesinde bir cömertlik için önce değer yargısındaki algı yanlışlığının değiştirilmesi gerekir. Bunun yolu ancak Peygamberimizin örnekliğinde yaşamaktan geçer. Bu da usta çırağ ilişkisindeki eğitimle basamak basamak oluşabilecek bir süreçtir. İşte bu noktada sufilerin “usulsüz vusûl olmaz” ifadesinde anlam kazanan edep büyük bir öneme haizdir. Zira edep, kişinin Allah'ın kevnî kanunlarının hudutları çerçevesinde hareket etmesidir. Fütüvvet erbabının ehliyetli bir ustaya çırağlık yapması, sanatını doğru metot üzere icra etmesi ancak bu edebe riâyetiyle mümkündür.

Bugün dijital yapılanmalara doğru gidiş yaşam tarzımızı önemli ölçüde değiştirmeye başlamıştır. Acaba bugünün toplumsal kabı içinde fütüvvet anlayışı temel prensipler ölçüsünde yeniden nasıl güncellenebilir? Bu güncellenmeye şiddetle ihtiyaç vardır. Bu konuda bilim insanların bir araya gelip bir çözüm üretmeleri gerekmektedir.

Kaynakça

- Birışık, Abdülhamit, “Rahmet”, *DİA*, İstanbul 2007, c.34.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yay., Ankara 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-ta'rifât*, Beyrut 1997.
- Çağrıci, Mustafa, “Cömertlik”, *DİA*, İstanbul 1993, c. 8.
- Çağrıci, Mustafa, “Îsâr”, *DİA*, İstanbul 2000, c. 22.
- Çağrıci, Mustafa, “Merhamet”, *DİA*, Ankara 2004, c.29.
- Demirdaş, Öncel, “Ahilik Geleneğinde Uygulanan Esasların Tasavvufi Düşüncedeki Karşılıkları”, *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı Kırşehir 2017*, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Yayınları, Kırşehir 2018, c.2.
- Demirli, Ekrem, *İslâm Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar*, Sufi Yay., İstanbul 2016.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Matbaa Ebu Ziya, İstanbul 1935, c 1.
- es-Sülemi, Ebu Abdurrahman, *Tasavvufta Fütüvvet (Kitabü'l-Fütüvve)*, tahk.: Süleyman Ateş, Ankara 1977.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, c. 12, İstanbul 2011.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed bin Abdillâh en Neysâbü'rî, *Müstedrek ale's- Sahihayn*, Beyrut 1990, c. 4.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-sâirîn*, trc.:Abdurrezzak Tek, Emin Yay., Bursa 2017.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, trs., c.4.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Sufî ve Sanat*, Sufi Yay., İstanbul 2015.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Kuşeyrî Risâlesi*, trc.: Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 2014.
- Sancaklı, Saffet, “Hz. Peygamber'in Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında Îsâr (diğergâmlık) Kavramına Verdiği Önem” *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17, 2006.
- Topaloğlu, Bekir, “Rahman”, *DİA*, İstanbul 2007. c. 34.
- Torun, Ali, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvet-Nâmeler*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1998.
- Uludağ, Süleyman, “Fütüvvet”, *DİA*, İstanbul 1996, c. 13.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1997.
- Yaşar, Yahya, “Es-Salâtü'l-Vustâ” Kavramının Rivâyet ve Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler Bağlamında Metodolojik Tahlil” *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:22, 2013.
- Yıldız, Mehmet, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, Rağbet Yay., İst. 2019.

ERKEN DÖNEM FÜTÜVVETNÂMELERİ EKSENİNDE AHİLİĞİN AHLÂKÎ TEMELLERİ



DR. ÖĞRETİM ÜYESİ ESMA ÖZTÜRK
ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER
FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANA BİLİM DALI
esmacangaozturk@gmail.com

Giriş

Câhiliye dönemi Arap toplumunda teşkilatlanmış bir Fütüvvet Kurumu'nun izlerine rastlanılmamaktadır. Bu dönemde “fetâ” denilince kastedilen; şecaat, iffet, cömertlik ve diğergâmlık gibi vasıflara sahip bireylerdir. Fütüvvetin sosyal bir kavram olarak kullanılmaya başlanması; İslâm'ın ilk yüz yılına denk düşmektedir. 9. yüzyılda gençler arasında sosyal, iktisadî ve siyasî bir kurumsallaşmaya dönüşen fütüvvetin, Câhiliye dönemindeki ferdî yaşayış biçiminden sıyrılıp tasavvufla iç içe geçtiği görülmektedir. 12. yüzyıl başlarında Abbâsî Halifesi Nâsır Lidînillah'ın (1180-1225) fütüvvet müessesesini kendine bağlaması ise bu kurumun devlet tarafından tanınan ve desteklenen resmî bir teşkilat haline gelmesini sağlamıştır. Söz konusu bu sosyolojik oluşum, her ne kadar gelişen tarihî ve iktisadî koşullar çerçevesinde zaman içinde esnaf

tabakasıyla bütünleşse de, sûfî hüviyetini geniş ölçüde korumuştur. Meslekî teşekkül niteliğindeki bu hali ise artık “Ahilik Fütüvveti” olarak adlandırılmıştır.¹

Anadolu’da bu kurumun varlığı, Türk topluluklarının 13. yüzyılın başlarında Moğol saldırısı nedeniyle Mâverâünnehir’den Anadolu’ya göç edişiyile ortaya çıkmıştır. Büyük çoğunluğu esnaf ve sanatkâr olan bu göçebe topluluklar, yeni yurtları Anadolu’daki yerli tüccar ve sanatkârlar karşısında nüfuz gösterebilmek amacıyla örgütlenerek Ahilik Teşkilatı’nı kurmuşlardır. Bu örgütlenme, Anadolu’nun ekonomik ve sosyal yaşantısında önemli değişikliklere sebep olmuş ve hızlı bir şehirleşme hareketini başlatmıştır.²

Anadolu’daki bu yeni oluşuma liderlik eden şahıs “Ahi Evran” adıyla ünlenen Hâce Nasîrü’l-din Mahmud (ö. 606/1262)’tur.³ 1206’da Evhadüddin Kirmanî (ö. 635/1238) ile Anadolu’ya gelip Kayseri’ye yerleşen Ahi Evran, bu şehirde debbağlık mesleğini icra etmiştir.⁴ İnsanoğlunun ihtiyaçlı bir varlık olduğunu savunan Ahi Evran, bu gereksinimlerin hepsinin ferdin kendisi tarafından karşılanamayacağı ve başka meslek gruplarının yardımına ihtiyaç duyduğu fikrini taşımaktadır. O halde toplumun bu tarz ihtiyaçlarının sağlanabilmesi için çeşitli meslek grupları bir araya toplanmalıdır. Onun bu düşüncesinden hareketle, 13. yüzyıl başlarında Kayseri’de ahilere özel büyük bir sanayi sitesi kurulmuş, daha sonra bu oluşum tüm Anadolu’ya yayılmıştır.⁵

Ahi birlikleri ilk başta debbağ, saraç ve kunduracıları içeren bir

¹ Ahmed Yaşar Ocak, “Fütüvvet”, *TDV Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c.13, İstanbul 1996, s. 261-262.

² Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974, s. 55- 56.

³ Mikail Bayram, “Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 10, 2001, s. 2. Hayri Kaplan ise Mikail Bayram’ın Ahi Evran’ın ismiyle ilgili olarak verdiği künyenin yanlış olduğunu belirtmektedir. Kaplan’a göre; Ahi Evran mevcut kaynaklarda başına şeyh, sultan, seyyid, pir ifadeleri eklenmek suretiyle sadece Ahi Evran veya Mahmud olarak ya da Ahi Evran + Nasiruddin + Mahmud şeklinde geçmektedir. Hayri Kaplan, “Tarihsel Hayatı ve Görüşleri Bağlamında Ahi Evran’ın Yaz(ma)dığı Kitaplar ve Söyle(me)diği Sözler”, *2. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler*, c. 1, Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi, Kırşehir 2012, s.75.

⁴ Neşet Çağatay, *Makaleler ve İncelemeler*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1983, s. 268.

⁵ Bayram, “Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Etkisi”, s. 2-10 den naklen. Ahi Evran’ın ahilikle ilgili görüşleri *Letâifü’l-Hikme* isimli eserinde açıklanmıştır. Bkz: Ahi Evran, *Letâifü’l- Hikme*, (neşr. G. Hüseyin-i Yusufî), Tahran 1340/1921.

teşkilat olarak ortaya çıkmışsa da zamanla bütün esnafı bünyesine alarak meslek içi dayanışmanın gerçekleştirildiği sosyal bir teşekkül hâline gelmiştir.⁶ Teşkilatın bu gelişimi, tek elden yönetimi mümkün kılmayınca, her esnaf sınıfının başına sorumlu bir “pir” getirilmiş ve bu pirler örnek alınmak suretiyle sanat ve meslekler icra edilmiştir.⁷ İktisat, ahlâk ve sanatın birleştiği ahilik kurumu, yüzyıllar boyunca esnaf ve sanatkârı korumakla kalmamış, yenice-riliğin kuruluşunda etkin rol oynamış hatta devlet adamlarının da zaman zaman dâhil oldukları bir teşkilat olarak tarihe geçmiştir.⁸

Ahilik teşkilatında eğitim, 10’lu yaşlarda başlatılmış ve günümüzde “*hayat boyu eğitim*” diye tanımlanan eğitim anlayışıyla sürdürülmüştür. Bu eğitimde amaç; kişiyi doğuşundaki saf fıtrata ulaştırmak, topluma ve kendine faydalı, ahlâklı, sorumluluk sahibi bir birey olarak yetiştirmektir. Bunun yanı sıra bireyin yeteneklerini ortaya çıkarıp bu yönde ilerlemesine imkân sağlamak da amaçlanmıştır. Bu hedefleri gerçekleştirmek üzere kişiye sadece meslekî bilgiler verilmekle kalmamış, dînî-ahlâkî ve sosyal açıdan gelişmesine çalışılmıştır. Eğitim programlarının sözü edilen üç temel alana dair bilgiler içermesi, bireyin çok yönlü gelişimine katkı sağlamıştır. Verilen eğitim karşılığında para alınmaması, şehirlerden başlayarak köylere kadar yayılan geniş halk kesimlerine ulaşmayı mümkün kılmıştır.⁹

Ahiliğin, 12 ve 13. asırların kaos ortamında sanat erbabının sığındığı, huzur ve emniyet bulduğu bir oluşum olduğu yukarıda belirtilmişti. Bu yönüyle ahi zaviyelerine birer iktisadî teşekkülden

⁶ Muhittin Şimşek, *Ahilik: TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2002, s. 26; Yusuf Ekinci, *Ahilik ve Meslek Eğitimi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 23; Derviş Süne, “Anadolu Selçuklularında Ahilik Teşkilatının Şehir Yönetimine Katkısı ve Günümüze Yansımaları”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Aksaray Üniversitesi SBE., Aksaray, 2018, s. 21.

⁷ Buna göre; Hz. Âdem çiftçilerin, Hz. İdris terzilerin, Hz. İbrahim sütçü ve neccarların, Hz. Yusuf saatçilerin, Hz. Muhammed (s.a.v.)’de tacirlerin piridir. Sabahattin Güllülü, *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1977, s.106.

⁸ Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 58. Osmanlı Padişahlarından Orhan Gazi ve I. Murad ahiydi. Yusuf Ekinci, *Ahilik*, Sistem Yay., Ankara, 2011, s. 53.

⁹ Yusuf Ekinci, *Ahilik ve Eğitim*, 2. Uluslararası Ahilik Sempozyumu (19-20 Eylül), c.1, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Yay., Ankara, 2012, s. 194. Hilal Temel, “Ahilik Teşkilatının Halkın Eğitim ve Öğretimindeki Rolü”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Konya, 2007, s. 50. Süne, “Anadolu Selçuklularında Ahilik Teşkilatının Şehir Yönetimine Katkısı ve Günümüze Yansımaları”, s. 31.

ziyâde, her şeyden önce mensupları arasında sıcak ve samimî bir topluluk ruhunun olduğu kurumlar nazarıyla bakmak daha doğru olacaktır. Esasen İbn Battûta (ö. 770/1368-69) gibi seyyahların ahilerde görüp övdükleri yön; onların iş hayatı değil, aralarındaki samimiyet, yabancıya gösterdikleri yakınlık, misafirperverlik vs. tarafları idi.¹⁰ Bu cihetiyle ahilerin ahlâkı, İslâm'ın ana çerçevesini çizdiği bir ahlâktır. Daha çok kazanma hırsının olmadığı bu ahlâk yapısı; paylaşımcı, kanaatkâr ve diğergâm bir özellik arz eder.

Ahilikte iktisadî faaliyetin meşrû görülebilecek kısmı, kişinin kendini ve yakınlarını geçindirmeye yetecek kadar kazanç olarak sınırlandırılmıştır. Bu kadarı meşrû ve lüzumludur ancak daha fazlası gereksiz görülmüş;¹¹ ahinin, geçimini temin etmesinin ardından arta kalan miktarı ise fakirlere ve işsizlere dağıtmıştır. Bu görüşün temelinde ise “*Yanı başındaki komşusu açken karnını doyuran kimse mümin değildir*”¹² düsturunun bulunduğu söylenebilir.¹³

Ahilikte meslekî yönden donanımlı bir esnaf yetiştirmek önemli olmakla birlikte, mensuplarının ahlâkî yönden de düzgün olmalarına, toplum içinde saygın bir yerlerinin olmasına önem verildiği görülmektedir. Bu yönüyle ahilik kurumu; İslâm dininin ahlâkî prensiplerini Türk âdet ve gelenekleriyle harmanlayan özgün bir yapıya sahiptir. Bu yapıda fertlere kazandırılmak istenen görgü kurallarının sayısı ki, bunlara bir yönüyle edep de denilebilir, toplamda 740'ı bulmaktaydı.¹⁴ Bu 740 edebin hepsini uygulamaya geçiren kişi ise insan-ı kâmil mertebesinde görülmekteydi.¹⁵

Aslında burada ulaşılmaya çalışılan “insan-ı kâmil prototipinin “*rasyonel dünya ile sürekli temas halindeki insanın hissedeceği her türlü ihtirastan, hattâ gelecek kaygısından uzak, iç âlemine çekilmiş, telâşsız ve rızkından emin, tevekkül sahibi bir insan*”ı temsil ettiği söylenebilir. Dolayısıyla da Ferîdüddin Attar'ın (ö.618/1221) “*Sayısız*

¹⁰ Sabri Ülgener, *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yay., İstanbul, 1981, s. 58.

¹¹ Ülgener, *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, s. 72.

¹² Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, c. 10, s. 7.

¹³ Ekinci, *Ahilik*, s.108.

¹⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, “Burgazi ve Fütüvvetname'si”, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1953 - Temmuz 1954, c. 15, No. 1-4, s. 142.

¹⁵ Ekinci, *Ahilik*, s. 37.

düşman, hadsiz hesapsız borç, bitip tükenmeyen iş-güç, sürü ile evlât ve ayâl” diye tarif ettiği telaşlı ve son derece külfetli hayat; ahilik ahlâkının yıkmaya çalıştığı bir hedeftir.¹⁶

Peki ahilik ahlakı, böyle bir hayatı yıkmayı başarabilmiş ve tamamen ortadan kaldıracak mıdır? Sistemin uygulandığı dönemleri yansıtan ilk dönem fütüvvetnâmelerine bakarak ahiliğin ahlâkî temellerinin neler olduğu ve tasavvufî kavramlarla ne derece örtüştüğü sorusuna çalışmamız içinde cevap aranacaktır.

Fütüvvetnâmelerdeki Tasavvufî Kavramlar

Ahilik kurumunun ahlakî yapısı fütüvvet geleneğinin yazılı kaynakları olan fütüvvetnâmeler vasıtasıyla şekillenmiştir. Bu tarz kitapların ilk örneğini hicri dördüncü asırda yazılan Ebû Abdurrahman es-Sülemî’nin (ö. 412/1021) *Kitabu’l-Fütüvve*’si oluşturur.¹⁷ Bundan sonra gelen eser, Abdülkerim Hevâzin el-Kuşeyrî’nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*’sinde bildirdiği kadarıyla, Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî’nin (ö. 481/1089) *Menâzilü’s-Sâirîn*’idir. Herevî bu eserinin ahlak bahsinde fütüvvete yer ayırmıştır.¹⁸ Benzer şekilde Kuşeyrî de *Risâle*’nin “Sûfilerin Makam ve Halleri” bölümünde fütüvvetten bahsetmiştir. Her iki yazarın eserlerinde kaynakları Sülemî’dir. Halife Nasır Lidinillah ise, fütüvvete intisabından sonra dönemin meşhur sûfisi Şihabeddin Ebû Hafs Sühreverdî’ye (ö. 632/1234) bir Fütüvvetnâme yazdırmıştır.¹⁹ Necm-i Zerkûb’un *Kitâbü’l-Fütüvve*’si bu eserden yapılan nakillerle doludur. Ahmet b. İlyas el-Nakkaş el-Harbutî’nin yazdığı *Tuhfetü’l-Vesâyâ*’sı ise Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgazî’nin *Fütüvvetnâme*’sine²⁰ ve onu

¹⁶ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, s. 73, 75-76.

¹⁷ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Kitabu’l-Fütüvve*, Ayasofya Kütüphanesi, nr. 2049. Bu eserin Türkçe neşri için bkz: Ebu Abdîr-Rahman Muhammed İbn el-Hüseyn es-Sülemî, *Tasavvıfta Fütüvvet*, (çev. Süleyman Ateş), Ankara Üniv. İlahiyat Fak.Yay., Ankara, 1977.

¹⁸ Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, (çev. Abdürrezzak Tek), Emin Yay., Bursa, 2017, s. 39-40.

¹⁹ Ayasofya Ktp. 2049 numaralı mecmuanın 154a-155b ve 158b-181b varakları arasındaki risale Sühreverdî’ye aittir.

²⁰ Yahya b. Halil b. Çoban el-Burgazî, *Fütüvvetnâme*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kitaplığı, nr. 48458. Bu eserin Türkçe neşri için bkz: Abdülbaki Gölpınarlı, Burgazî ve Fütüvvetname’si, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1953 - Temmuz 1954, c. 15, No. 1-4, s.111-148.

takip eden Türkçe Fütüvvetnâmelere kaynak teşkil etmesi bakımından önemlidir.²¹

Fütüvvet kurumunun âdâb ve erkânını, hiyerarşisini, teşkilât özelliklerini yansıtan usul ve kaideleri ihtiva eden bu eserler, kültür tarihimizin kodlarını araştıranlara ilginç detaylar sunarlar. Öte yandan fütüvvet kavramının temeli tasavvufa dayandığı için, bu tür eserlerin hepsinde tasavvufî niteliğin ağır bastığı gözlenmektedir.²²

Bu kavramın tasavvufia ilişkilendirilme sebebinin ise tarihî bir arka planı vardır. Kaynaklarda bildirildiği kadarıyla; 2/8. yüzyıldan itibaren gerek Iraklı sûfîler gerekse Horasanlı Melâmîler fütüvvet kelimesini tasavvufî bir terim olarak kullanmaya başlamışlardır. Böyle bir oluşumun nedeni; toplumda hayranlık uyandıran vasıflara sahip yiğitlerin Kur'an'da tanımlanan fetâ ile aynı özellikleri taşıması gerektiği kanaatidir. Şöyle ki; bu görüşe göre mert, cömert ve cesur bir kişide bulunan vasıflar hakiki bir sûfîde de bulunmalıydı. Bu noktadan hareketle sözü edilen coğrafyalarda “*Sûfî aynı zamanda bir fetâdır*” görüşü hâkim olmuş ve her iki kavram (fütüvvet-tasavvuf) birbirinin yerine kullanılmagelmıştır.²³ Hatta zamanla sadece birbiri için kullanılmakla da kalmamış, mutasavvıflar fütüvvette var olan bir takım nitelik ve değerleri, Kur'an ve Hadislerle temellendirerek yenilerini eklemiş ve fütüvveti şemsiye bir kavram haline getirmişlerdir.²⁴ Ancak belirtmek gerekir ki, bu çalışmada sûfîler gözünden fütüvveti ele almak yerine fütüvvet

²¹ Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998, s.42; Abdülbaki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1949-Temmuz 1950, c.11, No. 1-4, s.112-113. Söz konusu mecmuada yer alan ve bu çalışmada kullanılan Fütüvvetnâmeler sırasıyla şöyledir: Harputlu Nakkaş İlyas oğlu Ahmed, “Tuhfetü'l-Vesâya”, s. 205-231; “Müellifi Meçhul Fütüvvetnâme”, s. 231-234; Necm-i Zerkûb, “Fütüvvetnâme”, s. 235-261; Abdürrezzak Kaşânî, “Tuhfetü'l-İhvan Terc.”, s. 261-296; Alaü'd- Devle-i Semnânî, “Fütüvvet Hakkında Risâle”, s. 296-311; Nâsirî, “Fütüvvetnâme”, s. 311-352. Gölpınarlı'nın bu mecmuasının 2011'de tıpkıbasımı yapılmıştır. Bkz: Abdülbaki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yay., İstanbul, 2011.

²² Mehmet Şeker, *Kültür Coğrafyamızda Ahilik*, 2. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler*, c. 1, Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay., Kırşehir 2012, s. 32, 35; Ahmed Yaşar Ocak, “Fütüvvetname”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c.13, s. 265.

²³ Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 13, İstanbul, 1996, s. 259-260.

²⁴ Bekir Köle, “Tasavvuf Perspektifinde Fütüvvetin Anlam Boyutu”, *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı:43, 2015, s. 331.

ehli tarafından bakılarak bu kavramların nasıl yorumlandığı üzerinde durulacak ve sayılan ahlâkî unsurların tasavvufî bağlantılarına değinilecektir.

Fütüvvet Ehlinin Fütüvvet ve Mürüvvet Tanımları

Ahilik mensuplarının ne şekilde davranacağını tarif eden Fütüvvetnâmeler bir tür ahlâk kitaplarıdır. Bu ahlâk kitaplarında dış yaratılış özelliklerinden ziyade kişinin iç âleminin yansımaları ele alınmaktadır. İç âlemin güzelleştirilmesi bireyin hareketlerine de tesir edeceği için kişinin ahlâkındaki düzelme, toplumsal boyutta da önemli bir etkiye sahiptir. İşte bu olumlu etkiyi önemseyen fütüvvet ehli, insanın zaafı üzerinde durmuş ve fütüvvetin konusunun insan, dolayısıyla da insanın hareketlerine yön veren nefsi olduğunda ittifak etmiştir.²⁵

Onlara göre, nefsin aşağılıkları giderilip faziletler ortaya çıktığında yani kişi tabiat perdelerinden ve cismanî ilgilerin bağından kurtulduğunda olgun olma yetisini kazanacaktır. Nefsin âdi isteklerinden, kötü huylarından uzaklaşılınca yüceliklere, faziletlere ve olgunluğa doğru yöneliş başlayacaktır. Kişinin bu haline “mürüvvet” denmiştir. Nefsinin farkında olarak onun kötülüklerine direnmek insanda bir meleke haline geldiğinde arı, duru, saf, latîf ve nûranî bir varlığa dönüşen insanda hikmetin ve adaletin gelişip iffet ve şecaatin yerleşeceğini ifade eden fütüvvet ehli, bu vasıflarla vasıflanmayı da “fütüvvet” saymıştır.²⁶ O halde fütüvvet; kişide kalıcı yönde gerçekleşen olumlu karakter değişikliğidir.

Mürüvvetle fütüvvetin arasındaki farka gelince, mürüvvet fütüvvete göre daha genel bir kavramdır.²⁷ Fütüvvet “feta” kökünden

²⁵ Alâü'd-Devle-i Semnânî, “Fütüvvet Hakkında Risâle”, İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1949-Temmuz 1950, c.11, No. 1-4, s. 299-300.

²⁶ Abdürrezzak Kaşânî, “Tuhfetu'l-İhvan”, İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1949-Temmuz 1950, c. 11, No. 1-4, s. 262-263.

²⁷ Mâverdi mürüvvetin şartlarını şöyle sıralamıştır: “Haramdan uzak durmak, günahı çekilmek, hüküm vermede insaflı olmak, zulmü engellemek, hak etmediği şeye tamah etmemek, zayıfa karşı güçlüye yardım etmemek, aşağılanmış kişiyi dürtüst kimseye tercih etmemek, adını lekeleyecek hareketlerde bulunmamak.” Bu yönüyle mürüvvetin fütüvvetten daha kapsamlı olduğu görülmektedir. Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri el-Mâverdi,

gelir. “Feta”; genç, yiğit, delikanlı, mert kişi demektir.²⁸ Çoğulu fityan, fitye ve düzensiz çoğulu ise fütüvvendir. Farsça civanmert anlamındadır ve çoğulu da civanmerdandır.²⁹ Kur’an-ı Kerim’de “Şüphesiz ki onlar Rablerine iman eden yiğit kimseler (fitye, feta)dir, biz de onların hidayetlerini arttırmışızdır.”³⁰ buyrulmuş olup burada feta kelimesinin kullanılmış olduğu görülmektedir.

Hız. Ali’nin (ö. 40/661), oğlu Hasan’ın (ö. 49/669) “Fütüvvet nedir?” sorusuna verdiği cevap, fütüvvetin ahlakî çerçevesini çizmesi bakımından mühimdir. Şöyle ki; Hız. Ali’nin (r.a.) tanımlamasıyla fütüvvet; “Kudreti varken affetmek, devleti varken tevâzu göstermek, darlık zamanında cömertlik etmek, minnetsiz ihsanda bulunmaktır.” Bu erdemleri elde eden kişi üstün bir ahlâka sahip olacaktır. Hız. Ali (r.a.)’nin çerçevesini çizdiği fütüvvet idealindeki tüm erdemler aslında gerçekleştirilmesi oldukça zor eylemlerdir. Örneğin kudreti varken affetmeyi ele alacak olursak; aslında ezme gücü olan insanın bunu kullanmak yerine kendi duygularını kontrol etmesi, güçlü bir irade ve sabır göstermesini gerektirir. Dahası karşı tarafla yaşanan sorunları görmezden gelerek hazmetmek ve hataları affetmek ileri seviyede olgunluk ister.

Fütüvvet ehlince böyle bir erdeme sahip olanın, başkalarının söylediklerinden incinmeyeceği ve incinmediği için de güçlü olduğu durumda bile başkalarından öç almayı düşünmeyeceği ifade edilmiştir. İşte bu nedenle affetmek de fütüvvet ehlinin ana huylarından ve büyük sıfatlarından sayılmıştır.³¹

Fütüvvet ehli, Hız. Ali (r.a.)’nin saymış olduğu bu faziletleri diğer dört faziletle eşleştirmiştir. Bunlardan tövbe ve cömertlik iffetin, tevazu ve emniyet şecaatin, doğruluk ve hidayet hikmetin, vefa ve nasihat adaletin gereğidir.³² Bu başlıklardan bir kısmı çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak işlenecektir.

Edebu’l-Dünya ve’l-Din, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s. 277.

²⁸ Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu’l-Arab*, c. 10, Dâru İhyâit-Turâsîl Arabî, Beyrut, 1999, s. 181.

²⁹ Sülemî, *Tasavvufî Fütüvvet*, s. 3.

³⁰ Kehf 18/13.

³¹ Kaşânî, “*Tuhfetü’l-İhvan*”, s. 276.

³² Kaşânî, “*Tuhfetü’l-İhvan*”, s. 269-270.

Fütüvvet ehline bir kişinin ancak, “*Sevdiğiniz şeylerden ayırıp yoksulları doyurmadıkça, ihsanda bulunmadıkça kerem sahibi ve hayırlı olma derecesine katiyyen erişemezsiniz*”³³ âyetinde bildirilen sıfatlarla sıfatlandıktan sonra fetalar zümresine dâhil olacağı kanaati hâkimdir. Âyette bildirilen cömertlik ve ihsan sıfatları toplumda sosyal adaletin sağlanmasında anahtar rolü içeren kavramlardır. Çünkü bu sıfatların sağlıklı tahakkuku, kişinin infak bilincine sahip olması, özellikle de sevdiği şeylerden başkasına verme yetisini kazanması; sadece toplumda zengin-yoksul uçurumu arasındaki makasın kapanmasına vesile olmayacak, aynı zamanda paylaşmak ve diğerinin haliyle hâllenmek yoluyla diğergamlık duygusunun da gelişimine sebep olacaktır. Görüldüğü üzere; sağlıklı ve dengeli bir toplumun temellerinin atılmasının erdemli bireyler yetiştirmekten geçtiğinin farkında olan fütüvvet ehli; çeşitli kurallar belirleyerek fertlerinin bunlara uymalarını temin etmiştir.

Söz konusu kurallara yakından bakacak olursak; ilk etapta önemsenen erdem, doğruluk olmuştur. Kişi gerek ticarî ilişkilerinde gerekse de diğer ilişkilerinde sözünde durmalıdır. İkinci olarak gözetilen erdem namustur. Sağlıklı bir toplum oluşturmaya temel vasıflarından olan namus kavramı, fütüvvet ehline de olmazsa olmaz şartlardan biri sayılmıştır. Dahası kararlarında insaf ve adaleti gözetmesi gereken şahıslar, bilhassa haram maldan uzak durmalıdır. Sadece eli değil gözü de harama bakmamalı, ağız günah sözlere kapanmalıdır. Kapısı konuklara, kesesi ihtiyaç sahiplerine, sofrası ise bütün açlara açık olmalıdır. Bu yolda olanların üç şeyden sakınması tavsiye edilmiştir. Bunlar; yalan, hırs ve tamahtır. Yalan; fütüvvetin afetidir. Hırs; rahatın afetidir. Tamah ise zengini alçaltır ve gizli olan ayıplarını açığa vurur.³⁴ Bütün bunlar göz önüne alındığında fütüvvetin, uygulamaya geçirilmeyi bekleyen söz konusu erdemler yönüyle ağır sorumluluklara sahip olduğu gözlenmektedir.

³³ Al-i İmran, 3/92.

³⁴ Ahmed Harputî, “Tuhfetü'l-Vasâyâ”, İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları, İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası, Ekim 1949-Temmuz 1950, No. 1-4, c.11, s. 209-210.

Öte yandan fütüvvet bir ağaca benzetilerek ağacın aslı; doğruluk, temizlik, emanet, takva, kerem, mürüvvet ve hayâ olarak kabul edilmiştir. Bu erdemlerle gelişen kişinin şahsiyetinde oluşan duygu ise imanı tanımlar. Dolayısıyla kim bu sıfatlara haiz değilse imanı eksik olacağından Allah’a da uzak olacaktır.³⁵

Bu ifadeler fütüvvet kavramının iki boyutunu gözler önüne sermektedir ki, bunlardan birincisi, Allah’ın yarattıklarıyla olan ilişkisi ve diğeri de insanların insanlarla ve hatta canlı-cansız tüm varlıklarla olan ilişkisidir. İlki “ubudiyet” (kulluk) bilinci olarak idealize edilen kemâle erme, ikincisi ise buna bağlı insanlığa dönük ilişkilerin tamamında ahlâkî erdemi sergilemedir. Şu halde “fetâ” Allah’a karşı kulluk bilincine sahip, Allah’ın tüm yarattıklarına karşı davranışlarında doğru olan, erdem sahibi bir kişidir. Fetâdan beklenen sadece mü’mine karşı cömertlik, iyilik ve yardımsever olması değil, bütün varlıklara karşı bu tavrını sürdürmesidir.³⁶

Fütüvvet Ehlinin “Şeriat-Tarikat-Hakikat” Tanımları ve Bu Tanımların Doğrulukla Bağlantısı

Fütüvvet inancında şeriat-tarikat ve hakikate ait tanımlamalar yapılmış, üçünün de çerçevesi doğrulukla çizilmiştir. Fütüvvet ehli; sözde ve amelde doğru davranmayı *şeriat düzleminde temel* kabul etmiştir. Nitekim fütüvvet ehlinin bu konudaki rehberi hadisler olmuştur. Bir hadiste; Hz. Muhammed (s.a.s) “*Muhakkak ki, doğruluk iyiliğe götürür. İyilik de şüphesiz cennete iletir. Kişi doğru söyleye söyleye Allah katında siddik olarak yazılır. Yalancılık da (insanı) fücûra götürür. Fücûr da cehenneme götürür. Kişi yalan söyleye söyleye Allah katında kezzâb (çok yalancı) diye yazılır*”³⁷ denilmiştir. Hadiste vurgulandığı gibi, fütüvvet ehli doğru davranış sergilemenin sadece dünyalık yansımaları olmadığını, ahirette de bunun hesabının sorulacağını bilincindedir.

Fütüvvetnâmelerde insanlar bulundukları makamlar bakımın-

³⁵ Harputî, “*Tuhfetü’l-Vasâyâ*”, s. 210-212.

³⁶ Muharrem Çakmak, “Ahiliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi”, *Hikmet Yurdu*, c. 7, sayı: 13, 2014/1, s.148.

³⁷ Müslim, Birr, 105.

dan sınıflandırılmış ve bu makamlar, tıpkı tasavvufta olduğu gibi üçe ayrılmıştır. İlme'l-yakîn, ayn'e'l-yakîn ve Hakka'l-yakîn olarak sayılabilecek bu üç mertebede değişmeyen fütüvvet ölçüsü doğruluktur.³⁸ Zira fütüvvet ehlince şeriat; Hak ve halkla muamelelerde adaletle davranmayı gerektirir. Tarîkat ise Allah'ın emanet ettiklerine hıyanetten çekinmektir. Allah'ın insana emanet ettiği şey, kendi özünden üflediği ruhtur. Fütüvvet ehlince rûha hıyanet etmek demek, kişide kötü kuvvetlerin rûha ağır basması, kişinin nefsanî sıfatlarla sıfatlanmasıdır. Şayet hıyanet yerine nefsanî sıfatlarla mücadele yoluna girilirse, ruhu aslî saflığına ulaştırmak mümkün hale gelecektir. O halde fütüvvet ehlince tarîkat, bütün kuvveleri ve melekeleri aşırılıklardan koruyup orta yola ulaştırmanın yoludur. Böylece insan, ne yokluğa ve zillete düşecek ne de azgınlığa kapılacaktır. Çünkü orta yolda olacaktır. Orta yolda aşırılıklara yer yoktur. Kişi daima îtidal üzeredir. Dahası îtidal üzere ilerleyen insan, yolun sonunda hakîkate ulaşacaktır. Özetle fütüvvet inancına göre şeriat, adaletin sûreti; tarîkat adaletin iç yüzü ve aslının varlıkta sereyânıdır. Hakîkat ise adaletin mânasıdır.³⁹

Nefse Muhalefet

Özünde ilâhî nefhadan esintiler taşıyan insan; şehâdet âlemine indirildiği günden bu yana özünden uzaklaşıp çokluklarda kesrette boğulmuş, kalp aynasının mâsivâ ile kirlenip paslanması ilâhî tecellileri almasına engel olmuştur. İşte tasavvuf; kalbin bu ilâhî tecellileri yeniden aslî saflığıyla almasını temin eden birtakım pratikleri öğretir. Rabbânî aynanın cilâlanması da içeren tasavvufî eğitim, insanın özünde taşıdığı değerlerin ortaya çıkarılıp, yaratılış gâyesi doğrultusunda yeniden inşâsını gerekli kılar. Bununla amaçlanan; insanın her türlü beşerî zaafından arındırılarak sahip olduğu üstün makam ve değerlerin kendisine tekrar kazandırıl-

³⁸ Necm-i Zerküb, "Fütüvvetnâme", İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1949-Temmuz 1950, c.11, No. 1-4, s. 235.

³⁹ Kaşânî, "Tuhfetü'l-İlvan", s. 268.

masıdır. Bu ise ancak seyr ü sülûkle mümkündür. Seyr ü sülûkün varlık sebebi ise nefsin terbiyesidir.⁴⁰

Ahilik kurumunda da tıpkı tasavvufta olduğu gibi fertlerin eğitimi nefis terbiyesiyle başlar. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın nehyettiği şeylerde nefsin dileğine aykırı harekette bulunmak ve Yaratıcı'nın taatine rağbet etmek fütüvvetin en başta gelen şartlarından biri sayılmıştır. Fütüvvet ehli “*Şüphesiz ki, nefsinin arındırılarak kurtuldu, isyana uyup onu gizleyense mahrum oldu, ziyan etti*”⁴¹ âyetini bu düsturun temeli olarak kabul etmiştir. Onların nezdinde nefsin başlıca düşmanı şehvettir. Kalbin düşmanı gaflet, sırrın düşmanı ise Allah'tan başkasına dönüş kabul edilmiştir.⁴²

Yine fütüvvet ehline nefis; kişinin başlıca putudur. Zahirî putları kırmak kolaydır, fakat nefis putunu kırmayı kolay sanmak bir çeşit bilgisizliktir. Nefsin, her an bir hilesi vardır. Bu hileden kurtulmak isteyen Rabbinin emrine ve Hz. Peygamberin (s.a.s) sünnetine sığınmalı, Mevlânâ'nın tanımlamasıyla, “*Benliğe kapılıp firavunluk ederek imanımı kaybetmemelidir.*”⁴³

Ayrıca gerçek manada feta sayılabilmenin yolu; nefsin heva ve hevesine muhalefet etmekten geçmektedir.⁴⁴ Nefse muhalefet ise sıkı bir riyazeti gerektirir. Riyazetle nefis putları kırıldıkça ruh saflaşır ve kalp manevî âlemlerle irtibat kurabilecek bir hâle gelir. Bu münasebet, nefsin ulvilikleri-üstün maksatları aramaya koyulmasına vesiledir.⁴⁵

Fütüvvet ehlinin nefis terbiyesiyle işe başlaması önemli görülmektedir. Zira ferdî plandaki düzelme; toplumun ahlak yapısındaki ilerleme konusunda anahtar rolü taşımaktadır. Fütüvvet ehli daha baştan konunun mahiyetini kavramış ve bünyesindeki fert-

⁴⁰ Sâfi Arpağuş, “Tekke Mutfağında Nefs Terbiyesi”, *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi*, (ed. Ahmet Ögke), Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü Yay., Antalya, 2013, s.146.

⁴¹ Şems, 91/ 9-10.

⁴² Harputî, “*Tuhfetü'l-Vasâyâ*”, s. 218.

⁴³ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, (çev. Abdülbaki Gölpinarlı), c. 1, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1990, s. 208.

⁴⁴ Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (thk: Abdülhalim Mahmûd ve Mahmûd b. eş-Şerîf), Müessesetu Dâri's-Şa'bi, Kahire 1989, s. 391.

⁴⁵ Kaşânî, “*Tuhfetü'l-İhvan*”, s. 275-276.

leri eğitmeye buradan başlamıştır. Benzer şekilde mutasavvıflar da kişilerin ihyasında bu noktayı başlangıç saymışlardır.

Nefs muhasebesi konusunda en çok akıl yoran mutasavvıflardan biri Muhâsibî (v. 243/857)'dir. Onun konuya bakışıyla durumu şu şekilde netleştirmek mümkündür. Şöyle ki; Muhâsibî bozulan toplum düzeninin yeniden tesisi noktasında hareket noktasının nefse muhalefet olması gerektiğinin altını çizer. Ona göre;

1. Dilin Allah'a muhalefetten sakındırılması, kişinin toplumdaki itibarının artmasına vesiledir.

2. Şaka bile olsa yalandan sakınılmalıdır. Yalandan sakınmak kişinin amelini temizleyici bir rol üstlenir.

3. Sözlerin tutulması cömertlik ve hayâ kapısını aralar.

4. Yaratılmışlara lanet ve eziyetten sakınmak, ebrâr denilen kişilerin ahlakını oluşturur.

5. Bedduadan uzak durmak kulu yüksek derecelere erdirir.

6. Çevredeki insanlara sıkıntı vermemek, mümin için gerçek bir onur ve üstünlük vesilesidir.

7. İnsanların sahip olduklarına tamah etmemek en büyük zenginliktir.⁴⁶

Benzer görüşler Sülemî (v. 412/1021) tarafından da dile getirilmiştir. O fütüvveti; "*Allah'ın emirlerine uyma, güzel ibadet, her kötülüğü bırakma, zâhiren ve bâtinen gizli ve açık ahlâkın en güzeline sarılmadır*" diye tanımlar. Ona göre bu yoldakiler; nefsinin düşürerek hevâ, lezzet, irade ve şehvet içeren fillere kalkışmamalıdır. Aksine bu konuda güçlü bir irade sergilemelidir. Aynı zamanda insanların ellerinde bulunana asla göz dikmemeli, kimseye sıkıntı vermemelidir. Elini, karnını, edep yerini bozmamalı, gösteriş yapmamalı, kendisinden (dînen/ahlâken) üstün olana uymalıdır. Bununla birlikte her fâniden, şehvetlerden, baş olma ve övülme sevdasından kaçmalıdır.⁴⁷

Görüldüğü üzere fütüvvet ehli de mutasavvıflar da nefis konusunda benzer kanaatleri taşımaktadır. Her iki grubun altını da

⁴⁶ Zafer Erginli, *İlk Sufilerde Nefs Kavramı: Haris Muhasibi Örneği*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Univ. SBE., Bursa, 2001, s.159.

⁴⁷ Sülemî, *Tasavvufî Fütüvvet*, s. 41-42.

çizdiği gibi; nefsin daima kötülükleri emreden ve iyiliklerden alıkoyan yönü göz önünde bulundurularak nefis tanınmalı, halleri gözlenmeli ve ıslahına çalışılmalıdır.

Hayâ

Bir önceki başlıkta nefis terbiyesinin fütüvvetin başlangıcı ve temeli olduğunu ifade edilmişti. Fütüvvet ehlince bunun gerçekleşebilmesinin ön şartı; kişinin hayâ duygusuna sahip olmasıdır. Çünkü hayâ; “*Nefsin kendisinden çirkin ve ayıplanacak şeylerin çıkmasından korkması*”dır. Eksik erdemler, fitratta adîlik ve bayağılığa yol açar. Üstün vasıflar ise olgunluğun kaynağıdır. Hayâ sahibi, kötülüklerden kaçınma şuurunu elde etmiştir. Bu yüzden Hz. Muhammed (s.a.s.) “*İman, yetmiş küsur parçadır. Hayâ da imandan bir parçadır.*”⁴⁸ demiştir. Aristoteles’e, oğlu “İnsanda en güzel şey nedir?” diye sorunca, Aristoteles’in cevap olarak: “*Hayâdan dolayı yüzünde meydana gelen kızarmadır*” dediği rivayet edilmiştir.⁴⁹ Bu ifadeden hareketle iffetin kaynağının da hayâ olduğunu söylenebilir.

Fütüvvet ehlinin hayâ duygusunu öne çıkarması mühimdir. Bunun yegâne sebebi; hayânın mevcudiyetinin; toplumsal bir varlık olan insanın diğer insanlardan, kendisinden ve Yüce Allah’tan utanmasına kapı aralamasıdır. Ticarî ilişkilerinde hayâ duygusuyla hareket eden bir fert, başkalarını kandırma yoluna gitmeyecek, satışında dürüst ve âdil olacaktır.

Diğer taraftan, davranışlarda utanma (hayâ) ölçüsünün belirlenmesi, kişinin kendine ve başkasına biçtiği değer-değersizlik duygusunun tespiti için önemlidir. Şöyle ki, şayet kişi insanlardan utanıp kendinden utanmıyorsa, bu kimse, psikolojik açıdan kendi kişiliğini başkalarından daha değersiz görüyor demektir. Hem insanlardan hem kendisinden utanıp Allah’tan utanmıyorsa; bunun en temel nedeni, kişinin Allah hakkındaki bilgisizliğidir. Hz. Mu-

⁴⁸ Müslim, İmân, 57. Hayâ, insanda aklın belirtisi olarak açığa çıkan ilk unsurdur. İman ise aklın son mertebesidir. İlki ortaya çıkmadan sonuncunun gerçekleşmesi mümkün değildir. Bundan dolayı hadise tersinden bakıldığında “*Hayâsı olmayanın imanı da yoktur.*” sonucuna ulaşılmaktadır. Ragıb el-İsfahânî, *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’ş-Şerî’a / İslâm’ın Ahlaki İlkeleri*, (çev. Abdi Keskinsoy), Beşikçi Yayınevi, İstanbul, 2003, s. 271.

⁴⁹ Harputî, “*Tuhfetu’l-Vasâyâ*”, s. 217.

hammed (s.a.s) bu konuda şöyle buyurmuştur: “Allah’tan nasıl hayâ edilmesi gerekiyorsa öyle hayâ edin.”⁵⁰ Burada Allah’ı bilmeye bir teşvik vardır ve kulun Allah’ın kendisinin her halini gördüğünü bilmesi, günahı işlemeye engel teşkil etmesi bakımından mühimdir.⁵¹ Hz. Osman’ın (r.a.), “*Evde karanlıkta guslederken bile, Allah’tan hayâ ettiğimden dolayı iki büklüm olurum*”⁵² demesi bu halin en hassas ifadesidir.

Fütüvvet ehlince önemsenen ve sevgiyle karışık bir tazimden meydana gelen hayânın; tasavvufta havas ehlinin mertebelerinden ilki sayıldığını hatırlatmakta fayda vardır. Hayânın üç derecesi bulunur: Birincisinde kul, Hakk’ın kendisini gördüğünü bilir ve bundan dolayı hayâ eder. Sürekli Rabbi tarafından gözetildiğini bilen kimse, başına gelenlere tahammül eder, günahını çirkin görür ve şikâyet etmekten vazgeçer. İkincisinde kul, Rabbine yakın olduğunu düşünerek hayâ eder. Bu duygu muhabbetullahı yol açar. Üçüncüsü cem’ mertebesini müşâhededen kaynaklanan hayâdır. Heybet içeren bu safhada tefrika yoktur. Sınır da kalkmıştır.⁵³ Her üç safhada da elde edilen sonuçlar tatmin edicidir. Zira Allah’la beraberlik vardır.

İnsan-ı Kâmil

Ahilikteki fütüvvet ideali; İslâmiyet’in telkin ettiği güzel ahlâk esaslarıyla ahlaklanmış bireyleri topluma kazandırmayı amaçlar. Erdemli toplumu oluşturacak bu fertler; hem dünyası hem de âhireti için çalışan, çevresinde olup bitenlere duyarlı, toplumda örnek alınan şahsiyetler olmalıdır.⁵⁴ Bu yönüyle tasavvufla ortak hedefe

⁵⁰ Tirmizî, Sıfatü’l-Kıyâme, 24. Hz. Peygamber, ashâbına, “Allah’tan gereği gibi, hakkıyla hayâ edin!” buyurunca onlar, “Ey Allah’ın Resûlü! Elhamdülillâh biz Allah’tan hayâ ediyoruz.” demişlerdi. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, “Bu, sizin anladığınız gibi değildir! Allah’tan hakkıyla hayâ etmek, baş ve başta bulunan organlarla, karın ve karnın içine aldığı organları (her türlü günah ve haramdan) korumak, ölümü ve (toprak altında) çürümeyi daima hatırlamaktır. Âhireti arzu eden, dünyanın süsünü terk eder. Kim bu şekilde davranırsa Allah’tan gereği gibi hayâ etmiş olur” diye cevap vermiştir. Görüldüğü üzere hayâ tek boyutlu olmayıp zahir ve batın birçok unsuru içermektedir.

⁵¹ İsfahânî, ez-Zerî’a ilâ Mekârim’îş-Şerî’a, s. 271.

⁵² Ebu Hafs Şehabeddin Ömer Sühreverdi, *Avârifü’l-Meârif*, (trc. ve tahrir: Dilaver Selvi), Semerkand Yay., İstanbul, 2013, s. 647.

⁵³ Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, s. 35.

⁵⁴ Umut Kaya, “Değerler Eğitiminde Bir Meslek Teşkilatı: Ahilik”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, c.

sahip olan ahilik teşkilatı, mensuplarını ehil kimselerce yetiştirme yoluna gitmiş, eğitim metotlarını da çeşitli usul ve kaidelere bağlamıştır. Örneğin fütüvvet yoluna adım atan kimseye öncelikle tuzlu su içirilmiştir. Neden normal su değil de tuzlu su tercih edildiğinin ise bir sebebi vardır. Su; bilgi ve hikmete işarettir. Tuz da üstün huyların kemâli olan adalete delalet eder. Böylece tuzlu su içen kimsede adalet, bilgi ve hikmetin birleşmesi amaçlanır. Üç vasfı karakterinde tevhid eden kişi ise artık olgunlaşmıştır.⁵⁵

Tasavvufî açıdan ifade edecek olursak; bu zat artık insan-ı kâmil sayılır. Tuzlu su, yolu bilen ve nispeti Hz. Peygamber (s.a.s.)'e ulaşan bir şahsın elinden içilir. Fütüvvet inancına göre bunun hikmeti; bütün kalplerin diriliği ve âlimlerin bilgisinin Hz. Peygamber'den (s.a.s.) neşet ettiği inancıdır. İnsan-ı kâmillerin kalplerinin feyzi de Peygamberimizden (s.a.s.) gelir. En yüce ahlâk sahibi O'dur. Bu irtibat vesilesiyle Hz. Peygamberden (s.a.s.) kâmil zatlara, kâmil zatlardan da bu zatlara örnek alan kişilere bir tür ahlâkî transfer olduğu düşünülür. Peygamberimizin Kur'an-ı Kerim'de "*Şüphesiz ki Sen büyük bir ahlâka sahipsin*"⁵⁶ denilerek övülmesi bu inancın delili sayılmıştır.⁵⁷

Tevbe

Fütüvvetin ilk adımlarından biri de tevbedir. Arapça'da tevbe "günahtan geri dönüş"⁵⁸ anlamındadır. Fütüvvet ehline insan, tevbe sayesinde Allah'ın yasakladıklarından üç şekilde geri döner. Bunlar; sözle, amelle ve niyetle dönüştür. Fütüvvet ahlâkına göre; fütüvvete sahip olmak, kötülüklerden yüz çevirmekle ve hatta dönme imkânını bile gönlüne getirmemekle elde edilir. Akıl ve şeriat bakımından kötü ve kınanmış olandan çekinmeyi gerekli bulan fütüvvet ehli, zahirde ve bâtında kötülüklerden kaçmayı zorunlu

11, sayı: 26, 2013, s. 51.

⁵⁵ Kaşânî, "*Tuhfetu'l-İhvan*", s. 268.

⁵⁶ Kalem 68/4.

⁵⁷ Kaşânî, "*Tuhfetu'l-İhvan*", s. 268.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 2, s. 61; Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâr'ul-Mâ'rife, Beyrut, ts, s. 76.

saymıştır. Fütüvvet ehlinin bu konuda Kur'an-ı Kerim'den dayanağı ise; “*Allah’a nasuh tövbesiyle tevbe edin*”⁵⁹ ayetidir.

İbn Abbas, bu ayetin tefsirinde; “*Nasuh tevbesi öyle bir tevbedir ki, sahibi tevbesinde samimidir. Kalben tamamıyla pişman olur, dille istiğfar eder, kötülüğü kökünden sökmeye niyetlenir ve bir daha onun benzerini yapmamaya azmeder*”⁶⁰ demiştir. Zira fütüvvet için zorunlu görülen üç unsur vardır. Bunlar; azimli olmak, işlerde sebatlı davranmak ve sonuna kadar sabretmektir. Anılan üç vasfa haiz olmayan kişinin fütüvvet yolunda ilerleyemeyeceği düşünülmüştür. Nasuh tevbesi, yapısı gereği bu vasıfları kapsar. Her türlü şehvet, lezzet, heva ve hevsten vazgeçmeyi, vazgeçtiklerini artık yapmayı ve bu yolda direnç göstermeyi gerektirir.⁶¹

Benzer şekilde tasavvufta tevbe ise; sebepleri, dereceleri ve kısımları itibariyle şöyle bir sınıflandırmaya tâbi tutulmuştur: Kalbin gafletten uyanması ve kişinin içinde bulunduğu kötü hali görmesi tevbenin ilk adımıdır. Bu görüş, ancak Allah’tan kalbe gelen yasaklayıcı emirleri dikkatlice dinlemekle ve Allah’ın dilemesiyle mümkün olur. Ne zaman ki kişi işlemekte olduğu çirkin fiilleri fark ederse, kalbinde tevbe etme ve bu fiillerden kurtulma arzusu doğar. O zaman Rab, güzel bir dönüş yapmayı ve tevbe sebeplerine hazırlıklı olmayı nasip eder. Bu nedenle önce kötü insanlarla arkadaş olmanın terk edilmesi tavsiye edilmiştir. Çünkü insanı, bu amaçtan uzaklaştıran ve verilen sağlam karar konusunda şüphelere düşüren kötü arkadaşdır. Gayeye, ancak sürekli olarak müşâhede makamlarına ulaşmaya çaba harcamakla varılabilir. Kulun tevbeye olan rağbeti harcadığı bu gayret oranında artar. İşte tam da bu esnada, kalbinden, üzerinde bulunduğu çirkin fiiller hususundaki ısrar düğümü çözülür. Nefsini, yasaklanmış olan fiillerle meşgul olmaktan alıkoyan sâlik; onu şehvetlere uymaktan uzaklaştırır. Böylece, içinde bulunduğu halde hata yapmaktan uzaklaşır, gelecekte de bu hataların benzerlerine dönmek üzere kararlı olur.⁶²

⁵⁹ Tahrim 66/8.

⁶⁰ Abdullah İbn Abbas, *Tevrîrül-Mikbas min Tefsir İbn Abbas*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2014, s. 604-605.

⁶¹ Kaşânî, “*Tuhfetu'l-İlhan*”, s. 270-271.

⁶² Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 179-180. Ayrıca bkz. Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini*

Şunu da belirtmek gerekir ki, tevbenin kabulü için başta nedamet gereklidir çünkü hadislerde vurgulandığı üzere, *pişmanlık duymak tevbenin kendisi*⁶³ kabul edilmiştir. Pişmanlığın yanı sıra günahı terk ve tekrar işlememek de önemlidir. Tevbenin Allah nezdinde kabul edilmesinin diğer bir şartı da iyi amel işlemek suretiyle geçmişteki hataların telâfi edilmesidir.⁶⁴

Takva

Fütüvvet ehlince sükûn ve vakar sahibi olmanın nefsteki karşılığı ahlak yüceliği ve takvadır. Takva; kötü işlerden uzaklaşmak, iyi işlerde bulunmayı âdet edinmektir. Kişi takva sahibiyse elde edemediği nimet karşısında tevekkül gösterir. Nail olduğu nimette rıza halini korur. Elden kaçırdıklarına karşı ise sabırlıdır. Aksi halde takvadan bahsedilmesi mümkün görünmemektedir.⁶⁵

Takva; Allah'a, sevabını yine Allah'tan bekleyerek itaat yoluyla amel etmek; cezasından korkarak günahları terk etmektir. Takvanın davranışlarla alâkalı hakîkati, doğru olanı yerine getirip günahlardan uzak durmaktır. Kalple ilgili hakîkatiyse, farzlarda ihlasla Allah'ın rızasını hedeflemek; ayrıca Allah'ın, kullarını teşvik ettiği, ancak onlara merhametinden dolayı farz kılmadığı nafilâ namaz, nafilâ oruç gibi ibadetlerin tümünü ağlayarak ve hüznle ifâ etmektir. Bu ibadetlerin tamamında kritik nokta; kulların iradelerini sadece Yüce Yaratıcı'ya has kılarak takva ile amel etmektir.⁶⁶

Bu şekilde devam ettirilen takvadan kanaat ve tahammül meydana gelir. Kanaat, geçinecek miktarla yetinmektir. Kanaatin sonu da hürriyettir. Hürriyet; malı korkusuzca ancak âdilliklere düşmeden kazanmak, kazandığını riyasız ve minnetsiz şekilde iyi yerlere infak etmektir. Bu şekilde çerçevesi çizilen hürriyet, fütüvvetin sermayesi olarak görülmüştür. Fütüvvet ehlince hürriyet sahibi ci-

Müjdeleyen Endülüslü Sâfi İbn Berrecân, Rağbet Yay., İst. 2019, s. 223 vd.

⁶³ İbn Hanbel, Müsned, c. 1, s. 423.

⁶⁴ Bekir Topaloğlu, "Tevbe", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41, İstanbul, 2012, s. 281.

⁶⁵ Abdülkadir Geylânî, *Gunyetü't-Tâlibîn*, terc. Abdülkadir Akçiçek, Sağlam Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 418.

⁶⁶ Zafer Erginli ve dğr., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 998.

vanmertin, nefisini bir lokma için satmayacağı, asla adi ve aşağılık hareketlerde bulunmayacağı öngörülmüştür. Dünyaya ait faydaları elde etmek başlıca amaç olmayacak; heva ve heves bağları kişiyi esir etmeyecek, Allah'ın verdiği ile kanaat edilecektir. Başkalarının nasibine düşene haset etmek asla doğru görülmemiş, aksi durumda davranan ve nefisine tapan erlikten uzak sayılmıştır.⁶⁷

Cömertlik

Fütüvvet ehline mürüvvet mertebelerinin en üstünü, cömertlik olarak kabul edilmiştir. Cömertlik; verilecek olanı, ihtiyaç sahibine ulaştırırken bu verişe bir karşılık beklememektir. Cömertliğin en alt derecesi müsamaha, bir üst derecesi semahattır. Üçüncü mertebe, kendisine ait ne kadar malı varsa bu mallara sevdiklerini dâhil etmektir. Kişinin malından ayrılması, ona bağlıyken bağışlaması nefisine zor gelen bir ameldir. O nedenle ahilikte cömertlik, erdem olarak diğer huylardan üstün tutulmuştur. Fütüvvet ehli, cömert kişiyi yüce ve büyük sayıp ihvanın üstünü olarak görmüştür.⁶⁸ Benzer şekilde tasavvuf ehli de cömertliği üstün bir erdem olarak kabul etmiş, hatta Allah dostu olabilmenin temel şartlarından biri saymıştır. Onlara göre Allah kendine cimriden dost edinmemiştir. Bilakis Allah, cömerttir ve cömert olanı sever.⁶⁹

Diğer taraftan ahilikten atılma şartlarından birisinin cimrilik olması da önemsenmesi gereken bir husustur.⁷⁰ Ahiler de mutasavvıflar da cömertlik vasfının gerektirdiği şekilde mal biriktirmemişler ve mal biriktirmeyi Allah'a karşı güvensizlik saymışlardır. Gerek misafire ikram gerekse de gelene kalacak yer temini gibi hususlar fütüvvet teşkilatıyla tasavvuf kurumları arasındaki benzer noktalardır. Her iki kurum da hizmetler sonucu ortaya çıkan masrafları karşılamak üzere çeşitli uygulamalar gerçekleştirmiştir.⁷¹

⁶⁷ Kaşânî, "Tuḥfetü'l-İhvan", s. 271-272.

⁶⁸ Kaşânî, "Tuḥfetü'l-İhvan", s. 272-273.

⁶⁹ Tirmizî, Edep, 41; Vahit Gökteş, "Ahilik ve Tasavvuftaki Bazı Müsterek Ahlaki Öğeler", *Ahilik Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (ed. Ali Çavuşoğlu), Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay., Kayseri, 2011, s. 115.

⁷⁰ Ekinci, Ahilik, s. 37.

⁷¹ Gökteş, "Ahilik ve Tasavvuftaki Bazı Müsterek Ahlaki Öğeler", s. 116.

Ahilikteki “orta sandığı” uygulaması bu ihtiyacın bir sonucudur. Bu uygulama çerçevesinde her esnaf, malın satışında Bâb-ı Meşihatça belirtilen bir yüzdeyi orta sandığına yatırmakla mükellefti. Amaç, sandıkta biriken paralarla teşkilat mensuplarının ihtiyacını karşılamaktı. Özellikle esnaftan maddî durumu yerinde olmayanlara, hasta ve sakatlara bu sandıktan aynı yardım yapıldı. Bu açıdan ahi birliklerinin döneminin sosyal güvenlik teşkilatı fonksiyonunu yerine getiren kuruluşlar olarak da faaliyet gösterdikleri söylenebilir.⁷²

Tevâzu

Şecaat mertebelerinin ilki sayılan tevâzu, mal ve mevki bakımından kendinden düşkün fakat üstünlükte kendine eş veya daha ileri olanları büyük saymak, kendisinden aşağı bile olsa herkese değerini ve hak ettiğini vermektir. Bu açıdan tevâzu; Cüneyd-i Bağdâdî’nin belirttiği şekilde -anne kuşun şefkat kanatlarını yavrularına girmesi gibi- halka yumuşak davranmaktır.⁷³ Bu tavır “İman edenlerden Sana uyanlara karşı mütevazı ol”⁷⁴ ayetinde vurgulanmış ve fütüvvet ehline tevâzu sahibi olmanın düsturu kabul edilmiştir.⁷⁵ Ayrıca fütüvvet ehli, bu konuda âyetin muhatabı Hz. Muhammed (s.a.s)’in uygulamalarını örnek almıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) öyle mütevâzıydı ki; biriyle karşılaştığında ilk önce selam verir, bir yere çağrıldığında davete icâbet ederdi. Ayakkabısını kendisi tamir eder, elbisesini kendisi diker, ailesine koyun sağlar, hizmetçisiyle yemek yerdi.⁷⁶

Öte yandan fütüvvetin bir tanımında; “Fütüvvet, kendini üstün tutmamandır.” denilmiştir. Bu tanımda tevâzuya bir vurgu olduğu görülmektedir. İşte bu çerçevede fütüvvet ahlâkının kemalinin toplandığı şahıs yine Hz. Peygamber’dir. Çünkü kıyamet günün-

⁷² Ekinci, *Ahilik*, s. 27.

⁷³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 267.

⁷⁴ Şuara 26/215.

⁷⁵ Kaşânî, “*Tuhfetu'l-İhvan*”, s. 274-275.

⁷⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, c. 6, s. 106.

de herkes kendi hesabına düşmüşken O, ümmetinin kurtuluşu için Rabbine yalvaracaktır.⁷⁷

Fütüvvet ehlinece tevâzunun sonucu hilm olarak kabul edilmiştir. Hilm, nefsin huzur ve sükûnudur. Kızgınlık zamanlarında kınamayı, ayıplamayı ve hiddeti bırakmaktır. Kavga ve düşmanlıklarda yumuşak davranmaktır. Hilm sahibi kişi, kabalık ve sertlikten uzaktır. Aceleci davranmaz. Belâlara sabreder.⁷⁸

Fütüvvet ehli gibi mutasavvıflar tarafından da hilm yani yumuşak tabiatlı olmak, öfkeyi yenmekten daha faziletli sayılmıştır. Toplumda yaşayan insanların sahip olduğu hilm derecesinin aynı olmadığı bilinmektedir. Bu bakımdan insanları tasnif eden mutasavvıflar, hilmi üç grupta incelemişlerdir. Buna göre avam; suç işleyen kişiyi içinde öfkesini gizlemekle birlikte affederek hilm sahibi olur. Havas; suçluyu, içinde iyiliği gizlemekle birlikte affeder. Ehasu'l-havâs ise, suçluyu bizzat iyilik yaparak affeder.⁷⁹ Görüldüğü üzere; en faziletli hilm sahibi ehasu'l-havâs'tır. Onun bu olgunluğuna sahip olmak ise ciddi bir nefis terbiyesini gerektirmektedir.

Sonuç

Ahilik teşkilatı 12 ve 13. Asırların karışık siyâsî ortamında sanat erbabının sırtını dayadığı, huzur ve emniyet bulduğu kültürel ve ahlâkî bir oluşum olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Bencil yerine diğergam, ticârî ilişkilerinde hırslı değil kazandığıyla yetinen, kanaatkâr ve paylaşımcı bireylerin topluma kazandırılmasını hedefleyen bu oluşum; İslam dininin ahlâkî prensiplerini; genelde Türk âdet ve gelenekleriyle, özelde tasavvufî harmanlayarak oldukça özgün ve örnek bir yapı meydana getirmiştir.

Bu yapıya mensup kişilerin ne şekilde davranacağını tarif eden fütüvvetnâmelerden öğrendiğimiz kadarıyla fütüvvet; temelini

⁷⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikin I-II-III*, (çev. Heyet), İnsan Yay., 4. bsk., İstanbul, 2017, s. 765, 775.

⁷⁸ Kaşânî, "Tuhfetu'l-İhvan", s. 274-275.

⁷⁹ Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevi, *Câmi'ul-Usûl*, (çev. Hüsameddin Fadiloğlu), Milsan Yay., İstanbul, 2007, s.115.

Kur'an ve Hadislerden almıştır. Fütüvvetin konusu da insan ve insan davranışlarıdır. Kişide kalıcı yönde olumlu karakter değişikliğini amaç edinen fütüvvet ehli; bunun yatay ve dikey olmak üzere iki yönde kurulan sağlıklı bir ilişkiyle gerçekleştirilebileceğinin farkındadır. İlki insanın Rabbiyle olan ilişkisi; ikincisi de insanın diğer insanlarla, canlılarla hatta cansız varlıklarla olan ilişkisi. Her iki ilişki türünde de amaç; kemâle erme, insanlığa bağlı ahlâkî erdemi sergilemedir. Böylece tek tek fertlerden başlayarak topluma yayılan bir ahlâk sisteminin tesisinin hedeflendiği söylenebilir.

Bu eğitim sistemine nefis terbiyesiyle başlanmış, gerçek anlamda fetâ sayılabilmenin yolunun nefsin heva ve hevesine muhalefet etmekten geçtiği vurgulanmıştır. Fütüvvetin gerçekleştirilebilmesinin ön şartı ise kişide bulunan hayâ duygusudur. Öte yandan fütüvvet sahibi kimselerde azim, sebat, sabır, doğruluk, dürüstlük, takva, tevâzu ve cömertlik vasıflarının da geliştirilmesine çalışılmıştır.

Çalışmanın başında; maddî kazanç elde etme, güç ve otorite sahibi olma şeklindeki arzuların ahilik ahlâkının yıkmaya çalıştığı unsurlar olduğu belirtilmiş ve “Yıkmayı başarabilmiş midir?” sorusu sorulmuştur. Bu soruya “Evet, büyük ölçüde yıkmıştır, ancak maalesef günümüze kadar devam eden ahlâkî bir aktarım olmamıştır” şeklinde cevap verilebilir.

Peki, yıkmış olduğu kanaatinin edinilme sebebi nedir? Sadece şu tavırdan bile bu kanaati edinmek mümkün görünmektedir. Şöyle ki; ahilikte iktisadî faaliyetin meşru görülebilecek kısmı; kendini ve yakınlarını geçindirmeye yetecek kadar kazanç olarak sınırlandırılmıştır. Ahinin, geçimini temin etmesinin ardından arta kalan miktarı ise fakirlere ve işsizlere dağıtmıştır. Böylelikle bir taraftan daha fazla para kazanma hırslarının frenlenmesi sağlanmış; diğer taraftan da sosyal bir toplum olmanın temeli atılmıştır. Gelir düzeyinin adil ve dengeli dağıtıldığı, huzurlu ve güvenli bir ortamının sağlanması dün olduğu gibi bugün ve yarın için de çok önemlidir. Bu yüzden günümüz ticârî faaliyetlerinde mevcut hukukî düzenlemelerin yanı sıra, ahlâkî kuralların da gözetilmesi ve günümüz

ticaret anlayışının ahlâkî değerler noktasında daha da ileriye götürülmesi gerektiği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Abdullah İbn Abbas, *Tenvîru'l-Mikbas min Tefsir İbn Abbas*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2014.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Muzîlu'l-İlbas*, (nşr. Ahmed el-Kalâş), Beyrut, 1985.
- Alaü'd-Devle-i Semnânî, Fütüvvet Hakkında Risâle, İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1949-Temmuz 1950, c.11, No. 1-4, s. 296-311.
- Ahi Evran, *Letâifü'l- Hikme*, (neşr. G. Hüseyin-i Yusufî), Tahran, 1340/1921.
- Arpaguş, Sâfi, "Tekke Mutfağında Nefs Terbiyesi", *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi*, (ed. Ahmet Ögke), Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü Yay., Antalya, 2013, s.145-167.
- Bayram, Mikâil, "Türkiye Selçukluları Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğin Doğuşuna Et-kisi", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sayı: 10, 2001, s. 1-11.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Ebû Abdillâh Abdusselâm), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd, 2004.
- Burgazî, Yahya b. Halil b. Çoban, *Fütüvvetnâme*, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kitaplığı, nr. 48458.
- Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.
- Çağatay, Neşet, *Makaleler ve İncelemeler*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1983.
- Çakmak, Muharrem, "Ahiliğin Tasavvufî Temelleri ve Ahilik-Fütüvvet İlişkisi", *Hikmet Yurdu*, c. 7, sayı: 13, 2014/1, s.143-158.
- Ekinci, Yusuf, *Ahilik ve Meslek Eğitimi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1990.
- Ekinci, Yusuf, *Ahilik*, Sistem Yay., Ankara, 2011.
- Ekinci, Yusuf, Ahilik ve Eğitim", 2. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu (19-20 Eylül)*, c.1, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Yay., Ankara, 2012, s. 191-197.
- Erginli, Zafer ve dğr., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kalem Yayınevi, İstanbul, 2006.
- Erginli, Zafer, *İlk Sufilerde Nefs Kavramı-Haris Muhasibi Örneği*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniv. SBE., Bursa, 2001.
- Ensârî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, *Lisânu'l-Arab*, Dâru İhyâ'it-Turâsil Arabî, Beyrut, 1999.

- Geylânî, Abdülkadir, *Gınyet'üt-Tâlibîn*, (çev. Abdülkadir Akçiçek), Sağlam Yayınevi, İstanbul, 2012.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, "Burgazi ve Fütüvvetnâme'si", *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1953 - Temmuz 1954, c. 15, No. 1-4, s. 76-150.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınlar, İstanbul, 2011.
- Göktaş, Vahit, "Ahilik ve Tasavvufteki Bazı Müsterek Ahlaki Öğeler", *Ahilik Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (ed. Ali Çavuşoğlu), Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Kayseri, 2011, s. 107-124.
- Güllülü, Sabahattin, *Sosyoloji Açısından Ahi Birlikleri*, Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1977.
- Harputî, Ahmed, "Tuhfetu'l-Vasâyâ", İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1949-Temmuz 1950, c.11, No. 1-4, s. 205-231.
- Gümüşhanevi, Ahmed Ziyaüddin, *Cami'ul-Usûl*, (çev. Hüsameddin Fadiloğlu), Milsan Yay., İstanbul, 2007.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, (çev. Abdürrezzak Tek), Emin Yay., Bursa, 2017.
- İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (Birleşik Baskı), Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyeye, Ürdün, 2005.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricu's-Sâlikin I-II-III*, (çev. Heyet), İnsan Yay., 4. bsk., İstanbul, 2017.
- Kaplan, Hayri, "Tarihsel Hayatı ve Görüşleri Bağlamında Ahi Evran'ın Yaz(ma)dığı Kitaplar ve Söyle(me)diği Sözler", *2. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler*, c. 1, Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay., Kırşehir 2012, s. 71-104.
- Kaşânî, Abdürrezzak, "Tuhfetu'l-İhvan", İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1949-Temmuz 1950, c.11, No. 1-4, s. 261-296.
- Kaya, Umut, "Değerler Eğitiminde Bir Meslek Teşkilâtı: Ahilik", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2013, c. 11, sayı: 26, s. 41-69.
- Köle, Bekir, "Tasavvuf Perspektifinde Fütüvvetin Anlam Boyutu", *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 43, 2015, s. 330-361.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (thk: Abdülhalim Mahmud ve Mahmud b. eş-Şerif), Müessesetu Dâr'îş-Şa'bi, Kahire, 1989.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basri, *Edebu'd-Dünya ve'd-Din*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.

- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, (çev. Abdülbaki Gölpınarlı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1990.
- Müellifi Meçhul Fütüvvetnâme, “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları”, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1949-Temmuz 1950, No. 1-4, c.11, s. 231-234.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*; el-Kütübü's-Sitte, (Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif içinde), (haz. Sâlih b. Abdülaziz), Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000, s. 673-1202.
- Nâsirî, Fütüvvetnâme Nüshası, İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1949-Temmuz 1950, No. 1-4, c.11, s. 311-352.
- Necm-i Zerkûb, Fütüvvetnâme, İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları, *İstanbul Üniv. İktisat Fak. Mecmuası*, Ekim 1949-Temmuz 1950, No. 1-4, c.11, s. 235-261.
- Ocak, Ahmed Yaşar, “Fütüvvet”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, 1996, s. 261-263.
- Ragıb el-İsfahânî, *ez-Zeri'a İlä Mekârim'is-Şeri'a / İslâm'ın Ahlakî İlkeleri*, (çev. Abdi Keskinsoy), Beşikçi Yayınevi, İstanbul, 2003.
- Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, (thk. Muhammed Seyyid Keylânî), Dâru'l-Maarife, Beyrut, ts.
- Sühreverdi, Ebu Hafs Şehabeddin Ömer, *Avârifü'l-Meârif*, (trc. ve tahrir: Dilaver Selvi), Semerkand Yay., İstanbul, 2013.
- Sülemî, Ebu Abdi'r-Rahman Muhammed İbn el-Hüseyn, *Tasavvufia Fütüvvet*, (çev. S. Ateş), Ankara Üniv. İlahiyat Fak.Yay., Ankara, 1977.
- Sülemî, Ebu Abdi'r-Rahman Muhammed İbn el-Hüseyn, *Kitabu'l-Fütüvve*, Ayasofya Kütüphanesi, nr. 2049.
- Süne, Derviş, “Anadolu Selçuklularında Ahilik Teşkilatının Şehir Yönetimine Katkısı ve Günümüze Yansımaları”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Aksaray Üniversitesi SBE., Aksaray, 2018.
- Şeker, Mehmet, Kültür Coğrafyamızda Ahilik, 2. *Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler*, c. 1, Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay., Kırşehir 2012, s. 31-38.
- Şimşek, Muhittin, *Ahilik: TKY ve Tarihteki Bir Uygulaması*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2002.
- Temel, Hilal, “Ahilik Teşkilatının Halkın Eğitim ve Öğretimindeki Rolü”, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE., Konya, 2007.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *Sünen-i Tirmizî*, el-Kütübü's-Sitte, (Mevsûatü'l-Hadis eş-Şerif içinde), Haz. Sâlih b. Abdülaziz, Dâru's-Selâm, Arabistan, 2000, s. 1629-2061.
- Topaloğlu, Bekir, “Tövbe”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 41, İstanbul, 2012, s. 279-283.

Torun, Ali, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1998.

Uludağ, Süleyman, “Fütüvvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 13, İstanbul, 1996, s. 259-261.

Ülgener, Sabri *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yay., İstanbul, 1981.

Yıldız, Mehmet, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, Rağbet Yay., İst. 2019.

MEHMET AKİF DÜŞÜNCESİNDE İLİM, FEN VE TEKNİK



PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
FELSEFE TARİHİ ANA BİLİM DALI
cetinkaya@istanbul.edu.tr

...milletlerin ikbâli için, evlâdım,
Ma'rifet, bir de fazîlet... İki kudret lâzım
(Safahat, Âsım)

Giriş

Devletin gerilemesi, toprak kaybı, kurumların istikrarsızlaşması, rüşvet, adam kayırma, liyakatsiz bürokrat ve yöneticilerin kötü yönetimleri, ilim kurumları medreselerin kendini yenileyememesi, irfan kurumları tekkelerin asli kimliğinden uzaklaşması gibi faktörler, ülkemizde son iki yüzyılın en çok tartışılan konuları arasında olmuştur.

Karlofça Antlaşmasıyla (1699) başlayan duraklama süreci, Osmanlı İmparatorluğu'nu gireceği kriz ve kırılmaların ilk işareti olarak değerlendirilebilir. Bir yüzyıl sonra Fransız İhtilali'nin (1789) gerçekleşmesiyle, küresel güç olan imparatorluklar, büyük sarsıntılar karşı karşıya kalır. Zira Fransız İhtilali; çoklu millet, etnik köken, din, mezhep gibi sonraki yıllarda ayırt edici özellikleri kışkırtmaktadır. İmparatorlukların yerini, bir yüzyıl sonra ulus devlet almaya başlar. Bilim ve teknoloji alanındaki

gelişmeler, sanayi devrimiyle birlikte, on dokuzuncu yüzyıl, kendisine kadar tüm zamanlardan daha büyük bir ilerlemeyi gerçekleştirdiği söylenebilir.

Bu gelişmelerden doğrudan etkilenen Osmanlı yönetimi, gelişim ve değişimleri kendi içinde tartışmaya ve değerlendirmeye başlar. Hakikatte sorunlar ve karşılaşılan zorlukların çözümü ile ilgili değerlendirmeleri son iki yüzyıldan önceye götürmek yerinde olacaktır. Nitekim 1631 yılında padişah 4. Murat, Koçibey ismindeki bir bürokrata devlet yönetiminde ve ülkenin içinde bulunduğu sorunları aşmak için bir rapor hazırlamasını emreder. Koçibey, hazırladığı raporla (Koçibey Risalesi)¹, o gün yaşananları ve sonradan ortaya çıkacak benzer meselelerin çözümünü sunar.

Duraklamanın etkilerini henüz hazmedemeyen Osmanlı devlet aklı, Tanzimat(1839), Islahat(1856) ve Meşrutiyet(1876 ve 1908) ilanlarıyla çıkan sorunlara karşı çözümler bulmaya çalışır. Nihayetinde Cumhuriyet'in ilanı(1923) birlikte uzun süren bu süreç tamamlamıştır. Cumhuriyet'i kuran kadro da, Osmanlı paşa ve bürokratlarından oluşmaktaydı. Abdülhamid döneminde ağırlıklı olarak açılan Tıbbiye, Harbiye, Mülkiyeden yetişen genç ve orta yaşlı bir ekip, yeni saltanatın yerine Cumhuriyet'in kuruluşunu gerçekleştirmiştir.

Meşrutiyet ve Cumhuriyet döneminde yeni aydın, bürokrat, yazar, şair ve münevver, tipiyle karşılaşılacaktır. Bunlardan birisi de milli şairimiz Mehmet Âkif Ersoy'dur(1873-1936). Kökleri baba tarafından Rumeli'ye, ana tarafından Buhara'ya kadar dayanan Âkif, nihayetinde her ikisinin arasında olan İstanbul'da, Fatih semtinde dünyaya gelir. Atak ve çevik olması, ona hayatı boyunca cesur, gözü pek ve özgüvenli olma vasıflarını kazandırır.²

Âkif'in İlim ve İrfan Köklerinin İnşası

Âkif'in doğduğu yer, Fatih Camii'nin olduğu eski İstanbul'un mer-

¹ Koçi Bey, *Koçi Bey Risaleleri*, haz: Zuhuri Danışman, Seda Çakmakçıoğlu, İstanbul 2008, 15 vd.

² Sezai Karakoç, *Mehmet Âkif*, 10. baskı İst. 2007, 10-11

kezidir. Mehmet Âkif, Müslüman heyecanını burada bulur ve şahsiyetini yine burada güçlendirir.³ Erdemli Müslüman bir toplum içinde Âkif, hayat ilkelerini inşa edecektir. Fatih Camii'ne gelince, en eski medreselerin bulunduğu yerdir. Devletin ve imparatorluğun merkezi⁴ bir çevrede yetişen Âkif, hem cami hem de medrese kültürüyle içli dışlı bir şekilde hayat basamaklarına tırmanır.⁵

Nitekim milli şair Âkif, dört yaşında Emir Buharî mahallesindeki mektepten aldığı ilk eğitimini(1877), yine Fatih'de muvakkithanenin olduğu İptidai Mektebi'nde tamamlar.(1879) “Hem babam hem hocamdır” diyerek tanıttığı babası, ona Arapça öğretmeye başlar.(1879) Akabinde Âkif, Fatih merkez Rüştîye'sini bitirir.(1885) Mülkiye Mektebi'nin İdadi kısmına yazılır ve ancak 3 yıllık ilk dönemini tamamlayabilir.

Babasının vefatı, geçim sıkıntısını onu meslek hayatının içine iter ve böylece Baytar Mektebi'ne girer.(1889) Okulunu birincilikle bitiren(1893) Mehmet Âkif, Rumeli'nin çeşitli bölgelerinde dolaşarak bulaşıcı hayvan hastalıklarıyla ilgili çalışmalar yapar,

Âkif için, “Baytar Mektebi'nden sonra meslek hayatı başlar. Laboratuvar ve kitap bilgisi, bizzat tabiat ve memlekette pratik alana götürülür. Tabiatın patolojisinden cemiyetin patolojisine geçmek artık bir mizaç ve zihin yapısı, bir ülkü meselesi, o günün havası içinde bir gün projesidir.”⁶

Âkif, bir taraftan da sekiz on yaşlarındayken başladığı ve zaman zaman ara verdiği hafızlığını da kendi kendine çalışarak tamamlar.

Sırat-ı Müstakim mecmuasının başyazarlığını yaparak yayın hayatına giren(1908) Mehmet Âkif, bu arada İstanbul Darülfünun Edebiyat şubesi Osmanlı Edebiyatı müderrisi olarak tayin edilir. Zira dönemin aydınları içerisinde Arapçası en iyilerden olan Âkif, İttihat ve Terakki'nin Şehzadebaşı Kulübü'nde cemiyetin heyet-i ilmiyesi olarak Arap Edebiyatı ve tercüme usulü dersleri verir.

Dar'ül Edeb adlı özel bir okulda fahri hocalık yapan milli Şai-

³ Karakoç, *Mehmet Âkif*, 11.

⁴ Karakoç, *Mehmet Âkif*, 13.

⁵ Karakoç, *Mehmet Âkif*, 14.

⁶ Karakoç, *Mehmet Âkif*, 16.

rimiz, Baytar Mekteb-i Âlisi Mezunini Cemiyeti'ne başkan olur. (1910) Daha sonraları Dar'ül Hikmeti'l Aliyye Medresesi'nde Türkçe edebiyatı muallimi olur.(1914) Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye camilerinde metinlerini Sebilü'r Reşad olarak değişen dergide yayımladığı vaazlar vermiştir.

Dar'ül Hikmeti'l İslâmiyye'nin başkâtipliğine atanan(1918) Mehmet Âkif, aynı zaman da Müessesenin yayın organı Ceride-i İlmiyye'nin idaresini de üstlenir. Yine o, Maarif Nezareti'ne bağlı Kamûs-i Arabî Heyeti üyesi olur. Anadolu'da başlayan İstiklal mücadelesine katkı çerçevesinde, 1920'de Balıkesir Zağanos Paşa Camii ve çeşitli yerlerde vaaz ve konuşmalar yapan Âkif, 1924 yılında Ankara Hacı Bayram Veli Camii'nde ilk vaazını verir. Bununla da yetinmeyen Mehmet Âkif, cephelerde askerlere vaaz ve konuşmalar yapar.⁷

Kur'ân-ı Kerim'i hıfz etmiş, tercüme edecek, hatta tefsir edecek kadar Arapça'ya ve İslâmî ilimlere vâkıf biri olarak Âkif'in, şiirlerinden Kur'ân'a sıklıkla müracaat ettiği görülmektedir.⁸

Âkif'in İki Dönemi

Âkif'in okul zamanlarındaki iki dönem önemini korumaktadır. Birinci dönem, milli şairin klasik okul kültürü dönemidir. İkinci dönem ise, çağdaş entelektüel kültürün inşa edildiği dönemdir. “Birinci dönemde Âkif'in özü şekillenirken, ikinci dönemde de bu öz bir şahsiyet⁹ ve kimliğe bürünmektedir.

Müslüman bir entelektüel şahsiyeti oluşturan Âkif, “1908 yılına kadar, Çağdaş İslâm düşünürlerini okur, o devrin sanat ocağı olan dergilerde şiirler kaleme alır.¹⁰ Birtakım okullarda edebiyat öğretmenliği ve 1908'de İstanbul Darülfünun Edebiyat müderrisliği vazifesinde bulunur. Bu dönemde Ferit Vecdi, Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani'nin görüşleri üzerinde yoğunlaşır, onları

⁷ M. Orhan Akay- M. Ertuğrul Düzdağ “Mehmet Âkif Ersoy mad.”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 432- 434.

⁸ Ali Öztürk, “İslâm Şairi Mehmet Âkif”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed: Bayram Ali Çetinkaya, 2. baskı, İstanbul 2017, c. 9, 450.

⁹ Karakoç, *Mehmet Âkif*, 16

¹⁰ Karakoç, *Mehmet Âkif*, 16.

okur ve inceler.¹¹ Âkif, şiirleriyle, makaleleriyle, verdiği derslerle, çevirdiği çağdaş İslâm mütefekkirlerinin eserleriyle, aydınlara hakikatleri anlatmaya çalışır.¹²

Mehmet Âkif, çağdaş İslâm düşünürleri arasında bir kopukluğunun farkına varır. Bir taraftan Mısır ekolünden Efgani, Abduh, Reşit Rıza, Ferid Vecdi, diğer taraftan doğuda Hint ekolünden İkbâl bulunmaktadır. Mısır ekolü, akli öne çıkararak bir anlayışı seslendirirken, Hint ekolü, Batı hakimiyet ve sömürüsüne karşı Müslümanın şerefini karakterize etmektedir. Hint ekolü, emperyalizm karşısında özgürlüğü savunurken bunun yanında, Müslümanın şeref ve onuruna sahip çıkmaktadır. Ayrıca bu amaca yönelik olarak Hint ekolü tarihî ve tasavvufî bir özellik göstermektedir. Mehmet Âkif, Muhammed İkbâl'i çok iyi okumuş ve incelemiştir. İkbâl'in 'yaman bir şair' olduğunu bilen Âkif, onu konu eden mektupları vardır. Mısır'dan İstanbul'da bulunan dostu Hafız Âsım'a (8 Mart 1925) gönderdiği mektubunda milli Şair, İkbâl için şu övgü dolu ifadelerde bulunur:

“Evvelki hafta bana Hint’in şairi İslâmı Muhammed iki manzum eserini gönderdiler. Ben bu şairin ufak bir risalesini Ankara’da görmüş ve sahibini kendime benzetmişim. Şark’ta yetişen tasavvuf şairlerinin bütün şiirlerini okuduktan sonra Almanya’ya giderek garp felsefesini adamakıllı hazmeden İkbâl hakikat yazan şairdir. Zaten Hint Müslümanları arasında adını bilmeyen, şiirlerini ezberlemiş olmayan yok. Urdu lisanında yazılmış olmak tabiidir. Ancak benim gördüklerim Farisi.”¹³

İkbâl'in eserini okuyan Mehmet Âkif, onun hakkında ‘Sanatkâr’ başlığıyla şunları söyler:

Figana söyletebilmek bir ıstırapı, hayal!

*Diyordu şairi Hind’in o feylesof İkbâl.*¹⁴

Pakistan’ın bir anlamda Âkif’i olan İkbâl, İslâm coğrafyasının içinde bulunduğu buhranlı halden kurtulması için haykırmaktadır.

¹¹ Karakoç, *Mehmet Âkif*, 17.

¹² Karakoç, *Mehmet Âkif*, 21.

¹³ Özkan, “Doğu Batı Kavşağında Âkif, İkbâl ve Goethe”, 305-306.

¹⁴ Mehmet Âkif, *Safahat*, Yedinci Kitap, Gölgele-San’atkar, 510.

Bu haykırış daha sonra bir çılgına dönüşür. Zihinlerde ve kalplerde derin izler bırakır. İktbal'in kendisine verdiği heyecan, Mehmet Âkif'te şöyle yankılanır:

*Heyecana verdi gönülleri,
Heyecanlı sesleri gönlümün,
Ben o nağmeden müteheyyicim
Ki yok ihtimali terennümün.¹⁵*

Âkif İslâm ruhunu yeniden canlandırmanın arayışı içindeyken, Mısır uleması daha çok İslâm'ın genel sistemine yönelik görüşleri seslendirir. Bundan dolayı S. Karakoç'un ifadesiyle; "1908 -1918 arası Âkif için, Mütefekkir Âkif dönemidir", denilebilir.

Karakoç, Doğu'yu da Batı'yı görüp gezen ve inceleme imkânı bulan Âkif'i ideal ve mücadele içerisinde bir hakikat arayışında olduğuna inanır: "O bir taraftan İslâm idealini anlatır, İslâm'ın nasıl anlaşılması gerektiğini gösterir. Batıcılara cevap verir. Batıcıların şairi Tevfik Fikret ile Tarih-i Kadim meselesinde çatışır. Türkçülere "Süleymaniye Kürsüsü'nde" şiiriyle bu dönemde gerçeği gösterir. Almanya ve Necd seyahatleri ile Batı'yı ve Doğu'yu daha iyi tanır."¹⁶

Âkif, fikirleri ve idealleri için mücadeleyi bırakmaz. Cami kürsülerinden Meclis koridorlarına kadar, halkın içinden yöneticilerin yanına gelinceye kadar bu amaçlar, Âkif için bir izzet ve şeref konusudur.

"Harp öncesi yıllarda selâtin camilerinde, Fatih ve Süleymaniye kürsülerinde, fikrin ve gerçeğin meşalesini tutuşturan Âkif, Kastamonu'da Sebilürreşad idarehanesinden başlayarak, cami cami, köy köy, yürek yürek, Ankara Millet Meclisi'ne kadar bütün Anadolu'yu ruhça geliştiriyordu."¹⁷ Âkif'in arkadaşlarının, kısacası İslâmcıların dergisi, Sırat-ı Müstakim, düşünce dergisiydi ve fikirde en doğru olanı, 'doğru yolu' gösteriyordu. Sebilürreşad ise, Allah uğrunda can verenlerin, kanlarını sebil edenlerin dili ve destanını-

¹⁵ Mehmet Âkif, *Safahat*, Yedinci Kitap, Gölgele-San'atkar, 510.

¹⁶ Özkan, "Doğu Batı Kavşağında Âkif, İktbal ve Goethe", 305-306.

¹⁷ Karakoç, *Mehmet Âkif*, 27.

dı. ‘Bülbül’ ve ‘İstiklal Marşı’ bu ölüm kalım günlerinin, Safahat’a kattığı destan parçalarıdır.”¹⁸

Tacettin Dergahı’nda Varoluş Mücadelesi

Ankara’da Tacettin Dergahı’nda varoluş mücadelesi veren Mehmet Âkif, devleti kurtarma, kurma ve derleme yolunda her şeyini verir. İstiklal Savaşı’nın ruhunu yüceltmeye çalışırken, diğer taraftan yeni devletin bağımsızlık savaşındaki İslâmcı ruh karakterini temsil eder. İslâmcı ve ruhçu karakteri korumak güç işlere ve zorlu günlere tâlip olmak demektir. Tacettin Dergâhı, bu yüce ideal ve amaçlar için varlığı koruyanlara karargâh olmaktadır.¹⁹

İdeallerin gerçekleştirmek için yapılması gereken, çalışmak ve ilim tahsil etmektir. Böylece Müslüman aklı uyanık kalır. Hurafelerin içinde boğulmak, insanı uyuşuk bir hal içerisine pasivize etmeye götürür. Buna bir de yanlış tevekkül anlayış eklenirse, işte o zaman maskara bir dinin zavallı mensupları haline dönüşülür. İnsanlık âlemindeki bilim, fikir ve teknolojiye gelişme ve ilerleme karşısında Müslüman aklı, uyanık olmak zorundadır. Evrendeki her varlık, bir değişim, devinim ve hareket içindeyken, atalet, tembellik, miskinliğe Müslüman dünyasında asla yer yoktur.

*Çalış dedikçe şeriat, çalışmadın durdun,
Onun hesabına birçok hurafe uydurdun
Sonunda bir de “tevekkül” sokuşturup araya
Zavallı dini çevirdin dini onunla maskaraya*²⁰

*O, ne dehşetli terakki, o ne müthiş sürat!
Öyle bir harika gösterdi mi insâniyyet?*

*Bir bakıma gökler uyanık, yer uyanıktır,
Dünya uyanırken uyumak maskaralıktır!
Yer çalışsın, gök çalışsın, sen sıkılmazsın otur!*²¹

¹⁸ Karakoç, *Mehmet Âkif*, 28.

¹⁹ Karakoç, *Mehmet Âkif*, 28.

²⁰ Mehmet Âkif, *Safahat*, Dördüncü Kitap, Fatih Kürsüsünde, 268.

²¹ Mehmet Âkif, *Safahat*, İkinci Kitap, Süleymaniye Kürsüsünde, 168.

Şairin Çığlığı: Uyan İslâm Dünyası!

Uyku halindeki İslâm dünyası, Âkif'in çığlığına muhataptır. Üzerine küller serpilmiş Müslüman medeniyetinin temsilcilerine haykırır. O, İslâm dünyasına seslenerek; hürriyetini yitirmiş toplumlar olmamak için, silkilip ayağa kalkıp ilim, hikmet ve irfan sahasında üzerine düşeni mutlak yerine getirmesini ister. Zira Âkif biliyor ki, emperyalizmin boyunlarına ve ayaklarına zincirleri geçirdiği İslâm toplumunun bundan başka çaresi yoktur. Milli Şairimizi, kendi dönemindeki inananlara seslenir ve der ki, siz İslâm'ın ve Müslümanların son ümidisiniz.

Ey cemâat, uyanın! Yoksa, hemen gün batacak.

Uyanın! Korkuyorum: Leyl-i nedâmet çatacak!

Ne vapurlarla trenler sizi bîdâr etti!

Ne de toplar bu derin uykuya bir kâr etti!

Sizi kim kaldıracak, sûru mu İsrâfîl'in? Etmeyin!..

Memleketin hâli fenâlaştı... Gelin!

Gelin, Allah için olsun ki, zaman buhranlı ;

Perdenin arkası -Mevlâ bilir amma- kanlı!

Siz ki son lem'a-i ümmîdisiniz İslâm'ın,

Dayanın gayzına artık medenî akvâmın!

Şimdilik sulha sebep ordunuzun kuvvetidir;

Bir de vaz'ıyyet-i mülkiyyenizin kıymetidir.²²

Müslüman bilimi, köklerini Mekke ve Medine'den alan Kur'an ve hadisin zenginleştirdiği hikmet ve irfan geleneği üzerine kuruludur. Medreselerin merkezi olan Buhara, Semerkand ve Taşkent, ilimler merkezi ve ulema ocağıdır. Bu ilim havzasında İbn Sînâ, Fârâbî gibi hem Doğu'yu hem de Batı'yı aydınlatan büyük İslâm hakîmleri yetişmiştir. Ancak şimdilerde o Müslüman coğrafya yitim ve öksüzdür. Muhteşem ilim merkezleri sessiz ve kuraktır.

Yolu tuttum yalnız doğruca Türkistan'a.

Gece gündüz yürüdüm bulmak için Taşkent'i;

Geçtiğim yerleri ta'dâda mahal yok şimdi.

Uzanıp sonra Buhârâ'ya, Semerkand'e kadar;

²² Mehmet Âkif, *Safahat*, Süleymaniye Kürsüsünde, 180.

*Eski dünyâda bakındım ki ne âlemler var?
Sormayın gördüğüm âlemleri, hiç söylemeyim:
Yâdi temkînini sarsar da kan ağlar yüreğim.
O Buhârâ, o mübârek, o muazzam toprak!
Zilletin koynuna girmiş uyuyor müstağrak!
İbn-i Sînâ'ları yüzlerce doğurmuş iklim,
Tek çocuk vermiyor âgûşuna ilmin, ne akım!²³*

Semarkand ki, astronomi biliminde nice bilinmeyenleri tespit etmiş, Rasathaneleriyle fezanın malumatını insanlığa kazandırmıştır. Âkif, ilim seviyesi yönüyle geçmiş ile bugün arasında bir mukayeseye girişir. Buhara'daki medreseler, Semarkand'daki rasathaneler, Taşkent'teki âlimler, İslâm ilim geleneğinin hazineleriydi. Ancak bugün aynı yerler var ama, onların bilim dünyasında bir karşılığı bulunmamaktadır. İslâm coğrafyası derin bir uyku içindedir. Bir zamanların bilim merkezleri suskunluk içerisinde çoraklaşma halini yaşamaktadır. Karanlığın içinden çıkıp da geçmiş aydınlığını bulamıyor. O karanlık ortam ki, İslâm toplumu, adeta bunu tabii bir durum gibi görmeye alışmış artık. Gök cisimlerinin rasat eden Semerkand'da şimdilerde, gözlem yerini ay tutulduğunda bir takım garip hurafelere bırakmıştır. Cehalet, Âkif için, ahlak, haya ve edeple beraber bulunmaktadır. Beraber hareket etmekte ve toplumu ve devleti içten yiyen bir kemirgen gibi, ağır ağır ama, geride büyük tahribatlar bırakmaktadır.

*O rasad-hâne-i dünyâ, o Semerkand bile;
Öyle dalmış ki hurâfâta o mâzîsiyle:
Ay tutulmuş, "Kovalım şeytanı kalkın!" diyerek,
Dümbelek çalmada binlerce kadın, kız, erkek!
Bu havâlîde cehâlet ne kadar çoksa, nifâk ,
Daha salgın, daha dehşetli... Umûmen ahlâk
-“Pek bozuk!” az gelecek- nâmütenâhî düşkün!
Öyle murdârını görmekte ki insan fuhşun*

²³ Mehmet Âkif, *Safahat*, Süleymaniye Kürsüsünde, 168.

*Bırakın, söylenemez: Mevki'imiz câmi'dir;
Başka yer olsa da tafsîle hayâ mâni'dir.*²⁴

İlim, Cehalet ve Taassup

İlmin yokluğu, Âkîf'e göre, taassup, cehalet ve inadı doğurmaktadır. Hoca kisvesine bürünmüş, şeklen ilim hırkalarına bürünmüş, sahte ilim erbabı softaların, ne din ne de bilim de bir terakki gerçekleştirmesi mümkün değildir. İlim diyarı Buhara'da, Âkîf, dönemi için çok medrese olduğunu söylemektedir. Ancak eğitim merkezleri, tarihteki misyon ve amacından çok uzaktırlar. Fen, teknik ve bilimsel ilerlemelerden habersiz, niteliksiz ve modern dünyayı okuyacak ve anlayacak bir muhteva ve potansiyele sahip değiller.

*Ya ta'assubları? Hiç sorma, nasıl maskaraca?
O, uzun hırkasının yenleri yerlerde, hoca,
Hem bakarsın eşi yok dîne teaddîsinde
Hem ne söylersen olur dîni hemen rencîde!
Milletin hayrı için her ne düşünsen: Bid'at ;
Şer'i tağyîr ile, terzîl ise -hâşâ- sünnet!
Ne Hudâ'dan sıkılırlar, ne de Peygamber'den.
Bu ilimsiz hocalardan, bu beyinsizlerden
Çekecek memleketin hâli ne olmaz, düşünün!
Sayısız medrese var gerçi Buhârâ'da bugün...
Okunandan ne haber? On para etmez fenler,
Ne bu dünyâda soran var, ne de ukbâda geçer!*²⁵

İlim, fikir ve tefekkürle hareket eder. Nitekim düşünceyi doğuran da ilimdir. Bilgi ve ilim olmadan fikir sahibi olunması düşünülemez. Bilgi ve ilim, tefekkürün kapısını açar. Hakikatte dünyanın da ahiretin de anlaşılması bunlara bağlıdır. Mütefekkir denilen kimseler, büyük bir bilgi ve anlayış saplantısı içindedirler. Onlar,

²⁴ Mehmet Âkîf, *Safahat*, İkinci Kitap, Süleymaniye Kürsüsünde, 168-169.

²⁵ Mehmet Âkîf, *Safahat*, İkinci Kitap, Süleymaniye Kürsüsünde, 168-169.

tek bilgi kaynağını kendileri zanneder. Hakikat, ancak kendisinde zuhur eder. Başkalarının fikirleri, onun nezdinde cehaletin meyvesidir.

İnsanoğlunun fikir birikimini kendisinin taşıdığı zanneden zavallı insanlardır, çağdaş mütefekkirlerimiz. Gerçek, herkeste olabilir. İlim ve hikmet, tek bir kişiye münhasır olacak kadar kısıtlı ve kıt bir alan hiç değildir. Kendisine aşırı güvenen ve kibir yumağı haline gelmiş mütefekkirlerimiz, Âkîf'in nezdinde, toplumdan kopuktur. Halk, onların söylediklerini ciddiye almamaktadır. Söyledikleri, insanlarımıza hakikat rotasını göstermemektedirler. Büyük bir güven kaybı yaşamaktadırlar. Dolayısıyla avamda yanlış bir düşünce yaygınlık kazandı ki, o da fen bilimlerinin insanlarını tahrif ettiği fikridir. Sahte mütefekkirler veya böyle geçinenler, Mehmet Âkîf'in gözünde, toplum nezdinde tehlikeli zanna sebep olmaktadır. Sözde mütefekkirler, neticede halkta fennin tehlikeli ve zarar verici bir saha olduğu fikrini yaydılar.

*Mütefekkirleriniz tuttuğu yanlış izde,
Öyle saplandı ki aldırmaı bir başkasına.
Hiç o gitsin de dönüp bakmayarak arkasına,
Nâsın efkârı -ki efkâr-ı umûmiyye odur-
Gitmesin kendi yolundan... Bu nasıl kâbil olur?
Açılıp gitgide artık iki hizbin arası,
Pek tabî'î olarak geldi nizâm sırası.
Yıldırımlar gibi indikçe «beyin»den şiddet,
Bir yanardağ gibi fışkırdı «yürek»ten nefret.
Öyle müdhiş ki husûmet: Mütefekkir tabaka,
Her ne söylerse fenâ gelmede artık halka;
Hem onun zıddını yapmak ebedî mu'tâdı.
Bir felâket bu gidiş... Lâkin işin berbâdı:
Mütefekkir geçinenlerdeki taşkınlıktan,
Geldi efkâr-ı umûmiyyeye mühlik bir zan:
«Bu fesâdın başı hep fen okumaktır.» dediler;
Onu mahvetmeye kalkıştılar artık bu sefer.²⁶*

²⁶ Mehmet Âkîf, *Safahat*, İkinci Kitap, Süleymaniye Kürsüsünde, 183

Bilim ve Feni/Tekniği Aramak

Hakikatte ilim ve fen, istenildiği ve değer verildiği yerde zenginleşir, tâlipleleri artar. Hürmet ve saygı gördüğü ölçüde değer kazanır. Gelişir, ilerler ve terakki eder. Batı'nın bilim ve tekniği o kadar değer kazanmıştır ki, gelen her şey kabul edilmektedir. Hatta şer ve kötülük bile, bu etkilenmeyle İslâm dünyasına taşınmaktadır.

*Niye ilmin adı yok koskoca millette bugün?
Çünkü efkâr-ı umûmiyye aleyhinde bütün;
Çünkü yerleşmek için gezdiği yerlerde fûnûn,
Önce gâyetle büyük hürmet arar, sonra sükûn.²⁷*

*Garb'ın eşyası eğer kıymeti haizse yürür,
Moda şeklinde gelen seyyie gümrükte çürür.²⁸*

Yaşadığı dönemde, bilim ve fen alanında çağdaş seviyeye sahip insanlarımızın yok denecek kadar az olması, Âkif'i üzmektedir. O, çağı okuyacak, bilim ve tekniği üretecek ilim insanlarımızın yokluğunu bir çığlık tizliğinde haykırmaktadır. Çok az sayıdaki ilim ve fen insanımızın da değerli bilinmemekte ve kıymetleri anlaşılmamaktadır. Teoride boğulan bilim insanlarımızı da, Milli Şairimiz, icraata, pratiğe sevk etmektedir. Pratik ve uygulamaları bilimler, günümüz dünyası en değerli hazinedir. Bilim ve tekniğin sözcülüğüne savunan az sayıdaki kişinin de kalıplaşmış birtakım cümleler ve sloganlarla hayatı ve dünyayı anlamalarının mümkün olmadığı bir gerçektir. Mehmet Âkif, bu tespitini anlamak için lise seviyesindeki bir eğitiminin bile çok olduğu söyleyerek gerçeklikten ne kadar uzaklaştığının işaretlerini vermektedir.

*Asr-ı hâzırda geçen fenlere sâhip denecek,
Bir adam var mı yetişmiş içinizden, bir tek?
Mütefennin tamları üç kişinin kıymeti de,
Münhasır anlamadan, dinlemeden taklîde.²⁹
Kim mesâîsini bir gâyeye vardırırdı, hani?*

²⁷ Mehmet Âkif, *Safahat*, İkinci Kitap, Süleymaniye Kürsüsünde, 183

²⁸ Mehmet Âkif, *Safahat*, İkinci kitap, Süleymaniye Kürsüsünde, 171.

²⁹ Mehmet Âkif, *Safahat*, İkinci kitap, Süleymaniye Kürsüsünde, 183

*Gösterin pâye-i tahkîke teâlî edeni?
 Nazariyyâta boğulmakla geçen ömre yazık;
 Amelî kıymetidir kıymeti ilmin artık.
 Bu hakikatleri lâkin kim okur, kim dinler?
 Sivriilen zübbelerin hepsi beş on söz beller,
 Düşünür «Dîni nasıl yıkmalı bunlarla?» diye.
 Böyle bir maksad için çok bile i'dâdiyye!³⁰*

Âkif, bir noktada Doğu'da Japonların, ilim ve fende almış olduğu mesafeye ve terakkisine şahit olur. Asya'nın fiziken bu küçük insanları, aslında büyük bir millet olmanın tüm özelliklerini gösterir. Nihayetinde Japonlar, Buda'ya tapan pagan bir toplumdur. Ancak onlardaki ruhî uyanış, İslâm'ın özündeki saflığın bereketini akla getirir.

*Sorunuz, şimdi Japonlar nasıl millettir?
 Onu tasvire zafer-yâb olamam, hayrettir!
 Şu kadar söyleyeyim: Din-i mübînin orada,
 Ruh-ı feyyâzı yayılmış, yalnız şekli: Buda.
 Siz gidin, safvet-i İslâmı Japonlarda görün!
 O küçük boylu, büyük milletin efradı bugün³¹*

Bilgiyi Üretmek

Âkif'in adeta bir cengâver gibi Batılı taklitçiye savaş açar. O, Batı uygarlığını ise, 'tek dişi kalmış canavar olarak şiddetle eleştirir. Ancak Batı'daki ilim, fen ve sanata asla böyle bakmaz. Acı, ama gerçek bir retorik kullanarak Garb'ın bilimine hızlı bir şekilde tâlip olmak gerektiğini bildirmektedir. Şu için sahip olamadığımız bilim ve fennin mutlaka elde edilmesi gerekmektedir. Ayakta kalmak ve hür bir şekilde yaşamının başka çaresi yoktur:

*Alınız ilmini Garb'ın, alınız San'atını
 Veriniz hem de mesainize son sür'atini.
 Çünkü kaabil değil artık yaşamak bunlarsız;
 Çünkü milleti yok san'atın ve ilmin; yalnız.³²*

³⁰ Mehmet Âkif, *Safahat*, İkinci kitap, Süleymaniye Kürsüsünde, 184.

³¹ Mehmet Âkif, *Safahat*, İkinci kitap, Süleymaniye Kürsüsünde, 170-171.

³² Mehmet Âkif, *Safahat*, Süleymaniye Kürsüsünde, 187.

İlim, fen ve tekniğin öğrenilmesi konusunda ısrarlı olan Mehmet Âkif, döneminde bilginin üretildiği yerin Batı/Avrupa olduğunun da farkındadır. Nitekim bu zafiyet sebebiyle yurt dışına nice zorluklar ve masraflarla, çağdaş fennin bilgisini tahsil için gönderilen gençlerden bahsetmektedir. Avrupa'ya gidip çağdaş teknik bilgiyi öğrenip sahalarının uzmanı olmalarını beklediği Avrupa gençler, Şairimizde büyük bir hayal kırıklığına sebep olur. Öğrencilerin Batıya giderken masraflarını karşılayan zenginlerimizi şiir diliyle konuşturan Âkif, Avrupa dönüşlerindeki gençlerin özlerini, kültür ve değerlerini yitirmeleri karşısında büyük bir sarsıntı geçirir. Milli ve yerli özelliklerini yitiren bu öğrenciler, maalesef Şairin ifadesiyle Batı'nın olumsuz yaşam biçimleriyle ülkelerine dönerler. Âkif, bunun karşısında zengin Müslümanların, vatan evlatlarından beklediğinin gerçekleşmediğini acı tecrübeleri hatırlatarak anlatır.

Sonra zenginlerimiz: "Haydi gidin, fen getirin."

Diye, her isteyen şahsına bilmem kaç bin

Ruble tahsîs ile sevkeylediler Avrupa'ya;

Pek fedâkâr idi hemşehrilerim doğrusu ya.

Bu giden kâfileden birçoğu cidden tahsîl

Ederek döndü. Fakat geldi ki üç beş de sefil,

Hepsinin nâmını telvîse bihakkın yetti...

Gönderenler ne peşîmân oluyorlar şimdi!

Hiç unutmam ki, cömerdin biri, hem zengin adam,

Beni yüzdüdü nihâyette şu sözlerle: "İmam,

Günde on kerre gelip istediniz hep verdim.

Yine vermezsem eğer millet için, nâ-merdim.

Yalnız, ehline gitsin bu emekler...Olur a,

İş bizim Avrupa yârânına benzer sonra!

Hâli ıslâh edecekler, diyerek kaç senedir,

Bekleyip durduğumuz zübbelerin tavrı nedir?

Geldi bir tânesi akşam, hezeyanlar kustu!

Dövüyordum, bereket versin, edepsiz sustu.

Bir selâmet yolu varmış... O da neymiş? Mutlak,

*Dîni kökten kazımak, sonra, evet, Ruslaşmak!
 O zaman iş bitecekmış... O zaman kızlarımız,
 Şu, tutundukları gâyet kaba, pek ma'nâsız
 Örtüden sıyrılacak... Sonra da erkeklerden,
 Analık ilmini tahsîl edecekmiş... Zâten,
 Müslümanlar o sebepten bu sefâlette imiş:
 Ki kadın "sosyete" bilmezmiş, esârette imiş!..
 Din için, millet için iş göreceğ alçağa bak;
 Dîni pââmâl edecek, milleti Ruslaştıracak!
 Bunu Moskof da yapar, şimdi rızâ gösterelim;
 Başka bir mârifetin varsa haber ver görelim!
 Al okut, Avrupa tahsîli desinler, gönder,
 Servetinden bölerek nâ-mütenâhî para ver;
 Sonra bir bak ki: Meğer karga imiş beslediğin!
 Hem nasıl karga? Değil öyle senin bellediğin!
 Sâde bir fuhşumuz eksikti, evet, Ruslardan...
 Onu ikmâl ediverdik mi, bizimdir meydan!
 Kızımın iffeti batmakta rezîlin gözüne...
 Acırım tükürüğe billâhi, tükürsem yüzüne.
 Demiş olsaydı eğer: "Kızlara mektep lâzım...
 Şu kadar vermelisin." Kahrolayım kaçmazdım,
 Elverir sardığımız bunları halkın başına...
 Ben mezârımda, huzûr istiyorum, anladın a!
 Biraz insâfa gelin, öyle ya artık ne demek?
 Zengin olduk diye, la'net satın almak mı gerek?"³³*

Avrupa'ya Giden Talebeler

Mehmet Âkif, Garb'a olan teknik ve bilimsel gelişmeleri ülkesinde görmek ister. Avrupa'ya giden talebelere orayı hedef gösterir. Bilgi, bilim ve teknik, Batıdadır. Gidin, gecenizi gündüzünü verin, geride bıraktığımız, güncelleyemediğimiz ilmi kendinizle yurda taşıyın. Üç yüz yıldır, ayrı düştüğümüz bilim ve teknikle tekrar kavuşturun bizi. Fennin nimetlerinden yararlanırsın bu milleti.

³³ Mehmet Âkif, Safahat, İkinci Kitap, Süleymaniye Kürsüsünde, 166-167.

Aklınızı çalıştırın, zekanızı kullanın, ara verdiğimiz bilim açlığını giderin. O faydalı bilgiyi taşıyın ki, bilim ocakları tekrar ihya olsun, dirilsin ve hayat bulsun. Aksi taktirde sömürülmek, ezilmek, işgal edilmek ve yok olmak mukadderdir.

Sâde Garb'ın, yalınız ilmine dönsün yüzünüz.

O çocuklarla beraber, gece gündüz didinin;

Giden üç yüz senelik ilmi tez elden edinin.

Fen diyârında sızan nâ-mütenâhî pınarı,

Hem için, hem getirin yurda o nâfi' suları.

Aynı men'baları ihyâ için artık burada

Kafamız işlesin, oğlum, kanal olsun arada³⁴

Âkif, yarının bilim ve bilgisinin önemine dikkat çeker. Yeryüzündeki bilimsel ve teknik ilerlemelerin hızlı bir şekilde yol aldığını bildirirken, hayal edilemeyecek güç, kudret ve enerji kaynaklarının icadına yönelik çalışmalardan haber verir. Bu çalışmalar, ona göre, geleceğin bilimini oluşturacaktır.

Ona yükseldi mi artık değişir rûy-i zemin;

Çünkü bir damla kömürden edecekler te'mîn

Öyle milyonla değil, namütenahi kudret!...

Yarının ilmi nedir, halbuki? Gayet müdhiş:

Maddenin kudret-i zerriyesi" uğraştığı iş.

Bilimsel faaliyetlerin kökünde de, Allah korkusunun bulunduğunu düşünen Âkif; irfan, ahlak ve vicdanın ötesinde Hakk'tan kudretinin herşeyin üzerinde olduğuna inanır.

Ne irfandır veren ahlaka yükseklik, ne vicdandır,

Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.³⁵

Bilim de bilgi de, Yaratan'ın iradesine ve gücüne teslim olmalıdır. O Allah ki, her şeyin üzerindedir. Hakk'a inanıp saygı duyan medreseler ve oradaki hoca ve talebeler, Rahman'ın yüceliğinin önünde itaatkâr kullar olarak secde halindedirler. Bu secde hali ki, tabiatın ve evrenin hikmetlerini araştırmaya yönelir.

'Evet, medâris o vahdet- serây-ı muhteşemin

³⁴ Mehmet Âkif, *Safahat*, Altıncı Kitap, Âsım, 443.

³⁵ Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, Beşinci Kitap, Hatıralar, haz: Ömer Rıza Doğrul, 21. Baskı, Ank. 1987, 307.

Önünde: Hürmetidir dîne her zaman ilmin

Bütün şu kubbelerin mevce mevce silsilesi:

Huzûr-i Hak'ta kapanmış sücûd kaafilesi!

Âkif, fen ve tekniğin gelecekte çok büyük başarıları gerçekleştireceğini düşünür. Nitekim o fikrinde haklıdır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl, bilimsel gelişmelerin çok hızlı ilerleme kaydettiği asırlar olmuştur. Petrol ve diğer yer altı zenginlikleri, Âkif'in bahsettiği siyah altın olmuştur.

Bir gün yapacak fen, şu siyah toprağı altın

Her şey olacak kudret-i irfanla, inandım

Yaşadığı dönemdeki sosyal ve siyasal değişimleri gören Mehmet Âkif, tarihin akışını değiştiren Süveyş Kanalı'nın açılışının altında fen ve bilimin olduğunu adeta haykırır:

Süveyş'i açtı herif... Doğru... Neyle açtı fakat?

Omuzlamakla mı? Heyhat! Öyle bir fenle,

Ki bir ömür telef etmiş o fenni tahsile

Bugün toplum ve ülke olarak bilim ve bilgiye olan açlığımıza değinen Âkif, dönemi bilim çağı olarak adlandırır.

Hülâsa, milletin efrâdı bilgiden mahrum,

Unutmayın şunu lakin, Zaman, Zaman-ı ulûm!

'Çağın en kıymetli değeri, üretilen bilgi ve bilimdir. Buradan hareketle Mehmet Âkif, gençlere, bu bilimi öğretirken, onları inanç ve kutsaldan kopartmayalım' uyarısında bulunur. Talebeleri dine saygılı, kutsal hürmet eden bilim arayıcıları olması için teşvik edelim.

Evet ulûmunu asrın şebâba öğretelim,

Mukaddesata, fakat çokça ihtiram edelim.

Ümitsizlik Yok!

Safahat'ın Yedinci Kitabı'ndaki 'Yeis Yok' şiirinde Âkif, dünyaya geldiğimizden beri, bütün hayatımız, uğursuz telkinler içinde geçti, diyor. Yas ilan edenler baykuşlar gibi birtakım kimseler, bizi ümitsizlik ve yeis telkinleriyle büyüttü. Bu öyle insanı tüketen bir aşî ki, onunla beyinler uyuştu, zihinler köreldi ve akıllar dumura

uğradı. Böylece birkaç nesil heba oldu, gitti. Olumsuz ve ümitsizlik yayanlar, devlet ve ülkenin batacağını sürekli bir propaganda zihinlere işlediler. Yeni nesil, yeni gençlik, bu zehirli propagandaların esiri oldu. Kımıldayacak hali kalmadı, tükendi ve bitti.

Mehmet Âkif, işte burada haykırır. ‘Devlet batmaz, batmadı ve batmayacaktır’ diye gençliğe ümit aşılar. Bu uğursuz söylemleri, gençliğin eylemleri yok edecektir. Ümit, umut ve cesaret, gençliğin bu kırılan azmini kıracak ve onları geçmişteki ihtişamlı dönemlere taşıyacaktır. Yeter ki Hakk’a dayanılsın, ilim, hikmet ve irfan yolundan şaşılmasın. Başka sapkın ve dalalet yollarına girilmesin. Hakikat yolunda cesur ve kararlı olarak yeni nesil devleti yeniden inşa etsin ve canlandırsın.

*Doğduk, Yaşamak yok size! derlerdi beşikten;
Dünyâyı mezarlık bilerek indik eşikten!
Telkîn-i hayât etmedi aslâ bize bir ses;
Yurdun ezeli yaşısı baykuş gibi herkes,
Yesin bulanık rûhunu zerk etmeye baktı;
Melun aş bir nesli uyuşturdu, bıraktı!
Devlet batacak! çılgılığı beyinde öter de,
Millette bekâ hissi ezilmez mi ki? Nerde!
Devlet batacak! İşte bu öldürdü şebâbı;
Git yokla da bak var mı kımıldanmaya tâbı?
Âfâkına yüklense de binlerce mehâlik,
Batmazdı, hayır batmadı, hem batmıyacaktır;
Tek sen uluyan yesi gebert, azmi uyandır:
Kâfi ona can vermeye bir nefha-i îman;
Davransın ümidîn; bu ne haybet, bu ne hürmân?
Mâzîdeki hicranları susturmaya başla;
Evlâdına sağlam bir emel mâyesi aşıla,
Allah(c.c.) a dayan, saye sarıl, hikmete râm ol...
Yol varsa budur, bilmiyorum başka çıkar yol.³⁶*

Millî Şair, “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” (Zümer, 9) ayetini hatırlatırken, akabinde cevabını kendisi verir:

³⁶ Mehmet Âkif, *Safahat*, Altıncı Kitap, Âsım-Yeis Yok, 465–466.

*Olmaz ya... Tabii. Biri insan, biri hayvan.*³⁷

“Âkif, bilim ve teknoloji alanındaki ilerleme ile eğitim ile okuryazarlık kültürü arasında karşılıklı ilişkiyi de önemsemektedir. Avrupa’ya yaptığı bir seyahatteki gözlemlerini aktardığı ‘Berlin Hatıraları’ adlı şiirinde, Almanya’da kalkınma, eğitim ve kitap okuma arasındaki olumlu ilişkiyi gözlemlemiştir”³⁸:

*Terakkiyatımız artık yetişti bir yere ki:
Maârif oldu umumun gıdâ-yı müştereki.
Havâssınız yazıyorken, avâmınız okudu,
Yazarların da okutmaktı, çünkü maksûdu.*

Bu asır, diyor Mehmet Âkif, ilimler yüzyılıdır. Cahillik ve yetersizlikle çağın sorunlarıyla mücadele etmek mümkün değildir. Aileden başlayan eğitimimiz, sonraki ilim ve tahsil hayatımızda terakki edecektir. Âkif, dönemin sihirli kavramları ‘hürriyet’ naralarıyla veya ilanlarıyla mesafe alınamayacağı hususunda bizi uyarır. Özgürlüğü sindirmek gerekir, dolayısıyla Şairimizin vurgulamaya çalıştığı alan, düşünce özgürlüğünü hazmettirmek için, onu ilimle güçlendirmek gerekir.

*Bu cehalet yürümez; asra bakın: asr-ı ulûm!
Başlasın terbiyemiz, ailelerden oğlum.
Sâde hürriyeti ilan ile bir şey çıkmaz;
Fikr-i hürriyeti hazım ettiriniz halka biraz.*³⁹

Teknolojinin Gerisindeki İslâm Dünyası

Batı’da gelişen teknolojinin gerisinde kalan İslâm toplumlarının önce iktisadî, sonra siyasî ve içtimaî bozulmaya uğramaları aydınların başlıca meselesi oldu. Bir kısım aydınlar halihazır Batı medeniyeti ve kültürünü tamamen taklit yolunu benimserken, İslâmcılar, Batı’nın teknolojisini nakletmek ve fakat manevî kültürel değerlerde İslâm kaynaklarına sadakati savundular.

“Müslümanların gerileme sebepleri arasında İslâmiyet’ten

³⁷ Kazım Yetiş, Bir Mustarip Mehmet Âkif Ersoy, Ankara 2006, 99.

³⁸ Cevat Özyurt, “Mehmet Âkif’de Doğu, Batı, Gelenek ve Modernlik”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed: Bayram Ali Çetinkaya, 2. baskı, İstanbul 2017, c. 9, 473.

³⁹ Özyurt, “Mehmet Âkif’de Doğu, Batı, Gelenek ve Modernlik”, c.9, 481

uzaklaşma ve İslâmiyet’i yanlış anlamının rolü üzerinde durdular. Cemaleddin Afgani’ye göre, Müslümanlar İslâmiyet’i kaybetmişlerdir. Din yerine hurafeleri koymuş ve bunu İslâmiyet olarak adlandırmışlardır. Muhammed Abduh, Müslümanların bu durumdan kurtulabilmeleri için dinin asıl kaynağına, Kur’an ve sünnete dönmekten başka çare olmadığını belirtir. İslâmcılar siyasi planda da bütün Müslümanların siyasi bir birlik olmaları gerektiği görüşündedirler. Mehmet Âkif bu temel ilkeleri şiirlerinde ve yazılarında sürekli olarak işlemiştir.

*Doğrudan Kur’an’dan alıp ilhamı,
Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâm’ı.*

Beyti Mehmet Âkif’in İslâmcılık anlayışını en veciz biçimde ortaya koyar. Asıl kaynak Kur’an’dır. Hurafeler, bidatler terkedilip doğrudan aslî kaynaktan hareket etmelidir. İslâmiyet XX. Asrın bilgilerine sahip olan insanın idrakiyle bir hayat nizamı olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşımı doğrulayan ve tamamlayan diğer bir beyitte ise, Kur’an’ın sadece manevi, öbür dünya hayatıyla ilgili bir kitap olmayıp, toplum hayatını da düzenleyen bir bütün olduğunu hatırlatır.”⁴⁰

*İnnemiştir Kur’an, bunu hakkıyla bilin.
Ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için.*

Akıl ve Din Arasındaki Bağ

Âkif bir vaazında akıl ile din arasında önemli bir bağ kurarak, buna imanı da ekler: “Herkes kendini, nefsinı muaheze etsin, herkes kendinden mesul. Doğrusu hiçbirimiz vazifesini hakkıyla ifa edemedi. Eğer herkes çalışsaydı, vazifesini ifa etseydi, vatan böyle perişan mı olurdu? Biz aklın hükmünü tatil ettik, Allah’ın emrini tutmadık... Zaten akıl ile din başka şeyler değil ki, İlmihalde bile öyle denmiyor mu? Efali mükellefin, akil baliğ olanlar için değil midir? Tekâlif-i ilahiyye, bütün akli başında olanlardır. Efendi-

⁴⁰ D. Mehmet Doğan, *Camideki Şair*, İst. 1998, 24-25; ayrıca bkz. Ahmet Faruk Kılıç, “İslahatçılık ve Modernistlik Açısından Mehmet Âkif Ersoy”, *Mehmet Âkif Ersoy Bilgi Şöleni 3 (Mehmet Âkif Ersoy Edebi ve Fikri Akımlar)*, Ank. 2009, 194-195.

miz (s.a.v) buyuruyorlar ki ‘İnsanın dini aklından ibarettir. Aklı olmayanın dini de yoktur.’ Hadisi sahih bu. Diğer bir hadis de şöyledir: ‘Bir adamın Müslümanlığını sakın ceffelkalem beğenivermeyiniz. Evvela derece-i aklını yoklayınız bakalım.’ Diğer birkaç hadis de şöyledir: Kıyamet günü herkesin nezdi ilahideki mertebesi akli miktarınca olacaktır. Halk, ameli hayırda bulunur, hayırlı işler yapar. Lakin Cenab-ı Hak sevabını kullarının aklına göre verir.”

İyi ama akla bu kadar hürmet neden?

Çünkü erbabı aklın imanını ile senin benim imanım bir mi ya? Sen ben, babamızdan gördük, yani hazır dine konduk. Akıl sahipleri ise böyle değil, kafalarında her gün kıyamet kopuyor. Şüpheler zavallıların imanına hücum ediyor. Uğraşıyor, birisini deviriyor, biri daha peyda oluyor. Onu da yıkıyor, üçüncüsü çıkıyor. Hâsılı biçarenin ömrü mücahede ile geçiyor, herif alının teriyle Müslüman oluyor. Tabiidir ki, feryad-ı kıyamette onun, Allah indindeki, Peygamberimiz (sav) indindeki mevkii senden benden çok daha yüksek olacak. Hiç benim imanım ile Gazali’nin imanını bir olur mu? Ben hazıra konmuşum. O hazret ise ömrünü mücadele ile geçirmiş.⁴¹

Mehmet Âkif, bilim, fen ve teknik üzerinden Avrupa ile İslâm dünyasındaki değişimlere işaret eder. Ama nihayetinde belirleyici olan, eğitimidir, ilimdir. Hasılı çalışmak ama çok çalışmak ve gayret etmek gerekmektedir. Âkif biz ile Batı arasındaki ortaya çıkan farka dikkat çeker: “Tarihten misal aramaya hacet var mı Dünkü çobanlar adam oldular da bizi ezdiler. Bu herifler otuz sene evvel sayı bilmezlerdi! Otuza kadar, o da parmakla, güç sayabilirlerdi! Hesabı yüze kadar biri de çıkaramazdı! Fakat bugün bakın ne hale geldiler! Askeri; askerimizi perişan etti, siyasîleri siyasîlerimizi bastırdı. Muallimleri bizim muallimlerimizden fazla yararlık gösterdi. Mağlup olan yalnız ordumuz değil. Evet, sen bu memlekette hangi mevki de isen, kendi memleketinde senin mevkiini işgal eden

⁴¹ Mehmet Âkif Ersoy, İstiklal Savaşı Hitabeleri (Vaazlar), haz. Manastırlı İsmail Hakkı, İst. 1983, 444

düşman sana gelip. Bakın, bunlar otuz sene içinde bu hale geldiler. Dün bir vilâyet iken bugün kral oldular: tabi oldukları devleti çiğnediler, geçtiler. Çünkü çalıştılar. O sayede insaniyete katıldılar. Biz ise etrafı görmedik, uyumak istedik, onun için çiğnendik. İşte düşmanlarımız böyle çalıştılar. Biz ne yaptık Hiçbir şey. Bundan sonra da yapmazsak, yaşamak yok. Bizi kurtaracak yegâne çare maariftir; sağlam maariftir, hakikî maariftir. Memlekete bunu sokarsak kurtuluruz, fakat maarif halâ memlekete girmedi. Avam kısmı hiç okumuyor, yazmıyor. Okuyup yazanlar ise ne dünyaya ne ahirete yarar bir yığın nazariyat ile uğraşıyorlar. Eğer el birliğiyle çalışırlarsa eminim ki kurtulacağız, yoksa kurtulmak imkânı yok. Evet, din de maarifle kaim, dünya da.⁴²

Kur'an'a Yönelmek

İlim ve bilgiyle Allah'ın ayeti Kur'an'a yönelinmesine işaret etmektedir. Âkif, Müslümanlarla Batı arasında mukayese yapar: “Allah'ın kitabında, Resulullah'ın sözlerinde her devrede yaşayacak in sanların ihtiyacını temine kâfi hakikatler var. Yalnız o hakikatler ilimle meydana çıkar. Kuran, Ayetullah değil mi Arzda sema da birer Ayetullah'dır. Bizim gibi geri milletler topraktan sade ekin alır; bir az daha gayret ederse su çıkarır. Medenî milletler ise maden çıkarır. Biz sudan yalnız değirmen yapıyoruz. Onlar elektrik istihsal ediyor. Biz buluttan yağmur topluyoruz; onlar yıldırım bile avlıyor! Maddiyat böyle olduğu gibi maneviyatta da böyle. Milletler nasıl bu yaratılış âleminde, bizden çok, hem kıyas kabul etmeyecek kadar çok müstefit oluyorlarsa âlim bir Müslüman da Kitabullahtan, ahadisi nebeviye'den, şimdiki cahil Müslümanlara nispetle sonsuz hakikatler çıkarabilir. Yoksa vaktiyle icabı kadar tefsir yazılmış, elverir diyemeyeceğiz. Eslâf çalışmışlar Allah kendilerinden razı olsun, birçok eserler vücuda getirmişler, fakat dememişler ki: bu eserlerimiz kıyamete kadar size elverir. Siz artık çalışmayın da, yalnız bizim kitapları okuyunuz! Bilâkis demişler ki: Siz de çalışacaksınız. Hem bunları okuyacaksınız, hem de ken-

⁴² Mehmet Âkif, İstiklal Savaşı Hitabeleri, 446

di fikrinizi ilâve ederek, zamanınıza göre yeni yeni eserler vücuda getireceksiniz. Böyle böyle sonuna kadar gidecek. Halk hayrını, şerrini bilmiyor. Çünkü büsbütün cahil. Biz okuryazar tabaka da zavallıları büsbütün makûs yollara sevk edip duruyoruz. Dört senedir ayaklanan, nihayet başımıza bu felâketi getirenlerin çıkarmış oldukları isyanların sebebi neydi? Hep cehaletleri kıskırttılar. Onlar da ne yapsın, hakikati hali fark edemedikleri için, her fesada kapıldılar.”⁴³

Mehmet Âkif, din ile irfan arasında bir ilişki kurar: “Bu din, İrfan dini idi, hâlbuki biz bugün milletlerin en cahiliyiz. Bu din, akıllıca yiğitlik dini idi, gayret dini idi; biz ise şu zamanda milletlerin en miskiniyiz!”⁴⁴

Maarife Sarılmak...

Âkif, maarif konusunu sıklıkla ele alır ve onun hayatî öneminden bahsederek cehaletten kurtuluş yolunu, İslâm göstermektedir. O da ilimdir, fendir: “Maarif, maarif! Bizim için başka çare yok; eğer yaşamak istersek her şeyden evvel maarife sarılmamız. Dünya da maarifle, din de maarifle, ahiret de maarifle... Hepsi, her şey maarifle kaim. Bizim dinin cehalete tahammülü yok, cahiller eline geçince mahvolur.”⁴⁵

Hakikatin araştırılması, Mehmet Âkif’e göre, ilim ve irfanla gerçekleşir. Toplum araştırmacılarına göre duraklama ve gerilemenin sebebi, ilim ve irfanın bulunmasına bağlamaktadır. Dinî terbiye vererek faydalı çağdaş bilginin peşinde olarak, doğru ve gerçek fen ve tekniği bulmalı, almalı ve araştırmalıyız.

“Müslümanlığın ahkâmı, fıtratın ahkâmıdır. Hiç değişmez. Fikri beşerin terakkisi âlemi fıtratta yeni birçok hakikatler bulduğu gibi aynı terakki ile dini Muhammedi içinde, yeni yeni birçok incelikler görülür, anlaşılır. Ne ile görülür ne ile anlaşılır ilim ile, irfan

⁴³ Mehmet Âkif, İstiklal Savaşı Hitabeleri, 446-448

⁴⁴ Mehmet Âkif, “İslâm’ı Hayatımızda Yaşamak” İstiklal Savaşı Hitabeleri, 462.

⁴⁵ Mehmet Âkif, “İslâm’ı Hayatımızda Yaşamak” İstiklal Savaşı Hitabeleri, 468.

ile. Bütün içtimaiyatçılar arıyorlar, tarıyorlar, bizim inhitatımızı, inkırazımızı hep irfansızlığımızda, ilimsizliğimizde buluyorlar.

Evlâdımıza evvelâ dini terbiye vermeli; sonra asrın ulumu nafiasını, fûnunu sahihasını öğretmeliyiz. Hem terbiyeye ailelerden başlamalıyız, bunun için de evvelâ kendimizi terbiye etmeliyiz.⁴⁶

Âkif, Avrupalılardan alınması gerekenlerden bahsederken, onlara karşı dikkatli olunması konusunda ikazda bulunur. Ona göre Avrupa'dan alınması gereken ilim ve fendir. Batı'nın bilim, teknik, sanat ve sanayide ilerlemesi kimseyi yanıltmamalıdır. Onların insaniyetleri ile maddî alandaki terakkilerini, asla karıştırmamak gerekir. Batı, gerçek niyet ve emellerini sürekli gizler; İslâm coğrafyası üzerindeki emperyal plan ve projelerini hayata geçirmek için her türlü yöntem ve yola başvurmaktan çekinmez. Mehmet Âkif, Batı'yı Batı bilim ve uygarlığına bakışı, temkinli ve yol göstericidir:

“Avrupalıların ilimleri, irfanları, medeniyetteki, sanayideki terakkileri inkâr olunur şey değildir. Ancak insaniyetlerini, insanlara karşı olan muamelelerini kendilerinin maddiyattaki bu terakkileri ile ölçmek katıyen doğru değildir. Heriflerin ilimlerini, fenlerini almalı. Fakat kendilerine asla inanmamalı, asla kapılmamalıdır.”⁴⁷

İlim Merkezleri Medreseler

Son dönem mütefekkir ve münevverlerimizin eserlerine ve makalelerine bakıldığında, çoğunlukla ‘medreseler ve ıslahı’ konu başlığını görmek mümkündür. Âkif, zamanın âlim ve âkillерinden biraz farklı bir bakışı sergilemektedir. O, kültür ve medeniyet inşasında medreselerin rolünü ve katkısını unutmaz. İlim tarihimizde, medreselerin işlevi ve katkısını kendi zamanıyla karşılaştırarak hatırlatmaktadır.

Düşünürümüz, medreselerin önemini, yirminci yüzyılın başında ilim ve fikir dünyamızın zayıflığıyla mukayese eder. Âkif,

⁴⁶ Mehmet Âkif, “İslâm'ı Hayatımızda Yaşamak” İstiklal Savaşı Hitabeleri, 469.

⁴⁷ Mehmet Âkif, “Müslümanın Müslümandan Başka Dostu Bulunmadığı Hakkında”, *İstiklal Savaşı Hitabeleri*, 492.

medreseleri aşırı bir şekilde eleştirenlere karşılık verir. Bugün o medreseler gibi, kurumlarımız var mı? diyerek sorgular. İbn Rüşd, İbn Sînâ, Gazâlî, Seyyid Şerif Cürcanî, Fahreddin Râzi gibi âlim ve hakîmlerimizi günümüzde yetiştirebiliyor muyuz? Eğer bunlar gibi, âlimlerimiz varsa, nerededir? diye sorar. Mehmet Âkif, en donanımlı olan âlimlerimiz bile, bu filozoflarımızın eserlerini çözmeyi ve anlamayı bırakın, onları yorumlayan onlarca şerhe bakarak bilgi kırıntıları çıkarabildiğini bildirmektedir.

Bu medeniyet değerlerimizin kitapları ve onların yorumları, Âkif nezdinde, bugüne yeterli cevaplar verememektedir. Onun için Kur'an'la irtibatı koparmadan, ana ilkeleri ondan çıkarıp, çağın ihtiyaçlarına yönelik çözümler üretmeliyiz. Osmanlı'daki bütün ilim erbabını araştır, diyor Âkif, açık ve özgür fikir sahibi, ruhu temiz, temiz bir akıl ve kalp sahibi fakih bulabilir misin? Aslında bu konuda umutsuzdur, hatta o devamında yöntem, metodoloji ve usul/teori ortaya koyacak bir bilginimiz var mı? diye yüksek sesle sormaktadır.

Medresen var mı senin? Bence o çoktan yürüdü.

Hadi göster bakayım şimdi de İbnü'r-Rüşd'ü?

İbn-i Sînâ niye yok? Nerde Gazâlî görelim?

Hani Seyyid gibi, Râzî gibi üç beş âlim?

En büyük fâzılıımız: Bunların âsârından,

Belki on şerhe bakıp, bir kuru ma'nâ çıkaran,

Yedi yüz yıllık eserlerle bu dinin hâlâ,

İhtiyâcâtını kâbil mi telâfi? Aslâ.

Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı,

Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı.

Kuru da'vâ ile olmaz bu, fakat ilm ister;

Ben o kudrette adam görmüyorum, sen göster?

Koca ilmiyyeyi aktar da, bul üç tâne fakih:

Zevk-ı fikhîsi bütün, fıkri açık rûhu nezih?

Sayırsız hâdise var ortada tatbîk edecek;

Hani bir tane "usûl" âlimi, yâhu, bir tek?(1918)⁴⁸

⁴⁸ Mehmet Âkif, Safahat, Altıncı Kitap Âsım, 415-416; ayrıca bkz. Mehmet Emin Erişirgil,

Âkif, burada bazı araştırmacıların iddialarının aksine bir reform ve modernleştirme çabası içinde değildir. Böyle bir amaç içinde olsaydı, kendisine tevdi edilen Kur'ân mealini hazırlama görevinden vazgeçmeyerek bitirdiği eseri teslim ederdi. Bilakis Mehmet Âkif, 'protestan/reformist' bir İslâm anlayışının uygulamaya sokularak modernist bir din tatbikine sebep olmak kaygısıyla verilen meal siparişinden geri çekilmiştir.

Mevzumuzla dönecek olursak; Medreselerin ıslah edilmesi, Mehmet Âkif'in ele aldığı mevzular içerisinde önemli bir yer tutar. O bilir ki, kurumları düzeltilmeden onlardan elde edilebilecek bilgilerin güçlü ve donanımlı, çağı okuyan, dünyada var olan fen ve teknik alanındaki gelişmeleri değerlendirmesi mümkün değildir. Medreselere getirilen makul olmayan tenkitler, Şairimizi rahatsız eder ve üzer. Ona göre şeye rağmen, dönemi için ilim tahsili hizmetini veren müessesenin, yine de medreseler olduğunu belirtir. Cami hizmetindeki hoca, hafız, hatip, vâiz ve müftüleri yetiştiren yine medresedir. Adalet dağıtan hakimleri yetiştiren medreseler, yine bu kurumlardır.

Şâde «İslâh-ı medâris» mi ne, bir şey dediniz...

Onu anlar gibi olduksa da izâh ediniz:

Acabâ hangi zarûret sizi sevketti buna?

Ya fesâd olmalı meydanda ki İslâh oluna.

Bunu bir kerre kabûl eylemeyiz, reddederiz.

Sonra, bîcâre medâris o kadar sahipsiz,

O kadar baştan atılmış da o hâliyle yine,

Düşüyor, kalkıyor amma gidiyor hizmetine.

Halkın irşâdı mıdır maksad-ı te'sîsi? Tamam:

Şehre müftî veriyor, minbere, mihrâba imam.

Hutabâmız oradandır, oradan vâiziniz;

Oradandır hocamız, kâyyiminiz, hâfızımız.

Adli tevzî' edecek hâkime fıkıh öğreten o;

Hele köy köy dolaşıp köylüyü insân eden o.

*Şimdi bir mes'ele var arz edecek, çünkü değer:
Bunların hepsine az çok yetişen medreseler,
Bir zaman müftekır olmuş mu aceb hârice? Yok.*⁴⁹

Modern Mekteplerin Açmazı

Modern mekteplere gelince; Âkif, onlara eleştirel bakmaktadır. Yüksek okul, yani üniversiteler, büyük maliyetlerle inşa edilmektedir. Siyasal, Tıp, Denizcilik, Veterinerlik ve mühendislik gibi müspet bilim veren bu yüksek okullar, Mehmet Âkif'in nezdinde, çağın bilimsel yaklaşımlarını elde edemediler ve bunları öğrencilerine yeterince aktaramadılar. Bu teknik okullardan çıkan insanlarımız, istenilen bilgi gücüne sahip olmamakta ve bu bilgiyi pratiğe taşıyamamaktadırlar. Bundan dolayı Âkif, yurt dışından uzmanları çağrıldığını üzülererek bize hatırlatmaktadır. Ona göre, Avrupa'dan getirilen mühendis ve teknisyenlere ihtiyaç bitmez, köprü yapımı ve tamiri için Belçikalı mühendis, gemi yapımı ve onarımı için İngiliz uzmanları çağırırız.

*İyi amma, a beyim, şöyle bakınsak, birçok,
Bir alay mekteb-i âlî denilen yerler var;
Sorunuz bunlara millet ne verir? Milyonlar.
Şu ne? Mülkiyye. Bu? Tıbbiyye. Bu? Bahriyye. O ne?
O mu? Baytar. Bu? Zirâ'at. Şu? Mühendishâne.
Çok güzel, hiçbiri hakkında sözüm yok; yalnız,
Ne yetiştirdi ki şunlar acaba? Anlatımız.
İşimiz düştü mü tersâneye, yâhud denize,
Mutlakâ âdetimizdir, koşarız İngiliz'e.
Bir yıkık köprü için Belçika'dan kalfa gelir;
Hekimin hâzıkı bilmem nereden celbedilir.
Meselâ bütçe hesâbâtını yoktur çıkaran...
Hadi mâliyyeye gelsin bakalım Mösyö Loran.
Hani tezgâhlarınız nerde? Sanâyi' nerde?
Ya Brüksel'de, ya Berlin'de, ya Mançester'de!
Biz ne müftî, ne imam istemişiz Avrupa'dan;*

⁴⁹ Mehmet Âkif, *Safahat*, Altıncı Kitap, Âsım, 392-393.

*Ne de ukbâda şefâ'at dileriz Rimpapa'dan.
Siz gidin bunları ıslâha bakın peyderpey;
Hocadan, medreseden vazgeçiniz, Vâlî Bey!⁵⁰*

Usta tabip bulmak için arayışına girilir. Maliye ve hesap için Avrupa'dan uzmanlar, Sanayi için Batılı başkentlerden işlerinin erbabı kişiler çağrılır. Ancak, biz der Âkif, Avrupa'dan medreselerden yetiştirdiğimiz ve beğenilmeyen müftü ve iman talebinde bulunmadık. İsteğimiz ve davet ettiğimiz alanlar, fen ve teknik alanların eğitimini almış uzmanlardır. Dolayısıyla medreselerin ıslahından önce, bu modern yüksek okulların vasıflarının ve kalitelerinin yükselttirilerek ihtiyaç duyulan zamanlarda ve sahalarda vazifelerine yerine getirecek düzeyde yetişmelerini sağlamak bir zorunluluktur.

Âkif, ülkenin marifet ve fazileti kendisinde birleştiren insanlara olan ihtiyacından bahseder. Ona göre, bilgi ve erdem konusu halledilirse, mutlu bir toplum ve devletin inşası ve ihyası gerçekleşir. Âkif'in bilgi ve erdemi birbirinden ayırmadan, iki mutlak alan olarak görmesi önemli bir husustur. Bu durum onun, pratik ve teoriyi beraber düşündüğünü göstermektedir.

“Âkif’le Âsım baş başa konuşurlar. Âsım kendini mazur gösterecek sebepleri saymak istiyor. Üstad mütecellid: ‘Milletlerin ikbâli için iki kudret lâzım: Marifet, fazilet. Evvelkisi illkin ahaliye saadet verecek bütün sebepleri taşır, sonra öbürü gelerek, o birikmiş duran sebepleri memleketin yüksek hayır ve menfaatine tahsis ve sarfeder. Marifetsiz bir millet yalnız faziletle yükselemez; zaafa düşer. Bünyesine iptidailiğe mahsus serseri bir sükûn çöker. Farzedelim ki marifet var da fazilet yok. Bu sınırsız bir felakettir.’⁵¹ Bu ifadeler Hasan Basri Çantay’ın, tüm samimiyetiyle bağlı olduğu üstadı Mehmet Âkif’in şu şiirinin izahıdır:

*Marifet bir de fazilet... İki kudret lazım.
Marifet ilkin ahaliye saadet verecek
Bütün esbabı taşır; sonra fazilet gelerek,*

⁵⁰ Mehmet Âkif, *Safahat*, Altıncı Kitap, Âsım, 392-393.

⁵¹ Hasan Basri Çantay, *Âkifnâme Mehmed Âkif*, İstanbul 2008, 257.

*O birikmiş esbabı alır, memleketin
Hayr-ı ılasına tahsis ile sarf etmek için
Marifet kudreti olmazsa bir ümmette eğer,
Tek faziletle teâlî edemez, za'fa düşer
İptidâîliğe mahsus olan avare sükûn,
Çöker âsâbına. Artık o da bundan memnun!*⁵²

Bilginin var olup, erdemin olmamasında, Mehmet Âkif için, birtakım sorunlar ortaya çıkar. O, fazilet üzerine kurulan bir millet olduğumuzu hatırlatır. Ancak bu erdemli toplum, son üç asırdır, ilimden kopmuştur.

*Marifet farz edelim, var da, fazilet mefkûd,
Bir felaket ki cemaatler için, nâ-mahdûd.
Beşerin ruhunu temsîm edecek karha budur;
Ne musibettir o, tâûnlara rahmet okutur!
Bizler, edvâr- faizletleri cidden parlak,
Bir büyük milletin evladınız, oğlum ancak
O fazilet, son üç asrın yürüyen ilmiyle,*⁵³

Son yüzyıllarda Medeniyetimizde erdem ile bilim/bilgi beraber olarak devam etmedi. Bu durum da milletin cehalet, bidat ve hurafeler içerisinde kalmasına sebep oldu. Millî bünyeyi harap etti, düşüş, duraklama ve gerilemeye sebep oldu. O hale geldik ki, Batı'nın emrine girdik, onlara mahkûm olduk.

Bilginin Sahipleri

Fen ve teknikte üstün olan, bu konuda geri kalanlar üzerine egemenlik kurar. Buradan hareketle Mehmet Âkif, ümmetin zillet içerisinde olmasını, irfan gücünü ve bununla beraber ilim ve araştırma kudretini kaybetmesine bağlamaktadır. Batı'nın ortaya koyduğu, ürettiği, icat ettiği fen ve teknik, ona ihtiyaç duyanları, köleleştirmektedir. Bizdeki erdem de, bilgi ve teknik gibi, ruhsuz, duygusuz ve cansız bir hali sergilemektedir. Âkif, hedef olarak İslâm toplumuna iki önemli terakki alanını işaret etmektedir. Kay-

⁵² Mehmet Âkif, *Safahat*, Altıncı Kitap, Âsım, 442.

⁵³ Mehmet Âkif, *Safahat*, Altıncı Kitap, Âsım, 442.

bettiğimiz ve uzak kaldığımız fen ve tekniği kazandıracak bilgiyi, izzeti ve şerefi elde edecek erdemi, her neye mal olursa olsun, her şeye rağmen elde etmemiz ve kazanmamız gerekmektedir.

*Birleşip gitmedi, battıkça da ümmet cehle
Bünyevî kudreti günden güne meflûç olarak
Bir düşüş düştü ki, davransa da sarsak sarsak
Garb'ın emriyle yatıp kalkmaya artık mahkûm.
Çünkü hâkim yaşatan şevket-i fenden mahrum.
Biz, evet, hasmumuzun kudret-i irfanından
Bî-nasîbiz de o yüzden bu şerefsiz hüsrân.
Sonra asâra süren heybeti çekmekle, bugün,
O fazilet, hissiz, hareketsiz, ölgün.
Şimdi, Âsım, bana müfrit de, ne istersen de,
Ma'rifetten de cüdâ, Şark o faziletten de.⁵⁴*

Âkif, bir rehber ve kılavuz ihtiyacına dikkat çeker. Bu rehberin de peygamberlerin mirasçısı âlimler olduğunu söyler. İdeal nesli temsil eden Âsım, Mehmet Âkif için, yeni yetişen genç nesle model ve örnek olacak kişidir. Âsım'a 'halka yol gösterecek bir kılavuz var: Ulemâ / Kalanın hepsi de boş' ifadelerini telkin ederken Şairimiz, İslâm toplumunun pozitif bilimleri mutlaka tahsil etmesi gerektiğini bildirmektedir. Bunun da gerçekleşmesi, bir 'mualim ordusu' ile mümkündür. İyi rehber ve üstat olmak için 'iman, edep, liyakat ve vicdan' erdemlerine sahip olmak gerekir.

*Muallim diye olmak gerektir imanlı;
Edepli, sonra liyakatlı, sonra vicdanlı.
Bu dördü olmadan olmaz: Vazife, çünkü, büyük ⁵⁵*

Hakikate ulaşmak için bilgi edinmek ve ilerlemeye dikkat çeken Mehmet Âkif, böylece cehalet, atalet ve tembellikten kurtulunacağına inanır. “Bekaayı gâye sayanlar koşup ilerlemeye; / Yolunda zahmeti rahmet bilip müzâhemede’ sözleriyle fenlerin, sanatların, ‘ilme tecelli eden hakikatler(in)’ peşinde koşturan milletlerin ilerlemişliğine karşın, Doğu toplumunun rahatına düşkün

⁵⁴ Mehmet Âkif, *Safahat*, Altıncı Kitap, Âsım, 442.

⁵⁵ Kemal Erol, “Mehmet Âkif’in Şiirlerindeki İki Anahtar Kelime: “Cehâlet” ve “Kavmiyet”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c: 7, s: 32, 100-102.

anlayışını ve bunun sonucu olan geri kalmışlığını eleştirir. Geri kalmış toplumların karşısına, örnek olsun diye her bakımdan ileri teknolojiyle mücehhez çalışkan toplumları koyar. Âkif, bunu yaparken aynı zamanda okuyucuyu düşündürmek/ uyandırmak için mütefekkir geçinen çevrelerin ‘sa’y’den çok ‘taklid’i öne çıkaran anlayışlarını da eleştirir:

Bakın mücâhid olan Garb’a şimdi bir kerre:

Havaya hükmediyor, kaani’ olmuyor yere.

Dönün de âtıl olan Şark’ı seyredin: Ne geri.

Yakında kalmayacak yeryüzünde belki yeri!⁵⁶

İlerleme (Terakki) ve Kalkınma

Mehmet Âkif, terakki, ilerleme, ilim, irfan, bilim, teknik, dindarlık, vatanperverlik, hürriyet ve erdemleri birlikte seslendirmektedir. Şiirlerinde ‘çemenzâr-ı terakkî’, ‘esbâb-ı terakkî’, ‘edvâr-ı terakkî’ ve ‘seyr-i tekâmül’ gibi kullandığı terkipleri, Âkif’in ilim ve irfana olan ilgi ve düşkünlüğünü göstermektedir. Ona göre, “asıl insan, marifet sahibi, yani, çağın bilim ve tekniği ile donatılmış faziletli insandır. Fazilet ise dindarlık, vatanperverlik, doğruluk, çalışkanlıktır; hürriyete, hakka ve eşitliğe inançtır.”⁵⁷

Kalkınmak ve ilerlemek devlet için, bir var oluş meselesidir. Mehmet Âkif, gelişme ve terakki etmenin de fen ve teknikle olacağına, güçlü vurgular yapmaktadır. Milletler ve devletler, kültürel varlıklarından ve iç bünyelerinden ayrılmadan ve taklitçilik ‘maskaralığı’ hastalığına da düşmeden, ilerleyebilirler. Âkif, Süleymaniye Kürsü’sünde bu düşüncelerini şöyle haykırmaktadır:

Öyle maymun gibi, taklide özenmek bilmez;

Hiss-i milliyeti sağlamdır onun eksilmez.

Garb’ın almışsa herif, ilmini almış yalnız,

Bakıyorsun: eli san’atlı, fakat, tırnaksız!⁵⁸

.....

⁵⁶ Erol, “Mehmet Âkif’in Şiirlerindeki İki Anahtar Kelime: “Cehâlet” ve “Kavmiyet”, 100–101.

⁵⁷ Erol, “Mehmet Âkif’in Şiirlerindeki İki Anahtar Kelime: “Cehâlet” ve “Kavmiyet”, 100–102.

⁵⁸ Mehmet Âkif, *Safahat*, İkinci Kitap, Süleymaniye Kürsüsü, 172.

*Bir kanaat da şudur: Sırrı-ı terakkinizi siz,
Başka yerlerde taharriyle heveslenmeyiniz
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;
Çünkü her noktada taklit ile sökmez hareket.⁵⁹*

Bilim ve teknikte Batı'nın üstünlüğünü gören Âkif, İslâm toplumunun bu açığını kapatması gerektiğini; aksi taktirde Avrupalıların işgal ve sömürüsüne maruz kalacağını anlatır. Kudüs'ün işgal edildiğinde, -Mehmet Âkif'in Viyana'daki iken bizzat şahit olduğu- Osmanlı'nın müttefiki Almanların sevincinin unutulmaması gerekir. O, Batı'nın aklındaki düşünceyi şöyle ifade eder: "Dinî, millî telkinlerle büyütülen Batılıların nazarında Müslümanlık vahşetten, Müslümanlarsa vahşilerden başka bir şey değildir." Avrupalı, bu fikirle büyütülür ve yetiştirilir. Yine Şairimiz, onların üstünlüğünü de teslim eder: "İlimleri, irfanları, medeniyetteki terakkileri inkâr olunur şey değildir."⁶⁰

Ülkemizin ve toplumumuzun karşı karşıya kaldığı problemlerin çözümünde, Âkif, faydalı, gerçekçi, millî, yerli ve rasyonel eğitime dikkat çeker: "Bizi kurtaracak yegâne çare; maariftir. Maarif-i sahiha (doğru eğitim), maarif-i hakikiye (gerçek eğitim) dir. Maarif-i nâfia (yararlı, işe yarar eğitim) hâlâ memlekete girmedi. Avam kısmı (halk) okumuyor, yazmıyor. Okuyup yazanlar ise ne dünyaya, ne âhirete yarar bir yığın nazariyat (teorik bilgiler) ile uğraşıyorlar. ...Mehmet Âkif, şiirlerini yedi bölümde topladığı temel eseri olan Safahat'ında yer alan 'Fatih Kürsüsünde' isimli şiirinde imparatorluk coğrafyasına mahalle mekteplerini (ilkokulları) yayamadığımız ve temel eğitimi sağlayamadığımız için Arnavutluk'taki 'üç buçuk zibidinin halkı isyana kaldırabildiğini' şöyle ifade eder:

*Şu cehlimizle musibet mi kaldı uğramadık?
Mahalle mektebi lâzım, düşünmeyin artık.⁶¹*

⁵⁹ Abdulvahit İmamoğlu, "Mehmet Âkifte Medeniyet Kavramı", *İslâmî Araştırmalar*, 2010; 21(3), 167.

⁶⁰ Turgay Anar, "Mehmet Âkif Ersoy'un Safahat'ta Medeniyet Kavramına Bakışı ve Batı Medeniyetine Yöneltiği Eleştiriler", *International Journal of Social Science*, Volume 6, Issue 2, p. 47-61, February 2013, 57.

⁶¹ Mahmut Babacan, "Burdur Milletvekili Mehmet Âkif'e Göre Eğitim ve Kalkınma", *Ulusla-*

Bilgiyi ve bilimi üretemememizin temelinde cehaletin bulunduğu gören Âkif, asırlardır bu meseleyi çözemediğimizi düşünür. Ancak o, asla umutsuzluğa kapa aralamaz. Eğitim ve öğretimden yola çıkan Mehmet Âkif, ilim ve irfan okullarının bu sorunun çözümünde en önemli faktör olduğuna inanır:

*Felâketin başı, hiç şüphe yok, cehâletimiz;
Bu derde çare bulunmaz – ne de olsa – mektepsiz!*

Batı'nın Bilgisine Tâlip Olmak

Milli Şairimizi, çağdaş ileri bilginin Batı'da bulunduğunu dolayısıyla Avrupa'daki fen ve tekniğin önemini hatırlatmaktadır. Zira “Batı'nın maddî gelişmişliği Doğu'nun varlığı için bir tehlike oluşturmaktadır. Doğu'nun var oluşu bilim ve teknoloji alanındaki geri kalmışlığından bir an önce kurtulmakla mümkündür. Doğu toplumları üç asırdır kaybettiği ya da takip edemediği bilimi Batı'dan almalıdır. Bu nedenle Osmanlı'da içtimâî bir devrim gerçekleştirmek için, Âkif, gençlerin eğitim amacıyla Batı'ya gönderilmesini; bu gençlerin de Batı'dan alınacaklar konusunda seçici olmalarını ister.⁶²

Nurettin Topçu'da Âkif'e katılarak, Batı'nın ilmine tâlip olmak gerektiğini, maddî hayattaki cazibelere kapılınmaması gerektiğini ifade etmektedir:

“Batı'nın ilim ve irfanını alacak yerde, madde ve cinsiyet hayatında yaşattığı cazibeye çabucak teslim olduk. Ruhu ve dimağı olan münevverin eliyle Batı'ya uzanacak yerde midesiyle derisinin hazlarının yaştan ahlakın eliyle uzandık. Esasen taklit kötü ve tehlikeli bir yenileşme usulüdür; benliği kaybettiricidir. İnkılabımızın aşısını yine keni mazimizden almamız lâzımdı. Mâzide bizi yükseltmiş olan temeller yıkıldığı için çöküyoruz. Bizzat bu temelleri

rarası Mehmet Âkif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu (12-14 Ekim, 2011) Bildiriler Kitabı, İstanbul 2011, 457.

⁶² Cevat Özyurt, “Mehmet Âkif’de Doğu, Batı, Gelenek ve Modernlik”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed: Bayram Ali Çetinkaya, 2. baskı, İstanbul 2017, c. 9, 473.

sağlamlaştırmakla işe başlamalıyız. Bir milletin varlığı yabancı temeller üstüne kurulamaz⁶³:

*Aşılarken de vurun kendine kendinden aşı.*⁶⁴

Yabancı Okulların Cazibesine Aldanmak

Batı'nın, İslâm coğrafyası üzerindeki emellerini ve amaçlarını *Safahat*'ında seslendiren Mehmet Âkif, ülkemizdeki yabancılara ait okullara Müslüman çocuklarının gönderilmesi hususunda ikazlarda bulunur. "Mehmet Âkif, Tanzimat'tan sonra açılmaya başlamış ve ülkenin her tarafına yayılmış olan yabancı okullarda, Cizvit, Frere, Amerikan v.s. gibi Hristiyan tarikat mekteplerinde pek çok Müslüman'ın çocuklarını okumak için vermesini de eleştirir ve bu durumun Türk toplumuna açabileceği zararlara da dikkati çeker."

65

Ülkemizdeki yabancı okullara karşı Âkif'in kaygılanması yersiz değildir. Nitekim o, bunun gerekçelerini makul bir şekilde izah etmektedir. "Çünkü buralarda çoğu derslere Türk-İslâm düşmanı papaz ve misyonerler girmektedir: 'Biz ne hamiyetsiz adamlar ve ne vazifesiz babalarız ki mevcut mekteplerimizi işe yarar hale getirmek yahut yeniden adamakıllı müesseseler yapmak tarafına hiç yanaşmayız da geleceğimizi teşkil edecek ciğerpârelerimizin terbiyesini o geleceğin hayalinden bile ürken yabancılara bırakıyoruz...'"⁶⁶

Müslüman Gence Hitap

Âkif, yeni nesil Müslüman gençliğe seslenir. Bu çağlığında Şâirimiz, İslâm'ın nesline, 'emir' ile 'yalvarma' arasında bir dille konuşur. İlim ve tahsillerini bir an önce tamamlamaları gerektiğini bildirir. Ona göre bilgi ve erdem, mutluluğu getirecektir. Mehmet Âkif'in acelesi vardır adeta. Belki de devlete yönelik dış tehlikeleri âkil bir adam olarak sezmektedir. Viyana'da bulunduğu sırada müttefik

⁶³ Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif*, 6. Baskı, İstanbul 2011, 53.

⁶⁴ Âkif, *Safahat*, İkinci Kitap, Süleymaniye Kürsüsünden, 188.

⁶⁵ Mahmut Babacan, "Burdur Milletvekili Mehmet Âkif'e Göre Eğitim ve Kalkınma", *Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu (12-14 Ekim, 2011) Bildiriler Kitabı*, İstanbul 2011, 463.

⁶⁶ Babacan, "Burdur Milletvekili Mehmet Âkif'e Göre Eğitim ve Kalkınma", 464.

Avusturya devleti ve halkının Osmanlı'nın Kudüs'ü kaybetmesinden dolayı sevince boğulmasına anlam veremez. Hatta, onun kendi anlattığına göre, Kudüs'ün düşmesiyle Viyana'nın bütün kiliselerinde 'zafer' çanları çalar.⁶⁷ Nitekim Âkif, daha büyük felaketlerin geleceğini daha 1919 yılında yazdığı şiirde işaretlerini verir. Kaybedecek zaman yoktur. Çağın bilim, fen ve tekniğiyle donanımlı gençlerin, talebelerin bir an önce tahsillerini bitirmeleri gerekir. Alanında üstün yetenekli, akıllı, zeki, çalışkan ve cesur gençler, bilgi ve erdemle ülkeyi her türlü tehlikelerden koruyacak, devleti ve toplumu ilerletip geliştirecek ve güçlü bir millet haline dönüştürecektir. Kökleri, yüzyıllara dayanan bu millet, ilim ve irfanla her türlü sıkıntı, bela ve musibeti aşacaktır. Âkif, gençlere ümit vererek onları teşvik eder ve cesaretlendirir. Özgüven ve cesaretle her türlü meselenin çözüme kavuşturulacağını, birçok sorunun giderileceğine inanır.

*Hadi tahsîlini ikmâle tez elden, hadi sen!
Çünkü milletlerin ikbâli için, evlâdım,
Ma'rifet, bir de fazîlet... İki kudret lâzım
Ma'rifet, ilkin, ahâlîye sa'âdet verecek
Bütün esbâbı taşır; sonra fazîlet gelerek,
O birikmiş duran esbâbı alır, memleketin
Hayr-ı i'lâsına tahsîs ile sarf etmek için.
Ma'rifet kudreti olmazsa bir ümmette eğer,
Tek fazîletle teâlî edemez, za'fa düşer.
İbtidâîliğe mahsûs olan âvâre sükûn,
Çöker a'sâbına. Artık o da bundan memnûn!
Ma'rifet, farz edelim, var da, fazîlet mefkûd...
Bir felâket ki cemâ'atler için, nâ-mahdûd.
Beşerin rûhunu tesmîm edecek karha budur;
Ne musibettir o: Tâunlara rahmet okutur!
Bizler edvâr-ı fazîletleri cidden parlak,
Bir büyük milletin evlâdınız, oğlum, ancak,
O fazîlet son üç asrın yürüyen ilmiyle,*

⁶⁷ Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Âkif Ersoy Hayatı, Seciyesi, Sanatı*, İstanbul 2018, 274.

*Birleşip gitmedi; battıkça da ümmet cehle,
 Bünyevî kudreti günden güne meflûc olarak,
 Bir düşüş düştü ki: Davransa da, sarsak sarsak.
 Garb'ın emriyle yatıp kalkmaya artık mahkûm;
 Çünkü hâkim yaşatan şevket-i fenden mahrûm.
 Biz, evet, hasmımızın kudret-i irfânından,
 Bî-nasîbiz de o yüzden bu şerefsiz hüsrân.
 Sonra, a'sâra süren haybeti çekmekle, bugün,
 O fazîlet bile hissiz, hareketsiz, ölgün.
 Şimdi, Âsım, bana müfrit de, ne istersen de,
 Ma'rifetten de cüdâ Şark o fazîletten de.⁶⁸*

Mehmet Âkif'in bu sözleri o günün hangi yaştan olursa olsun Müslüman aklına ve irfanına tesir ettiği gibi, bugün de bu etkisini sürdürmektedir. Bu kapsamda Düşünürümüzün *Safahat* eseri, günümüzde yöneticilerden ilk mekteplere kadar bütün toplum kesimlerine büyük bir ruh ve zihniyet aşılacaktır.

İlim, Erdem, Gelenek ve Gelecek

Köklü bir kültür ve medeniyetten beslenen Âkif, bir kısım araştırmacıların iddia ettikleri gibi, mazisinden utanmamaktadır. Yeri geldiğinde ne kadar zengin bir ilim geleneğine sahip olduğunu hatırlatır. Zaman içerisinde yapılan yanlışlıkları ve hataları söylerken Mehmet Âkif'i, geçmişle ve gelenekle hesaplaşma içerisine girdiğini düşünmek makul bir tespit gibi görünmemektedir. O, mazisi olmayan bir medeniyetin geleceğinin de olmayacağını bilecek kadar şuurlu ve zihnî bir var oluş içerisinde olan mütefekkiridir. Köklerdeki erdemler, İslâm'ın kaynağından beslenir.

Mehmet Âkif, maziyle olan irtibatı hiçbir gücün kesemeyeceğini haykırmaktadır. Bir çınar gibi düşünür Şair; böylece o, mazi ile atiyi birbiriyle kenetler. Dallar gitse de, hatta gövde yok edilse bile, o sağlam kökler, yeni filizlerle uzun yüzyıllara dayanaklı ve mukavemetlidir. Yeni nesle Âkif, umutsuz olmamayı öğütler. Yaşanan sıkıntılar, darlıklar ve saldırılar, yeni dirilişleri gerçekleştirir.

⁶⁸ Mehmet Âkif, *Safahat*, Altıncı Kitap, Âsım, 441-443.

Yeis ve ümitsizlik, kökleri yüzyıllara dayanan bu medeniyetin mirasçıları için düşünülemez. Her çıkışın ve zorluğun, mutlaka bir inişi ve kolaylığı olacaktır. Nitekim Milli Şairimizin geleceğe ait beklenti ve tahminleri, onun dert ve kaygı ettiklerinin düzeldiğini, umut ettiklerinin de nispeten gerçekleştiğini göstermektedir.

*Lâkin ister misin, oğlum, mütesellî olmak:
İctimâî bütün âmillere, kudretlere bak.
Bunların herbirinin kuvveti, mâzîye inen,
Kökü mikdârı olur; çünkü bu âmillerden,
En derin köklüsü en sağlamı, en hâkimidir.
Şimdi, sen bizdeki kudretleri eşsen bir bir,
Göreceksin ki: Bu millette fazîlet en uzun,
En derin köklere yaslanmada; hem sonra onun,
Bir mübârek suyu var, hiç kurumaz: Dîn-i mübîn.
Hâdisât etmesin oğlum, seni aslâ bedbîn...
İki üç balta ayırmaz bizi mâzîmizden.
Ağacın kökleri mâdem ki derindir cidden,
Dalı kopmuş, ne olur? Gövdesi gitmiş, ne zarar?
O, bakarsın, yine üstündeki edvârı yarar,
Yükselir, fışkırıp, âfâk-ı perîşânımıza;
Yine bin vâha serer kavrulan îmânımıza.
Vâkıâ ortada yüzlerce mesâvî yüzüyor;
Sen bu kâbûsu bütün şerre değil, hayra da yor.
Çünkü yoktur birinin kalb-i cemâ'atte yeri;
Arasan: Hepsi beş on maskara ferdin hüneri!
Bu cihetten, hani, hiç yılmasın, oğlum, gözünü;*⁶⁹

Hakikat yolunda cesur, özgüvenle hareket etmenin büyük müspet sonuçları olmuştur. Âkif'in fikir ve eylemleriyle yaptığı mücadele, Osmanlı'da gerçekleşmemiş, ancak günümüzde önemli bir güç haline gelen Cumhuriyet'le nispeten müspet gelişme ve ilerleme (terakki) kaydetmiştir.

Sonuç

⁶⁹ Mehmet Âkif, *Safahat*, Altıncı Kitap, Âsım, 442-443.

Planlı ve sistematik bir yöntem izlemeye çalıştığı gözlemlenen Mehmet Âkif'in, ülkenin ve toplumun karşılaştığı sorun, problem ve meseleleri karşısında millî ve yerli bir tavır takındığı görülmektedir. O, asırlardır inşa ettiğimiz kültür ve medeniyetimizin birikimini, günün ve geleceğin tehlike ve risklerine karşı bir çözüm kaynağı olarak değerlendirmektedir.

Hedef ve amaçlarında Âkif, taklit ve nakilci bir ilim ve bilgi anlayışından uzak bir tutum sergilemektedir. Bu kapsamda evrenin ve tabiatın 'ilahî' bir kitap gibi incelenmesi öğütlemektedir. Kâinat kitabını okumanın, Müslüman aklına ve imanına katkısının ahlâkî yansımaları olacağını düşünen Mehmet Âkif, bilgisiz bir ahlâkın, ahlâksız bir bilginin fayda getirmeyeceğinin farkındadır. Toplumları ayakta tutan temel ilkeler, ona göre, bilgi ve erdemdir. Bu iki sahanın birbirini tamamlaması marifet ve faziletin erdemli ideal insanın inşasını getireceğine inanır.

Akıl ve bilim, insanoğlu için, verilmiş iki önemli nimettir. Bunlarla beşeriyet, evrenin hikmet ve sırlarını çözebilir. Yeter ki, azim ve istikrarlı bir şekilde taklitten uzak özgün çalışma ve araştırmalara yönelsin.

İleri sürdüğü hayat ve zihniyet ilkelerini kendisine de rehber edinen Milli Şairimizin fikir ve eylemleri gelecek nesiller için birer ışık ve pusula olmuştur.⁷⁰ O, sürekli insanın özüne dönüşünü, böylece bilgi ve erdemli yüklü ideal toplumunu inşa edeceğini anlatır. Bilim, marifet ve fazilet yolunda, Âkif'e göre, çözümlenmeyecek sorun, halledilmeyecek mesele bulunmamaktadır.

Doğu ve Batı, Mehmet Âkif için, iki medeniyet ve coğrafyadır. Bilim ve teknolojiye sahip olan Batı, erdemi kaybederken; Doğu ise hem bilimde gerilemiş, bununla birlikte faziletler anlamında büyük bir değer kaybetmiştir. Yapılması gereken insanlığın ortak mirası olan bilim ve teknolojiden, faydalı bir şekilde yararlanmak ve kendi bünyemize uygun bir şekilde terakkimizin yolunda kullanmaktır.

⁷⁰ Süleyman Hayri Bolay, "Mehmet Âkif Ersoy", Türk Düşüncesinde Gezintiler, Ankara 2007, 410-411.

Batı'nın değer yargıları ve kültürü, Müslüman toplum için yönelinmesi gereken bir hedef değildir. Köklü mazimizin ve İslâm medeniyetinin müktesebatı, devleti ilerletme-geliştirme potansiyeline sahiptir. İslâm toplumu, bilim, teknoloji, adalet, demokrasi ve uygarlık adına kendisinin dışındaki sömürgeci güçlere karşı dayanaklı olmalıdır. Güç ve kudret, dünyadaki toplumların ve milletlerin geleceğini/kaderini belirleyen en önemli iki husustur.

Çağın bilimlerinin haberdar olunması ve onların tahsil edilmesini sürekli vurgulayan Âkif, bu yapılırken kutsal, inanç ve din karşısında saygılı olunması gerektiğini bildirmektedir. Sürekli olumsuz bir bakış açısının ülkenin ve devletin yok olma tehlikesini seslendirmenin, yarar getirecek bir unsur olmadığı açıktır. Yapılması gereken yeis ve ümitsizlikten kurtulup akıl ve bilimin tüm verilerinden yararlanmak ve bunları insana, tabiata ve çevreye zarar vermeden kullanmaktır.

Hayat rehberi olarak Kur'ân ve ilkelerinin sosyal hayatta karşılık bulması için, bilim, fen ve ahlâkın birbirinden kopartılmadan ele alınması gerekir.

Akıl ve imanın, din ile düşüncenin birbirinden ayırt edilmeden ele alınması, Âkif'in nezdinde, içtihat gibi büyük katkılar sağlayacak mekanizmaların hayata geçirilmesine vesile olacaktır.

Mehmet Âkif düşüncesinde, kurtuluş, kişilerin kendilerinden menkul yetenek ve güçleriyle gerçekleşmez. Her şey Hakk'ın elindedir. İlim, hikmet ve irfân, Rahman'ın bildirdiği Kitab'ın ele aldığı mevzular arasında öne çıkan hususlar olarak değerlendirmek gerekir.

Hem Doğu'dan hem de Batı'dan beslenerek emperyalizmin sömürsünden kurtulmayı hedefleyen Âkif'e göre, Müslümanlar ilim ve irfandan uzaklaşarak hurafe, uyuşukluk ve ataletin içine sürüklendiler. Bunun için bilim, fen, teknik ve erdemi birlikte, aklımızda ve ruhumuzda geliştirmek gerekir. Şuurlu ve kendi bilincinde olan bir 'Ben'le var oluşu gerçekleştirmelidir. Böylece ilim zihniyetinin inşası gerçekleşmiş olacaktır.

Batı'da okuyup da oranın bilim ve felsefesini anlamayan genç-

leri alabildiğine eleştiriye tabi tutar. Batıya gönderilen öğrencilerin dikkatli ve sistematik olmalarını yönünde çağrı yapan Âkif, onların öz kültür ve medeniyetlerinden koparak, köklerini unutarak yabancı uygarlık alanlarının etkisinde kalmamaları için ikazlarda bulunur. Bu çerçevede Şairimiz, özgün olmayan fikir, bilgi, bilim ve kanaatlerin taklitten öteye gidemeyeceğini bildirmektedir.

Mehmet Âkif, ferdi olmaktan çok toplumsal (ümme ve millete ait) bir iman ve akıl telkin eder. Eyleme dönük, hareket merkezli bir akıl anlayışı vardır. O, ilhamını daha çok ayet ve hadislerden, tarih ve gerçek olaylardan almaktadır.

Tenkitçi bir düşünceye sahip olan Âkif, kendisi de dahil, Müslümanlara, onların yanlış inançlarına körü körüne geleneklere bağlılıklarını şiddetli bir şekilde tenkit etmektedir. İlim ve irfan içinde öze dönmeyi öğütlemektedir.

Nihayetinde Âkif için söyleyecek olursak, ‘ilim ve anahtarlarını Fatih’te kazandı. Hikmeti, Baytar Mektebi’nde ikmal etti. İrfanı ise, Tacettin Dergâhı’nda elde etti.’

Kaynakça

- Abdulahit İmamoğlu, “Mehmet Âkif’te Medeniyet Kavramı”, *İslâmî Araştırmalar*, 2010; 21(3).
- Ahmet Faruk Kılıç, “İslahatçılık ve Modernistlik Açısından Mehmet Âkif Ersoy”, *Mehmet Âkif Ersoy Bilgi Şöleni 3 (Mehmet Âkif Ersoy Edebi ve Fikri Akımlar)*, Ankara 2009.
- Ali Öztürk, “İslâm Şairi Mehmet Âkif”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed: Bayram Ali Çetinkaya, 2. baskı, İstanbul 2017, c. 9.
- Cevat Özyurt, “Mehmet Âkif’de Doğu, Batı, Gelenek ve Modernlik”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed: Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul 2017, c. 9.
- D. Mehmet Doğan, *Camideki Şair*, İst. 1998.
- Hasan Basri Çantay, *Âkifnâme Mehmed Âkif*, İstanbul 2008.
- Kazım Yetiş, *Bir Mustarip Mehmet Âkif Ersoy*, Ankara 2006.
- Kemal Erol, “Mehmet Âkif’in Şiirlerindeki İki Anahtar Kelime: “Cehâlet” ve “Kavmiyet”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c: 7, s: 32, 100-102.
- Koçi Bey, *Koçi Bey Risaleleri*, haz: Zuhuri Danışman, Seda Çakmakçıoğlu, İstanbul 2008.
- M. Orhan Akay-M. Ertuğrul Düzdağ “Mehmet Âkif Ersoy mad.”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 432- 434.
- Mahmut Babacan, “Burdur Milletvekili Mehmet Âkif’e Göre Eğitim ve Kalkınma”, *Uluslara-*

- rası Mehmet Âkif Ersoy Milli Birlik ve Bütünlük Sempozyumu (12-14 Ekim, 2011) Bildiriler Kitabı, İstanbul 2011.
- Mehmet Âkif Ersoy, *İstiklal Savaşı Hitabeleri (Vaazlar)*, haz. Manastırlı İsmail Hakkı, İst. 1983.
- Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat*, haz: Ömer Rıza Doğrul, 21. Baskı, Ank. 1987.
- Mehmet Emin Erişirgil, *İslâmcı Bir Şairin Romanı Mehmet Âkif*, haz: Aykut Kazancıgil, Cem Alper, 4. Baskı, 2017 Ankara, 197.
- Mithat Cemal Kuntay, *Mehmet Âkif Ersoy Hayatı, Seciyesi, Sanatı*, İstanbul 2018, 274.
- Nurettin Topçu, *Mehmet Âkif*, 6. Baskı, İstanbul 2011, 53.
- Özkan, “Doğu Batı Kavşağında Âkif, İkbal ve Goethe”, 305-306.
- Sezai Karakoç, *Mehmet Âkif*, 10. baskı İst. 2007, 10-11
- Süleyman Hayri Bolay, “Mehmet Âkif Ersoy”, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara 2007, 410-411.
- Turgay Anar, “Mehmet Âkif Ersoy’un Safahat’ta Medeniyet Kavramına Bakışı ve Batı Medeniyetine Yöneltiği Eleştiriler”, *International Journal of Social Science*, Volume 6, Issue 2, p. 47-61, February 2013, 57.

THE CONTRIBUTION OF THE ISLAMIC MYSTICISM TO THE PREACHING & SPREAD OF ISLAM IN BANGLADESH: THE ROLE OF HAZRAT SHAH JALAL



PROF. DR. MD. SHAMSUL ALAM¹
PRINCIPAL MUHAMMED ALI HOSSAIN²
SAEYD RASHED HASAN CHOWDURY³

Introduction

Hazrat Shah Jalal is a famous Sufi and preacher of Islam in the subcontinent. His influence and prestige are most noticeable among the Sufis, saints and auliyas of this country. Hazrat Shah Jalal was awarded many adjectives in the Muslim society of Bengal due to his multifaceted qualities and spiritual ability. In the Indian subcontinent, love and greatness of this name is widespread among the people irrespective of religion, caste and class. Alt-

¹ Chairman, Department of Islamic Studies, Faculty of Arts, University of Dhaka, Bangladesh. msalamdu@yahoo.com

² Founder Principal: Matabbor Nogor Darussununnat Alim Madrasah, Lakshmipur, Bangladesh President; Bangladesh National Imam Association, Kamalnagar, Lakshmipur province, Bangladesh, alihussain.mu.bd@gmail.com

³ Ph.D. Researcher, Department of Mysticism, Institute of Social Science, Ankara University, Turkey.

* Achieved the Most Meritorious Student Award'2019 (En Başarılı Öğrenci Ödülü 2019) from the Turkish President Recep Tayyip Erdoğan as the first Bangladeshi.

* Achieved the Dr. Syed M. Saidur Rahman Al Mahbubi Gold Medal, 2015 from the President of Bangladesh (Mr. Abdul Hamid). saeydrashedu1991@gmail.com, rasedchowdury@ankara.edu.tr

though he died many years ago, his memory and patterns still exist in Bangladesh. The whole of Bangladesh is illuminated by the loving religion of Hazrat Shah Jalal. The influence of Hazrat Shah Jalal is found in the religious, social, political, economic life, folk literature, education, culture, and tradition of the people of this country. The various installations and inscriptions of the rulers of Bengal, the naming of the place named after Hazrat Shah Jalal and the circulation of coins prove it. Whoever is the political ruler of Bangladesh, Hazrat Shah Jalal with respect and devotion in the heart of the ordinary people irrespective of religion and caste, he is the uncrowned emperor of this region. Moreover, Sylhet is called the spiritual capital and holy land of Bangladesh. However, this study will explore the role of Hazrat Shah Jalal on the beliefs and culture of the people of the region.

Objective of The Study

The main aim of this research is to examine Hazrat Shah Jalal's role in Bangladesh, which has played an essential role in social development. The following targets were set for the study:

- i. Explaining the Hazrat Shah Jalal's role in spreading Islam and its various strategies in Bangladesh.
- ii. To discuss the main reasons for Hazrat Shah Jalal, who came to Bangladesh from Turkey.
- iii. Identify the importance of religious freedom practices in Bangladesh.
- iv. Evaluating Sufi Tariqat's role in teaching Islamic practices to the general public for helping embrace Islam in Bangladesh.
- v. The role of Hazrat Shah Jalal is to eliminate discrimination between different religions in Bangladesh.

Literature Review

A, N.M. Bazlur Rashid in his book "Amader Sufi-Sadhak"⁴ has

⁴ Anam Bazlur Rashid, *Amader Sufi-Sadhak*, Islamic Foundation Bangladesh, Dhaka 1984, p.24.

expressed his remarks about Hazrat Shah Jalal in such a way that Hazrat Shah Jalal was a tremendous and eminent Sufi of Bengal. His efforts to propagate and establish Islam in Sylhet and North-East Bengal were possible. He was born in Konya, Asia Minor (now Turkey). His khanqah was the refuge of the wretched miserable, the traveller. All Hindus and Muslims especially respected and worshipped him. Everyone thought of Shah Jalal as an extraordinary man for his advanced spiritual strength and his service to oppressed human beings. The memory of this Sufi saint has become immortal in the history of Bangladesh.

M, Abdul Quader thinks that the event of Shah Jalal's conquest of Sylhet is entirely sudden. When Burhan's son was killed for slaughtering cows, Burhan came to India and complained to the Muslim king. Hazrat Shah Jalal heard the news, and he considered it a great virtue to fight against the Hindu king. For this reason, Shah Jalal relieved all kinds of grief and left for Sylhet where he did not hesitate to sacrifice his life, so, he fought against the Hindu king with 360 followers and conquered Sylhet. Moreover, through this, Islam entered Bangladesh freely. He also mentioned that the advent of Hazrat Shah Jalal in Bangladesh is an integral part of the Islamic movement.⁵

According to Mohammad Bahauddin, the most famous of the Sufi saints who came to Sylhet and even one of the Sufi saints of all over Bangladesh who occupied a prominent place was Hazrat Shah Jalal (1198-1347). Hazrat Shahjalal came to Bengal in 1227. He further mentioned that Ibn Battuta came to Bangladesh in 1345 and met Hazrat Shah Jalal. At this time Ibn Battuta remarked that Hazrat Shah Jalal was the greatest saint of his time.⁶

Muhammad Enamul Haque thinks that the famous Sufi Shah Jalal of Sylhet occupies a very prominent place among the Sufi saints of Bengal. The Muslims of Bengal is very grateful and indebted to this renowned Sufi for the spread of Islam in Bangladesh.

⁵ M. Abdul Quader, *Muslim Kirti*, Islamic Foundation Bangladesh, Dhaka 1988, p. 320.

⁶ Mohammad Bahauddin, *Jughe Jughe Bangladesher Sufi Shadhok*, Daily Samakal, Dhaka 2019, p.7.

Hazrat Shah Jalal was not only an inactive and apostate monk, but he was also a preacher and a warrior.⁷

Mohammad Mojlum Khan mentions in his book “The Muslim Heritage of Bengal”⁸ that Hazrat Shah Jalal as one of the most prominent scholar and preacher for propagating Islam throughout Bengal. He was a well-known Muslim preacher and reformer, yet his family background and early life are shrouded in mystery. Surprisingly, his biographers disagreed on some crucial details about his predecessor and early life. Some historians think that Hazrat Shah Jalal was born in Yemen. Some historians also mention his birthplace in the town of Konya in Turkey. According to Maulvi Nasir al-Din Haider, the author of Suhaili Yaman, Shah Jalal’s father, was a Yemeni Sufi. Losing both father and mother very early in life, the young Hazrat Shah Jalal was raised and educated by his uncle Sayyid Ahmed.

Research Question

The research question of this study will be:

When Hazrat Shah Jalal conquered Islam in Bangladesh, the number of Muslims in Bengal was much less. Nevertheless, how he fought with the Hindu kings and occupied Bengal in a short time. Moreover, why so many infidels have accepted Islam at the call of Hazrat Shah Jalal.

Methodology of the Study

This study’s Report was collected based on secondary data and information. The secondary data and information were gathered from management literature, numerous relevant academic reviews, popular magazines, relevant books, newspapers, a variety of specific Bangladesh ordinances, and some articles as well. Some renowned academicians and specialist of Hazrat Shah Jalal in

⁷ Muhammad Enamul Haque, *Bonghe Sufi Provab*, Ramon Publishers, Dhaka 2011, p.72.

⁸ Muhammad Mojlum Khan, *The Muslim Heritage of Bengal*, Kube Publishing Limited, U.K 2013, p. 22.

Bangladesh have recommended. There are different types of reports of Islamic Foundation Bangladesh has been reviewed.

Findings and Analysis

Hazrat Shah Jalal Yemeni was one of the most crucial saints who played an essential role in the propagation of Islam in present-day Bangladesh in the 14th century. After Khwaja Moinuddin Chishti in the Indian subcontinent, Hazrat Shah Jalal played a leading role in the propagation of Islam in this land. He contributed the most to enlighten Bangladesh, Assam and Greater Bengal in the light of Islam.⁹ Moreover, among the Sufis, saints and auliyas of this country, his influence and dignity are the highest.

Hazrat Shah Jalal: Islam's Leading Sufi Saint

Hazrat Shah Jalal (born 671/1271 in Konya, modern-day Republic of Turkey and died 740/1341 in Bangladesh) is a famous Sufi saint of the Indian subcontinent.¹⁰ His full name is Hazrat Shah Jalal Quanaat Mujarrad.¹¹ At the age of 32, he went to the Sylhet area of Bangladesh to promote the Islamic faith of the people of Bangladesh in 1303.¹² Although there are different opinions about his departure to Sylhet, the same date written in the Persian language on Hazrat Shah Jalal's grave is accepted as the departure date. Besides, the visit of Hazrat Shah Jalal and his accompanying 360 people to Sylhet is an important event in history. Because in Sylhet, Islam had spread to large areas on him and his followers.¹³ After the conquest of Sylhet, many followers of Hazrat Shah Jalal and their descendants lived in different parts of Bangladesh, including Sylhet. He was buried in Sylhet after his death. There have

⁹ Mufti Azharuddin Siddiqui, *Shrihatte Islam Jyoti*, Utso Publication, Dhaka, 2002, p.18.

¹⁰ Mostafa Selim, *Srihatter Itibritter Purbangsho*, Utso Prokshoni, Dhaka, p. 84.

¹¹ Sylhet District Information Bureau, *Hazrat Shah Jalal (R) and Hazrat Shahparan (R) Shrine*, Bangladesh National Information Bulletin Publication, Sylhet, 2019, (Retrieved 19 May 2019).

¹² Muhammad Mojlum Khan, *The Muslim Harritage of Bengal*, Kube Publishing Ltd, England, 2013, p. 6.

¹³ Mufti Azharuddin Siddiqui, *Srihatte Islamer Jouti*, Utso Proshoni, Dhaka, 2002, p.41.

been many plaques inscribed and belonging to him are currently preserved in Dhaka Museum.¹⁴

The Early Years

He lived in the Yemen region southwest of the Hejaz territory in the late sixth century. His father's name is İbrahim. According to Suhaili Yamani, Hazrat Shah Jalal came to Sylhet in 1303 at the age of 32. According to the information in Solomon Yamani, it is known that Hazrat Shah Jalal was born in 1271 before the death of Mevlana Muhammad Jalaluddin-I Rumi in the Konya region of Turkey.¹⁵ Originally due in the Central Anatolia region of Turkey are one of the seven geographical regions of Konya, Seljuk empire. Hazrat Shah Jalal was three months old when his mother died. Hazrat Shah Jalal became an orphan in his childhood and lost his father at the age of five. His uncle Ahmed Kabir took care of him.¹⁶ Ahmed Kabir provided Hazrat Shah Jalal to receive these training because he knew the importance of introducing the Quran in Arabic on the central issues of Islam. Ahmed Kabir took Hazrat Shah Jalal from Konya to Yemen. Later, he took Hazrat Shah Jalal from Yemen to Mecca. In the city of Mecca, Ahmed Kabir stayed in a dormitory (Hojara). Hazrat Shah Jalal, who stayed in the dormitory, developed himself by receiving a religious education with his friends.

Family Tree/ Pedigree

Sayyid Sheikh Ahmed Kabir Suhrawardy, the uncle and educator of Hazrat Shah Jalal, is known to the public as Ahmed Kabir. Sayyid Jalal Surukh Bukhari's father, Sayyid Ahmed Kabir, came to Aul, a city of India, to spread Islam in India and died while engaged in activities to spread Islam. Sayyid Jalal Surukh Bukhari, the fat-

¹⁴ Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, Princeton University press Uk, 2009, pp. 383 - 385.

¹⁵ Syed Mostafa Kamal, *Geographical & Historical Outline of Sylhet Division*, Palash Service Trust Prokashoni, Sylhet, 2011, p. 30.

¹⁶ Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, pp. 383 - 385.

her of Sayyid Ahmed Kabir Suhrawardy, was Murshid. However, Hazrat Shah Jalal pedigree list is given below¹⁷ Hz. Muhammad (pbuh), Hz. Ali (r.a.), Sheikh Hassan Basri, Sheikh Habib Ajmi, Sheikh Maruf Karachi, Sheikh Singhvi Sukti, Sheikh Mumshad Sikandar, Sheikh Ahmed Dinnuri, Sheikh Amubiya, Sheikh Aaji Uddin Suhrawardy, Sheikh Abu Najib Ziauddin, Sheikh Makh-dum, Sheikh Bahauddin Zakaria, Sayyid Jalal Surukh Bukhari, Sayyid Sheikh Ahmed Kabir Suhrawardy and Hazrat Shah Jalal.¹⁸

Spirituality and Sufi Life

It is known that the real purpose of Ahmed Kabir was to lead Hazrat Shah Jalal to Sufism. Therefore, Ahmed Kabir came to Mecca with Hazrat Shah Jalal. Ahmed Kabir was the chief assistant of the Khojaly Sufi School, founded by Siharuddin, the founder of Suhrawardy Tariqat in the city of Mecca. Ahmed Kabir persuaded Hazrat Shah Jalal to learn the knowledge of both Islam and Marifat.¹⁹ Hazrat Shah Jalal was born into a family that respected Islam. His father was mujahid and martyred in religious wars in Yemen.²⁰ By his mother, he was the grandson of the famous saint Sayyid Jalaluddin Bukharin of the Sayyid dynasty. Besides, his mother, who also taught Hazrat Shah Jalal, was also referred to as a famous saint of Tattal. When his mother passed away, Hazrat Shah Jalal's uncle Ahmad Kabir took care of himself.²¹ When his uncle, Hazrat Shah Jalal, assumed the responsibility of care, he taught him the way of the religious order.

Journey to Sylhet, Bangladesh

Hazrat Shah Jalal was with his uncle Sayyid Ahmad Kabir in the Arab country. At that time, Hazrat Shah Jalal had a dream. In his dream, he was teaching Islam to people in India. When he woke

¹⁷ Muhammad Enamul Haq, *A History of Sufism in Bengal*, Asiatic Society of Bangladesh, Dhaka 1975.

¹⁸ Abdul Karim, *Social History of the Muslim in Bengal, Down to A. D. 1538*, Asiatic Society of Pakistan, Dhaka 1958.

¹⁹ Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, pp. 383 - 385.

²⁰ Syed Mostafa Kamal, *Geographical & Historical Outline of Sylhet Division*, p. 31.

²¹ Muhammad Mojum Khan, *The Muslim Heritage of Bengal*, p. 23.

up, he explained his dream to his uncle, and his uncle advised Hazrat Shah Jalal to go to India as a result of this dream and work there to spread Islam. Hazrat Shah Jalal accepted this advice and began preparing for the journey. When the preparation was over, he came to his uncle to say goodbye.²² As he said goodbye, Ahmed Kabir gave Hazrat Shah Jalal an oily soil and said: “Take care of this soil. When it goes to India, wherever the smell and colour of this soil are the same, it is the place where you will work to spread Islam. Thus, Hazrat Shah Jalal’s efforts to spread Islam began on the advice of his uncle, Murshid Sayyid Ahmed Kabir.”²³

Entry to India and Meeting with Nizamuddin Auliya

When Hazrat Shah Jalal travelled from Mecca to India, famous teachers from some regions like Hâkî Yusuf, Haji Khaleel, Haji Darya to meet with him, they have come to India to learn Islam with him.²⁴ For example, Sayyid Omar from Samarkand, Karimaddad from Rome, Nizamuddin, Cekeriyya and Sheikh Daud from Iran, Sayed Muhammad from Baghdad. When Hazrat Shah Jalal came to India, he was also respected by the famous scholars of India.²⁵ For example, Arif from the Sultan, Cunayed from Gujarat, Mohammad Sharif from Ajmer Sharif, Sayyid Qasim from Decan, Halim Uddin of Madhya Pradesh and his accompanying people wanted to learn from him. So, Hazrat Shah Jalal came to Delhi, and the number of his students was estimated to be 240.²⁶ After going to Delhi, two of the murids of Nizamuddin Auliya, a great Sufi, joined the lecture of Hazrat Shah Jalal. They listened to Hazrat Shah Jalal’s conversation. After the conversation ended, they went to Nizamuddin Auliya. They mentioned the critical lecture of Hazrat Shah Jalal with praiseworthy words. Hearing that his disciples praised Hazrat Shah Jalal, Nizamuddin wanted to meet

²² Muhammad Mojlum Khan, *The Muslim Harritage of Bengal*, p. 24.

²³ Mufti Azharuddin Siddiqui, *Srihatte Islamer Jouti*, p.41.

²⁴ S Sylhet District Information Bureau, *Hazrat Shah Jalal (R) and Hazrat Shahparan (R) Shrine*, p. 06.

²⁵ Mostafa Selim, *Srihatter Itibritter Purbangsho*, p. 84.

²⁶ Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, pp. 383 – 385.

Hazrat Shah Jalal. For this, Nizamuddin sent two of his disciples to invite the Hazrat Shah Jalal to his palace. Hazrat Shah Jalal sent a gift to Nizamuddin Auliya against the greeting of Nizamuddin Auliya. When Nizamuddin Auliya saw the gift, he understood the spiritual power of Hazrat Shah Jalal. He invited Hazrat Shah Jalal to his presence. Hazrat Shah Jalal accepted the invitation and met with him in his presence. As a result of the meeting, Hazrat Shah Jalal received essential lessons about Sufism from Nizamuddin Auliya.

Nevertheless, this meeting did not last long, and Hazrat Shah Jalal left the presence of Nizamuddin Auliya. Nizamuddin Auliya gave Hazrat Shah Jalal a gift of two pigeons as he left. Today, these pigeon species, which Nizamuddin Auliya gave as a gift, are called Jalal's pigeons because there are many pigeons around the grave of Hazrat Shah Jalal.

Meeting with Sheikh Burhanuddin and Nasiruddin

Islam spread to Srihatta, a region of Bangladesh, through Turkish conquests. With the Turkish conquests, Muslims settled in the Sylhet and Habiganj regions.²⁷ However, in Srihatta, there is a Hindu king named Gaur-Govinda. This king ruled the Gaur state of India. There was a Muslim, a name of Burhanuddin was the son, a resident of Gaur state. Burhanuddin cut a cow with this joy. The news of the slaughter of the cow reached the ear of The Hindu king, and The Hindu king Gaur Govinda summoned Burhanuddin to his presence. He punished him for cutting the cow, which the Hindus considered sacred. As a result of this sentence, the hands of Burhanuddin, a Muslim, were cut off and his son was killed.²⁸

While these were happening in Srihatta, there was a Muslim king named Samsuddin Firuj Sheikh in the Bengal region of India. After the punishments he received. Burhanuddin left the Hin-

²⁷ Muhammad Mojlum Khan, *The Muslim Harritage of Bengal*, p. 25.

²⁸ Mostafa Selim, *Srihatter Itibritter Purbangsho*, p. 85.

du king's presence after the punishments he received and went to the Muslim king's presence Burhanuddin, who explained the events to the Muslim king, asked for help from the Muslim king.²⁹ Thereupon the Muslim king summoned the commander military to his side and ordered that an army be sent against the Hindu king. This news reached the ear of The Hindu king. The Hindu king went on to defend against this situation. While the Muslim soldiers were trying to cross the Brahmaputra river, the soldiers of the Hindu king fired on the Muslim soldiers.

Many Muslim soldiers who were caught unprepared for this fire were martyred, and the army of the Muslim king lost the war.³⁰ In response to this situation, the Muslim king asked for help from the head of the Muslim emperor of India. At that time, the Muslim soldiers of the empire were very successful in the war.³¹ The Muslim emperor, who did not reject the Muslim king's request for help, sent a commander named Said Nasser Hosaini with his army over the Hindu king. Burhanuddin wanted to explain his situation to Hazrat Shah Jalal, who was in India at the time, and he met Hazrat Shah Jalal. Later, Hazrat Shah Jalal and Burhanuddin, who met the army of the Muslim emperor, also met Seyid Nasser Hosaini, the commander of the army.³²

After the meeting, Hazrat Shah Jalal and his companions learn that this army is going to fight the Hindus. They also ask the commander's permission to join the battle. The commander allows Hazrat Shah Jalal and his companions to join the battle. Thus, they are on the way.³³ When the Muslim people in India, who see the crowd on the way, learn that the army is going to go to war, they join the crowd to join the war. Thus, the number of the Muslim army was increasing, and it was on its way to fighting the Hindu Army.³⁴ Also, among those who joined the army, Hi-

²⁹ Syed Mostafa Kamal, *Geographical & Historical Outline of Sylhet Division*, p. 32.

³⁰ Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in Practice*, pp. 383 - 385.

³¹ Muhammad Mojlum Khan, *The Muslim Harritage of Bengali*, p. 24.

³² Mufti Azharuddin Siddiqui, *Srihatte Islamer Jouti*, p.42.

³³ Mostafa Selim, *Srihatter Itibritter Purbangsho*, p. 86.

³⁴ Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, pp. 383 - 385.

samuddin and Abu Muzaffar are noted as famous names of India. Thus, approximately four thousand soldiers, three hundred and sixty people, were on their way to fight the Hindus.³⁵

Hazrat Shah Jalal met Sikandar Ghazi, the famous commander of Bangladesh, while the army was taking a break to rest. He was aware of the punishment of the Hindu king's to Muslim Burhan Uddin. When he found out that Hazrat Shah Jalal was going to fight the Hindus with his army, he joined the army with his soldiers. Thus, the Muslim army was getting stronger and moving forward.³⁶ As the Muslim army continued to fight the Hindus, the Hindu king heard that Muslims had come to fight him with a large army. He immediately acted to stop the Muslim army.³⁷ For this, he burned all the ships on the Brahmaputra river, where the Muslims would cross. When the Muslim soldiers came to the river, saw the ships being burned. In this case, the Muslim army would not have been able to cross the river. The Muslim army decided to cross. According to the plan, Hazrat Shah Jalal and his nearly three hundred and sixty people would cross the river using the Musalla (Amusalla may also refer to structure or place for conducting salah) and send ships to the Muslims. The plan was successfully implemented, and the Muslim army crossed the river with newly arrived ships.³⁸

The Disappearance of Gour Govinda

The Hindu king received news that the Muslim army had crossed the river and that the army was coming towards him. The Hindu king, surprised by this news, thought that the Muslim army was too strong to cross the river without a ship, and immediately began to try to escape to India.³⁹ As a result, the Muslim army, which could not find the Hindu king, won a great victory. As a result

³⁵ Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, pp. 383 – 385.

³⁶ Syed Mostafa Kamal, *Geographical & Historical Outline of Sylhet Division*, p. 33.

³⁷ Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, pp. 383 – 385.

³⁸ Mufti Azharuddin Siddiqui, *Srihatte Islamer Jouti*, p.44.

³⁹ Mostafa Selim, *Srihatte Itibritter Purbangsho*, p. 86.

of this victory, the Muslim army did not cause any harm to the Hindu people due to its influence on Hazrat Shah Jalal and treated them with tolerance. The Hindu people were stunned by this tolerance attitude of Muslims and became Muslims of their own will. The Hindu king was never heard from after this incident.⁴⁰ Hazrat Shah Jalal and his companions continued their Islamic activities there and guided many people and contributed to their spiritual development.⁴¹ Besides, many dervish lodges, such as Madrasa, left works that would provide Islamic education. These works still exist today. Hazrat Shah Jalal passed away in 1341 while he was working here.⁴²

Mausoleum and Dargah of Hazrat Shah Jalal

In Sreehatta Darpan, the first historical text of the Sylhet region written in Bengal language is said to have lived on the small hill where Hazrat Shah Jalal was buried later.⁴³ After the burial of the Shah Jalal, the grave was surrounded by a small elevation, and a mosque was built next to it. It is understood from the signs in the mosque that he came to Hazrat Sylhet in 1303 and died in 1340 at the age of 69.

Hazrat Shah Jalal, who is regarded by people as a reformer, has never married. The Shah Jalal dargah, which was originally a residence and later turned into the mausoleum of Shah Jalal, is one of the religious institutions in the city of Sylhet. This dargah is located on a hill north of the city of Sylhet. Muslim civilization and culture developed and spread around this dargah in Sylhet. Dergâh is known by being associated with the reputation and miraculous memory of Shah Jalal and is one of the places that are blessed in the region. According to historian Achutcharan Chowdhury, "The spread of Muslim culture and heritage in areas such as Dhaka, Mymensingh, Tripura, Comilla and Assam was carried out by

⁴⁰ Muhammad Mojlum Khan, *The Muslim Harritage of Bengal*, p. 25.

⁴¹ Syed Mostafa Kamal, *Geographical & Historical Outline of Sylhet Division*, p. 34.

⁴² Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, pp. 383 - 385.

⁴³ Mostafa Selim, *Srihatter Itibritter Purbangsho*, p. 87.

his disciples sent from Shah Jalal's dargah." Thousands of people flock to the dargah every year from Bangladesh, India, Pakistan and many countries abroad for the annual gathering."⁴⁴

The Main Gate of the Dargah

After the conquest of Sylhet, Sultan Shamsuddin Firoz of Delhi proposed to Shah Jalal to take over the administration of Sylhet. However, Shah Jalal rejected this offer. Later, the Sultan issued a special announcement and honoured Shah Jalal by releasing the tax from the city of Sylhet.⁴⁵ The tax exemption of Dargah remains. According to the tradition of the reign period, "those who came from Raj, Chattogram and other different cities and the Sultanate officials built many different structures in the dargah. Several structures around the dargah were built during the Sultanate and Mughal periods. There are many patterns in the dargah in the form of copper plates and stone columns. Like this, it is written on the door of Hazrat Shah Jalal, the largest dargah-mosque in the city of Sylhet, as it was built in 1400 by the Sultans of Bengal."⁴⁶

There is a wall around the grave of Hazrat Shah Jalal. It is written that Lutfullah Âmin Bakshi was the one who built this wall. As a result, there are structures, mosques and ponds built by various administrators at different times around the dargah.⁴⁷ Various kings and sultans mentioned in many different texts reverently remembered Hazrat Shah Jalal's memory.⁴⁸ Apart from this, money donation by sultans and Mughal kings to the dargah, dargah lighting etc. such assistance has been given many times.⁴⁹ According to tradition, whenever the princes of Delhi appointed Sylhet as an administrator, they visited the dargah before taking over the management of administration.⁵⁰ According to the old records re-

⁴⁴ Mufti Azharuddin Siddiqui, *Srihatte Islamer Jouti*, p.45.

⁴⁵ Syed Mostafa Kamal, *Geographical & Historical Outline of Sylhet Division*, p. 35.

⁴⁶ Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, pp. 383 - 385.

⁴⁷ Mufti Azharuddin Siddiqui, *Srihatte Islamer Jouti*, p. 46.

⁴⁸ Sylhet District Information Bureau, *Hazrat Shah Jalal (R) and Hazrat Shahparan (R) Shrine*, p. 06.

⁴⁹ Muhammad Mojlum Khan, *The Muslim Harritage of Bengal*, p. 26.

⁵⁰ Mostafa Selim, *Srihatter Itibritter Purbangsho*, p. 88.

vealed by the dargah, the people of Bangladesh did not recognize their administration until the rulers gave respect to Hazrat Shah Jalal. This practice continued until British rules were in effect in the region.

The Dergah and Its surroundings

Inside the dargah is a large tower with the word of Allah written on it. The mausoleum of Hazrat Shah Jalal, located at the north end of Tyler, is also called “Dergah Tila”. It is designed to have four columns in its four corners. On the western edge of the shrine is a mosque restored by the Mughal Empire.⁵¹ In the east-west extension of Mausoleum of Hazrat Hazrat Shah Jalal, İbrahim Yamani, Sheikh Ali and Gauda province governor Vajir Mokbul khan’s tombs have also been there. The graves of Haji Yusuf, Abu Turab, Haji Halil and Haji Dariya, and these four followers of Hazrat Shah Jalal are on the south side of Hazrat Shah Jalal’s dargah.⁵² At the western entrance of dargah are the tombs of Abu Nasir and Abu Naser, two disciples of Hazrat Shah Jalal.

There is a clock tower in the south of the dargah. There is a dome to the east of the clock tower, which is known as a strong structure in this region. Farhad Khan designed this dome during the reign of Emperor Aurangzeb. There is a dargah-mosque in the south of the dome. This mosque was built during the time of the Sultan of Bengal, Abu Mujaffar Yusuf Sheikh (1400 AD), his minister, Majlis Ata.⁵³ Then, in the time of Bahram Khan (1744 AD), it took its full form. This mosque is the largest in the city of Sylhet. There is a vast area in front of the mosque. There is a ladder to go down from above. A house can be seen under the stairs. This house is allocated to female visitors. There is an ablution site in the north and a large pond with different species of Gojar fish. Hazrat Shah Jalal also fed these fish, and visitors feel a closeness to

⁵¹ Sylhet District Information Bureau, *Hazrat Shah Jalal (R) and Hazrat Shahparan (R) Shrine*, p. 09.

⁵² Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, pp. 383 – 385.

⁵³ Syed Mostafa Kamal, *Geographical & Historical Outline of Sylhet Division*, p. 36.

these fish, which are the memories of Hazrat Shah Jalal.⁵⁴ There is a large area on the right side of the pond, and to the northeast of this place is a soup kitchen for tourists, visitors and poor people.⁵⁵

There are two large boilers in a section on the east side of the soup kitchen. One of them is capable of cooking seven cows and 240kg of rice together. On the side of the cauldron is written in Persian “Ramadan 1106 A.H.” Sheikh Abu Said did this in 1695 A.D. and sent it to dargah through Murad Baksh. Besides these boilers, there is the main entrance of the dargah. There is a hostel Hafez madrasa on the south side of Dergâh Gate.⁵⁶ The pigeons around the dargah are also named after Hazrat Nizamuddin Auliya’s, pigeons. It is because Hazrat Shah Jalal noticed his spiritual power and welcomed him and gave him a couple of pigeons as a symbol of his love. The pigeons currently found in Sylhet and its surroundings are known as the lineage of the Jalali pigeons. There is considerable interest in pigeons found in Sylhet. No one harms pigeons and eats them regardless of their social status in Sylhet. On the contrary, people give them food and provide shelter. Dergah officials are mainly provided in the food of these pigeons.⁵⁷

Miracle Pond

Hazrat Shah Jalal Pond is located to the west of Dergâh Tila. The works of Hazrat Shah Jalal’s various miracles still show itself in the centre of the pond. The people of Sylhet believe that the water of the waterfall is a cure for the patients. There was a pond next to Hazrat Shah Jalal’s House and a mosque at the top of the dargah. All the people of Sylhet, whether Hindu or Muslim, used his water.⁵⁸ Hazrat Shah Jalal worried that the water he bathed was considered sacred and ordered his disciples to dig a pool in the

⁵⁴ Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, pp. 383 – 385.

⁵⁵ Mostafa Selim, *Srihatter Itibritter Purbangsho*, p. 89.

⁵⁶ Muhammad Mojlum Khan, *The Muslim Harritage of Bengal*, p. 26.

⁵⁷ Mufti Azharuddin Siddiqui, *Srihatte Islamer Jouti*, p.46.

⁵⁸ Mostafa Selim, *Srihatter Itibritter Purbangsho*, p. 90.

west. After the earth was excavated, Hazrat Shah Jalal prayed to Allah and hit the ground with his wand. Then, water came out of the ground and started to fill the pool (which can still be seen in this pool), and fish also existed.⁵⁹ Then the pool was surrounded by a wall, and two stones were placed in the northern part. Now, water continues to flow from these stones. Drinking water with sincere devotion and faith in the past is sold in pet bottles today.⁶⁰

Paraphernalia

Besides Hazrat Shah Jalal Mausoleum, there are various items that visitors can see. Among these are the sword used by Hazrat Shah Jalal, prayer rug made of deerskin, plates and bowls made of copper with verses from the Qur'an. People believe that after drinking water from this bowl, they will be cured.⁶¹

The Contribution of Hazrat Shah Jalal To the Propagation of Islam In Bangladesh

Hazrat Shah Jalal is one of the most brilliant names in the Indian subcontinent and preached the religion till his last life. He is regarded as one of the prominent pir from every Ulama in Bangladesh perspective. Through him, Islam has spread to the Sylhet region of Bangladesh. Raja Gour Govinda persecuted Sheikh Burhanuddin, one of the leading Muslims in the Sylhet region, and Sheikh Burhanuddin sought help from the Delhi Empire thereupon. Upon this, the Empire of Delhi sent Hazrat Shah Jalal to the region. In this context, the arrival of the Hazrat Shah Jalal and his 360 disciples to Sylhet was a remarkable event in the history of Bangladesh.⁶² Hazrat Shah Jalal, who gave followers moral power regardless of their race and social class, was a respectable and noble person.

Hazrat Shah Jalal has spread Islam in different parts of the sub-

⁵⁹ Sylhet District Information Bureau, *Hazrat Shah Jalal (R) and Hazrat Shahparan (R) Shrine*, p. 09.

⁶⁰ Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, pp. 383 – 385.

⁶¹ Muhammad Mojlum Khan, *The Muslim Harritage of Bengal*, p. 26.

⁶² Mufti Azharuddin Siddiqui, *Srihatte Islamer Jouti*, p.45.

continent, including Sylhet area. Attracted by its single-use and other qualities, many Hindus and Buddhists embraced Islam's message of peace. When he settled in Sylhet, people started coming from far and wide to seek his companionship. He imparted knowledge about Islam and the way of life to these people. He sent his disciples to preach in different places to fulfil the responsibilities entrusted to him. Among them Hazrat Shah Paran in Sylhet, Hazrat Shaz Malek in Dhaka, Syed Ahmad alias Kalla Shahid in Comilla, Hazrat Burhan Uddin Kattan and Hazrat Baduruddin in Chittagong, Hazrat Shah Kamal Kattani Sunamganj and others. When Hazrat Shah Jalal started his journey to spread Islam, he had only twelve companions. At the time of entering Sylhet, the number stood at 360 people. The contribution of these 360 people in the spread of Islam in Bangladesh is undeniable.⁶³ Fascinated by the spirituality, miracles and generosity of Hazrat Shah Jalal, the people of this region started embracing Islam. Hazrat Shah Jalal was a beautiful symbol of worship and obedience.⁶⁴

Hazrat Shah Jalal visited many countries in his working life. Notably, he visited extensive areas of Yemen, Egypt, Turkey, then Jaziratul Arab, Iraq, Iran, Afghanistan, Pakistan, India and Bangladesh. At that time, he visited almost all the places of the best centres of education and culture such as Mecca, Medina, Baghdad, Nishapur, Garju, Samarkand, Bokhara, Multan, Badayun, Delhi, Ajmer etc. Hazrat Shah Jalal travelled more than once in the Pak-Indian subcontinent.⁶⁵

According to the historians Minhaj and Tabkate Nasiri, Hazrat Shah Jalal visited Bengal during the reigns of Sultan Nasiruddin Kubacha of Multan and Sultan Shamsuddin Iltutmish of Delhi. At that time, he was a follower of Hazrat Shihabuddin Suhrawardy. Sultan Shamsuddin Iltutmish was a follower of Hazrat Qutb Ud-

⁶³ N. Hanif, *Biographical encyclopaedia of Sufis*, Surup & sons Prokashoni, New Delhi 2000, p 171.

⁶⁴ Achyutcharan Chowdhury Tattvanidhi, *History of Shrihatta (Darvesh Shah Jalal)*, Part II, V. II, Chapter II, Source Publication, Dhaka 2004, p.08.

⁶⁵ Mufti Azharuddin Ahmad Siddiqui, *The light of Islam in Srihatta*, Source Publishing Hose, Dhaka 2002.

din Bakhtiyar. When the Sultan learned that Jalal was arriving in Delhi, the Sultan's courtiers and the ordinary people of Delhi came forward to receive him. When Hazrat Shah Jalal reached there, the Sultan in his honour dismounted and welcomed him and brought Hazrat Shah Jalal to the capital in his honour.

Ibn Battuta visited Sylhet in 1348 AD and met Hazrat Shah Jalal. Ibn Battuta mentioned Sylhet as part of the kingdom of Kamarup and describes it as a deep forest by the sea. According to his commentary, Hazrat Shah Jalal was thin and had a stunning appearance and was quite tall. He drank goat's milk. He used to fast all year round and stay up all night in worship. Ibn Battuta gives various accounts of his meeting with Hazrat Shah Jalal in *Rihala Ibn Battuta*.⁶⁶ Mughal poet Amir Khasru's book of poems also mentioned the conquest of Sylhet by Hazrat Shah Jalal.

Islam was widely propagated in Sylhet through him. In this region, the love and greatness of his name among the people irrespective of religion, caste and class is immense and incomparable.⁶⁷ After the conquest of Sylhet, many of Hazrat Shah Jalal's companions and followers, and later their descendants, moved to different parts of Bangladesh, including Sylhet. The arrival in Sylhet of 360 Auliyas accompanying Hazrat Shah Jalal is a significant event in history. After his death, he was buried in Sylhet.

The care and upbringing of the orphaned child Hazrat Shah Jalal was the responsibility of uncle of Syed Ahmad Kabir Suhrawardy. He was a renowned Sufi saint of the Suhrawardiya sect and a prominent scholar of Mecca. According to the traveller Ibn Battuta, Hazrat Shah Jalal was addressed as Maulana by his disciples. He was a wise scholar. Apart from this, the closeness and closeness of the minds of the world-renowned Tariqat imams and elders like Hazrat Shaikh Abu Saeed Tabrizi, Hazrat Bahauddin Suhrawardy and Hazrat Khwaja Moinuddin Chishti Proves that Hazrat Shah Jalal is not only a spiritual, transcendental knowledge

⁶⁶ HAR Gibb, *Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa*, London 1928.

⁶⁷ Shah Wali Ullah, *Biography Shah Jalal (Rah)*, Shafa Book Prokashoni, Dhaka, 1997.

but also an intelligent man in various branches of the realm of perceptual knowledge.⁶⁸

The people of Bangladesh much respect Hazrat Shah Jalal. All his memories are still preserved in the region with respect and passion. Thousands of people come to the dargah every day and the Bangladeshis, and other countries of the world, see it as the mercy of Allah for Bangladesh.⁶⁹ Many settlements, schools, colleges, madrasahs, mosques, hostels, shops and markets are named after Hazrat Shah Jalal in Bangladesh and abroad. Thus, his lovers come to Sylhet and bring him to their memory. Many ghazals, poems and songs have been written in his memory. Every day, thousands of people from different parts of the country come to Sylhet to visit the tomb.⁷⁰

Currently, the name of the main airport of Bangladesh is “*Hazrat Shah Jalal International Airport*” under his name.⁷¹ Besides, “*Shah Jalal University of Science and Technology*”⁷², one of the leading sciences and technology universities in Bangladesh, was established and “*Shah Jalal Islamic Bank*” in Bangladesh under his name. Apart from these, there are also many organizations named by his name.⁷³

Conclusion

Bangladesh is the country of three hundred and sixty auliya. These saints have unique contributions and achievements in the propagation of Islam in Bangladesh. The people of Bangladesh became devout due to their sacrifice and relentless efforts. As a result of their efforts, the ordinary people abandoned the path of poly-

⁶⁸ Syed Mostafa Kamal, *Geographical Historical Outline of Sylhet Division*, Palash Seva Trust, Sylhet 2011, p. 36.

⁶⁹ M. Sahul Hussain, “*Burhanuddin (R)*» *Banglapedia: National Encyclopedia of Bangladesh*, Asiatic Society of Bangladesh, Dhaka 2014.

⁷⁰ Muhammad Mojum Khan, *The Muslim Harritage of Bengal*, p. 26.

⁷¹ Md. Ziaul Haq, *Hazrat Shah Jalal (ra.): An epic*, Chaitanya Prakashani, Sylhet, 2015, p. 69.

⁷² Sylhet District Information Bureau, *Hazrat Shah Jalal (R) and Hazrat Shahparan (R) Shrine*, p. 11.

⁷³ Khandaker Royaz Uddin Ahmed, *Hazrat Shah Jalal (Rah :) and Hazrat Shah Paran (Rah :) and some Auliyas*, Wahab & Sons, Sylhet, 2000.

theism. They established faith and belief in one God. Hazrat Shah Jalal was the lifeblood and leader of all these saints. He is sleeping on the ground in Sylhet. Even today, his grave is being soaked in the love and prayers of millions of devotees. He has become a shining star in the sky of Bangladesh as a preacher of Islam. They are surviving in the hearts and minds of the people of Bangladesh. Hazrat Shah Jalal's influence is found in the religious, social, political, economic life, folk literature, classical literature, education, culture, the tradition of the people of Bangladesh. Devout people from all over India come to visit this dargah. Whoever the political ruler of Bangladesh, regardless of religion or caste, the familiar people respect and devotion to Hazrat Shah Jalal.

References

- Abdul Karim, *Social History of the Muslim in Bengal, Down to A. D. 1538*, Asiatic Society of Pakistan, Dhaka 1958.
- Anam Bazlur Rashid, *Amader Sufi-Sadhak*, Islamic Foundation Bangladesh, Dhaka 1984.
- Achyutcharan Chowdhury Tattvanidhi, *History of Shrihatta (Darvesh Shah Jalal)*, Part II, V. II, Chapter II, Source Publication, Dhaka 2004.
- Barbara Daly Metcalf, *Islam in South Asia in practice*, Princeton university press, USA 2007.
- Gulzar-i-Abrar of Ghausi, *Journal of the Asiatic Society of Pakistan*, II, 1959.
- HAR Gibb, *Ibn Battuta: Travels in Asia and Africa*, London 1928.
- Khandaker Royaz Uddin Ahmed, *Hazrat Shah Jalal (Rah:) and Hazrat Shah Paran (Rah:) and some Auliyas*, Wahab & Sons, Sylhet 2000.
- M. Abdul Quader, *Muslim Kirti*, Islamic Foundation Bangladesh, Dhaka 1988.
- Muhammad Enamul Haq, *A History of Sufism in Bengal*, Asiatic Society of Bangladesh, Dhaka 1975.
- Mufti Azharuddin Siddiqui, *Shrihatte Islam Jyoti*, Utso Publication, Dhaka 2002.
- Mufti Azharuddin Ahmad Siddiqui, *The light of Islam in Srihatta*, Source Publishing Hose, Dhaka 2002.
- Muhammad Mojlum Khan, *The Muslim Heritage of Bengal*, Kube Publishing Ltd, England 2013.
- Mohammad Bahauddin, *Jughe Jughe Bangladesher Sufi Shadhok*, Daily Samakal, Dhaka 2019.

- Muhammad Enamul Haque, *Bonghe Sufi Provab*, Ramon Publishers, Dhaka 2011.
- Mostafa Selim, *Srihatter Itibritter Purbangsho*, Utso Prokshoni, Dhaka 2007.
- M. Sahul Hussain, "*Burhanuddin (R)*» *Banglapedia: National Encyclopedia of Bangladesh*, Asiatic Society of Bangladesh, Dhaka 2014.
- Md. Ziaul Haq, *Hazrat Shah Jalal (ra.): An epic*, Chaitanya Prakashani, Sylhet 2015.
- N. Hanif, *Biographical encyclopaedia of Sufis*, Surup & sons Prokashoni, New Delhi 2000.
- Sylhet District Information Bureau, *Hazrat Shah Jalal (R) and Hazrat Shah Paran (R) Shrine*, Bangladesh National Information Bulletin Publication, Sylhet 2019, (Retrieved May 19, 2019).
- Shah Wali Ullah, *Biography Shah Jalal (Rah)*, Shafa Book Prokashoni, Dhaka 1997.
- Syed Mostafa Kamal, *Geographical & Historical Outline of Sylhet Division*, Palash Service Trust Prokashoni, Sylhet, 2011.

الطرق الصوفية ، و المزوجة بين جهاد الروح و جهاد الدفع -الطرق الصوفية التركية نموذجاً-



الأستاذ الدكتور حميد لحمر
أستاذ التعليم العالي بجامعة سيدي محمد بن عبد الله
فاس المحروسة / المملكة المغربية

بسم الله الرحمن الرحيم
و الصلاة و السلام على خاتم الأنبياء و المرسلين ،
و بعد.

السيد رئيس الجلسة المحترم
السادة الحضور الكرام

طاب مجلسكم المبارك ، و تحية طيبة مباركة
ف : ”سلام قولاً من رب رحيم”

يقول الحق سبحانه : ” و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا، و إن الله لمع
المحسنين ” سورة العنكبوت / الآية ٦٩ .

و قال الرسول صلى الله عليه و سلم عندما عاد من إحدى غزواته : ” رجعنا
من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر ”

يسعدني في مستهل هذه المداخلة المختصرة ، أن أقدم خالص شكري
الجزيل و امتناني لمشيخة الطريقة البيرمية بأنقرة ، ولجميع فروعها بمختلف
أنحاء دولة تركيا التي تسعد بها و مثيلاتها، وكذا لجميع الأطر الإدارية المشرفة
على تنظيم هذا اللقاء العلمي الكبير احتفاءً بالشيخ الكبير ، المرابي التقى النقي
الحاج بيرم ١٣٥٢ / ١٤٣٠ هـ ، رضي الله عنه و أرضاه و تقبل منه ، هذا
الولي الذي عمر أكثر من ٧٨ سنة قضاها في عبادة الله و الاهتمام بالفقراء و

المحتاجين ، و لقي الاحترام و التوقير و التقدير من حكام عصره ، مع ما اشتهر به و طريقته و مريدبه بمبدأ التسامح الديني .

فلقد أسعدتني هذه الدعوة الكريمة ، فأسال المولى عز و جل ، أن يتغمده برحمته الواسعة ، و يسكنه فسيح جناته،لقد كان سببا في هذا الجمع المبارك و الذي نرجو الله سبحانه أن يحقق فيه المقاصد والغايات ، إنه سميع مجيب الدعوات.

أيها الحضور الكرام :

يسرني أن أنه في مستهل هذه المداخلة أن المزاوجة بين جهاد الروح و جهاد الخصم في برنامج تربية وتكوين المشيخات أو الطرق الصوفية ، ثم الوصل بينهما .

هو تواصل يفوق تواصل الحواس و المسافات و الماديات ، كما أنه سر لا يعلم عمق تأثيره وندوقه إلا من استجمع و تحقق فيه صفاء الروح و طهارة القلب بذكر مولاه حتى يبلغ درجة الطمأنينة القلبية ، و القرب من الله ،فيتحقق فيه قوله سبحانه : ”ألا بذكر الله تطمئن القلوب ”

و نحن ، اعتبارا لأهمية عملية التواصل الروحي بين جميع الطرق الصوفية ،و التي يمكن اعتبارها من خصائصها التي تتميز بها ، و يمكن اعتبارها منحة ربانية لدنية ، خص الله بها أولياءه و أصفياءه مصداقا لقوله تعالى : ”ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم و لا هم يحزنون” و للحديث النبوي الشريف الوارد في صحيح الإمام البخاري : ”الأرواح جنود مجندة ، فما تعارف منها ائتلف ، و ما تناكر منها اختلف” كتاب أحاديث الأنبياء ، باب الأرواح جنود مجندة .

و لذلك كان مما تنفرد به الطرق الصوفية مجاهدة النفس أولا ، و هي من خلال هذا — المبدأ — تستطيع أن تقارب روحيا بينها ، و تتأزر أيضا بينها ، لأنها جميعها تشرب من إناء و مورد واحد ، و تؤهلهم هذه المجاهدات الروحية للعب أدوار كثيرة ، التقريب بين جميع الطرق و الزوايا في الدفاع عن الأوطان ، ضد كل الأخطار المهددة للبلاد و العباد ، منها جهاد الدفع للعدو و لكل الأخطار ، فكانت مناسبة لبسط الكلام حول هذا الموضوع ،هذا الاعتبار الأول .

الاعتبار الثاني : أنه تكريما لولي الله الصالح المصلح الشيخ الحاج بيرم المجاهد الأول، و قدوة المرين المجاهدين في الاعتماد على الذات أولا بإصلاحها و تربيتها على العمل و المثابرة وفق منهج صوفي متميز مقتديا بشيخه و مرشده الشيخ : حامد الأفسارني — رضي الله عنه — الذي كان سببا في جمعنا هذا ، هذا الجمع الذي و بلا شك سيعود — بحول الله — بالرحمة و المغفرة على روحه الطاهرة ، في ذكرى مناسبة سنويته المباركة هاته التي نجتمع فيها .

الحضور الكرام : كلكم يعلم العلم اليقين الدور الكبير الذي لعبه الشيخ الحاج بيرم ، في العمل

على تأليف قلوب إخواننا الأتراك ، و توحيد كلمتهم ، ومساهمته في الحفاظ على الأمن الروحي للمجتمع التركي الكبير، و الدفاع عن بلده في السلم بالدعاء لأهله و حكامه ، و في الحرب بالمشاركة بمريديه و تلاميذه و أتباعه .

أيها الحضور الكرام : لهذه الاعتبارات ، و غيرها كثير ، اخترت أن يكون موضوع مداخلتني في هذه الندوة المباركة حول :

الطرق الصوفية ، والمزاجية بين جهاد الروح و جهاد الدفع—أو بين الجهاد الأكبر و الجهاد الأصغر—

- الطرق الصوفية التركية نموذجاً -

و لتحرير موضوع هذه المداخلة ، رأيت أن أوزع مباحثها الأساسية على ثلاثة، و هي على الشكل التالي :

المبحث الأول :. أشهر الطرق الصوفية انتشاراً بالبيئة التركية .

المبحث الثاني : معنى الجهاد الروحي ،أو الجهاد الأكبر و جهاد العدو ، أو الجهاد الأصغر

المبحث الثالث : كيف زاجت الطرق الصوفية التركية بين جهاد الروح و جهاد العدو.

تقديم :

تسجل كتب التاريخ عموماً ، وتاريخ الحركات الصوفية و فهارس أعلامهم و مشايخهم ، أن السادة مشايخ الطرق و مريدوهم لم ينزلوا عن مجتمعاتهم في السراء ولا في الضراء ، و السلم و الحرب ، بل كانوا في أغلب تاريخهم يعيشون إلى جانب شعوبهم و مجتمعاتهم و يشاركونهم اهتماماتهم و مشاغلهم .

و تؤكد الدراسات السوسولوجية —الاجتماعية— أن المشايخ الصوفية و مريدوهم ساهموا في الدفاع عن حوزة الأوطان،و كانوا في الصفوف الأولى ، و لعبوا أدواراً في انتصارات كثيرة ، و قد ساعدتهم على مجاهدة الدفع ، و الدفاع على الأنفس و الأوطان و الدين ، جهاد الأنفس أولاً ، و اقتناعهم بأن مجاهدة النفس تحت إشراف الشيخ المربي ، هي أساس باقي المجاهدات، و أنه لا يمكن القفز عليها ، فهي درج من مدارج السالكين و ليس كما كان يروج و يكتب بعض المستشرقين ، من أن الحركات الصوفية عموماً بمختلف زواياها و طرقها ، كانت تعتكف في زواياها و خلواتها ، و تستمتع بالطيبات و تكتفي برفع الأكف بالأدعية وترتيل الأوراد .

ومعلوم في شريعتنا الإسلامية الغراء ، أن موضوع الجهاد — عموماً — لا يقتصر على التضحية بالنفس في سبيل الله فقط ، بل يتعدى ذلك إلى مجالات أكثر ، فهو يتعداه إلى مجاهدة النفس ،

يؤكد ذلك قول الحق سبحانه في نصوص عديدة ، منها : ما جاء في سورة العنكبوت ، حيث قال سبحانه ”والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ، وإن الله لمع المحسنين “ الآية ٦٩ .

و منها النص الحديثي السابق الذي يقول فيه الصادق المصدوق : “رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر ” و ذلكم حين رجع من مجاهدة الأعداء

و قد اشتهرت الطرق الصوفية بمختلف أقطار البلاد الإسلامية، بتلقين مريديها مجاهدة النفس عبر مجموعة من الممارج ، فتميزت حلقات دروس التربية الصوفية بالاعتكاف على إصلاح الذات أولا، قصد صقلها و تهذيبها ، و تنقيتها من الشوائب و الأدران و الأوساخ الدنيوية، و الماديات المقتية .

و من الأقطار الإسلامية التي اشتهرت مشيخاتها و زواياها و خلواتها التركيز على هذا الجانب ، المشيخة الصوفية التركية بمختلف طرقها ، فما هي يا ترى أشهر الطرق الصوفية التي عرفت بها البيئة التركية ، و مراكزها المعنية ؟ ذلكم هو محور حديث المبحث الأول من هذه المداخلة .

المبحث الأول : أشهر الطرق الصوفية انتشارا بالبيئة التركية .

عرفت البيئة التركية مجموعة من الطرق الصوفية ، تركز أغلبها بمدينة قونيا ، حتى غدت : العاصمة الروحية للبلاد التركية ، و منها ستنشر في باقي المدن و الأراضي التركية ، و ازدهرت أكثر في عهد الدولة العثمانية ، و تحدثت كتب تاريخ التصوف بتركيا ، بأن مدينة قونيا سيقصدها مجموعة من كبار مشايخ الطرق الصوفية ، من مختلف دول العالم ، فمن آسيا الوسطى دخلتها الطريقة النقشبندية ، و هذه من أكبر الطرق الصوفية التي عرفها المجتمع التركي ، و عنها ستنفرع مجموعة من الطرق ، كما ستندخلها طرق أخرى من أقصى شمال غرب افريقيا ، و بالضبط من المغرب الأقصى —فاس— و هي الطريقة الشاذلية ، كما أن الطريقة التيجانية المنسوبة لأحمد التجاني الفاسي عرفت طريقها نحو البلاد التركية ، و ستنشر على نطاق واسع .

و تحكي كتب التاريخ الصوفي التركي بأن الطريقة النقشبندية تعد من أكبر الطرق الصوفية في تركيا من حيث مجموع المنتسبين إليها.

و قد شارك هذا الثلاثي الطريقي الصوفي : النقشبندية و التيجانية و الشاذلية في استقرار و أمن البلاد ، وكانت دائما إلى جانب حكاهما في السلم و الحرب .

و كان كل مشايخهم يبني قواعد تربيتهم الروحية في تكوين الشخصية التركيبية على جهادين ، كلاهما مرتبط بالآخر ، و هما :

أولاً : جهاد النفس .

والثاني : جهاد الخصم المعتدي.

و لا يستقيم الثاني و ينضبط ، إلا بضبط الأول و الارتواء منه، فهما متلازمان مترابطان . وعليهما دارت رحى التصوف عموماً . معتبرين أن هذين الجهادين ركنان أساسيان في الحياة الروحية الإسلامية ، فما معنى مجاهدة الروح أو الجهاد الأكبر، و كذا معنى جهاد العدو أو الخصم عند السادة الصوفية ؟ .

و ما هي أسسهما المعتمدة ؟ ذلكم هو محور حديث المبحث الثاني .

المبحث الثاني : معنى الجهاد الروحي أو الجهاد الأكبر، و جهاد العدو ، أو الجهاد الأصغر .

تفاعل السادة علماء التصوف ، و مؤرخوه ، و مشايخه و يريدوهم مع الحديث النبوي الشريف الذي قال فيه الرسول صلى الله عليه و سلم بعد عودته من حملة جهاد : « رجعنا من الجهاد الأصغر ، إلى الجهاد الأكبر » حيث فهموه من خلال سياقه و أبعاده و معانيه ، و ذهبوا إلى تقسيم الجهاد إلى قسمين اثنين :

١- جهاد أكبر : و هو يتعلق بمجاهدة النفس و تربيتها على السلوك و الفضائل و الأخلاق الحسنة و الصبر، بامتنال الأوامر و اجتناب النواهي و الإتيان بالنوافل و القربات ، و الإيثار و استحضار الأولويات ، و التسابق في الإتيان بفروض الكفايات ، مراعين و مغلبين المصلحة العامة .

٢- جهاد أصغر : و هو جهاد الدفع و الخصوم و الأعداء . و هذا الأخير كان هو سبب ورود الحديث . و لبسط الحديث عن كل منهما نوزعهم على فقرتين :

أ- الفقرة الأولى : معنى الجهاد الروحي ، أو الجهاد الأكبر :

تسجل الوقائع التاريخية مما حدث في حلقات الصوفية ، و مجالس ذكرهم التربوية أن تصفية النفس و صقلها و تنقيتها من الشوائب بالعبادة و القربات و الأوراد، هي مجاهدة النفس ، و أنها مهمة جداً، بل هي قبل جهاد أعداء الله، فهل ينصر الله جيش المسلمين على الأعداء، إذا كان في صف المسلمين أنفس مريضة بالمعاصي، والملينة بالذنوب، فتحتوي عصاة ومذنبين و فساق ؟

يقول الحق سبحانه: «إن تنصروا الله ينصركم و يثبت أقدامكم » سورة الأنعام، الآية ٧/ و في آية أخرى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » سورة الرعد الآية ١١/

فنصر الله يقتضي ضبط الأفعال و الأقوال و الجوارح ، حتى تستقيم على منهج الله، وذلكم لا

يتم ذلك إلا عن طريق مجاهدة النفس وتركيتها، وتربيتها على الفضائل والأعمال الصالحات ؛ لأنها رأس كل أمر وطاعة .

فيرى الصوفية أن جهاد الإنسان هو وه و رغباته و ملذاته و كبج رغبات نفسه و هواها ، هو الجهاد الحقيقي الأكبر ، فترك الناس فيما هم فيه ، و الاعتناء بالنفس و الروح مع تهذيبها ، يعتبر عند الصوفية هدفا و مقصدا، و ركنا أساسيا

و قد كان هذا هو منهج السادة الصوفية بمختلف مشاربهم ، وأنجبت أرض الإسلام على مر تاريخه شخصيات و نماذج ، تركت بصمات بقيت مرسومة ، عكستها مؤلفاتهم و المراجع التاريخية ، نذكر منهم : الإمام الأكبر و الكبريت الأحمر الشيخ أبو عبد الله محيي الدين ابن عربي الحاتمي الأندلسي ت ٦٢٨ هـ .

فقد تولدت لدى الإمام ابن عربي الأندلسي قناعة من خلال موطنه وتجربته الأندلسية المغربية ، و ما عاشته بيئته و مجتمعه الأندلسي من حروب صليبية مع الأعداء دفاعا عن بلاد الإسلام و المسلمين ، أن لا جهاد ضد الخصم مضمون النتائج ، دون جهاد الذات أولا ، فأصبحت قاعدة عند مؤسسة المشيخة الصوفية ، فانعكس هذا على منهجه في التربية الروحية ، و نعتة بالجهاد الأكبر ، اقتداء بالحديث النبوي الشريف الوارد في الباب - السالف الذكر - ، ونبه إلى ذلك في وصاياه ، و بين معناه في أكثر من موضع ، قال في رسائل وصاياه :

«... وعليك بالجهاد الأكبر، وهو جهاد هواك، قال تعالى : «قاتلوا الذين يلونكم من الكفار» التوبة / ١٢٣ و لا أكفر من نفسك فإنها تكفر نعمة الله عليها ، و إذا جاهدت نفسك بهذا الجهاد خلص لك الجهاد الأكبر الذي إن قتلت فيه كنت من الأحياء الذين عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ، و لا يزال العبد في الجهاد الأكبر لأنه مجبول على خلاف ما دعاه إليه الحق ، فإنه بالأصالة متبع لهواه الذي هو بمنزلة الإرادة في حق الحق»^١

ويقول في مكان آخر : « فإنك إذا جاهدت نفسك هذا الجهاد، خلص لك الجهاد الآخر في الأعداء الذي إن قتلت فيه كنت من الشهداء الذين عند ربهم يرزقون...».

و قد تناقل كلامه مجموعة ممن أتى بعده ، أو شرح وصاياه ، و بينوا معانيه بالتفصيل ، معتبرين الجهاد نوعان ، و أن أحدهما أول و أصل ، و هو جهاد النفس ، و الثاني تال و منضبط بقواعد الأول ، و هو : جهاد الخصم أو العدو .

فجاء في كتاب الفتوحات المدنية في الشعب الإيمانية ، و هو من المؤلفات التي تأثرت بالفتوحات المكية و وصايا ابن عربي ، قال فيه مؤلفه : محمد بن عمر نووي الجاوي ، في الباب

¹ 403: صفحة عربي بن الدين لمحيي الوصية كتاب-

: السابع و الخمسون : « الجهاد ، و فيه المرابطة ، و عليك بالجهاد الأكبر ، وهو جهاد هواك ، فإنه أكبر أعدائك ، قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار » التوبة/الآية ١٢٣ فالهوى أقرب الأعداء إليك ، ولا شيء أشد من نفسك خلص لك الجهاد الآخر في الأعداء و عليك بالرباط ، فإنه من أفضل أحوال المؤمن ، فكل إنسان إذا مات يختم له على عمله إلا المرباط ، فإنه ينمو إلى يوم القيامة »^٢ و هو هنا ينقل عن الشيخ محيي الدين بن عربي الحاتمي الأندلسي .

و ينقل الشيخ عبد الوهاب الشعراني عن ابن العربي في كتابه : لوائح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية ، الفصل السادس في المقامات ، قال : « وصية : و عليك بالجهاد الأكبر ، وهو جهاد هواك ، فإنه أكبر أعدائك ، و هو أقرب الأعداء إليك الذين يلونك ، فإنه ابن جنبيك و الله يقول : « يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار » التوبة /الآية : ١٢٣ و لا أكفر عندك من نفسك فإنه في كل نفس تكفر نعمة الله عليها من بعد ما جاءتها ، فإنك إذا جاهدت نفسك هذا الجهاد خلص لك الجهاد الآخر في الأعداء ، الذي إذا قتلت فيه كنت من الشهداء الأحياء »^٣

و معلوم أن الشيخ ابن عربي كان من أوائل من دخل تركيا و استوطن مدينة قونيا ، و فيها سيعمل على نشر طريقته و أفكاره الصوفية ، كما سيعمل على تأليف مجموعة من الكتب ذات التوجه الصوفي بمدينة قونيا ، و سيخلف مجموعة من التلاميذ بمدينة قونيا ، و منها سينتشرون بجهات كثيرة ، و هؤلاء سيعملون على تأسيس خلوات، و يحف حولهم يريدون يأخذون عنهم، فكان من أول ما يتلقونه الجهاد الأكبر كما نبه على ذلك شيخهم الأكبر ابن عربي الحاتمي ، حتى أن التصوف عد و على الخصوص في عهد الخلافة العثمانية من أحد أكبر الفاعلين اجتماعياً ودينياً في المجتمع التركي، بل يعد نمط التدين السائد في تركيا ، و أحد التوابث الدينية التركية، سيكون لها دور جد فعال في الحركات الجهادية التي عملت على نشر الإسلام في أوروبا الشرقية و غيرها ، كما كان له دور في غاية الأهمية الدفاعية ضد الأطماع و العدوان

و تتحدث كتب التاريخ التركي أن قادة و حكام تركيا (مصطفى كمال أتاتورك مثلاً) قد نالوا الخطوة في البداية خلال حرب التحرير في مطلع القرن الماضي بدعم كبير من الطرق الصوفية المختلفة في تركيا، التي قامت بمجهودات كبيرة في حرب الاستقلال في السنوات الأولى لتأسيس الجمهورية، وقد مر بعد ذلك تعامل مصطفى كمال أتاتورك مع الطرق الصوفية بمرحلتين :

² -انظره في الفتوحات المدنية في الشعب الإيمانية للعلامة محمد بن عمر نووي الجاري . الصفحة : 195.

³ - انظره في الصفحة 3/540 الفصل السادس في المقامات .

إحدهما كانت : تميز فيها موقف السلطات التركية تجاه الجماعات والطرق الصوفية بالود والاحترام، وقد انعكس ذلك في دستور ١٩٢٤م الذي ترك الجماعات الصوفية حرة من دون أي قيود قانونية .

ب- الفقرة الثانية: معنى جهاد العدو ، أو الجهاد الأصغر .

إن جهاد النفس الذي تحدثنا عنه في الفقرة الأولى - أعلاه - هو أمر أصعب بكثير من جهاد العدو ، أما الجهاد الأصغر و الذي نص عليه الحديث النبوي الشريف ، فهو جهاد الدفع أو الجهاد القتالي ، فهذا لا يمكنه أن يستقيم و يتقوى إلا بتقوية النفس و طريق جهادها أصعب يقتضي عزيمة و إرادة قوية ، و هذه ميزة انفردت بها طبقة الصوفية ، و قد استطاعت الصوفية الجمع بين الجهاد القتالي و جهاد النفس . لأن هناك ترابطاً وثيقاً بينهما ، فالجهاد الأكبر الذي بسطنا فيه الكلام في المبحث الثاني - أعلاه - هو : تهذيب النفس ، بال التزام السلوك القويم والأخلاق ، وتوجيهها تجاه الخير ، وهي بذلك تستعد و تتعود لملاقاة العدو ومنازلته . أما النفوس التي انحرفت نحو الهوى ، فإنها لا تستطيع أن تواجه العدو ولا أن تصارع المعتدين ، ومن هذا نخلص إلى أن جهاد النفس من أصعب أنواع الجهاد، و هذه تتطلب مرشداً لأنه لا يمكن مجاهدة النفس وتغيير أخلاقها بشكل فردي ، بل لا بد من الاستعانة بشيخ صوفي سلك الطريق، و قطع أشواطاً نصره الله فيها على نفسه، واكتسب خبرة بالطريق إلى الله و تجربة ، أمكنته التغلب على العقبات التي اعترضته . ولأنه بدون شيخ مربّي يصعب على النفس بأن تتغير بشكل ذاتي .

المبحث الثالث : كيف زاوجت الطرق الصوفية التركية عملياً بين جهاد الروح و جهاد العدو .
و يؤصل لهذه المزاجية العملية بين جهادي : الروح و العدو عند الصوفية محيي الدين بن عربي الأندلسي أولاً في قوله : «وعليك بالجهاد الأكبر، وهو جهاد هواك، قال تعالى : «قاتلوا الذين يلونكم من الكفار» التوبة / ١٢٣ و لا أكفر من نفسك فإنها تكفر نعمة الله عليها ، و إذا جاهدت نفسك بهذا الجهاد خلص لك الجهاد الأكبر.....»

ثانياً : حين وجه خطابه للملك الكامل ، حينما تخلف في قتال الصليبيين، حيث قال : «إنك دنيء الهمة و الإسلام ، لن يعترف بأمثالك، فانهض للقتال أو نقاتلك كما نقاتلهم»
و تسجل كتب التاريخ الصوفي التركي بأن ابن عربي الحاتمي دخل الأناضول و استقر في مدينة قونيا و خلف مجموعة من التلاميذ ، ممن سيحملون بعده فكره و منهجه ، و سيعملون على نشرها بعد وفاته . فكان منها التربية على مجاهدة الروح المقوية على جهاد الخصم و العدو .
وإن البيئة التركية عرفت حلقات دروسها الصوفية هذا النوع من التربية و التكوين ، والذي سينعكس و يتجلى في سلوك مريديها في مجاهدتهم الروحية ، و مع الخصوم و الأعداء .

إلى جانب محي الدين بن عربي عرفت البيئة التركية الطريقة التجانية ، و كان الشيخ محمد المختار بن عبد الرحمن الشنقيطي هو أول من أدخل الطريقة التجانية بلاد الأناضول في عهد عبد الحميد الثاني ، و أعطى عهد التجانيين للسلطان بالآستانة . و كانت إلى جانبه تدعمه في مبادراته ، و لم تتخاذل أو تتقاعس ، بل كانت إلى جانب سلطانها عبد الحميد الثاني ، تحمل لواء الجهاد عن البلاد .

و معلوم أن الطريقة التجانية غنية بالمؤلفات منها : كتاب «رمح حزب الرحيم على نحور حزب الرحيم» و يغلب على الظن أن هذا الكتاب دخل بلاد الأناضول في وقت مبكر، و الكتاب مشحون بالأفكار الداعية إلى الجهادين : مجاهدة النفس أولاً كمدخل لمجاهدة الخصوم و الأعداء ، و لما كانت هذه المنطقة تعرف توترات شديدة مع الخصوم المجاورة ، كان و لابد للسادة المشايخ بمجموع مريديهم و مريهم أن يسلكوا سبيل الجهادين معا ، و لذلك نقرا في تاريخ الدولة التركية أن مجموعة من الطرق الصوفية كانت إلى جانب خلفائها تدافع عن أمتها و تربتها ، فطبعة الصوفية الأتراك بمختلف طرقهم كان منهجهم الجمع بين الجهادين ، و منهم : الطريقة البيرومية للحاج بيرم تلميذ صفي الدين الأردبيلي مؤسسة الطريقة الصفوية ، المسماة باسمه الدولة الصفوية ١٥٠١م (١٧٣٦م) و قد كان الحاج بيرم من أتباعه سابقا ، ثم سيستقل بطريقة خاصة في مدينة أنقرة ، و يمكن اعتبار طريقته فرعاً عن الخلوتية .

و من الطريقة البيرومية الأم المتفرعة عن الخلوتية ، تفرعت البيرومية الشمسية للإمام الشهير المريني الكبير الشيخ آق شمس الدين ت ١٤٥٩م شيخ فاتح القسطنطينية السلطان محمد الفاتح ، و تفرعت من البيرومية أيضا الملامية البيرومية للشيخ الملامتي عمر السكيني ت ١٤٧٥م .

إن الشيخ الحاج بيرم الذي نحتفل اليوم به ، في ذكرى ندوته الدولية ، وهي تعيش دورتها الرابعة ، ليعتبر أحد الأقطاب الصوفية الذين ساهموا في صناعة الشخصية التركية النموذجية الوسطية المعتدلة المجتهدة الفاعلة في الحياة معتمدة منهج مجاهدة الذات أولاً - الجهاد الأكبر ، للرفي بالنفس و تأهيلها نحو الجهاد الأصغر، و ذلكم لأن طريقته مقتبسة من مجموع الطرق التي عرفت بها البيئة التركية السالفة الذكر، فكانت مشيخته و مجموع مريديه من خدام الوطنية الأوفياء و البيئة التركية عموماً ، فمن جهاد مريديه للنفس ، إلى الجهاد بجانب حكامهم في الدفاع عن حوزة البلاد ، و المساهمة في التنمية في مختلف الميادين . ورحم الله جميع مشايخ هذه التربة الطيبة .

و السلام عليكم و رحمة الله و بركاته

و الحمد لله الذي بفضله و جوده تتم الصالحات

İLYAS İBN İSÂ'NIN *ETVÂR-I SEB'Â* İSİMLİ RİSÂLESİNİN MUHTEVA DEĞERLENDİRMESİ VE TRANSKRİPSİYONLU METNİ



DR. ÖĞR. ÜYESİ MEHMET YILDIZ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
TASAVVUF ANABİLİM DALI

Giriş

Sûfîlerin nazarında en değerli varlık insandır. Onlara göre insanın değerli olmasının sebebi Allah'a doğrudan muhatap olması ve O'nun isim ve sıfatlarının tecelligâhı olmasıdır. Yani âlemde Allah'ın isim ve sıfatlarının en güzel bir şekilde tecelli ettiği varlık insandır. Kenz-i mahfinin anahtarı olmaya aday olan insanın durumu çift yönlüdür. Bir taraftan â'lâyı illiyyine, yüceler yücesine çıkma imkânı varken diğer taraftan esfel-i safilîne düşme tehlikesi bulunmaktadır. İnsanı bu tehlikeye sürükleyen şeylerin başında nefsi gelmektedir. Dolayısıyla sûfîler açısından insanı bu derece değer kaybına uğratan şeyin en büyük düşman olması gerekmektedir. Ve onlar nefsi insanın en büyük düşmanı ilan etmişlerdir. Nefis en büyük düşman olduğu için ona karşı sürekli teyakkuzda olunması gerekmektedir.

Sûfîler en büyük düşman olarak ilan ettikleri nefse karşı konulabilmesi için onu çok iyi tanımak gerektiğini söylemişlerdir. Onlara göre bu bilme

sadece nefse karşı insanın kendisini korumasını sonuç vermeyecek aynı zamanda marifetullahı götüren bir yönleme dönüşecektir. Dolayısıyla onlara göre nefsi bilmek Allah'ı bilmeye, tanımaya götüren en iyi ve değerli yollardan biridir. Bu sebeple erken dönem sûfîlerinde nefsin mertebelerine dair sistematik bir yaklaşım mevcut değilse bile onlar nefse karşı konulması ve tedbir alınması gerektiği hakkında hemfikir olmuşlardır. Tarikatların sistemleştiği ve kurumsallığı 7./13. asırdan itibaren de nefsin halleri ve mertebeleri üzerinde durulmuş, bu mertebeler tasavvufî eser ve risâlelerde işlenmeye başlanmıştır. Bu zaman diliminden itibaren nefsin mertebeleriyle ilgili yoğun bir literatür meydana gelmiştir. Osmanlı döneminde de sûfîler nefsin mertebeleriyle alakalı olarak genellikle *Etvâr-ı Seb'a* ismiyle birçok risâle yazmışlardır. Bu isimle risâle yazan sûfî müelliflerden biri de Bayrâmî meşâyihından İlyâs İbn İsâ'dır.

İlyas İbn İsâ'nın Hayatı ve Eserleri

Birçok esere sahip olan İbn İsâ tanınmış bir sûfî olmasına rağmen hayatı hakkındaki bilgiler kısıtlıdır. İbn İsâ, Saruhan sancağının Akhisar kazasında doğmuştur. Hem doğumu hem de vefatı hakkında verilen tarihler ihtilafıdır. Doğumu 1490-1500 yılları arasında ölümü de 1554-1560 yılları arasında gösterilmektedir. Genel kabule göre İbn İsâ 902/1496 tarihinde doğmuş, 967/1560 yılında vefat etmiştir. Akhisar'da vefat eden İbn İsâ, Şeyh İsâ Camii bitişindeki türbede babasının yanında defnedilmiştir.¹ Hayatı hakkındaki bilgiler, bir Bayrâmî şeyhi olan babasının menâkıbına dair telif ettiği *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddîn*² adlı kendi eserinde yer almaktadır. Bu eserin sonunda da İbn İsâ'nın biyografisine dair

¹ Zeynep Aydın, *İlyas İbn İsa: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2020, s. 17 vd; Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, "İbn İsâ", *DİA*, c. 20, s. 91; Harun Alkan, "Bayramiyye Tarikatı Menakibi, Hacı Bayram Velî ve Halifeleri Adlı Eser", *I. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalem Neşriyat, Ankara 2016, c. 1, s. 479.

² İlyâs İbn İsâ Akhisârî, *Şeyh Mecdüddîn Bayramî Menâkıbı ve Sâliklerin Âdâbı Nutk-ı Şerifler*, H Yayınları, İst. 2016.

kimin tarafında eklendiği bilinmeyen bir bölüm bulunmaktadır. Hayatı hakkındaki bilgiler özellikle bu bölüme dayanmaktadır.³

Eserlerinden iyi bir tahsil gördüğü, döneminde cari olan usulle İslâmî ilimleri tahsil ettiği anlaşılmaktadır. Fakat hocaları ve ne-relerde tahsil gördüğü hakkında bilgi bulunmamaktadır. Tahsili hakkında *Osmanlı Müellifleri* isimli eserde şu bilgiler verilmektedir: “*Ulûm-ı resmîyyeyi tahsilden sonra meşâyih-ı kâmilinden pederleri Mecdüddîn İsâ’dan ahz-ı tarikatla nail-i icâzet oldu.*”⁴ İlim tahsilini ve tarikat icâzetini “pirim, pederim” diye hitap ettiği babasının yanında Akhisar’da aldığı görülmektedir. Havas ilmine dair yazdıklarından hareketle Kâtib Çelebi (v. 1067/1657) de tasavvuf ve ilâhî isimler ilimlere dair ilminin yanında zâhir ve bâtın ilimlerini babasından aldığını aktarmaktadır. Kâtib Çelebi onun cifirle çok uğraştığını ifade etmek üzere ona “ceffâr” demektedir.⁵ Kaynaklarda çok yönlü bir âlim olarak tanıtılan İbn İsâ’nın havas ilimleri⁶ içinde değerlendirilen cifr, vefk gibi ilimleri babasından öğrendiği anlaşılmaktadır. Zira eserlerinde bu ilimleri babasından öğrendiğine dair pek çok ifadesi bulunmaktadır.⁷ Kaynaklarda ceffâr, eş-Şeyh, es-Saruhanî, el-Osmanî, el-Mütetabbib, el-Felekî, el-Havvâs, eş-Şair, el-Akhisarî sıfat ve nisbelerle anılmaktadır. İlyas Çelebi, Şeyh İlyas Çelebi, İbn Şeyh İsa, İlyas İbn İsa el-Akhisarî es-Saruhânî gibi isimlerle tanınmaktadır.⁸ Biz de bu çalışmamızda İlyas İbn İsâ ismini tercih ettik.

İbn İsâ medrese tahsilinin ardından seyr-ü sülûkünü önce Muhammed Çelebi’den daha sonra babası Mecdüddîn İsâ’nın yanından tamamlayıp ondan icâzet almıştır. Böylelikle Şemsiyye-i Bayramiyye’nin Tennûrîyye kolundan icâzet almış olmaktadır. Babasının Aydın’a yerleşmesi üzerine Akhisar’daki tekkede onun

³ Kurnaz-Tatçı, “İbn İsâ”, c. 20, s. 91.

⁴ Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Tüba Bilimler Akademisi (TÜBA), Ankara 2016, c. 1, s. 15.

⁵ Kâtib Çelebi, *Süllemü’l-vüsûl ilâ tabakâti’l-fuhûl*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, thk. Mahmud Abdulkadir Arnavut, İrcica, İst. 2010, s. 340-41.

⁶ Bkz. İlyas Çelebi, “Havas İlmi”, *DİA*, c. 16, s. 517-21.

⁷ İlyâs İbn İsâ, *Ferâhnâme*, vr. 2b, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Ankara, No: 06 Mil Yz A 9031.

⁸ Aydın, *İlyas İbn İsa*, s. 19-20.

makamına geçmiştir. Fakat babası hayatta iken ona karşı saygısızlık olacağı düşüncesiyle hiç kimseye hilafet vermemiştir.⁹

Eserlerinde hâkim olan düşünce vahdet-i vücûd anlayışıdır. Bu anlayış üzerine işlediği şiirleri tasavvufî muhtevasıyla olduğu kadar edebî yönüyle de dikkat çekmektedir. İbn Âsâ eserlerinde kullandığı teşbih, istiare, cinas ve tevriye sanatları aynı zamanda Osmanlı Türkçesi'nin inceliklerine vakıf olduğunu göstermektedir. On binden fazla ilahi ve gazelinin olduğu söylenmektedir. Fakat tamamı günümüze ulaşmamıştır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi havas ilimlerinde mahir bir sûfî olduğu için cifr ilminin meşhur mümessillerinden kabul edilmiş ve vefk yazmakta mahir olduğu ifade edilmiştir. el-Mütetabbib vasfından anlaşılabileceği gibi tıpta da bilgi sahibi olduğu ve aynı zamanda bir doktor olduğu nakledilmiştir.¹⁰

Birçok alanda eser vermiş olan İbn Âsâ'nın belli başlı eserleri şunlardır: 1- *Nutk-ı İbn Âsâ*, 2- *Menâkıb-ı Şeyh Mecdüddin ve âdâb-ı sâlikîn* 3- *Şerh-i esmâ-i hüsnâ* 4- *Rumûzü'l-künûz fi'l-cifr* 5- *Ferâhnâme* 6- *Fusûl-i seb'a* 7- *Fusûl-i aşere* 8- *Kavâidü't-teshîr* 9- *Kıyâfetnâme* 10- *Tabiatnâme* 11- *Kıyâmetnâme* 12- *Risâle-i mukantarât* 13- *Tercüme-i müfredât-ı İbn Âsâ* 14- *Nûriyye*.¹¹

Risâle-i Etvâr-ı Seb'a'nın Değerlendirmesi

Tek nüshası bulunmaktadır. Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Halet Efendi Koleksiyonu 000820 numarada yer alan bu risâlenin ilk sayfasında “*Risâle-i etvâr-ı seb'a eş-Şeyh İbn Âsâ*” yazmaktadır. *Osmanlı Müellifleri*’nde *Kenzü'l-esrâr* ismiyle bu risâleye işaret edilmiştir.¹² İbn Âsâ'ya yer veren modern çalışmaların tamamına yakını bu risâlenin ona ait olduğunu aktarmaktadır.¹³ Fa-

⁹ Kurnaz-Tatçı, “İbn Âsâ”, s. 91; Öncel Demirdaş, “Şeyh Mecdüddin Bayramî Menâkıbı ve Sâliklerin Âdâbı”, *I. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalem Neşriyat, Ankara 2016, c. 2, s. 460-461.

¹⁰ Bkz. Kurnaz-Tatçı, “İbn Âsâ”, s. 91-2.

¹¹ Bkz. Kurnaz-Tatçı, “İbn Âsâ”, s. 91-2.

¹² Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, c. 1, s. 15.

¹³ Tijen Özbay, *İbn Âsâ ve Fusûl-i Aşere Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2016, s. 23; Halil Çelep, *Sofyalı Bâli Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012, s. 73; Fatih Küçükçıyık, *XVI ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunda Yazılan Etvâr-ı Seb'a Eserlerinin Mukayeseli Değerlendirilmesi*, (Yüksek

kat bu çalışmalarda karıştırılan bir husus bulunmaktadır. İlgili çalışmalarda İbn İsâ'ya ait olan *Fusûl-i seb'a* isimli risâlenin nefsin mertebeleriyle ilgili olduğu, *Etvâr-ı seb'a* ile aynı risale olduğu ifade edilmektedir.¹⁴ Fakat bu bilgi doğru değildir. Bu yanlış bilgi muhtemelen İbn İsâ'ya ait olan farklı muhtevalı iki risalede de 7 sayısının (seb'a) bulunmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca risalenin muhtevasının incelenmediği ortaya çıkmaktadır. Zira *Fusûl-i seb'a* nefsin mertebeleriyle ilgili olmayıp teshîrat, vefk, ilm-i kimya, insanda etkili olan maddeler gibi birtakım bilgileri içeren bir risâledir.¹⁵

Risâlenin muhtevasında Şeyh Abdullah Ensârî (v. 481/1089) ve Kaşanî'nin (v. 736/1335) isimleri geçmektedir. Halvetî geleneğinde olduğu gibi her mertebenin alameti olan peygamber, rüya ve rüyada o mertebeyi işaret eden hayvan veya hayvanlara bu risâlede değinilmemiştir. Nefsin mertebelerine dair telif edilen risâlelerde her tavra ait bir nur ve nura işaret eden bir renkten bahsedilir. Fakat İbn İsâ'nın risâlesinde bu tür bilgiler yer almamaktadır. Muhtemelen müstensih tarafında her mertebenin yanına bilgilendirici mahiyette ilgili tavrın zikri ve rengi yazılmıştır. Bu açıklamalar risâlenin içinde bulunmamaktadır. Ayrıca risâlenin son sayfasının sol alt köşesinde Halvetîliğin zikir usulünde bulunan yedi isme beş isim daha eleyerek on ikiye çıkaran Seyyid Yahya Şîrvânî'ye (v. 870/1466)¹⁶ ve Hacı Bayram'a yer verilmiştir. Bu açıklamada Şîrvânî'nin zikir için on iki isim, Hacı Bayram-ı Velî'nin (v. 833/1430) ise iki isim belirlediği ifade edilmiştir. Fakat bu açıklamalar risâleden olmayıp muhtemelen müstensih tarafından eklenmiştir.

İbn İsâ bu risâlesinde nefsin yedi mertebesine, tavrına yer vermektedir. Her bir tavrın başında Arapça bazı bilgiler bulunmak-

Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2017, s. 22; Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de 'Etvâr-ı Seb'a' Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin Etvâr-ı Seb'a Risalesi", *Taşavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2007, sayı: 18, s. 45; Kurnaz-Tatçı, "İbn İsâ", s. 92.

¹⁴ Bkz. Özbay, *İbn İsâ ve Fusûl-i Aşere Adlı Eseri*, s. 23; Kurnaz-Tatçı, "İbn İsâ", s. 92.

¹⁵ İlyas İbn İsâ, *Fusûl-i seb'a*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, İstanbul.

¹⁶ Semih Ceyhan, "Halvetiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, İSAM Yayınları, İst. 2015, s. 703.

tadır. Daha sonra açıklamalarına Osmanlı Türkçesi ile devam etmektedir. Yaptığı açıklamaları sıklıkla ayet ve hadislerle desteklemeye çalışmaktadır. Risâlenin dikkat çeken özelliklerinden biri de özellikle Arapça kısmında her bir mertebenin yedi tane özelliğinden bahsetmesidir. Bu özellikler nefs-i emmâre ve levvâmede kötü iken diğer nefis mertebelerinde iyi olmaktadır. İbn Îsâ'nın nefsin yedi mertebesine dair yaptığı açıklamaları şu şekildedir:

Birinci Tavır: Arapça açıklamada ayetten delil getirerek birinci tavrın nefs-i emmare olduğunu ifade etmektedir. Seyri, ilallahtır. Her bir tavrın bulunduğu âlemin (muhtemelen burada mertebenin yerini kastetmektedir) sadır olduğunu söylemektedir. Nefs-i emmârede bulunan özellikler tamamen kötüdür ki bunlar gadab, şehvet, buhl, hırs, hıkd, kibir ve hasettir. Bu mertebeden sadece kötülük doğmaktadır. Bu mertebeye yön veren şeytanî akıldır. Bir şeyh-i kâmile tam manasıyla intisab edip cehrî zikirle mücadele edilmelidir. Bu nefis sürekli kontrol edilmesi gerektiği için muhasebe şarttır.

İkinci Tavır: İkinci mertebe nefs-i levvâmedir. Seyri, lillahtır. Âlemi (yeri) nefis ile ruh arasında bulunan kalptir. İbn Îsâ'ya göre kalb nefis ile ruhun izdivacından meydana gelmektedir. Nefis kalbin annesi, ruh ise babası olmaktadır. Yine bu tavrın yedi özelliği bulunmaktadır ki bunlar levm, heves, mekr, ucub, işret, temenni ve kahırdır. Nefis bu aşamada da kötülüklerinden kurtulamadığı için özellikleri birinci tavırdaki kadar olmasa bile yine kötüdür. İbn Îsâ ikinci aşamanın yerinin kalb olduğunu söyleyerek kalbin bazı özelliklerine değinmektedir. Buna göre kalb, heybet sırrının mazharı, âlemin düğüldüğü yerdir. Ayrıca Sultanın aynası, Rahmânın arşıdır. İbn Îsâ'ya göre kalbin anahtarı gizli zikir olmakla beraber belirli bazı vakitlerde sükûnetle cehrî zikir de yapılmalıdır.

Üçüncü Tavır: Bu mertebenin ismi mülhimedir. Seyri, alâllahtır. Âlemi (yeri) ruhtur. Sâlik bu mertebede kötü fiillerinden kurtulduğu için mütevazı olması gerekmektedir. Nefis kötülüklerinden arındığı için sâlik tevâzu, hilm, sehâ, tahammül, sabır, kanaat, istikamet gibi yedi güzel vasfa sahip olur. Bu mertebede sâlik

fiillerini Cenâb-ı Hak'tan gördüğü için kendinden bir şey bilmez, tevazu sahibi olur. Artık kalp arındığı için kalbe vera', ihlâs, terk, tecrîd gibi ilhamlar gelmeye başlar. Sâlik vesvese ve hevâcise maruz kalırsa mertebesi düşer. Tekrar eski haline yani nefs-i emmâreye geri döner. Durumunu koruduğu zaman da kendisinde keşif ve ilhâm meydana gelir. İbn İsâ'ya göre bu makam televvün makamı olup bir manada ara bir tavidir. Zira sâlik bu mertebede ilerleyip keşif ve ilhâma mazhar olabilir veya seviyesini koruyamayıp tekrar eski karanlık haline dönebilir. Bu mertebede gelen ilhâmlar eğer batınî ise kalble görülür, hissedilir; zâhiri ise baş gözüyle görülür. Yani kerâmeti gözle görülebilecek şekilde açıktan meydana gelir.

Dördüncü Tavr: Bu mertebenin ismi mutmainnedir. Seyri, maallahtır. Bu makam sıfatların yok olduğu sırlı bir makamdır. Rububiyyet sırrının, ilâhî isimlerin hazinelerinin ve sıfatların vâhidiyyet denizinde tecellî ettiği bir makamdır. Artık bu makamda perdeler kalkar ve perdelerin ötesi görünür. Esasında burada ilâhî isim ve sıfatlar tecellî ettiği için sâlikin isim, sıfat ve fiilleri yani varlığı yok olur. Tecelli eden Cenâb-ı Hakk'ın isim ve sıfatlarıdır. Burada sıfatların değişimi¹⁷ söz konusudur. Yani Allah'ın isim ve sıfatları sâlikin varlığını yok ederek onların yerine geçer. İbn İsâ bu düşüncelerine kurb-ı nevâfil diye meşhur olan hadisi delil olarak getirmektedir. Sâlik bu mertebede tamamıyla nefsin kötülüklerinden arınmaktadır. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın vahidiyyeti kendisinde tecellî eder. Fakat sâlik bu mertebede güvende olmayıp mezâlik-i akdamda yani ayakların kaydığı bir noktada bulunmaktadır. Sâlik bu seviyeye çıktığında tarikat usullerini sağlam bir şekilde yerine getirmezse ve bir şeyh-i kâmile bağlı bulunmazsa kendinde bir takım şeyler tevehhüm edebilir. Bu da onu "ene'l-hak, enellah, ene'l-hâlık" demeye kadar götürüp ittihad ve hulule düşürebilir. Bu mertebede vahdet-i vasfiyyet denilen sıfat-

¹⁷ Endülüs tasavvufunun önemli temsilcilerinden biri olan İbn Berrecân (v. 536/1142) kurb-ı nevâfil olarak ifade edilen hadisten hareketle Cenâb-ı Hakk'ın insanın bazı sıfatlarını üstlenmesini sıfatların değişimi (تعويض الصفات) olarak kabul etmiştir. Ona insan bu seviyeyi ihraz ettiğinde Allah Teâlâ kulun sıfatlarını yok eder, bu sıfatları bizatihi kendisi üstlenir. Bkz. Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfi İbn Berrecân*, Rağbet Yayınları, İst. 2019, s. 154.

ların birliği söz konusudur. Yani sâlik Hak Teâlâ'ya yakın olduğu için Allah'ın sıfatları onda tecellî eder.

Beşinci Tavır: Bu makamın ismi raziyyedir. Seyri, fillahtır. İbn Îsâ bu mertebeden itibaren mertebenin bulunduğu yeri (âlem) söylememekte, sadece “bu mertebeye denilir ki” şeklinde bir ifadeyle aslında bu nefsin bulunduğu yeri açıklamaktadır. Dolayısıyla bu mertebeye de “sırrü's-sır ve sırrü'l-hafî” denilmektedir. Nefis mahbubuna kavuştuğu için bu mertebe “raziyye” olarak adlandırılmıştır. Yine bu tavrın kerâmet, riyâzet, rızâ, ihlâs, vera, zikir, vefâ gibi yedi güzel özelliği bulunmaktadır. Beşinci tavır vahdet olduğu için maiyyet söz konusu değildir. Burada sadece Cenâb-ı Hakk'ın varlığı bulunmaktadır. Bu makamda sâlik aşk şarabını içtiği için aklını ve varlığını kaybeder. Zaten tam manasıyla sâlikteki varlık düşüncesi yok olmazsa tevhid-i hak meydana gelmez. İbn Îsâ bu düşüncelerini Herevî'nin ve kendisinin yazdığı şiirlerle desteklemektedir.

Altıncı Tavır: Bu mertebenin ismi marziyyedir. Seyri, anillahtır. Marziyye mertebesine “es-sırrü'l-hafîyyü'l-ahfâ” denilir. Marziyye denilmesinin sebebi Allah'ın sâlikin yaptıklarından razı olmasıdır. Bu mertebede sâlik tekrar halk arasına döner ve insanları hikmet ve güzel muamele ile Hakk'a davet eder. Sâlik marziyye tavrında Allah'ın ahlakıyla ahlaklanma, beşeriyeti terk, Allah'ın yarattıklarına güzel muamelede bulunma, Allah'ı tefekkür, Allah'a yaklaşma ve Allah'ın nuruyla tasfiye olma gibi hususiyetlere haiz olur. Beşerî özelliklerinden arınarak Allah'ın ahlakıyla ahlaklanır. Tefekkürü ise Allah'ın zatıyla alakalı olmayıp O'nun nimet ve yarattıklarıyla alakalıdır. Artık bu makamda televvün yani değişim yoktur, temekkün ve sabitlik vardır. Yani sâlik bulunduğu yerde değişken bir halde değildir. Kendi varlığından arınıp fenâ fillaha erişir. En yüce makam budur. Sâlik burada kalmayıp tekrar sahv haline ve beşerî durumuna geri dönmekle beraber Hakk'ın vasıfları onda kaybolmamalıdır. Rahmân ve Rahîm isimleri bu mertebede bulunan sâlikte tecellî eder. Rahmân ismiyle tüm isimleri kendinde cem eder, Rahîm

ismiyle de müdebbir vasfını kazanır. Ayrıca sâlikin bu makamda berzâh görevini ifa ettiğini söyleyerek bir manada kul ile Rab arasında ara bir varlık olduğunu ifade etmek istemektedir. İbn İsâ'ya göre bu mertebede yaratılan ile yaratan arasında bir ilişki (taalluk ve ittisal) meydana gelir ki buna “hacc-ı ma'mûr” denilir. Tamamıyla galebe hali meydana gelir. Sâlik tüm varlığından arınır, Cenâb-ı Hak'tan başka bir şey görmez. Bu düşüncelerini İbnü'l-Arabî'nin bir şiiriyle desteklemektedir.

Yedinci Tavrı: Nefis mertebelerinden bahseden eserlerde yedinci tavrın “kâmile” olduğu söylenmektedir. Fakat İbn İsâ böyle bir isimlendirme yapmamaktadır. Sadece özelliğini ifade etmek üzere bu makama “mutlak hafâ, cemu'l-cem', fenâda fenâ, bekâda bekâ” dendiğini söylemektedir. Ona göre bu tavırda varlık tamamıyla yok olur, sâlik kendi varlığını bilmez. Allah'ın “Hû, Hak” isimleri tecellî eder. Sâlik Allah Teâlâ'nın hiçbir şeye muhtaç olmadığını, her şeyin ona muhtaç olduğu tam manasıyla anlar. Bu mertebe “hakkü'l-yakîn” mertebesidir. Burada dilsiz ve sağır olmak gerekir. Zâtın cemâli bu mertebede tecellî eder.

Sonuç

Bayramîliğin Şemsî koluna mensup olan İbn İsâ'nın birçok eseri bulunmaktadır. İbn İsâ ile ilgili akademik çalışmalar yapılmıştır. Fakat daha Türkçeye kazandırılması gereken eserleri bulunmaktadır. Haddizatında yazma eser kütüphanelerimizde Türkçeye kazandırılmayı bekleyen yüzlerce eser bulunmaktadır. Bu sebeple İbn İsâ'nın etvâr-ı seb'aya dair bir risalesinin gün yüzüne çıkarılmasının faydalı olacağını düşündük. Bu çalışma İbn İsâ'nın risâlesinin değerlendirme ve transkripsiyonundan oluşmaktadır. Burada öncelikle İbn İsâ hakkında kısa bilgiler verilmiş sonra risalenin tahliline geçilmiştir. Son olarak risâlenin transkripsiyonlu metnine yer verilmiştir. Transkripsiyonda ayet ve hadislerin tahrirleri yapılmıştır. Böylece İbn İsâ hakkında daha detaylı araştırma yapmak isteyen araştırmacılara kolaylık sağlanmıştır.

RİSÂLE-İ ETVÂR-I SEBA' EŞ-ŞEYH İBN İSÂ

بسم الله الرحمن الرحيم

(19b)

et-Tavru'l-Evvel:

في السير الى الله قال الله تعالى (الى الله تصير الامور)¹⁸ ويقال لهذا النفس امانة قال تعالى (ان النفس لامارة بالسوء)¹⁹ ويقال لعالمها عالم الصدر ولها سبعة صفات مذمومة كلها امراء وتحت كلها خدمااء يجبر الضلالة والشقاء.

Gadap ve şehvet ve buhl ve hırs ve hıkd ve kibir ve hased... Sıfât-ı behimiyye ve sıfât-ı sebuiyye ve küfriyyât ve bidat ve cehl ve ve zulumât küllü bundadır. Bunun veziri akl-ı şeytânîdir. Ruha muhkem hasımdır. Sanatı inkâr ve inattır. Bu makamda teveccüh-ü sahîhadan sonra zikr-i cehrle teveccüh, teemmül-ü muhkem gerektir. Şeyh-i kâmile teslim şarttır. Kâle aleyhissalâtü ve's-selâm: (20a) Muhâsebe ve muvâzene gerektir mizân-ı şer'de. Kâle aleyhissalâtü ve's-selâm: (حاسبوا انفسكم قبل) (ان تحاسبوا وزنوا انفسكم قبل ان توازنوا) Ve mukâtele gerektir darb-ı zikirle ve ri'yâzet ve halvetle. Kâle aleyhi's-selâm: (موتوا قبل ان تموتوا)²²

et-Tavru's-Sânî:

في السير لله قال تعالى (فاسجدوا لله وعبدوا)²³ و قال تعالى (والامر يومئذ لله)²⁴ ويقال لنفسها لؤامة و قال تعالى (ولا أقسم بالنفس اللوامة)²⁵ ويقال لعالمها عالم القلب وهو برزخ النفس والروح. وهو متولد من ازدواجهما يتقلب مرة الى أمها النفس ومرة الى أبيها الروح. ولها سبعة صفات أيضا: لوم، هوس، مكر، عجب، عشرة، تمنى، قهر.

Sırrü'l-heybete mazhar oldu, bu külden âlem müntavî oldu, mirât-ı sultân ve arş-ı rahmân oldu. Kâle aleyhis's-salâtü ve's-

¹⁸ Şûrâ 42/53.¹⁹ Yusuf 12/53.²⁰ Müslim, Hadis No: 1298.²¹ İbn Ebî Şeybe, *Musamef*, thk. Kemal Yusuf Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, c. 7, s. 96. Hz. Ömer'in bir sözü olarak nakledilmektedir.²² Ali el-Kârî, *el-Esrâ'ül-merfû'a fi'l-ahbâr-ı mevzu'a*, thk. Muhammed b. Lütfi Sebbâğ, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1971, s. 348. Ali el-Kârî bu sözle alakalı şu açıklamaları yapmaktadır: "Askâlânî bu sözün kaynaklarda sabit olmadığını söylemektedir. Bu söz sîfilere aittir. 'Zorunlu olarak ölmeden ihtiyarî olarak ölmün' manasına gelmektedir. İhtiyarî ölümün manası arzuların, boş şeylerin ve buna benzer gaflete sevk eden şeylerin terk edilmesidir."²³ Necm 53/62.²⁴ İnfitâr 82/19.²⁵ Kıyâme 75/2.

selâm: (قلب المؤمن مرات)²⁶ Kâle âleyhi's-selâm: (20b) (قلب المؤمن مرات)²⁷ Buna **misâl-i mukayyed** derler. Mahall-i envâr-ı âsârdır. Hem miftâhı, zikr-i hafîdir. Evkât-ı ma'lûmede zikr-i cehr olur sükûnetle.

et-Tavru's-Sâlis:

في السير على الله قال الله تعالى (وعلى الله فتوكلوا)²⁸ ويقال لنفسه ملهمة. وقال تعالى (فألهمها فجورها وتقواها)²⁹ ويقال لعالمها عالم الارواح.

Bu ruh emr eder ve kalb içinde olan bir âb'dır. Nefs-i mülhime buna zevcdirler. Kâbil olduğu cihetten ruh zevcdir. Fâil olduğu cihetten bu nefsin dahi yedi sıfât-ı hamîdesi vardır: Tevâzu, hilm, sehâ, tahammül, sabır, kanaat, istikamet... Bu tavır ifnâ-i ef'âl makamıdır, bunun ef'âlîne tevâzu lazımdır. Zira bu fiili Hak'dan görür, mahbubunun fiili dahi mahbub olur. Mahbuba tevâzu ile meskenet lazımdır. İlhamı dahi dört kısma münkasımdır. Zira şol ilmine kalbe tecelli eder. Neticesi kurbet, vuslat ola ya vuslat sebep ola. (21a) Vera', ihlâs, terk, tecrîd gibi ki **ilhâm-ı rabbânî** derler. Şol ilmine ref-i derecât ola, neticesi ihsân ve hayrât ve ibâdât-ı nafile ve ferâiz gibi ona **ilhâm-ı melek** derler. Şol hâtır ki neticesi tenezzül ve melâmet ola. İştigal-i fuzul helal gibi ol ilhâm-ı nefsâniyedir. Ona **hevâcis** derler. Ve şol hâtır gibi neticesi bu'd ve azab ve ikâb ola. İrtikâb-ı menhiyyât ve muharremât ve şübehât gibi ola. Ol ilhâm-ı şeytânîdir, ona vesâvis derler. Keşf dahi envâi vardır. Â'lâsı budur ki â'yân-ı sâbitedeki esrâr-ı ilâhiyedir, ol münkeşif ola, sebebi fenâ-i zâtdır. Onun tahtındaki akl-ı evveldir, **ruh-ı a'zam** derler, ol münkeşif ola, sebebi fenâ-i sıfattır. Onun tahtında nefis gelir, **ruh-ı mahfûz** derler. Ondaki âlem eşbahdır. Â'lâsı arşdır ve kürsi ve cinândır. Bunun "ma hüve fî semâvâtin ve eredîn ve mâ fihinne" keşf-i mezmûm oldu ... ricâl derler. (21b) Sülûka mani' olup sebep-i mekr olduğu için ve dahi bu makâm da televvün makamıdır. Zira esmâ mezâhirinde rab olmuştur.

²⁶ Benzer bir söz için bkz. Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 258.

²⁷ Benzer bir söz için bkz. Ali el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, s. 258.

²⁸ Mâide 5/23.

²⁹ Şems 91/8.

Muktezâsı muhtelifdir. Mesela ümmehât-ı esmâ ki dört: Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın... Bâtın galebe etse rüyasının vâridâtı ayn-ı kalble olur. Zâhir galebe etse ayn-ı re'sle olur. Bu remizden fehm oluna bâkîsi.

et-Tavru'r-Râbi'

في السير مع الله قال الله تعالى (وَأَن اللّٰهُ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ)³⁰ وقال تعالى (وهو معكم أينما كنتم)³¹ ويقال لنفسه مطمئنة. قال تعالى (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي)³² وهو مقام انفاء الصفات ومقام السرائر. سرّ ربوبيته و كنوز الاسماء وورود الصفات في بحر الواحدية كما قال تعالى [الانسان سرّي وانا سرّه] وقال عليه الصلاة والسلام [انا من الله والمؤمنون منّي] ويرتفع الحجاب فيه. منه كثرة الخليفة من الآثار والافعال {22} والصفات. وبقي الوجود لأن المعية تقتضي ... وفيها صفات سبعة حميدة: جود، توكّل، غمّ، تذللّ، عبادة، شكر، زهد.

Dünyasında dahi olup ahirette bezl ettikten sonra vücûd ver-mene cevâd ola. Çünkü bildi onun mülk ve tasarruf ve tevekkülü onundur. Rızık babında itikad muhkem olup gam çekmeye. Gam matluba vuslat ola, zilleti ihtiyar ede. Ki ibadet ayn-ı hullettir, ubu-diyyet emr olunduğuna şükr etmeye ki devlet ve ululuk hizmette ve zühd ede, masivâ taallukundan kendini ala, makâm-ı ünsiyyette meşâyih burada mezâliku'l-akdâm vardır derler. Zira nefis ahlâk-ı zemîmeden muhalles ve müzekkâ olup kalb envâr-ı meşrûha ile sıfât-ı hamîde ile musaffâ olup, ruh elvân-ı envarıyla tecelli olduk-tan sonra esrâr-ı rububiyetle kalb alaka ve muhât oldukda kalbi temiz edemeyip “ene'l-hak, enellah, ene'l-hâlık” der, ittihada, hu-lule düşer. (22b) İyâzen billahi Teâlâ... Bir habl-i metîne muhkem yapışıp efâl-ı tarikatta mücâhede ile şeyh-i kâmil-i müteşerri'aya rabt-ı kalb ede hatta mezâlikdan halas bulup kademi âle'l-hak ve's-sevâba sâbit olup cezbe-i hakka düşüp varınca müstehlek ola. Yani Allah Teâlâ vâhidiyetiyle tecelli ede. Bu makâmın âhiridir. Bu makâmda vahdet-i vasfiyyet var. Yani Hakka yakın olmakla Hakk kulu sever yani sıfâtını giydirir, kendi sıfâtını yerine kor. Buna **kurb-ı nevâfil** derler. Kâle Teâlâ

³⁰ Ankebût 29/69.

³¹ Hadîd 57/4.

³² Feccr 89/27.

[لا يزال العبد يتقرب اليّ بالنوافل حتّى أحبه فإذا أحببته كنتُ له سمعا وبصرا ويذا ورجلا في يسمع وبني يبصر وبني يبطش وبني يمشي].³³

et-Tavru'l-Hâmis:

في السير في الله قال تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإنّ الله لمع المحسنين)³⁴ ويقال له سرّ السرّ والسرّ الخفيّ. ويقال لنفسه راضية لوصول محبوبها ومطلوبها ولها صفات سبعة ايضاً:

Kerâmet, riyâzet, rızâ, (23a) ihlâs, vera, zikir, vefâ... Bazı meşâyih tahkik edip buyurmuşlardır ki tavr-ı hâmis vahdettir. Vahdette ma-iyyet olmaz. Çünkü vücûd olmaya ol irade âr olmaz. Çünkü câzibe-i nefis gide taayyünât imkânı gider, zatını daim görür.

Gider zât ve kalır müşir-i zât ey cân

Bu hali bilen odur kâmil insan

Amma Hazret-i Kâşânî buyurmuş ki; kalb bedr tavrı üzerine şeş vecih üzerinedir. Her veçhin de yedişer vasfı vardır demiş. Pencümde, şeşümde nefis itlâkı ve vasıf isbatı dahi; bu tavırları varlık var demektir. Fe'l-yüfhem... Meşâyih buyurmuştur ki bir bu makamda şerâb şinîmde sâlik içe mest-i lâ ye'kil olup biküllî vücûh harâb olup vücûdlarını bulmazlar. Gark ve mahvda edâ olmaz ... râziye olup sıfât-ı hakla mesbûğ olur ki sıfât esmâ-i hasendir. Mademki bakiyye-i vücud ola fenâ sırf olmaya (23b) tevhid-i hak bulunmaz. Nitekim Şeyh Abdullah el-Ensârî ... buyurmuş ki:

ما وَّحد الواحد من واحد اذ كلّ من وَّحد جاحد
توحيد من ينطق عن نعته عاريةً أبطلها الواحد
توحيدہ ایّاہ توحيدہ ونعت من ينعتہ لاحد³⁵

Dilersen feyz erişe canib-i bî had

Mücerred ol mücerred ol mücerred

Tecerrüttür medâr-i ittisâlin

Taalluk olur kar-ı enfa'ının

Tevekkülü bend etmen kesrette bir dem

Kıblen vahdette ruhi şadu harem

³³ Buhârî, Hadis No: 6502.

³⁴ Ankebût 29/69.

³⁵ Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 139.

Bu vahdet bulursun nur-ı bî reng
 Bu nuru kim görür olmaz veliyyi teng
 Eğer irmek dilersen sen Hüdâ'ya
 Gönül vermek gerek bir rehnümâya
 Velîkin sanma rehber her ferîki
 Ki onlar bahr-ı nefsin garîki
 Gerektir şeyh olan şer' üzere kâmil
 Tarikatta be gayet ola âmil
 Hakikat bahrine hem ola gavnâs
 Ol dergâh-ı Hakda has ez hâm
 Geri göndermiş ol anı hazret
 İbâda mürşid ol var eyle davet
 Diler kim sülûk ede tarîka
 Odur elbette muhtaç bir refîka
 (24a)

et-Tavru's-Sâdis:

في السير عن الله قال الله تعالى (يا أيها النبي انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا)³⁶ ويقال لهذه الطور بالسر الخفي الاخفي ويسمى نفسه بالمرضية لان الحق يرضى عنه لارشاده العباد اليه بالحكمة وحسن المدارات ولتمكته في مقام العبودية. ولها صفات سبعة قدسية: التخلق بأخلاق الله، ترك البشرية، اللطف بخلق الرحمان، التفكير في الله، التقرب الى الله، الصفا في نور لقاء الله.

Tahalluk bi ahlâkillah terk-i beşeriyetle olur. Yani mal ve mülk, ben ve senlik mahvı ile olur. Mahv olucak mahlûkata şefkat hâsıl olur. Terk-i beşeriyet ile lütuf bi mahlûkillâh bulunur. Zatullahdan fikir yoktur, ne'mâ ve âlâ ve mahlûkâtda olur. Yani televvünden halâs olup temekkün üzere ol. Velhasıl cemi'i mezâhire nazar ede kuvvet ve kudret ve sun'ı Hüdâ'yı mezâhir göre. Mazharda fikir demektir. Fikirsiz de kendini ve sâir mezâhiri mahv edip vücûd-ı (24b) kâzibi giderip bir vücûh-ı meânî bulursa dîde ve basiretinde mücerred gördüğü sıfât ve efâl-ı Hak ola, fenâ fillâh makamına erişir olur. Matlâb-ı â'lâ ve maksad-ı aksâ budur. Bu halette kalma-yıp tekrar geri sahv ve beşeriyete red oluna. Amma kendinde de yine hakâik buluna, sıfât-ı Hakla mesbûğ ola. Ana ittiba' vacibdir.

³⁶ Ahzâb 33/45.

Ve bazı meşâyih-i kibâr buyurdular ki bu hâlât dördüncü ve beşinci tavırda bulunan bir sâlik-i hakkânîde zuhur eder dediler. Ve belki altıncı tavır beyne'l-hak ve'l-abd berzah olur. Sâlikin ruhu bu makâmda akl-ı kül misâlinde ve nefsi nefs-i kül misâlidir. Akl-ı külde ism-i Rahmân müdebbirdir. Nitekim beden ile nefs-i külde ism-i Rahîm müdebbir olduğu gibi. Rahmân ismi, cemi'i esmâyı cami' oldu. Nitekim akl-ı kül cemi'i ervâhı cami' olduğu gibi. Sâlikin kalbi bu tavırda musaffâ olup sivâya iltifatdan el çeke elbette. Mürebbî ile mürebbâ beyninde bir taalluk ve ittisâl hâsıl olur ona **hacc-ı ma'mûr** denir. (25a) Bu haline galebe eyledik de sâlik bi'l-küllîyye kendini ve gayrını cümle yok bilir. Sıfâtullah efâlullâhdan gayrı bir şey görmez ve bilmez.

وفي الخلق عين الحق إن كنت ذا عين وفي الحق عين الخلق إن كنت ذا عقل
وإن كنت ذا عين وعقل فما ترى سوى عين شيء واحد فيه بالشكل³⁷

et-Tavru's-Sâbi':

في السير بالله قال الله تعالى (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رمى إذ رميت ولكن الله رمى)³⁸ ويسمى لهذه الطور بالخفاء المطلق ويقال لها جمع الجمع والفناء في الفناء والبقاء بالبقاء يحصل في هذا الطور و يمحو عين الامكان وما به الامكان.

Bu makâmda fakd-ı tam hâsıl olup filhakika mevcuda vücûd görünmez. Gayrılardan bilküllîyye vücûd levn olup hakikat gına tekerrür-ü Teâlâ'nın olduğu ve cemi'i âleminden müstağni olduğu ona "hu hak" bu tavırda zuhur eder. (25b) Kâle Teâlâ (إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ) min külli'l-vücûh ihtiyaç-ı tam mahlûktadır, hâlikda ihtiyaç yoktur. Min külli'l-vücûh Hak Teâlâ muhtacün ileyh olduğu ve müstağnin ani'l-âvâlim olduğu bu tavra filhakika vâsıl olan sâlikin basiret dâdesine nümâyân olur ve sâlik nefyedilebilir. Bu mertebeye gelince **aynü'l-yakîn** denilirse bu mertebenin namına **hakkü'l-yakîn** denilir. Zira mahv-ı küllî bunda olduğu için bu mertebede ebkem olmak, esamm olmak kâfi zuhur eder. (كل شيء)

³⁷ Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 108. Cürçânî "zu'l-akl ve'l-ayn" maddesinin açıklamasında İbnü'l-Arabî'den naklen bu şiiri getirmektedir.

³⁸ Enfâl 8/17.

³⁹ Ankebût 29/6.

(كلّ من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)⁴⁰ (هالك الّا وجهه)⁴¹ Bu tavırda olur ve hakâik-i eşya, re'sü'l-ayn bu makâmda zâhirdir ve hayat-ı ba-kiyye bu makâmda bulunur ve tecelli-i cemâl-i zât bu mertebede olur. Temmeti'r-risâle...

Kaynakça

Alkan, Harun, "Bayramiyye Tarikatı Menakıbı, Hacı Bayram Velî ve Halifeleri Adlı Eser", *I. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalem Neşriyat, Ankara 2016, c. 1, s. 471-482.

Aydın, Zeynep, *İlyas İbn İsa: Hayatı, Eserleri ve Düşünceleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2020.

Celep, Halil, *Sofyalı Bâli Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, (Doktora Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2012.

Ceyhan, Semih, "Halvetiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, İSAM Yayınları, İst. 2015.

Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

Demirdaş, Öncel, "Şeyh Mecdüddin Bayramî Menâkıbı ve Sâliklerin Âdâbı", *I. Uluslararası Hacı Bayram Velî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kalem Neşriyat, Ankara 2016, c. 2, s. 460-461.

el-Herevî, Abdullah el-Ensârî, *Menâzilü's-sâirîn*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, thk. Kemal Yusuf Hüt, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.

İlyâs İbn İsâ Akhisarî, *Şeyh Mecdüddin Bayramî Menâkıbı ve Sâliklerin Âdâbı Nutk-ı Şerifler*, H Yayınları, İst. 2016.

_____, *Ferâhnâme*, vr. 2b, Milli Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu, Ankara, No: 06 Mil Yz A 9031.

_____, *Fusûl-i seb'a*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı Sayısal Arşiv ve e-Kaynaklar, İstanbul.

_____, *Risâle-i etvâr-ı seb'a*, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi Halet Efendi Koleksiyonu, No: 000820.

Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri*, Tüba Bilimler Akademisi (TÜBA), Ankara 2016.

el-Kârî, Ali, *el-Esrârü'l-merfû'a fî'l-ahbârî'l-mevzû'a*, thk. Muhammed b. Lütfi Sebbâğ, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1971.

Katib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâtü'l-fuhûl*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, thk. Mahmud Abdulkadir Arnavut, İrcica, İst. 2010.

⁴⁰ Kasas 28/88.

⁴¹ Rahmân 55/26.

- Kurnaz, Cemal – Tatçı, Mustafa, “İbn İsâ”, *DİA*, İst. 1999.
- Küçüktiryaki, Fatih, *XVI ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunda Yazılan Etvâr-ı Seb'a Eserlerinin Mukayeseli Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2017.
- Muslu, Ramazan, “Halvetiyye’de ‘Etvâr-ı Seb’a’ Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî Efendi’nin Etvâr-ı Seb’a Risalesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2007.
- Özbay, Tijen, *İbn İsâ ve Fusûl-i Aşere Adlı Eseri (İnceleme ve Metin)*, (Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2016.
- Yıldız, Mehmet, *Kudüs’ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, Rağbet Yayınları, İst. 2019.