



İdris Muhtefî ve Vahdet-i Vücûd: Melâmi Bir Perspektiften İçsel Birlik ve Hakikat Arayışı

Muhammed Nur KAPLAN | orcid.org/0000-0001-8075-6497 |
muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Karabük, Türkiye
<https://ror.org/04wy7gp54>

Şerife Elvan ÖKSÜZOĞLU | orcid.org/0000-0002-4170-1087 | seelvan.oksuzoglu@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye
<https://ror.org/04wy7gp54>

Öz

Osmanlı dönemi tasavvuf ekolleri, hareketliliği ve üretilen sayısız çeşitlilikte eser dilin imkanlarını aşan bir ustalık ile derin konuları açıklamayı, düşünce üretmeyi, manevi arayış içinde olanlara yol göstermeyi hedeflemiştir. Bu çalışma, Osmanlı dönemi Bayrâmi Melâmîlerinden gizemli bir isim olarak anılan İdris Muhtefî'nin şatahatından hareketle bir Melâmi şeyhinin vahdet-i vücûd çerçevesinde içsel birlik arayışını ele almayı amaçlamaktadır. Bu gayeden hareketle İdris Muhtefî'nin görüşlerini yansıtan on beş beyitlik meşhur şiiri incelenmiştir. Şiirde geçen anahtar kavramlar ve vahdet-i vücûd ile ilişkisi, vahdet-i vücûd düşüncesini yansıtan tema ve sembollerin hakikat yolcusu için yaşam pratiğine dönüştürmesi hakkında ne tür bilgiler içerdiği araştırılmıştır. Semboller ve metaforlar insanlığın binlerce yıldır kullanageldiği en iyi dilsel aktarım araçlarındandır. Bu yüzden sembollerin evrensel bir değer oldukları söylenebilir. Sembollerin tasavvuf edebiyatında kullanımları oldukça yaygındır. Tasavvuf eserleri arasında remiz ve temsil içeriği yoğun olan eserler ve şiirler genelde şatahat olarak adlandırılan bir üslup ile ifade edilir ve bu üslup tasavvufi hakikatlerin sembolik bir dille aktarılmasına imkan sağlar. Manevi coşku ve heyecan ile söylendiği düşünülen bu şatahatlar analiz edildiğinde tutarlı ve belli prensiplerle temellendirilmiş güçlü bir düşünceye, bilgiye dayandırıldıkları görülmektedir. Çalışmada yapılan literatür taraması ve metin analizi sonucunda İdris Muhtefî'nin beyitlerinde geçen sembollerin işlevleri, kökleri ve vahdet-i vücûd düşüncesi ile ilişkileri ortaya konmaktadır. Bu bağlamda çalışma bireyin hakikat arayışı ve manevi yönelimlerine dair derinlemesine bir anlayış geliştirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Bayrâmi, Melâmi, İdris Muhtefî, Vahdet-i vücûd.

Atıf Bilgisi

Kaplan, Muhammed Nur. Öksüzöğlü, Şerife Elvan. “İdris Muhtefî ve Vahdet-i Vücûd: Melâmi Bir Perspektiften İçsel Birlik ve Hakikat Arayışı”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 11/2 (Temmuz 2025), 556-579. DOI: 10.69576/ihya.1624401

Geliş Tarihi	21 Ocak 2025
Kabul Tarihi	04 Nisan 2025
Yayın Tarihi	20 Temmuz 2025
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	ihyajournal@gmail.com
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazıların içeriğinden yazarlar sorumludur. Bu dergide yer alan yazılarda ifade edilen görüş ve değerlendirmeler, yazarlarının kişisel fikirlerini yansıtır; derginin kurumsal görüşü olarak kabul edilemez. Makale içeriklerinin bilimsel ve hukuki sorumluluğu tümüyle yazarlara aittir; dergi editörleri ve yayın kurulu bu konuda herhangi bir sorumluluk üstlenmez.

İdris Mukhtafi and Wahdat al-Wujud: The Quest for Inner Unity and Truth from a Melami Perspective

Muhammed Nur KAPLAN | orcid.org/0000-0001-8075-6497 |

muhammednurkaplan@karabuk.edu.tr

Asst. Prof. Dr., Faculty of Theology, Karabuk University, Karabuk, Türkiye

<https://ror.org/04wy7gp54>

Şerife Elvan ÖKSÜZOĞLU | orcid.org/0000-0002-4170-1087 | seelvan.oksuzoglu@gmail.com

PhD Student, Karabuk University, Karabuk, Türkiye

<https://ror.org/04wy7gp54>

Abstract

The diverse intellectual output and spiritual dynamism of Sufi orders during the Ottoman period aimed to illuminate profound metaphysical subjects, inspire contemplation, and guide seekers along the spiritual path. This study focuses on the inner unity expressed by a Melami sheikh within the conceptual framework of Wahdat al-Wujud, based on the poetry of İdris Mukhtafi, a mysterious figure associated with the Bayrami-Melami tradition of the Ottoman era. In this context, a well-known fifteen-couplet poem that reflects the metaphysical views of İdris Mukhtafi is examined in detail. The study explores the key spiritual concepts alluded to in the poem, their connection with Wahdat al-Wujud, and how these themes contribute to the embodiment of symbolic language in the spiritual life of the wayfarer. Particular attention is given to the transformative function of symbols and metaphors, which have long served as universal tools of human expression. Symbolism plays a central role in Sufi literature, where poems and discourses marked by intense metaphorical language are often referred to as satahat. Though such expressions may appear to arise from spiritual ecstasy or enthusiasm, close analysis reveals that they are underpinned by coherent theological insights and well-grounded metaphysical principles. Through a combination of textual analysis and literature review, this study reveals the symbolic structures and conceptual foundations embedded in the verses of İdris Mukhtafi and elucidates their relationship to the doctrine of Wahdat al-Wujud. Ultimately, the study offers a deeper understanding of the Melami path as a spiritual orientation rooted in inward unity, symbolic insight, and the existential search for divine truth.

Keywords: Sufism, Bayramiyya, Melamiyya, Idris Mukhtafi, Wahdat al-Wujud.

Citation

Kaplan, Muhammed Nur. Öksüzoğlu, Şerife Elvan. “Idris Muhtefi and Wahdat al-Wujud: The Quest for Inner Unity and Truth from a Malamati Perspective”. *İhya International Journal of Islamic Studies* 11/2 (July 2025), 556-579. DOI: 10.69576/ihya.1624401

Date of Submission	21 January 2025
Date of Acceptance	04 April 2025
Date of Publication	20 July 2025
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ihyajournal@gmail.com
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 . The views and opinions expressed in the articles published in this journal are solely those of the authors and do not reflect the official position of the journal. The authors bear full scientific and legal responsibility for the content of their articles; the editors and the editorial board assume no responsibility in this regard.

Extended Abstract

The Sufi tradition has effectively understood religious life and shaped cultural life since its birth. The best examples of this are seen in the Seljuk and Ottoman periods. Especially in the Ottoman period, the connection between the administration and the lodges reflects the Sufi-oriented face of the empire in every aspect. It is generally thought that the relations between the lodge and the state are in harmony. However, it is also a fact that there are some Sufi circles that are in tension with the administration. The most well-known of these is the conflicts between the Bayrami Melamis and the administration. Melamism, a Sufi approach, gained momentum again after the period of Dede Ömer as a branch of the Bayrami sect, founded by Hacı Bayram-ı Veli. It stands out with the extraordinary life story of İdris Muhtefî, one of the sheikhs of the Melami school, who is identified with Islamic Sufism in terms of purpose and principle in the search for truth but differs from it in terms of some methods. In addition to the interesting life of İdris Muhtefî, one of his poems that has survived to this day is famous. Shatahat is a form of expression that includes symbols and metaphors that Sufis use to express some discourses that exceed the possibilities of language and to express knowledge of truth at a level that not everyone can understand. It is generally stated that shatahats are sung with intense emotionality and in a state of spiritual enthusiasm. When İdris Muhtefî's poem was analyzed, it was observed that these statements were not said only with emotional enthusiasm. When we look at Muhtefî's way of using symbols, it is understood that he has a versatile mastery of narrow and broad language. In his famous poem, Muhtefî describes the inner dynamics of a dervish, his quest, his mistakes, and his rebirth. He also includes the metaphysical expansions of Sufi thought. So much so that the same couplets answer individual spiritual maturation and how the world exists. As can be understood from here, İdris Muhtefî knows the idea of the unity of existence and says the couplets within this framework. Based on this, it is concluded that shatahat is based on an epistemic basis. The idea of vahdet-i vücud is a system of thought systematised by Ibn Arabî. According to this idea, Being is unique. It has gradually opened up through manifestation and become visible in the universe. At each level, an expansion occurs from the abstract to the concrete. Sufis call these degrees "meratib". Each level has its characteristic form. Being acquires a new concrete appearance at each degree and takes on the form of the visible universe in its final form. Thus, the visible world both hides and points to an invisible truth. In İdris Muhtefî's poetry, this opening is expressed through symbols. The study aims to analyse this poem, which contains intense symbols and metaphors, and to reveal the influence of Vahdet-i Vücud in İdris Muhtefî's Sufi thoughts. In conclusion, by focusing on the poetry of İdris Muhtefî, this research reveals that the Melamis, thought to act mainly with spiritual feelings and enthusiasm, are based on a much deeper and more consistent foundation. In particular, the fact that İdris Muhtefî adopted a theory of knowledge such as Vahdet-i Vücud shows that the Melami school has a depth and systematicity that was not previously foreseen. The analysis made of the poems of İdris Muhtefî allows a better understanding of the basic principles of the Melamis. While the spiritual enthusiasm and inner search seen in the poet's works may be perceived as delirium or a disordered way of thinking on the surface, it is understood that these emotional depths and enthusiasms express a search for truth that coincide with the understanding of Vahdet-i Vücud. This consistency in the intellectual

structure of the Melamis is directly related to their individual experiences and spiritual searches in their Sufi journeys. In summary, the Sufi discourses and symbolism that emerge in the poetry of İdris Muhtefi reveal that the Sufi thoughts of the Melamis, individually and collectively, have a much more advanced theoretical level. In this respect, the fact that the Melamis were initially accepted as a school distant from theoretical systems stems from their focus on the surface of their thought structure. The versatile use of language and the simple expressions of deep symbols seen in the poetry of İdris Muhtefi allow their understanding of inner unity and their Sufi perspectives to be understood more clearly.

Giriş

İslam tasavvuf düşüncesinde, vahdet-i vücûd (varlığın birliği) anlayışı, insanın varlıkla ve Yaratıcı ile olan ilişkisini derin bir biçimde işleyen bir düşüncedir. Bu düşünce, Allah'ın mutlak varlığını "lâ mevcude illâ Hu" perspektifinden vurgulayan ve insanın benlik ve hakikat ile ilgili algısını yeniden şekillendiren keşfe dayalı bir yaklaşımdır. Tasavvuf tarihi boyunca bu düşünce farklı türlerde adı konulmadan işlenmiştir. Tasavvufun teşekkül döneminde tevhidi merkeze alan bu düşünceyi İbnü'l Arabi sistemleştirmiş olup vahdet-i vücud ismini hiç kullanmamış olmasına rağmen düşüncenin kurucusu kabul edilmiştir. Bu düşüncenin ifadesi dili aşan tecrübeler olması münasebetiyle büyük ölçüde sufi şiirler ve şatahatlarda farklı bir biçimde ele alınır halde karşımıza çıkmaktadır. İdris Muhtefi, tasavvufi düşüncenin Melâmi ekolünün gizemli bir ismi olarak, vahdet-i vücud öğretisini benimsemiş ve bu öğretinin içsel dönüşümle ilişkilendirilmesinde kendine özgü bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu bağlamda, Muhtefi'nin meşhur şatahatını vahdet-i vücûd düşüncesi çerçevesinde ele almak, tasavvufun farklı söylem tarzlarında daha derinlikli bir anlayış geliştirdiklerini ortaya koyacaktır.

Melâmiye, özellikle tasavvufun daha içsel ve bireysel yaşam biçimine odaklanan, kendini gizleyerek dış dünya ile ilişki kurmayı benimseyen bir akımdır. Bu gelenek, tasavvufi hakikate ulaşmayı, kişinin benliğini aşarak ilahi hakikate yönelmesi ve içsel bir dönüşüm sürecine girmesi olarak tanımlar. İdris Muhtefi'nin tasavvufi anlayışı, Melâmiye geleneğinin etkisiyle şekillenmiş ve vahdet-i vücûd öğretisini bir içsel birlik arayışı olarak yorumlamıştır. Bu perspektif, insanın kendi içindeki hakikati keşfetmesi ve zahiri görünüşün ötesine geçerek ilahi olanla birleşmesi gerektiğini savunur.

Bu araştırmanın amacı, İdris Muhtefi'nin tasavvufi yaklaşımının, Melâmiye geleneğiyle birlikte nasıl şekillendiğini ve bu öğretilerin vahdet-i vücûd anlayışı ile olan ilişkisinin derinliklerini incelemektir. Özellikle, içsel birlik ve hakikat arayışı konularının, aklın ve dilin sınırlarını zorlayan şekilde dile getiriliş tarzının Muhtefi'nin düşüncesini nasıl yansıttığı ve bu söylemlerin, bireysel manevi dönüşüm sürecine etkisi ele alınacaktır. Araştırmanın bir diğer önemli sorusu, vahdet-i vücûd anlayışının Melâmiye geleneği ile nasıl örtüştüğü ve bu örtüşmenin içsel deneyim ve pratikler üzerindeki etkileridir.

1. İdris Muhtefî Kimdir?

İdris Muhtefî hakkında en detaylı bilgiye Nev'îzâde Atâyî'nin *Şakâ'ik Zeyli* adlı eserinde rastlanılmaktadır. Bu eserde geçen bilgilere göre Bayrâmî Melâmilerinden olan İdris Muhtefî bugün Yunanistan sınırları içinde kalan Tırhala'da fakir bir ailede doğmuştur. Doğum tarihi hakkında net bir bilgi yoktur. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-fuâd*, adlı eserinde İdris Muhtefî'nin 1024 Rebûlevvel ayında (1615) 83 yaşında vefat ettiğini aktarmaktadır.¹ Verilen tarih üzerinden bir hesaplama yapılırsa 1532 yılında doğmuş olması gerekir. Ailesinin yoksul oluşundan dolayı vezir-i azam Rüstem Paşanın terzisi olan amcası tarafından himaye edilmiş ve terzilik mesleğini öğrenmiştir. Sultan Süleyman'ın bir seferinde katılmış ve sefer dönüşü sırasında Ankara yakınlarında bulunan Kutluhan köyüne yolu düşmüştür. Bu misafirliği sırasında Bayrâmî- Melâmî şeyhi Hüsameddin Ankarâvi'yi ziyaret ettiği ve ona intisap ettiği geçen bilgiler arasındadır. Mesleğindeki maharetinden ve İdris Peygamber'den mülhemle İdris lakabının da şeyhi tarafından verildiği söylenmektedir.² İstanbul'a döndüğünde Sultan Selim çarşısı civarında ikamet ettiği, ticaretle uğraştığı ve Yemen, Filibe, Sofya gibi birçok şehre ticaret amaçlı yolculuklar yaptığı söylenmektedir.³

İdris Muhtefî'yi gizemli kılan bir özelliği Osmanlı yönetimiyle Melâmilerin arasındaki gerilimden kaynaklı olarak idamla yargılanıyor oluşu ve saraya yakınlığına rağmen bulunamamış olmasıdır. Nev'îzâde Atâî'nin aktardığına göre herkes tarafından Ali İdris olarak bilinmektedir. Dönemin tanınan büyük alimlerinden Şeyh Ömer Efendi İdris Muhtefî adlı bir mühlidin Müslümanlar üzerinde olumsuz bir etki bıraktığı yönündeki ikazları sonrasında hakkında takip ve ölüm emri çıkmıştır. Hayatının sonraki evrelerinde ticaretle uğraşması ve isim farklılığı İdris Muhtefî'nin bulunmasını engellemiştir. Çarşı esnafı ve komşuları onu Ali Bey olarak tanımaktadırlar. Ömer Efendi İdris isimli bir Melâmî mühlidin arandığı dedikodularını Ali Bey ile paylaşmıştır. Ali Bey, bu dedikodulara cevaben aranan kişinin kendisi olduğunu açıkça söylemiştir. Suçlamaların yersizliği onun hakkında yayılan ithamların haklılık payı olmadığı tam tersine inançlı ve istikamet üzere bir mümin olduğunun anlaşılması ve o yönde yapılan tanıklık üzerine Şeyh Ömer Dede İdris Muhtefî'den özür dilemiştir.⁴ Kendisine intisap edenler dışında kimliği başkaları tarafından bilinmeden vefatına kadar irşat faaliyetini sürdüren İdrîs-i Muhtefî'nin Mezarı Kasımpaşa'da Kulaksız Mezarlığı'ndadır.

İdris Muhtefî'nin günümüze ulaşan en meşhur eseri Ali Şermi Efendinin şerh ettiği otuz mısralık şathiye tarzındaki şiiridir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın verdiği bilgiye göre aynı şiir Üsküdar Mevlevihanesi şeyhi ve Üsküdar kütüphanesi müdür olan Ahmet Remzi Efendi'de

¹ Sarı Abdullah Efendi, *Gönül Meyveleri: Semerât-ül-Fuad*, çev. Yakup Kenan Nefezade, (İstanbul: Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1967), 287.

² Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, Nev'îzâde Atâyî'nin *Şakâ'ik Zeyli*, haz. Suat Donuk, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2/1530.

³ Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, 2/603.

⁴ Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, 603.

şerh etmiştir. Muhammed Nuru'l Arabi'ye ait bir şerhin tespit edildiğini de Mustafa Tatçı haber vermektedir.⁵ Ayrıca Gölpinarlı'nın eserinde şathiyesinin yanı sıra İdris Muhtefi'nin bir gazeline de⁶ yer verilmiştir.

2. Melâmi Geleneği, İçsel Birlik ve Hakikat Arayışı

Melâmilik, Horasanlı Zahidlerin tasavvufi düşünce ile geliştirdiği bir okul ve sıra dışı bir yoruma dayanan dini yaşam pratiğidir. Nefsin tezkiye ve terbiyesi hususunda ana akım tasavvuf usullerinin biraz dışına çıktığı izlenimi hakimdir. Kendilerine has usulleri, uygulamaları olan hareketin bu yaklaşımı benimsemelerinin temel nedeni görünüşün ve dindarlığın itibarından uzaklaşmaktır. Dini ihlasla yaşama gayretine sürülecek gurur ve övgünün uzaklaştırılması çabasıdır. Esasen Melâmet kelimesi, kınama, ayıplama anlamına gelen levm kökünden gelmektedir. Tasavvuf düşüncesine göre kınanan, nefsin süfli arzularıdır.⁷ Bu kınama yalnızca bedensel hazlardan uzaklaştırıcı değil din adamlarının toplum içinde itibar sahibi olarak dindar bir iktidar oluşturma hevesine de getirilmiş bir eleştiri biçimidir.

Sufiler nefsin ıslah edilse bile ölmeyeceğini, olumlu gerekçelerle de olsa arzularını tatmin etme yoluna gideceğini ifade ederler. Melâmiler bu ihtiyat ile itibar ve şöhret getirecek her tutumu reddederler. Nefse bir ayrıcalık tanımama, toplumdaki ayrıştırıcı bir hususiyet isnat etmemeyi hedefleyen hareket tam tersine kınanarak zemmedilmeyi tercih etmiştir. Bunun amacı nefsi yergilerle uslandırmaktır. Dinin zahiri uygulamalarına karşı ironik yaklaşımları toplumsal normlarla çeliştikleri izlenimini yaratsa da Melâmiler dinin yaşama konusunda içsel ve manevi coşkuyu daha çok önemserler.⁸ Melâmilerin diğer tarikat usullerinde olduğu gibi erkanları, belirli bir giyim şekilleri yoktur. Görünüş olarak kendilerini peşvâatleştirerek ulemalık ünvanının getireceği olası itibar ve şöhrete protest bir yaklaşım sergilemektedirler.⁹ Melâmiler yalnızca kendi nefisleriyle meşgul olup farz ve sünnetleri yerine getirir, insan ilişkilerinde hassasiyete, hatır yıkmamaya önem verirler. Bu yaklaşımın temelinde vahdet-i vücûd düşüncesinden ileri gelen her insanın bir tecellighah olması prensibi yatmaktadır.¹⁰ Bu sebeple kınama, hor görme ve ötekileştirmeyi normalleştiren iddialı güç dengelerine ve sorumluluklara mesafeli bir tutum sergilerler.

Melâmilik İslam tasavvufu kadar eski bir geçmişe sahip olmakla beraber belirgin bir şekilde IX. Yüzyılda İran'ın eski kültür merkezlerinden olan Horasan'da ortaya çıkan kendine özgü bir yapısı bulunan tasavvufi bir akımdır. Tasavvuf tarihçileri Melâmiliği üç evrede ele almaktadırlar.¹¹ Melâmiliğin en güçlü temsilcisi Nişaburlu Hamdûn Kassar (öl.

⁵ Mustafa Tatçı, *Bir Mektebe Uğradım*, (İstanbul: H Yayınları, 2022), 189.

⁶ Abdülbâkî Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2022), 127.

⁷ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Şark İslam Klasikleri Mesnevî* çev. Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995), 2/ 268,269 b.3500

⁸ Hücviri, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 121,128.

⁹ Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 22,23.

¹⁰ Ömer Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 270, 271.

¹¹ Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*, (İstanbul: Dergah Yayınları,

885) ilk evre Melâmilerindendir. Kassariyye ekolünün öncüsüdür. Horosan'dan gelen ve Anadolu'da ortaya çıkan ikinci evre Melâmiliğin öncülerinden Dede Ömer Sikkînî¹² Bayrâmî ekolünün öncüsü olarak Osmanlı döneminde Melâmiliği yeniden canlandıran bir isimdir. Üçüncü ve son dönem Melâmiliğinin Nuriyye şubesinin kurucusu ise Muhammed Nuru'l Arabî'dir.¹³ Melâmiliğin Osmanlı döneminde Dede Ömer Sikkînî¹⁴ 'nin Bayrâmîyye tarikatı şemsiyesi altında gelişimi oldukça önemlidir.

XV. yüzyıl ortalarında Osmanlı imparatorluğunda Melâmiliği yeniden canlandıran Emir Sikkînî Hacı Bayram-ı Velî'nin halifelerinden olup¹⁵ bıçakçılık yaptığı için Sikkînî lakabıyla anılmaktadır. Bayrâmîyye tarikatı iki farklı usulle devam etmiştir. Akşemseddin, tarikat usulünü şeriat adabı ve erkânı ile sürdürürken, Dede Ömer Melâmi hareketi yeniden canlandırmıştır.¹⁶ Ömer Dede'den sonra Bünyamin Ayaşî'nin devam ettirdiği Bayrâmî-Melâmi tarikatı Pir Aksarâyî'ye geldiğinde Melâmi şeyhleri hakkında birtakım dedikodular ortaya çıkmıştır. Aksarâyî döneminde itibar edilmeyen bu dedikodular zaman içinde Osmanlı yönetimi ile tarikat ilişkilerinin dönüm noktası olmuştur. Pir Ali Aksarâyî'nin oğlu olan İsmail Maşukî'nin bazı şatahat söylemleri idamına neden olmuş yönetimin gözü tarikatın üzerine çevrilmiştir. Sonraki dönem şeyhlerinde Hamza Bali'nin Ebussuud Efendi'nin fetvası ile idam edilmesi gerginliği tırmandırmıştır. Hamza Bali'den sonra tarikatın silsilesi Bursalı Hasan Kabadüz ile devam ederek İdris Muhtefîye kadar gelmiştir.¹⁷ İdris Muhtefî Bayrâmî Melâmilerin arasında saraya yakınlığı olmasına rağmen aranan fakat bulunamayan gizemli bir isim olarak anılagelmiştir.

Bir Melâmi sufi olan İdris Muhtefî'nin meşhur şathiyesi akli zorlayan ifadeler içermektedir. Bu şathiyesi çözümlendiğinde dönemin tasavvuf anlayışının temelini oluşturan vahdet-i vücûd nazariyesine dair izler ortaya çıkmaktadır.

3. Varlığın Birliği, Vahdet-i Vücûd

Felsefi ve metafizik ilimlerin bir diğer konusu varlık problemidir. Tasavvuf düşüncesi yalnızca varlığı değil Tanrı-Alem- İnsan ilişkisini anlamlandırmak için keşif tecrübesi olan vahdet-i vücûd yaklaşımını ileri sürmüştür. Varlığın birliği olarak yorumlanan vahdet-i vücûd düşüncesine sistematik olarak İbnü'l Arabî'nin eserlerinde rastlanmaktadır.¹⁸ Birçok

2010), 74.

¹² Bazı kaynaklarda "Emir Sikkînî" adıyla geçmektedir. Sadık Vîcdânî'nin ifadelerine göre "umur/Ömer" ismi "Emir" şeklinde değiştirilmiştir. bkz. Sâdık Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye Melâmîlik*, haz. İsmail Güleç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 45.

¹³ Nihat Azamat, "Muhammed Nûrî'l-Arabî," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV yayınları, 2020) 30/557-560

¹⁴ Vîcdânî, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye Melâmîlik*, 35.

¹⁵ Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Eş-Şakâ'îku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, haz..Muhammet Hekimoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları 2020,) 139.

¹⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 40, 41.

¹⁷ Yılmaz, *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*, 270.

¹⁸ William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2019), 198. Ebu'l Ala Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 21.

sufinin söylemlerinde, eserlerinde ve varlığı yorumlamalarında benzer ifadeler görülmesine rağmen düşüncüyü temelleriyle birlikte kuran ve prensiplerini açıklayan sufi düşünür İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî'nin en iyi takipçisi ve şarihi Sadreddin Konevi metafizik ilimlerin konusunu “Varlık olmak bakımından Hak”¹⁹ söylemi üzerine bina ederek hem tasavvuf ilminde hem felsefe alanında bir çığır açmıştır. Vahdet-i vücûd teorisinin en yüksek anahtar kavramı “Vücûd” kavramıdır. Vücûd, Türkçede varlık olarak karşılık bulan bu ifade Sufi terminolojide mutlak varlık ve Hakk'ı tarif için kullanılan özel bir ifadedir. Kaşani'de geçtiği haliyle “Hakkın zatını kendi zatıyla bulmasıdır”²⁰ Vücûd mutlak varlığın bilinemezlik mertebesinde kendini açarak aleme iniş hareketini ve görünebilir ve duyulabilir alemde her varlıkta bir öz olarak bulunuşunu ifade eder. Bu bulunuşluk ontolojik olarak akan bir tecellinin varlığı iledir.

Mutlak varlık aleme tedrici bir halde tecelli ile zuhur etmektedir. Sufi literatürde bu dereceli yapıya meratip adı verilmektedir. Dörtlü, beşli, yedili tasnifler şeklinde sınıflandırılmış ve her bir mertebenin varlık hiyerarşisindeki yeri teklikten kesrete geçişte kendi yapısına uygun bir işlev gerçekleştirmektedir.²¹ Meratip soyuttan somuta doğru ilerledikçe tecellinin farklı görünümler kazanmakta bir yönüyle maddileşirken diğer yönüyle hakikatle bağını koparmamaktadır. Bu yaklaşım sufi varlık anlayışının temelini oluşturmaktadır. Tanrı- Alem- İnsan ilişkisini anlamakta ve açıklamakta hareket noktası olmuştur. Bu bağlamda tasavvuf edebiyatı alanında üretilen birçok eser bu düşüncüyü içermektedir. Sufilere göre Vahdet-i vücûd düşüncesi nazari bir bulgu olmayıp Allah'tan gelen dolaysız bir bilgi olan keşf ürünü olması bakımından idrak edilmesi ve izah edilmesi zor bir meseledir.²² Vahdet-î vücûd düşüncesi ile yakından ilgilenen Nakşi-Hâlidî şeyhi Ervâdî, müşâhede ehlinin her ârifin zındıklığa düşmekten korkarak, makamına ve mârifet bilgisine göre vahdet-i vücûd ile ilgili konuştuğuna, mârifet ehlinin yaşadıklarını yaşamayanların vahdet-i vücûd düşüncesini tam olarak anlayamayacaklarına ve mârifet sahibi kişilerin bu konuda söz sahibi olabileceklerine dikkat çekmiştir.²³ Bu sebeple sufiler bu hakikati bazı metaforik söylemlerle açıklamaya çalışmışlardır. Çözümlemesi zor olan bazı söylemler şatahat addedilerek literatür içerisinde dokunulmaz alana gönderilmiştir. Oysa sembol dilinin kullanımı evrensel bir yapıya sahip olmakla birlikte izahı güç meseleleri anlatmaya muktedirdir. Bu şiirlerden bir tanesi İdris Muhtefi'nin 15 beyitlik şiiridir.

4. Bir Melâmi olan İdris Muhtefi'nin Perspektifinden Vahdet-i Vücûd

Vahdet-i vücûd teorisine göre bu iniş hareketi dereceli bir biçimde gerçekleşmiştir. Derecelerin açılımları ve görünen alemin epistemik yapısına göre farklı şekillerde tezahür

¹⁹ Krem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizizi*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 49.

²⁰ Abdürrezzak Kaşani, *Sufilerin Kavramları İtlahatı's- Sufiyye*, çev. Abdürrezzak Tek, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024), 96.

²¹ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 259, 261.

²² Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007) 1/79.

²³ Nazım Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Sonçağ Akademisi, 2024), 219.

eder. Bu tezahürün amacı insan-ı kamildir²⁴ ve bu açılmış sistem onun varlığında dürülmüş haldedir. İç içe geçen dürülme ve açılma insan-ı kâmil ile tekrar yukarı bir hareket kazanarak manen dikey bir boyutta ilerlemeye başlar. Bu yükseliş uruç ismi ile ifade edilmektedir. İlahi hakikat alemde aşamalı olarak kendini açar ve varlık dediğimiz bir tarzda görünüm kazanır. Bu açılmanın asıl maksadı insan varlığıdır ve bu sistem insanın içinde meknuz bir kabiliyet olarak verilmiştir. İnsan manevi gelişim ve ruhsal dönüşüm ile içsel bir yolculuğa çıkar ve belli prensipler yardımıyla manevi yükselişini tamamlar. İdris Muhtefî'nin şathiyesinde bu seyr oldukça sembolik bir dil ile işlenmiştir.

*İş bu deme irince üç kez doğdum anneden
Bunca yavru uçurdum nice aşıyaneden
Dört doğurdum anamı hamil oldum babadan
Babam dokuz ayaklı anlama efsaneden*

İdris Muhtefî'nin şatahatında bu mertebelerin kendi yapısına uygun sembollerle tarif edildiği görülmektedir. “Anneden üç kez doğma” insan varlığının katmanlarına işaret etmektedir. Birbirini takip eden üç doğum daha gelişmiş insan haline geçişin aşamalarıdır. Bu üç farklı form Mevlana'nın Mesnevisinde madenden bitkiye, bitkiden hayvana ve hayvandan insana doğru dikey bir ilerleme halinde tarif edilir.²⁵ Böylece insan tanrısal ve hayvansal düzlemde bir ara bölgeye yerleşir. Bu alanda insan nefsi natıka olarak ayırıştırıcı bir ünvana sahip olur. İnsan haline doğmak içsel bir olgunlaşma için hazır hale gelmek demektir.

Ali Şermi Efendi'nin yorumuna göre bu doğum, hem bir varlık olarak insan hakikatinin açılması ve dikey düzlemde ilerlemesi, hem anne karnında geçirdiği dönüşüm evrelerini simgeler.²⁶ İlk beyitler yokluğun yokluğundan aleme gelen ademin ve insan-ı kamilin seyrini temsil eder niteliktedir. Bu beyitlerde geçen ifadelerle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi arasında özdeşlik kurulabilir.²⁷ İnsanın hem maddi hem manevi yolculuklarından bahsedilmektedir. Hem alemin varlık aleminde zuhuru hem insanın varlığa gelişi biyolojik süreçlerden hareketle metafizik gaye ve zuhurunu simgeleyen anlatımlar içermektedir.

Üçüncü mısra, filozofların anasırbaba şeklinde tarif ettikleri su, ateş, hava, toprak olan dört unsura atıf yapmaktadır. Benzer ifadelere İbnü'l-Arabî kendi teorisi üzerinden yaklaşmaktadır.²⁸ İbnü'l-Arabî'nin alemin yaratılışı hakkındaki yorumları yer ile göğün bir insan gibi birleşmesini ve ondan meydana gelen doğumla alemin yaşama kavuştuğunu açıklamaktadır.²⁹ Bu noktada mısralar arasındaki geçişler insan ve alem ilişkisini ortaya koymaktadır. İbnü'l-Arabî alemin yaratılışı sırasında dört ilahi hakikati talep ettiğini söyler.

²⁴ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008) 7/46.

²⁵ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Şark İslam Klasikleri Mesnevi* çev. Veled Çelebi İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995), 3/319, b. 3900.

²⁶ Şeyh Âlî Şermî en Nakşîbendî, *Şerh-i Gazelî Hazretî İdrîs Muhtefî*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 00419), 4,5 a.

²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/15.

²⁸ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 12/99.

²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, l.c. 401,402.

Bu dört ilahi hakikat, hayat, ilim, irade ve kudrettir. Bu metafizik hakikat tabiatla dört unsur üzerinden yaratılarak somut bir görünümle zuhur etmiştir.³⁰ Vahdet-i vücûd düşüncesine göre alemdeki her şey birbiri ile irtibatlıdır. Zerrede olan açılma şekli kürede de aynı şekildedir. İnsan varlığında ilahi hakikatin aleme inişindeki seyrin açılmaya müsait potansiyel olarak nasıl dürülu haldeyse alemin tüm işleyiş ve bilgisi de insanda bulunmaktadır.³¹ Sufiler bu durumu büyük alem küçük alem (mikrokozmos, makrokozmos) tabiri ile açıklarlar. Bu durumda beyitlerin okumasında zihin, insanı merkeze alarak aynı zamanda alemde Hakk'ın zuhur edişini de dikkate almak suretiyle birbiri ile teması koparmadan düşünerek hareket etmelidir.

İdris Muhtefi'nin mısralarındaki alemde insana, insandan alemin varlık süreçlerine geçiş cemedilmiş varlığın zaman zaman parçalı bir biçimde yorumlanmasıyla ilişkilidir. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre insan cemedilmiş bir varlıktır.³² Dağılma ve birleşme vücûdun bilgisine dolaylı bir erişim merhalesidir.

“Dokuz ayak” anne karnında dokuz ayda bedenli bir varlık olan insanın maddi dönüşümünü, aynı zamanda Zat'ın ilahi aleme tecellisinin aşamalarını yansıtmaktadır. İbnü'l-Arabî dokuz feleğin aslında yedi katmandan oluştuğunu söyler.³³ “Dokuz ayaklı baba”dan kasıtlı alemin dairesel katmanları simgelenmektedir. Görünür alemde bu katmanlar dairesel bir yapıyı andırırlar. Dünya bir öz, çekirdek halinde düşünüldüğünde göksel tabakalarla çevrelendiği görülür. Her bir katman zuhurun bir mertebesi olarak aleme yaklaştığında alemin varlığı bu katmanların somut verileriyle yaşanılır bir mekân haline gelmektedir. Fiziki alemin biyolojik oluşumu farklı remizlerle metafizik anlamda varlığın zuhuru birbiriyle irtibatlı halde işlenmiştir.

*On tayaya³⁴ emzirdim iki yüzlü bir çocuk
Kara libas giydirdim gösterdim kaşaneden*

İlk mısra insan iki yüzlü bir çocuk olarak remz edilmiştir. “İki yüz” insanın maddi ve manevi olarak iki aleme bakan yönüdür. Tasavvuf düşüncesinde insan hem maddi hem manevi alemin ortak çocuğu olarak anlatılmaktadır. Bu düşünce Mevlana'da suret ve mana³⁵ teorisi ile, İbnü'l-Arabî düşüncesinde de ez-Zahir ve el-Batın esmasının insanda açığa çıkması olarak işlenmektedir.³⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre hakikatin zuhurunda taayyün mertebesi soyuttan somuta ilk geçiş evresi olarak ifade edilmektedir. Bu mertebeye

³⁰ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 2/388, 399.

³¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/170. William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), 31.

³² Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2020), 28, 29.

³³ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/145

³⁴ Taya/ Daye: Farsça sütanne, çocuğa bakım veren kişi, bkz. Ziya Şükün, *Farsça-Türkçe Lügat Gencinei Güftari Ferhengi Ziya*, (İstanbul: Maarif Matbaası, 1944), 857.

³⁵ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Şark İslam Klasikleri Mesnevî* çev. Veledd Çelebi İzbudak, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988. 6/149, b.1865.

³⁶ İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 60,61.

Hakikat-i Muhammediyye de denilmektedir.³⁷ Sufilerin Hakikat-i Muhammediyye dedikleri bu mertebeye felsefeciler ilk akıl adını vermektedirler. Bu mertebedeki hakikatin yansıması iki yüz olarak tarif edilen, iki alemi birleştiren bir varlık olarak insan zahiri duyular ile bu alemin bilgisini içsel/batını duyu güçlerinden beslenmektedir. On süt anne insanın içsel duyular ve beş duyu olmak üzere dışsal duyu güçleridir.³⁸ İnsanın iki alemin çocuğu olması onun bir potansiyel içerdiği ve varlık mertebelerinde seyr eyleyebileceği anlamına gelmektedir.

“Kara libas” Melâmilerin şöhreti ve itibarı uzaklaştırmak için kullandıkları giyim tarzını çağrıştırmaktadır. İçsel ve bedensel duyularını dengeli bir biçimde kullanan nefis mertebelerini aşmış insan artık bir gönül eridir. Onun bir siyahlık altında gizlenmesi Melâmilerin tutum ve davranışlarıyla benzeşmektedir.³⁹ Aynı zaman da insan bedenli bir varlık olarak görünüş itibarıyla asıl hakikatini gizlemektedir. Libasın karalığı görünüşün hakikati perdelemesi belirsizleştirmesi demektir. “Kâşâne” köşk demektir. İnsanın hakikati hesaba katılmaksızın görünen bedensel varlığı muhteşem bir tasarım ürünüdür. İnsan görkemli bir köşkte oturur gibi görünmektedir. Suretin perdelediği hakikat dikkate alındığında ise bu sadece siyah bir örtüdür.

Tasavvuf düşüncesinde sıkça rastlanan ve vahdet-i vücûd düşüncesinin de temellerini oluşturan varlık mertebelerinden olan melekut ve mülk alemleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre insan Melekût alemleri, batınî ve manevî alemleri de kapsayan camedici bir varlıktır.⁴⁰ Her iki alemin kesişim noktası olan insanın varlığı görüldüğünden daha derin katmanlara sahiptir. Melekut ve mülk alemleri arasında bir köprü olan insan bir vecihten bakıldığında perdeli, başka bir vecihten bakıldığında görkemli bir köşkü anımsatır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın yüceliği iki özelliği de cameden varlık olmasından ileri gelmektedir.

Kaf dağını arkama yükledim etme aceb

Bah-i Muhîti içtim, kanmadım amma neden

Dağ kültü, mitolojilerde, dinlerde ve masallarda sık rastlanılan bir temadır. Dağlar kadim zamanlardan beri yer yüzünün kozmik bir merkezi olarak yorumlanmış, genellikle kutsal ve ilahi olanla birleşmenin bir mekânı olarak anılmıştır. Antik Yunan'da Olimpos dağı, Hinduzim'de Meru dağı, Hz. Musa ile Tur dağının ilişkisi, Hz. Muhammed ve Hira dağı gibi din ve mitolojide dağların ayrı bir hususiyeti vardır.⁴¹ Kaf dağı Türk masallarında ulaşılması güç ve hayli mücadele gerektiren bir dağdır. Bu beyitte Ahzab suresi 72. Ayette geçen “emaneti dağlara verdik” ifadesine atıf vardır.⁴² Kaf dağı aynı zamanda efsanevi bir

³⁷ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/345.

³⁸ İbnü'l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/261, 262.

³⁹ Âlî Şermî en Nakşibendî, *Şerh-i Gazelî Hazretî İdrîs Muhtefî*, (Nafiz Paşa, 00419) 8,9.

⁴⁰ İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 28, 29.

⁴¹ Mustafa Baş, "Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü," *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 167, 168.

⁴² “Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir.” Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), el-Ahzâb, 33/72.

dağdır. Varlığı bile şaibelidir. Gidebilen ulaşabilen olmamıştır. Bu açıdan bakıldığında insanın benlik iddiasını simgelemektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesine göre varlık alemi veya insanı içermesi bakımından yansıyan bir görüntüden, gölgeden ibarettir. İnsanın benlik iddia etmesi bilgisizliğinden ileri gelmektedir.

“Bahr-i Muhit” okyanus demektir. “Bahr-i Muhit” ifadesiyle Allah’ın isimlerinden birine atıf yapılmaktadır. “Çevreleyen, kuşatan”, anlamlarına gelen bu isim ile okyanusun kapsayıcılığı ve Hakk’ın alemi kuşatması ihata etmesi anlatılmaktadır. Hakk’ın varlığı alemi kuşatmaktadır ve onun kuşatıcı varlığı dışında müstakil bir varlık yoktur. O öyle bir kuşatmadır ki hiçbir şey bu kuşatmanın dışına çıkamamaktadır.⁴³ Okyanus veya deniz varlık mertebelerinden olan misal aleminde vahdetin sembolüdür.⁴⁴ Tasavvuf yolcusu nefis mertebelerini kat edip tevhit şuuruna eriştiğinde” kanılamayacak” ve lezzeti tüketilemeyecek tecellilere mazhar olup bir keşf zevkine erişir.

Altmış arşın minare çıktım anın üstüne

Çağrubañ cihâñı doldurdum efsaneden

“Minare” nur inen mekânı ifade etmekle beraber aynı kökten gelen kelimelerdir. İbnü’l-Arabî’ye göre alemin varlığının kaynağı Hakikat-i Muhammediyye’dir.⁴⁵ Kelime “nûr” olarak okunduğunda Muhammedî nurun aleme ve insana tecellisi remz edilmektedir. Minarenin taş veya toprak yapısı dikkate alındığında Muhammedî nurdan feyz alan İnsan-ı kamilin işaret edildiği anlaşılmaktadır. Tüm alem ışığı arkasına alarak bir gölge gibi uzamaktadır. Gölgenin kendine mahsus varlığının olmayışı düşünceyi bir (ışığın) nurun varlığı bilgisine tevdi etmektedir. İbnü’l-Arabî gölge ve nur, alem ve Hak ilişkisini “Biz gölgeyi güneşe delil kıldık”⁴⁶ ayeti ile açıklamaktadır.

Minarenin üzerine çıkmak tasavvuf yolculuğunda salikin nefis mertebelerini aşarak ilkel benliğinin üzerine çıkmasını simgelemektedir. Tasavvufi düşüncede benliğin gelişiminden ziyade dönüşümü esastır. Varlığın hakikatinin idrak edilmesi ve bir ışık(nûr) vesilesiyle zihnî ve kalbin aydınlanması tekâmül eden insana işaret etmektedir. Tasavvuf düşüncesinde bu insan tüm varlık mertebelerinin kendinde dürülü olduğu varlığın asıl gayesi olan insan-ı kamilidir.⁴⁷ Kâmil insan manevî potansiyelini gerçekleştirmiş, arzulanan ideal varlık düzeyine erişmiş kimsedir.

Yüz tınablı bir çadır diktirdim siper için

Âna tuttum yüzümü doğdum ol kâr hâneden

⁴³ Bekir Topaloğlu, "El-Muhîṭ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 40.

⁴⁴ Bekir Köle, "Mevlâna'nın Mesnevî'sinde Gemi Metaforu", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 9/42 (Şubat 2016) 1871, 1872.

⁴⁵ İbnü’l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/415, 419.

⁴⁶ el-Furkân, 25/45. İbnü’l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 99, 101

⁴⁷ İbnü’l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 29, 31.

“Yüz urganlı çadır” insan-ı kamilin makamı ve mekanını temsil etmektedir. Yüz ip ile sağlamlaştırılan çadır Allah’ın doksan dokuz isminin toplandığı ehadiyet⁴⁸ mertebesinin sırrı ile yüze tamamlanıp sağlam bir korunak yapılmıştır. Mustafa Tatçı bu beyitin bir insan-ı kamilin eriştiği cem makamından söylendiğini aktarmaktadır.⁴⁹ İnsan-ı kâmil ilahi esmanın çoğunun kendisinde zuhur ettiği kimsedir.

Sufilerin çok kullandıkları esma teorisi İbnü’l-Arabî’nin sistemleştirdiği bir teoridir. Vahdet-i vücûd nazariyesiyle birlikte açıklanacak olursa kısaca şu şekilde izah edilebilir. Vücûd, zatı bakımından bilinemez ve idrak edilemez. Bilinmeyi dilemesi ve bu dilemenin keyfiyeti hakkında da fikir yürütmek olanaksızdır. Ancak bu O’nun haber vermesiyle bilinmeyi istemiş olması bilgisine ulaşılabilmiştir. Vücûd’un aleme tenzili dereceli bir biçimde gerçekleşmiş ve Hak kendini bir bakıma açmış bir bakıma da sınırlandırmıştır. Bu sınırlandırma alemin intizam ve sürdürülebilirliğinde görünür olmaktadır. İbnü’l-Arabî’ye göre Hak aleme esması ile tecelli etmektedir.⁵⁰ Ayan-ı sabitelerin zuhuru ile ilahi esma alemde zuhur etmektedir. Bu isimler insandan aleme akseder ve yaratma, varlığın devamlılığı, varlığın akışı bu isimler sayesinde olur. Alem ve alemde olan her şey O’nu isimleri aracılığı ile tanır. Bu durumda isimler bir bakıma saklayan bir bakıma izhar eden olmaktadır.⁵¹ “Yüz urganlı çadır” ile hakikat kendini hem açmış hem siper etmiş saklamıştır.

Tasavvuf düşüncesinde ilahi esmanın ahlaki geliştiren bir işlevi olduğu düşünülür. Bu yüzden sufilerin manevi eğitim metotlarından biri de Allah’ın bazı özeli isimlerinden oluşan zikir ve evrada devamlılık sağlanmasıdır.⁵² Salik bu vesileyle Hakk’tan gelen tecellilerin alıcısı olmakta ve İnsan-ı kâmil idealine daha da yaklaşmaktadır. Beytin ikinci mısrasında bu emele duyulan iştia ve yeniden doğuş simgelenmektedir. Salikin ahlaklanması ve mükemmel insan olmaya yaklaşması tasavvuf düşüncesinde yeniden doğuş ifadesiyle sembolize edilmektedir.⁵³ Yeniden doğma Hakk’ın nuruyla zihnin ve kalbin yeniden biçimlenmesi ve yeni bir manevi boyut kazanması demektir. Salik bu hale gelmezden önce cem halini yaşar. “Cem” manevi bir coşku ile varlığın birliğinin idrak edildiği bir haldir. Bu hal her ne kadar geçici de olsa bıraktığı iz insanda bir bilgiye dönüşür ve bu hal geçtiğinde bile farkındalığı artmış hakikate uyanmış kimse artık cem halinden önceki kimseyle aynı olmayacaktır. Bu yüzden bu uyanışa yeniden doğuş adı verilmektedir.

Firavun ile görüşüp biraz nasihat ettim

Dedi sözünü tutmazam dönmezem Hâmânen

⁴⁸ İbnü’l Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/ 280, 282.

⁴⁹ Tatçı, *Bir Mektebe Uğradım*, 125.

⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/ 347.

⁵¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/277, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c.3, 27, 31.

⁵² Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 301, 304.

⁵³ A. Reza Aresteh, “Evensel Benliğe Giden Yol”, haz. Kemal Sayar, *Sûfî Psikolojisi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008), 59.

Tasavvuf düşüncesine göre insan benliği çoklu ve katmanlı bir yapıdan oluşur.⁵⁴ Sufiler ilkel benlik düzeyine “nefs-i emmâre” adını vermektedirler.⁵⁵ Nefsin bu katmanı daha çok dürtüsel güdü ile çalışır. Her ne kadar yerilen bir özellik olsa da kendini aşmaya ve geliştirmeye müsait bir yapıdadır.⁵⁶ Vahdet-i vücûd düşüncesinde aleme dereceli inişin olduğu gibi insanın da mertebeli olarak manevi bir yükselişe kabiliyeti vardır. İnsan Tanrının suretinde yaratılmış olmakla ilahi hakikatin kodlarına sahiptir. Bu yüzden tasavvuf yolcusunun ilkel benliği ve gelişmiş benlik kodları daima çatışma halindedir. “Firavun ile görüşme” insanın kendisiyle olan murakabe ve muhasebesini ifade etmektedir.⁵⁷ Bir tür içsel hesaplaşma sayılabilir.

Beyitte geçen ifadelerde nefsin kötücül yanını simgeleyen Firavun ve Hâmâne’den ikinci şahıs olarak bahsedilmesi oldukça ilginçtir. Bu konuşma içsel çatışmaları olan bir salikin durumunu yansıtmaktadır. Bu insanın çatışma halinde de olsa içsel bütünlüğü dikkate alındığında nasihat edenin de nasihati dinleyen de aynı kişi olduğu görülmektedir. Dikkat çeken diğer bir husus insanın kendi içinde bölünen farklı yapılarına atıf yapılırken insanın doğasında olan temayüllere vurgu yapılmakla birlikte anlatıcının hakikate daha yakın bir dil ile konuştuğu fark edilmektedir. “Nasihat eden” tarafın ilahi olana yakınlığı insan varlığında egemen ve özne olan tarafın insanın “Hakkın suretinde yaratılmış”⁵⁸ olması görüşüne dayanmaktadır. İbnü’l-Arabî düşüncesinde bu Hadis-i Şerif vahdet-i vücûd düşüncesinin en temel kullanımlarındandır

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre Allah ve insanın ontolojik ilişkisinde insan doğasının koşullarından çok hakikatine odaklanılmış olması beyitte anlatıcının söylemiyle benzeşmektedir. Şu hâlde iki soru iki ayrı paradigmanın sorusu olarak ortaya çıkmaktadır: İnsanın doğası nedir? İnsanın hakikati nedir?

Yerel imkanlarla konuşan bilimler, öğretiler, dini içerikli söylemler veya felsefe için “İnsanın doğası nedir?” sorusu önem arz ederken, tasavvufun metafizik boyutu “İnsanın hakikati nedir?” sorusunu incelemektedir. Bu bağlamda tasavvufun metafizik boyutu pozitif bilimlere kıyasla farklı bir derinlik sunar. Bu durumda bir Melâmî şeyhi olan İdris Muhtefi ile vahdet-i vücûd düşüncesinin paradigma olarak birbirine oldukça yakın olduğu gözlemlenmektedir.

*Yedi başlı bir yılan gördüm ki hâkim olmuş
Sûreti hayvan değil bilmezem ammâ neden*

Bir önceki beyitin içeriğini destekleyen anlamlara bu mısralarda da yer verilmiştir. Yılana benzetilen “nefs-i emmâre”nin yedi başı insan benliğinin yedi farklı kötücül gücünü

⁵⁴ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/105, b. 1300.

⁵⁵ İzzeddîn Mahmûd bin Ali Kaşânî Natanzî, *Tasavvufun Anan Esasları*, (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye), çev. Hakkı Uygur, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 82,83.

⁵⁶ Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 36.

⁵⁷ Haris el-Muhâsibî, *er-Riâye li Hukûkillaah Kalp Hayatı*, Haz. Abdülhakim Yüce, (İstanbul: Işık Yayınları, 2011), 55,63.

⁵⁸ İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 35, 40, 71.

ve onun altında ortaya çıkan yedi olumsuz özellikleri nitelemektedir. Tasavvufî hikayelerde⁵⁹ ve 13. Yüzyılda alperenlerin Anadolu'yu İslamlaştırma hareketleri sırasında söylenegelen Sarı Saltuk efsanelerinde yılan ve yılanın büyüğü olan ejderha motifi geçmektedir. Saltukname'de geçtiği üzere Simurg'un, düşmanı olan ejderha hakikate direnen ve baş kaldıran nefsin güçlerini simgelemektedir.⁶⁰ Hikâye ve efsanelerde yılan gerçek bir canavar olarak görünmektedir. Fakat beyitteki ifadeye göre canlı bir hayvan gibi görünmemektedir. Bu durum insan nefsinin farkındalığının düşük olmasıyla ilişkilidir. Bu gerçeklik Hz. Musa'nın asasını elinden bırakmasıyla görünür hale gelecektir.⁶¹ İbnü'l-Arabî, ayette geçen kıssayı şu şekilde yorumlamaktadır. Hz. Musa'nın Allah'a itaat ederek asasını yere bırakması Firavun'a isyandır. Hakikate itaat ve nefsin kötülüğüne isyan eden insan eşyanın asıl tabiatının doğru biçimde görmeyi öğrenecektir.⁶² Hz. Musa asayı yardımcı gibi görmekteydi.⁶³ Onunla dallara uzanır ve hayvanlarını güderdi. Elinden bıraktığı anda insanın bağlandığı nesnelerin gerçek yüzünü temsilen asa yılan olarak görünmüş oldu. Diğer yandan asa ve yılan kadim Mısır'da hakimiyetin sembolü olarak görülmektedir.⁶⁴ Nefsi simgeleyen ve bir güç atfedilen yılan ve asa sembolleri eşyanın hakikati ve görüntüsü arasındaki çelişkiye dikkat eder. İkinci beyit bu çelişkiyi ima eder niteliktedir.

İdris Muhtefî insanın hakikatine dair güvenini korumaktadır. Ona göre her ne kadar insan ürkütücü bir varlığa dönüşse bile özü ve ontolojik bağı itibarıyla Hakk'tan uzak değildir.

*Ak sakallı bir avrat düştü benim peşime
Zînet etmiş kendine lü'lü vü dürdaneden*

Kendi hakikatini keşfetmek isteyen insan için çeldiriciler çok fazladır. “Ak sakallı avrat” ile dünya kastedilmektedir. Dünyayı güzel ve sevecen gösteren onun süsleyen ziynetlerle süslenmiş ihtiyar bir kadın görüntüsü dünyanın tutarsızlığını sembolize etmektedir.

Önceki beyitlerle bu beyit arasında bir ilişki kurulduğunda peşine düşülen olmak yolun öznesi olmakla bağlantılıdır. Beyitin ilk mısrasındaki ifadede de anlaşılabacağı gibi tekamül yolcusu için çeldiricilerin gücü abartılmamıştır. Bazı dini söylemlerde dünyanın aşağılanması ve insanın aşağılık olanla ilişkisi insanı örseleyen ve manevi yolcunun özgüvenini kaybettiren söylemler içermektedir.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde dünya ile bağlantısı noktasında egemen güç insandır. İnsan yer yüzü alemleri için ve oraya uyumlu özelliklerle yaratılmış olmakla beraber ontolojik

⁵⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/80-81, b. 1000-1005.

⁶⁰ Ebü'l-Hayr-ı Rûmî, *Saltuk-nâme*, haz. Şükrü Haluk Akalın (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988), 1/110.

⁶¹ Tâhâ, 20/17, 18, 20.

⁶² İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-Hikem*, 209.

⁶³ Ayette geçtiği üzere Allah, Hz. Musa'ya “Şu sağ elindeki nedir, ey Mûsâ?” diye sorar. “Dedi ki: O benim asâmdır. Ona dayanırım, onunla davarlarım yaprak silkelerim; benim ona başkaca ihtiyaçlarım da vardır.” Hz. Musa eşyanın işlevselliği üzerinden cevap vermiştir.

⁶⁴ Faruk Özdemir, “Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Asâsının Hâkimiyet Sembolü Olarak Yorumlanması Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *International Journal of Social and Humanities Sciences Research*, 2024, 11/106, 742.

hakikati gereği ilahi esmanın yansıtıcısı bir halife olarak yaratılmıştır.⁶⁵ İbnü'l-Arabî düşüncesinde insan Hakk'ın varlığına delildir. Hakk'ı bilme çabası kendi varlığını anlamayı ve bilmeyi zorunlu kılar. İbnü'l-Arabî düşüncesinde alemdeki her şey, Allah'ın tükenmeyen ve tüketilemeyen kelimeleridir. İnsan ise en yetkin kelimedir.⁶⁶ Bu bakımdan vahdet-i vücûd eksenli düşüncede insan, insan olmak bakımından yerilen değil kendini yönetebilen bir varlık oluşunun altı çizilmektedir. İnsan ruhu beden mülküne halife olmuştur. Beden bir şehir gibidir.⁶⁷ İnsanın asıl mücadelesi bu varlık değerinin açığa çıkarılmasıdır. Bu onu çeldiricilerin peşinden gittiği bir varlık olarak öne çıkarır.

*Yetmiş iki dillice düdük aldum çarşıdan
Çaldım anın sedası geçdi âsumânen*

Çarşıdan alınan yetmiş iki türlü ses çıkaran düdük ile kesretin hakikate dair farklı tecrübelerinin anlatımı kastedilmektedir. Yer yüzünde farklı milletler farklı öğretiler, deneyimler hakikati ifade etmede farklı keşif ve söylemler kullanmışlardır. Sufiler hakikatin sonsuzluğu karşısında sınırlı insan idrakinin hakikati kuşatamayacağını fakat bir vecih ile hakikate isabet edebileceğini söylerler. Hz. Mevlana'nın karanlık oda da fili tanımaya çalışan insanlar hikayesi bu gerçeği metaforik bir dil ile anlatır.⁶⁸ İdris Muhtefî “yetmiş iki” sayısını kesreti meczederek söyler. “Çarşı” ifadesi insanlık dramının süregeldiği mahal olması bakımından zamansal süreci içine alan insanlığın yer yüzü macerasını özetlemektedir. Asumanı/ Gökyüzünü aşan ses, hakikate dair her bir bulgunun tanrısal bir temas yakaladığı iddiasını ortaya koymaktadır. Yer yüzünden yükselen her yönelme sesi semâvât ile uyum sağlamıştır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde tüm varlık Hakkın nurunu yansıtmaktadır. Varlık alemde hiçbir şeyi dışlamaksızın her şeye tecelli eder. Tevhide rücu eden bu düşünceye göre her neye ibadet edilirse edilsin hakikatte Allah'a yönelme söz konusudur.⁶⁹ Bu düşünceden hareketle alem baştan başa Allah'ın tecellisi olarak hiçbir yönelimi dışlamamaktadır. Aslında bu durum bir bakıma varlığın zuhurunun ontolojik gereğidir.

*Bir top atdım masrıktan geldi düşdü mağrıba
Bu bir tengin rumuzdur anlama efsaneden*

Kur'an- ı Kerim'de doğu ve batı bazı ayetlerde birlikte zikredilmektedir.⁷⁰ Doğru güneşin zuhura geldiği yerdir. Bu bağlamda güneş hakikati simgelemekte ve varlık aleminde zahir oluşu anlatılmaktadır.

⁶⁵ İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 40.

⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 1/231, 233.

⁶⁷ Muhyiddin İbnü'l Arabî, *Tedbirâtü'l- İlâhiyye Siyaset ve Ahlak*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Fikriyat, 2024), 196.

⁶⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/102, b.1260

⁶⁹ İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 66. Ebu'l Ala Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tasavvuf Felsefesi*, 132-133.

⁷⁰ er-Rahmân, 55/17, el-Bakara, 2/ 115, eş-Şuarâ, 26/ 28, el-Meâric, 70/40.

Vahdet-i vücûd düşüncesinde varlığın zuhura gelmezden evvelki hali bilinmezlik mertebesidir. Lâ Taayyün olarak bilinen bu mertebe sonsuz bir karanlığa benzetilir.⁷¹ Hak bu mertebede bilinemeyen bir sırdır. Aleme doğru ilk hareket taayyün mertebesinde olmuştur. Rububiyyet mertebesi de denilen bu mertebede Hak kendini sınırlandırarak açmıştır.⁷² “Rab” ifadesi bilinemezlik durumunun ilahi irade ile bilinebilir kılınmaya başladığı mertebeye atıf yapmaktadır. İbnü’l-Arabî Hz. Musa’nın, Firavun’un “Rab nedir?” sorusuna “göklerin ve yerin, onların arasındakilerin” “doğunun ve batının Rabbi”⁷³ cevabını vererek onun yakîn bilgisiyle bilinmeye hazırlandığı mertebe üzerinden cevap vermektedir.⁷⁴ Bu cevap iki farklı düzeyi kapsayan niteliktedir. Doğu ve batı örnekliği ile Rabbin fiillerinden yola çıkarak akli muhatap alan düzeyde bir cevap verilmiş olmaktadır. Bununla beraber O’nun Zahir ve Batın esmasına atıf yaparak ontolojik boyuta açılan yönü için yakîn bilgisinin gerekliliğini vurgulamıştır. İdris Muhtefî, bu bağlantıların çok renkli bir rumuz olduğunu söyleyerek anlam düzeylerine dikkat çekmektedir.

Bir mektebe uğradım kuş dilini okurlar

Sivrisinek halife hocası pervaneden

Mektep ifadesiyle tekke ve dergâh kastedilmektedir. Kuş dilini okuyan tekke sakinleri ruhani ve yüksek bir dile dolayısıyla yüksek düşünceye sahip kimselerdir. Kuş dilinin okunması bu yüksek düşünceye bir daveti de çağrıştırmaktadır.

Kuş metaforunun kullanımına tasavvuf edebiyatında sık rastlanmaktadır. Vahdet-i vücûd düşüncesinin anlatımında bu edebi yatkınlıktan istifade edilmiştir. İbnü’l-Arabî’nin *İttihâdü’l Kevni* adlı eserinde kuşlar karakteristik yapılarına göre varlık mertebeleri ile ilişkilendirilmiştir. İbnü’l-Arabî yüksekten uçması ve yeryüzünün tamamını kuşatan bir bakışa sahip olmasından hareketle ilk zuhura gelen varlık mertebesini kartala vermiştir. Kartal akl-ı evveli (Kalem), ilk Taayyünü simgelemektedir. Diğer kuşlar (varlıklar) güvercin, anka ve karga olmak üzere kartaldan südür edeceklerdir.⁷⁵ Güvercin edilgen yapısıyla alemin dışı, artıcı ve çoğalmaya uygun yapısını, anka masalsı bir kimliğe sahip olmasıyla misal mertebesini, karga ise cisimler aleminin ürünü olan kuşu simgelemektedir.

Alâimü’s- semâyi olta edip sarkıttım

Bin bıyıklı bir balık çıkardım deryâden

Gökkuşağı ışığın suda kırılması sonucu farklı renklerin bir araya gelip bir bütünlük oluşturduğu doğa olgusudur. Gök kuşağının oluşumu ışık fiziği ve optik alanı üzerinden şu şekilde sıralama ile açıklanabilir. Işığın su damlacıklarında kırılması, damlacık içindeki yansıması, ışığın su damlacığından çıkışı ve renklerin ayrılması.⁷⁶ Bu fiziki süreç

⁷¹ Toshihiko Izutsu, *İbnü’l-Arabî’nin Fusûs’undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 43,49.

⁷² İbnü’l Arabî, *Füsusü’l-Hikem*, 119.

⁷³ eş-Şuarâ, 26/23, 24, 28.

⁷⁴ İbnü’l Arabî, *Füsusü’l-Hikem*, 207, 208.

⁷⁵ Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Nurlar Risâlesi İttihâdü’l Kevnî*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 99, 113.

⁷⁶ Eugene Hecht, *Optics* (San Francisco: Addison Wesley, 1998), 95,100.

metafiziksel bağlama tevdi ederek okunduğunda⁷⁷ Vahdet-i vücûdu çağrıştıran benzer bir örüntüye sahip olduğu görülecektir.

Gökkuşağı insan gözüne çokluk olarak görünmektedir. Fakat ışık evvelde tektir. Birlik renkli ve çoklu bir görünüm kazanmıştır. Işığın su damlacıklarında kırılması vahdet-i vücûdun tecelli anlayışına benzer. Tecelli alemde her varlıkta farklı zuhur etmektedir. Renklerin farklılığı alemdeki alıcıların istidadını hatırlatmaktadır. Fakat beyitte” sarkıttım, çıkardım” ifadelerine göre söyleyenin aktif eylem halinde oluşu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda kişi varlığın dışsal çokluğundan içsel birliğe doğru aşama kaydetmiştir. İçsel birliğin sağlanması tevhidin idrak edilmesi anlamına gelir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu mertebeye ulaşan kimse insan-ı kamildir.

Vahdet-i vücûd düşüncesine göre alemin vücûda gelişinin temel gayesi insan-ı kamildir. Vücûdun zuhura gelişinde açılan tüm mertebeler insanda bir potansiyel olarak dürülü halde hazır bulunmaktadır.⁷⁸ Tasavvuf düşüncesinde salık, belli eğitim, çaba ve gayretle kendi içsel meratibinde dikey olarak ilerleyebilir ve kendi hakikati ile tanışabilmektedir.

Beyitte geçen ifadeler kısaca seyri sülûkünü tamamlayan insan-ı kâmilin urûcunu temsil etmektedir. Balık derya içinde yüzer ve hayat bulur. Vahdet deryasının dışında yaşama şansı yoktur. Deryadan çıkarılan bin bıyıklı balık, kâmil insanın kendi hakikatini idraki ve varlık sırrına ermeyi işaret etmektedir. Nitekim bir deniz canlısı olarak balık kadim mitlerde bilgelik, kozmik düzen, ruhsal yolculuk, yeniden doğuş, karşıtlık ve içsel dengeyi simgelemektedir.⁷⁹ Dini söylemlerde Hz. İsa'nın son akşam yemeğinde sofrasında balık olması, Hz. İbrahim'in ateşe atılması sırasında suya dönüşen ateşin içindeki odunların balığa dönüşmesi, Kur'an ayetlerinde geçen Hz. Musa ve Hızır'ın buluşma noktasının balığın canlandığı⁸⁰ yer olarak tayin edilmesi, Hz. Yunus'un balığın karnından çıkması⁸¹ balık sembolünün önemine dikkat çekmektedir.

İbnü'l-Arabî, Hz. Yunus'un balığın karnından çıkışını kendi içsel karanlığından çıkışına benzetir.⁸² Deryanın içinde balık vahdet denizinde birlik ile yeniden doğan nefse benzetilmektedir.

*Gördüm Nûh'un gemisin girdim anın içine
Buldum anda necâtı korkmadım tûfânedan*

Sufilerin yorumuna göre Kur'an'da geçen peygamber kıssaları sadece tarihsel bir olayın aktarımı değil okuyanın nefsi ve manevi yolculuğu ile ilgili çıkarımlar yapacağı ibret alınası

⁷⁷ Rene Guénon, *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, çev. Alvin Moore (Cambridge: Quintessence Publishing, 1995), 235, 239.

⁷⁸ W. C. Chittick, *İbnü'l-Arabî Metafizikliğinde Hayal Sufinin Bilgi Yolu*, çev. Ömer Saruhanoglu (İstanbul: Okuyanlar Yayınları, 2018), 66.

⁷⁹ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, çev. Rosemary Sheed (New York: Sheed & Ward, 1958), 207, 210.

⁸⁰ el-Kehf, 18/61.

⁸¹ el-Enbiyâ, 21/87, 88.

⁸² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 2/158.

anlatımlardır. İlahi metinde Nuh peygamber tevhide çağrı yapmaktadır. Onun çağrısına uymak gemiye binmek şeklinde simgelenmiştir. Benlik yanılgılarından kurtulma korkulardan da özgürleşmeyi peşinde getirmiştir.

Senin İdris hakikat bu rumûzât sözlerin

Anladı insân olan bilmedi hayvânedan

İdris Muhtefî hakikati semboller aracılığı ile ifade etmeye çalışmıştır. Lafız cihetinden bakıldığında semboller asıl manayı perdelemekte ve derin ifadeyi açığa çıkarmaktadır. Örtük anlamın varlığı derin bir anlayışı gerekli kılmaktadır. İdris Muhtefî anlayışı varlık katmanlarına göre ayırmaktadır. Derin kavrayış ilkel benlik düzeyinden insan olma düzeyine erişmekle gerçekleşecektir. İbnü'l-Arabî insan varlığında ilkel benliği hayvani tabiatla uyumlu davranışlar sergiler. İnsanın içsel varlığında aşılması mümkün olan ve aşılması gereken bir düzeydir. Hayvani tabiatın egemen olduğu benlik algısında insanın anlama ve aktarma kabiliyeti sekteye uğrar.⁸³ İlkel benlik katmanları arasında yükseldiğinde anlama irfani bir boyut kazanır.

Sonuç

Bu çalışma, Osmanlı döneminde yaşamış olan Bayramî Melâmi şeyhi İdris Muhtefî'nin meşhur şatahatında geçen ifadelerden hareketle tasavvuf anlayışında vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerini incelemektir. Böylece Melâmi geleneğinde içsel manada bir hakikat yolcusunun yaşam pratiklerinde ve dünya görüşünde vahdet-i vücûd düşüncesinin etkisini görmeyi amaçlamıştır. Yapılan çalışmada Melâmi şeyhi olan İdris Muhtefî'nin tasavvufi düşünceye aşina bir toplum içinde kendini gizleme, farklı usul ve erkanı takip etme gerekçeleri, bu yaklaşımın onu tasavvufun ana hedeflerinden ayırmadığı görülmüştür.

Sufilerin Allah'a duydukları aşk ve güçlü sezgiler sonucunda şiddetli bir coşku ile söyledikleri anlaşılması zor sözler şatahat olarak değerlendirilmektedir. Dışardan bakıldığında anlamsız ve taşan bir heyecanla söylenmiş olduğu düşünülen bu sözler, ruhsal olgunluğa erişmiş kimseler tarafından derinliği idrak edebilmektedir. Sosyal ve siyasi dengeler gereği toplum içinde kimliğini gizleyen İdris Muhtefî'nin şatahat addedilen beyitleri yoğun ölçüde metafor ve sembol dili içermektedir. İdris Muhtefî, tasavvufi düşüncelerini remiz içeren şiir ve gazellerle aktarmıştır. Manevi keşf ve deneyimlerin dil ile ifade edilmesindeki zorluk sembolik bir dilin kullanımını gerekli kılmıştır.

Beyitler incelendiğinde kadim geleneklerde kullanılan evrensel sembolik unsurların tasavvuf edebiyatında da kullanıldığını görmek mümkündür. Bu durumda şatahatların derin anlamları çözümlendiğinde epistemik ve tutarlı bir temele dayandığı görülmektedir. İdris Muhtefî'nin sembolleri kullanımı dikkatle incelendiğinde vahdet-i vücûd düşüncesini hem alemin varlığı hem hakikat yolcusu bir insanın içsel seyrine atıf yapar şekilde kullandığı görülmektedir. Beyitlerdeki anahtar kavramlar ve evrensel sembollerin kullanımına bakıldığında, alem ve insan ölçeğinde iki farklı düzeye hitap eden bütünsel bir

⁸³ İbnü'l Arabî, *Füsüsü'l-Hikem*, 186, 187.

dil kullandığı dikkat çekmektedir. İdris Muhtefî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesinin temellerini oluşturan meratip, ayan-ı sabite, esma-ı ilahîyye, insanın kozmik ve ontolojik değerini ön plana çıkaran sembolleri ustaca kullanmıştır. Bu bağlamda yaklaşımın temel prensiplerini bildiği ve onlara sadık kalarak bir salikin içsel yolculuğuna ve hakikat arayışına pratik çözümler sunduğu anlaşılmaktadır.

Kaynakça | References

- Abdullah Efendi, Sarı. *Gönül Meyveleri: Semerât-ül-Fuad*, çev. Yakup Kenan Necefzade. İstanbul: Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1967.
- Afifi, Ebu'l Ala. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Aresteh, A. Reza. "Evrensel Benliğe Giden Yol". *Sûfî Psikolojisi*. haz. Kemal Sayar. 51-96. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Basım, 2008.
- Atâyî, Nev'îzâde. *Hadâ'îku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâ'ik*, haz. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Baş, Mustafa. "Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 13/1 (Mart 2013), 165-179.
- Chittick, W. C. *İbnü'l-Arabî Metafizisinde Hayal: Sufinin Bilgi Yolu*, çev. Ömer Saruhanoğlu. İstanbul: Okuyanlar Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Chittick, William C. *Imaginal Worlds: Ibn Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
- Chittick, William C. *Varolmanın Boyutları*, çev. Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 7. Basım, 2019.
- Çınar, Nazım. *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2024.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabî Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2017.
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*, çev. Rosemary Sheed. New York: Sheed & Ward, 1958.
- el-Muhâsibî, Haris. *er-Riâye li Hukûkillah Kalp Hayatı*, haz. Abdülhakim Yüce. İstanbul: Işık Yayınları, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî. *Melâmîlik ve Melâmîler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Basım, 2022.
- Guénon, Rene. *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, çev. Alvin Moore. Cambridge: Quintessence Publishing, 1995.
- Hecht, Eugene. *Optics*. San Francisco: Addison Wesley, 1998.
- Hücviri, Hücvirî. *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Izutsu, Toshihiko. *İbnü'l-Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre.

- İstanbul: Kaknüs Yayınları, 4. Basım, 2005.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. 1. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Basım, 2014.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. 12. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. 1. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2007.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli. 7. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Nurlar Risâlesi İttihâdü'l Kevnî*, çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- İbnü'l Arabi, Muhyiddin. *Füsusü'l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 3. Basım, 2020.
- İbnü'l Arabi, Muhyiddin. *Tedbîrat-ı İlâhiyye*, haz. Mustafa Tahrallı. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım, 2013.
- İbnü'l Arabi, Muhyiddin. *Tedbîrâtü'l- İlâhiyye Siyaset ve Ahlak*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Fikriyat, 2024.
- Kara, Mustafa. *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları Tarikatlar, Tekkeler, Şeyhler*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Kaşânî Natanzî, İzzeddîn Mahmûd bin Ali. *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*, çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.
- Kaşani, Abdürrezzak. *Sufilerin Kavramları İtilahatu's- Sufiyye*, çev. Abdürrezzak Tek. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2024.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber İbnü'l-Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Kitap, 2022, 10. Basım.
- Köle, Bekir. "Mevlâna'nın Mesnevi'sinde Gemi Metaforu". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 9/42 (Şubat 2016), 1869, 1877.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 11. Basım, 2021.
- Özdemir, Faruk. "Hz. Mûsâ'nın (a.s.) Asâsının Hâkimiyet Sembolü Olarak Yorumlanması Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *International Journal of Social and Humanities Sciences Research*, (2024), 11/106, ss. 740–752. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.11109334>
- Rûmî, Ebü'l-Hayr-ı. *Saltuk-nâme*, haz. Şükrü Haluk Akalın. 1. Cilt. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Şark İslam Klasikleri Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak. 6. Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Şark İslam Klasikleri Mesnevî*, çev. Veled Çelebi İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1995.
- Sarı Abdullah Efendi. *Gönül Meyveleri: Semerât-ül-Fuad*, çev. Yakup Kenan Necfezade. İstanbul: Yeni Şark Maarif Kütüphanesi, 1967.
- Şermî en Naksîbendî, Şeyh Âlî. *Şerh-i Gazelî Hazretî İdrîs Muhtefî*. İstanbul: Süleymaniye

Kütüphanesi, Nazif Paşa, 00419.
https://portal.yek.gov.tr/main/login?return_url=https%3A%2F%2Fportal.yek.gov.tr%2Fworks%2Fdetail%2F313860

- Şükün, Ziya. *Farsça-Türkçe Lügat Gencinei Güftari Ferhengi Ziya*. İstanbul: Maarif Matbaası, 1944.
- Taşköprüzâde Ahmed Efendi. *Eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Tatçı, Mustafa. *Bir Mektebe Uğradım*. İstanbul: H Yayınları, 2022.
- Azamat, Nihat. "Muhammed Nûrî'l-Arabî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 30. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Topaloğlu, Bekir. "El-Muhî." *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 31. Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Vicdânî, Sâdık. *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye Melâmîlik*, haz. İsmail Güleç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Yılmaz, Ömer. *Geçmişten Günümüze Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2017.