



Nisan-April 2025
Özel Sayı
e-ISSN: 2791-7908

bitig

Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında
Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550)
Özel Sayısı



**Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi**

Mugla Sıtkı Kocman University
Journal of Faculty of Letters and Humanities



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi
Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550)
Özel Sayısı (Nisan/April 2025)

e-ISSN: 2791-7908

Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı
(Nisan / April 2025)

Dil, edebiyat, sosyal ve insani bilimler alanında ulusal ve uluslararası nitelikte özgün bilimsel araştırma yazılarını yayımlayarak sosyal bilimlerin bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamayan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanan hakemli bir dergidir.

YÖNETİM / EDITORIAL BOARD

BAŞ EDITÖR (EIC)

Prof. Dr. Nagehan UÇAN EKE *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

KONUK EDITÖR

Doç. Dr. Nilüfer TANÇ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

EDITÖR YARDIMCISI / ASSISTANT EDITOR

Doç. Dr. Tervik Orkun DEVELİ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / EDITORS IN ENGLISH

Arş. Gör. Dr. Ayşe GÜNAY *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Arş. Gör. Fatma YÜCEL DİNÇ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

TEKNİK EDITÖRLER / TECHNICAL EDITORS

Arş. Gör. Mirace KARACA EVREN *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Arş. Gör. Elmas ÇOKOL ALPAY *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Arş. Gör. Hüseyin TAŞ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*



DİZİN EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR

Dr. Öğr. Üyesi Kübra VURAL ÖZBEY *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

YAYINCI / PUBLISHER

Prof. Dr. Mustafa GÖKÇE *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

İLETİŞİM / CONTACT

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/bitigefd>

e-posta / e-mail

bitigefd@mu.edu.tr

bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi



tarafından dizinlenmektedir.

KAPAK TASARIMI

Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Ünal BOZYER

KAPAK FOTOĞRAFI (Şâhidî Camii)

Prof. Dr. Gökben AYHAN tarafından çekilen fotoğrafın ChatGPT’de stilize edilmiş hâlidir.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550)

Özel Sayısı (Nisan/April 2025)

ULUSLARARASI DANIŞMA KURULU / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Gabor AGOSTON *Georgetown University USA*

Prof. Dr. Gulbanu KOSSYMOVA *Abay University KAZAKİSTAN*

Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV *Silk Road International University of Tourism ÖZBEKİSTAN*

Prof. Dr. Tımur KOCAOĞLU *Michigan State University USA*

Prof. Dr. Winfried HELD *Philipps-Universität Marburg GERMANY*

Doç. Dr. Farhod MAKSUDOV *Institut of Archaeology of Uzbekistan Academy of Sciences ÖZBEKİSTAN*

Dr. Joachim GIERLICH *Qatar National Library QATAR*

ULUSAL DANIŞMA KURULU / NATIONAL ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ali AKAR *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Ali Osman UYSAL *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*

Prof. Dr. Ayşe AYDIN *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Bayram AKÇA *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Çiğdem PALA MULL *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Ekrem AYAN *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Emine GÜRİSOY NASKALİ *Marmara Üniversitesi*

Prof. Dr. Mehmet ŞAHİN *Boğaziçi Üniversitesi*

Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Muammer TUNA *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Mustafa ÖZER *İstanbul Medeniyet Üniversitesi*

Prof. Dr. Pervin ÇAPAN *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Prof. Dr. Tülin GENÇÖZ *Orta Doğu Teknik Üniversitesi*

Doç. Dr. Elif ÇIRAKMAN *Orta Doğu Teknik Üniversitesi*

Doç. Dr. Sezer Sabriye İKİZ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*

Dr. Öğr. Üyesi Hanzade ASLAN YILMAZ *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*



BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

- Abdullah AYDIN *Kastamonu Üniversitesi*
Adem ÇATAK *Nenşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi*
Ahmet DOĞAN *Kırşehir Abi Evran Üniversitesi*
Ahmet TANYILDIZ *Dicle Üniversitesi*
Ahmet VURAL *Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi*
Ali GÜZELYÜZ *İstanbul Üniversitesi*
Ali İrfan AYPAY *Afyon Kocatepe Üniversitesi*
Ali YILDIRIM *Fırat Üniversitesi*
Atabey KILIÇ *Erciyes Üniversitesi*
Bahattin CEMİLOĞLU *Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi*
Bahir SELÇUK *Fırat Üniversitesi*
Bekir ÇINAR *Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi*
Beyhan KANTER *Fırat Üniversitesi*
Beyhan KESİK *Giresun Üniversitesi*
Cemal BAYAK *Pamukkale Üniversitesi*
Emine YENİTERZİ *Üsküdar Üniversitesi*
Erdoğan ULUDAĞ *Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi*
Esmâ SAYIN *Balıkesir Üniversitesi*
Fatma Sabiha KUTLAR OĞUZ *Hacettepe Üniversitesi*
Feyza IŞIK GÜLER *İstanbul Üniversitesi*
Güler DOĞAN AVERBEK *Marmara Üniversitesi*
Hafize Gamze DEMİREL *Sinop Üniversitesi*
Hakan YEKBAŞ *Sivas Cumhuriyet Üniversitesi*
Halil İbrahim HAKSEVER *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Hasan AKTAŞ *Bayburt Üniversitesi*
Hasan EKİCİ *Aksaray Üniversitesi*
İbrahim Halil TUĞLUK *Adıyaman Üniversitesi*
İlhan GENÇ *Düzce Üniversitesi*
İsmail GÜLEÇ *İstanbul Medeniyet Üniversitesi*



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550)
Özel Sayısı (Nisan/April 2025)

İsmail YAKIT *Emekli Öğretim Üyesi*

Kansu EKİCİ *Süleyman Demirel Üniversitesi*

Kaplan ÜSTÜNER *Gazi Üniversitesi*

Mahmut Esat HARMANCI *Kocaeli Üniversitesi*

Mehmet KAZDAL *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*

Mustafa BEYAZIT *Pamukkale Üniversitesi*

Ömer ÖZKAN *Gazi Üniversitesi*

Seher ERDOĞAN ÇELTİK *Gazi Üniversitesi*

Şakir ÇAKMAK *Ege Üniversitesi*

Şener DEMİREL *Fırat Üniversitesi*

Şerife AKPINAR *Necmettin Erbakan Üniversitesi*

Yavuz BAYRAM *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*

Yeşim IŞIK BAĞRIAÇIK *Ankara Üniversitesi*

Yılmaz KARADENİZ *Amasya Üniversitesi*

Yunus KAPLAN *Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi*

DERGİ HAKKINDA / ABOUT THIS JOURNAL

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin yayın organı olan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sosyal ve beşerî bilimlerle filoloji temel alanlarının çalışmalarını kapsayan; bu alanlarda ve buna bağlı alt alanlarda özellikle disiplinlerarası ilişkiler de gözetilerek bilginin yayılması ve gelişmesi için hem kavramsal hem de saha araştırmalarına dayalı çalışmalara yer vermeyi hedefleyen bir dergidir.

Ulusal ve uluslararası nitelikte özgün bilimsel araştırma yazılarını yayımlayarak sosyal bilimlerin bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlayan *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi, açık erişim politikası ile araştırmacılara rahat ve sınırsız erişim imkânı sağlamaktadır.

bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> ile lisanslanmıştır.



ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

İÇİNDEKİLER

Hangi Şâhidî?	
-Şâhidî’yi Kendi Dilinden ve Kaynaklardan Yeniden Okumak-	1-28
Bilge İLHAN TOKER	
Muğlalı Çivizâdelerin İbnü’l-Arabî ve İbn Teymiyye’nin Fikirleri	
Çerçevesinde Mevlevîlere ve Tasavvufa Yaklaşımı	29-52
Eyyup BOZLAKOĞLU ve Sebahattin SAMUR	
Şâhidî’nin <i>Gülşen-i Tevhîd</i> İsimli Eserindeki Peygamber Göndermeleri	53-67
Hüseyin ŞIRA	
Şâhidî’nin Mürâîler Redifli Gazelinde	
Bir Sosyal Tenkit Örneği Olarak Zahit Tipinin Eleştirisi	68-84
Jülide ERKEN	
Muğlalı Şâhidî İbrâhim Dede’de Dünyaya Gelmenin Hikmeti ve	
Kendini Bilme Bağlamında “Gelmişlerdeniz” Redifli Gazelini	
Şerh Denemesi	85-105
Mustafa ÇİPAN	
Muğla Basılı Yayınında Şâhidî İbrahim Dede	106-121
Nesrin AYDIN SATAR ve Gizem Ece GÖNÜL	

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

İÇİNDEKİLER

Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin Dirler Redifli Gazeli Üzerine Bir Söylem Çözümlemesi Nilüfer KARADAVUT	122-137
Muğlalı Şâhidî Dede Döneminde Ege Bölgesi, Afyonkarahisar ve Muğla'da Mevlevîlik Nuri ŞİMŞEKLER	138-152
Refi Cevad Ulunay'ın <i>Bir Başka Âlem</i> Romanında Tasavvufî Söylem, Mevlevilik ve Manevî Olgunlaşma Özlem BAŞBOĞA	153-173
Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin Gazellerinde Değerler Tuğçe YAŞA TOPRAK	174-199
Nisâbu's-Sıbyân'dan Tuhfe-i Şâhidî'ye Yusuf ÖZ	200-225
Tarihî Kayıtlardan Hareketle Şâhidî ve Seyahatleri Zeynep KAYA	226-256
Muğla'da Şahidi Camii ve Türbesi ile Hüsamettin Efendi Camii ve Türbesi Üzerine Gökben AYHAN	257-285

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

İÇİNDEKİLER

Şahidi Döneminde Muğla (15.yy. Sonu ve 16.yy. Başı) Melike SARIKÇIOğLU ÖKTEN	286-298
Mestlik, Divanelik ve Melamet Ufkunda Bir Nazire: Muğlalı Şâhidî'nin "Disünler" Redifli Gazeli Fahri KAPLAN	299-321
Şâhidî'nin <i>İşkenâme</i> 'sinde İlâhî Aşk Hanife DÖNMEZ	322-347
Üç Şârih Bir Şerh: Zâtî, Şâhî ve Fahrî'nin Gülşen-i Tevhîd Şerhi Hasan DOğAN ve Selami ŞİMŞEK	348-368
Şâhidî'ye Göre Mevlevîliğin İlkeleri Süleyman YİğİT	369-393

BİYOĞRAFI / BIOGRAPHY

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Sonrasında
Anadolu'da Mevleviliğin Oluşum Süreci
Hasan YAŞAROĞLU 394-408

ÇEVİRİ / TRANSLATION

Muğlalı Şâhidî Dedenin Farsça Divanı ve Örnek Çeviriler
Nuri ŞİMŞEKLER 409-419

KİTAP İNCELEMELERİ / BOOK REVIEWS

- Batı'da Bir Mevlânâ Romanı: *Rumi'nin İzinde* 420-429
Elif SERTUÇ
- Şair, Şehir ve Tasavvuf Ekseninde Namık Açıkğöz'ün "Şâhidî ve Muğla'da Mevlevilik" Adlı Kitabı 430-437
Fahri KAPLAN
- Muğlalı Şâhidî Dede'nin 2012 Yılında Yayınladığımız Farsça Divanının Hikâyesi 438-447
Hossein ARMİN
- Şâhidî Dîvânı Hakkında İki Çalışma Üzerine Bir Değerlendirme 448-453
Jölude ERKEN
- Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede Tuhfe-i Şâhidî Farsça-Türkçe Manzum Sözlük 454-460
Melisa YILDIRIM
- Göl Bahçesinden Bir Demet: *Gölşen-i Vahdet* 461-465
Nursel AVCI
- Bir Eser İki Tercüme: *Gölşen-i Tevhid*'in Çevirileri Üzerine Bir Değerlendirme 466-475
Tuğçe YAŞA TOPRAK

BİBLİYOGRAFİ / BIBLIOGRAPHY

Muğlalı İbrahim Şâhidî Hakkında Bir Bibliyografya Çalışması Süleyman YİĞİT	476-553
---	---------



Sunuş

Üniversiteler içinde yer aldıkları kentleri bilimsel, teknolojik, ekonomik yönlerden olduğu kadar kültürel, toplumsal, sanatsal, edebî, felsefî vb. açılardan da geliştirmeyi hedefler. İnsani bilimler alanında yürütülen kültür çalışmaları arasında kentin tarihinde önemli yer tutan şahsiyetlerin araştırılması bu hedefe hizmet eder. Bu bağlamda Muğla, Karya dönemine uzanan köklü geçmişi ve Menteşe Beyliği sınırları içindeki konumu yanında Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde faaliyet gösteren Muğlalı bilim insanları, tabipler, arkeologlar, mimarlar, şairler, yazarlar vb. ile de kayıtlara geçmiştir. Muğla'nın kültürel tarihinde önemli unsurlardan biri de kentte etkili olan Mevlevilik geleneği ve takipçileridir. Döneminde eğitim kurumu işlevini yerine getiren tekkesi ve İmparatorluk genelinde ders kitabı olarak okutulan *Tuhfe*'si ile bu geleneğin en şöhretli temsilcisi Şâhidî'dir.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi bünyesinde faaliyet gösteren Şahidi Uygulama ve Araştırma Merkezi ve Üniversitemiz öğrenci topluluklarından Şahidi Topluluğu bu önemli değer hakkında incelemeler, araştırmalar ve etkinlikler yapmaktadır. Anılan Merkez ve Topluluk tarafından 12.12.2024'te Üniversitemiz Atatürk Kültür Merkezi B Salonunda düzenlenen *Muğla Değerlerinden Şahidi ve Mevlevîlik Kültürü Paneli* bu Özel Sayının doğmasına vesile oldu. Konunun panel sınırlarını aşan verimliliği, sunulan bildirileri Şâhidî ve Mevlevilik hakkında özgün yazılarla birlikte daha geniş kitlelere ulaştırma düşüncesini uyandırdı. Tarafımızca bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na taşınan bu fikir kıymetli Kurul üyelerinden destek buldu. Böylece 2025 yılının ilk sayısını *Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı* şeklinde belirleyerek çağrıya çıktık. Amacımız Mevlevilik geleneği ile bu kültürde ve Muğla'nın değerleri arasında önemli bir yere sahip olan bilgin, şair ve mutasavvıf İbrahim Şâhidî hakkındaki akademik birikimi bir araya getirerek ilgililerin dikkatine sunmaktır. Çağrımıza yurt içinde ve yurt dışında bulunan 11 farklı üniversiteden araştırmacılar ile 6 bağımsız araştırmacı 18 makale, 1 biyografi, 1 çeviri, 1 bibliyografya ve 7 kitap incelemesiyle cevap verdi. 34 farklı üniversitede görev yapan/bağımsız çalışan 44 hakem tarafından değerlendirilen çalışmalar şunlardır:

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Şahidi Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürü ve Şahidi Topluluğu Koordinatörü Doç. Dr. Hasan YAŞAROĞLU “Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Sonrasında Anadolu'da Mevlevîliğin Oluşum Süreci” başlıklı biyografi çalışmasıyla kurumsallaşma sürecinde Mevleviliği ele alarak genel bir çerçeve çizdi. Doktora tez çalışmasıyla Şâhidî'nin Farsça

Gülşen-i Esrâr'ını literatüre kazandıran Selçuk Üniversitesi Mevlana Araştırmaları Merkezi Müdürü Prof. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER “Muğlalı Şâhidî Dede Döneminde Ege Bölgesi, Afyonkarahisar ve Muğla’da Mevlevîlik” adlı makalesinde Şâhidî’yi yetiştiren kültürel arka planı ortaya koydu. Öğr. Gör. Eyyup BOZLAKOĞLU ile Prof. Dr. Sebahattin SAMUR Muğlalı Çivizâde ailesinin görüşleri ışığında Mevlevîliğe yöneltlen eleştirileri “Muğlalı Çivizâdelerin İbnü’l-Arabî ve İbn Teymiyye’nin Fikirleri Çerçevesinde Mevlevîlere ve Tasavvufa Yaklaşımı” başlıklı çalışmalarıyla incelediler. Doç. Dr. Melike SARIKÇIOĞLU ÖKTEN “Şahidi Döneminde Muğla (15.yy. Sonu ve 16.yy. Başı)” başlıklı yazısıyla konuyu tarihsel bir bağlamda ele aldı. Dr. Öğr. Üyesi Nesrin AYDIN SATAR ile Dr. Öğr. Üyesi Gizem Ece GÖNÜL Muğla’nın değerlerinden biri olarak Şâhidî’nin Muğla kent kültürü içinde süregelen etkisini “Muğla Basılı Yayınında Şâhidî İbrahim Dede” başlıklı makaleleriyle ortaya koydular. Doktora tez çalışmasında İstanbul mevlevihanelerini edebî muhit olma yönüyle ele alan Dr. Öğr. Üyesi Bilge İLHAN TOKER “Hangi Şâhidî? -Şâhidî’yi Kendi Dilinden ve Kaynaklardan Yeniden Okumak-” başlıklı çalışmasında ve Zeynep KAYA “Tarihî Kayıtlardan Hareketle Şâhidî ve Seyahatleri” başlıklı makalesinde Şâhidî’nin hayatı hakkında eski ve yeni bilgileri karşılaştırmalı bir yöntemle analiz ederek şairin biyografisine katkıda bulundular. Muğla yapıları hakkında özgün çalışmaları bulunan Prof. Dr. Gökben AYHAN “Muğla’da Şahidi Camii ve Türbesi ile Hüsamettin Efendi Camii ve Türbesi Üzerine” başlıklı makalesinde Mevlevîliğin Muğla’nın kültürel mirasına yansıyan izlerini ortaya koydu. Öğr. Gör. Özlem BAŞBOĞA “Refi Cevad Ulunay’ın *Bir Başka Âlem* Romanında Tasavvufi Söylem, Mevlevilik ve Manevî Olgunlaşma” ve Dr. Tuğçe YAŞA TOPRAK “Muğlalı İbrahim Şâhidî’nin Gazellerinde Değerler” başlıklı makaleleriyle Mevlevîliğin kişisel gelişime katkılarını incelediler. Dr. Süleyman YİĞİT *Dîvân*’ından hareketle “Şâhidî’ye Göre Mevlevîliğin İlkeleri”ni ele aldığı çalışmasında şairin düşünce dünyasına ışık tutmaya çalıştı.

Şâhidî’nin eserleri hakkındaki makalelerin *Türkçe Dîvân* üzerine yoğunlaştığı görüldü. Şâhidî’nin *Türkçe Dîvân* ve *Gülşen-i Vahdet* adlı eserlerinin tenkitli neşirlerini hazırladığı yüksek lisans teziyle şair hakkındaki ilk akademik yayını ortaya koyan Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÇİPAN “Muğlalı Şâhidî İbrâhim Dede’de Dünyaya Gelmenin Hikmeti ve Kendini Bilme Bağlamında ‘Gelmişlerdeniz’ Redifli Gazelini Şerh Denemesi” adlı makalesinde ve Doç. Dr. Fahri KAPLAN “Mestlik, Divanelik ve Melamet Ufkunda Bir Nazire: Muğlalı Şâhidî’nin ‘Disünler’ Redifli Gazeli” başlıklı çalışmasında Şâhidî’nin gazellerini klasik yöntemle incelediler. Öğr. Gör. Dr. Nilüfer KARADAVUT “Muğlalı İbrahim Şâhidî’nin Dirler Redifli Gazeli Üzerine Bir Söylem Çözümlemesi” ve Dr. Öğr. Üyesi Jülide ERKEN “Şâhidî’nin Mürâîler Redifli Gazelinde Bir Sosyal Tenkit Örneği Olarak Zahit Tîpinin



Eleştirisi” başlıklı makalelerinde klasik bir metne yenilikçi yaklaşımların örneklerini ortaya koydular. *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*’ni inceleyen Prof. Dr. Yusuf ÖZ “Nisâbu’s-Sıbyân’dan Tuhfe-i Şâhidî’ye” *Tarih Boyunca Farsça Türkçe Sözlükler* içinde *Tuhfe-i Şâhidî*’nin yerini belirledi. Dr. Öğr. Üyesi Hanife DÖNMEZ “Şâhidî’nin İşknâme’sinde İlâhî Aşk”ı ele aldı. Şâhidî’nin *Gülşen-i Tevhîd*’inin bilinen en eski tercümesi üzerine doktora tez çalışması bulunan Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ŞIRA “Şâhidî’nin Gülşen-i Tevhîd İsimli Eserindeki Peygamber Göndermeleri”’ni inceledi. Fahrî Ahmed Efendi’nin *Gülşen-i Tevhîd* şerhini yayına hazırlayan Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK ile Dr. Öğr. Üyesi Hasan DOĞAN birlikte kaleme aldıkları “Üç Şârih Bir Şerh: Zâtî, Şâhî ve Fahrî’nin Gülşen-i Tevhîd Şerhi” başlıklı makaleleriyle konuyu aydınlattılar.

Özel Sayının literatüre en büyük katkılarından biri 2012 yılında Tebriz’de yayımlandığı hâlde akademik çevrelerce kayıp olduğu düşünülen Şâhidî’nin *Farsça Dîvân*’ının eseri neşreden Hossein ARMİN tarafından bir kitap incelemesiyle gün yüzüne çıkarılması oldu. *Farsça Dîvân*’ın Türkçe çevirisini yayına hazırlamakta olan Prof. Dr. Nuri ŞİMŞEKLER ise eserden seçtiği gazelleri tercüme ettiği çalışmasıyla hem gazelleri Türkçe okumamızı sağladı hem de şairlerinden hareketle şairin biyografisi hakkında yeni bilgiler ortaya koydu. Şâhidî’nin Latin harfleriyle yayımlanan eserleri ve şair hakkında yazılan kitaplar Doç. Dr. Fahri KAPLAN, Dr. Öğr. Üyesi Jülide ERKEN, Bilim Uzmanı Melisa YILDIRIM, Bilim Uzmanı Nursel AVCI, Dr. Tuğçe YAŞA TOPRAK tarafından hazırlanan kitap incelemeleriyle tanıtıldı. Bilim Uzmanı Elif SERTUÇ “Batı’da Bir Mevlânâ Romanı: *Rumi’nin İzinde*” başlıklı incelemesiyle Mevleviliğin Batı kültürüne etkisini bir örnek eser üzerinden değerlendirdi. Şâhidî; hayatı, sanatı ve eserleri hakkında kütüphane kayıtlarına ve literatüre girmiş bütün eserleri ve çalışmaları toplu hâlde araştırmacıların dikkatine sunmayı hedefleyen Özel Sayı, Dr. Süleyman YİĞİT’in hazırladığı bibliyografya çalışması ile son buldu. Şâhidî ve Muğla’da Mevlevilik araştırmalarına yön verecek bir nitelikte ortaya çıkan bu sayının “Dijital Kültür Ortamında Mevlevilik, Mevlevilik ve Görsel Sanatlar, Mevlevilik ve Halk Kültürü” gibi farklı başlıklarda kaleme alınabilecek yeni çalışmalara kapı aralaması beklenmektedir.

Özel sayının ortaya çıkmasını destekleyen bitig Edebiyat Fakültesi Yayın Kuruluna, dergimizin İmtiyaz Sahibi Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Rektör Yardımcısı ve Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mustafa GÖKÇE nezdinde şükranlarımı sunarım. Bu sayının hazırlanmasında emeği geçen başta Edebiyat Fakültesi Dekan Yardımcısı ve Başeditör Prof. Dr. Nagehan UÇAN EKE ile özveri ve gayretle büyük çaba gösteren Editör Yardımcısı Doç. Dr. Tevfik Orkun DEVELİ olmak üzere Editör Kuruluna en içten teşekkürlerimi sunarım. Çalışmalarıyla katkı sağlayan kıymetli yazarlarımıza ve titiz değerlendirmeleriyle bizlere destek olan hakemlerimize müteşekkirimiz. Özel



sayıyı değerli okurlarımızla buluştururken vefatının 475. yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî'yi rahmetle
anar ve yaklaşan 23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramımızı kutlarız.

Saygılarımızla...

Doç. Dr. Nilüfer TANÇ

Konuk Editör



***bitig* Edebiyat Fakóltesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Hangi Şâhidî? Şâhidî'yi Kendi Dilinden ve Kaynaklardan Yeniden Okumak

Bilge İLHAN TOKER

Dr. Öğr. Üyesi

Artvin Çoruh Üniversitesi

bilgeilhan@artvin.edu.tr

 [0000-0002-4328-6059](https://orcid.org/0000-0002-4328-6059)

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 03.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 21.02.2025

Atıf/Citation

İlhan Toker, Bilge (2025), Hangi Şâhidî?: Şâhidî'yi Kendi Dilinden ve Kaynaklardan Yeniden Okumak, *bitig Edebiyat Fakóltesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) *Özel Sayısı*, Nisan 2025, 1-28.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

İbrahim Şâhidî (ö. 957/1550) XVI. asrın meşhur Mevlevî isimlerinden olup günümüzde adı, tekkesini kurduğu Muğla ile birlikte anılan bir isimdir. Şuara tezkirelerinde şairliği genellikle sözlükçülüğünün gölgesinde kalan İbrahim Şâhidî'nin temsil ettiği derviş tipi hakkında, biyografi kaynaklarında farklı bilgiler verilmiştir. Şâhidî'nin, şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi'nin (ö. 1544 sonrası) izinde, Mevlevîliğin Şems kolunun inşa ettiği gelenek içerisinde rindâne bir hayat mı sürdürdüğü yoksa Veled kolunun kurallı ve mütebedeyyin doktrinine uygun mu yaşadığı konusunda netlik yoktur. XVI. asır tezkirecileri Şâhidî'nin Mevlevî muhitindeki yerine değinmezler. Şâhidî'yi genellikle *Gülşen-i Tevhîdî* ve *Tuhfe-i Şâhidî*si odağında değerlendirirler. XVIII. asırda Mevlevî muhitinde yazılan *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân* ve *Tezkiye-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye* ise şair hakkında daha detaylı bilgiler sunar. Ancak bu metinlerde de Şâhidî'ye ayrılan kısımlarda onun Mevlevî muhitinde dâhil olduğu neşveye değinilmez. Bu konuda yalnızca şairin kendisi birtakım bilgiler verir. İbrahim Şâhidî'nin *Gülşen-i Esrâr*'ında şeyhiyle karşılaştığı anları aktardığı anlatıda, dâhil olduğu mecliste yaşananlar klasik İslam anlayışına uygun olmayan motifler içerir. *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'da ve *Tezkiye-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*'de de Şâhidî'nin etrafındaki isimlerin, Mevlevî muhitinde taşkın ruh hâlleriyle dikkat çeken isimler olduğu görülür. Şâhidî'ye yer veren ve Osmanlı'nın Sünnî politikasından uzak bir coğrafyada yazılan bir eser, onunla ilgili bambaşka bilgiler verir. Şâhidî'nin yetiştirdiği isimlerden olan Garîbî tezkiresinde, Şâhidî hakkında Osmanlı sahasında yazılan tezkirelerdeki bilgilerden farklı bir kanaat belirtir ve onu Osmanlı'nın resmî devlet ideolojisi dışında kalan gruplar içerisinde yer alan bir şair olarak niteler. Çalışmada, Şâhidî hakkında biyografi kaynaklarının verdiği bilgilerle şairin, derviş tipi çerçevesinde kendisini nasıl anlattığı, zahide karşı kendini nasıl konumlandığı ele alınacak ve Şâhidî'nin yaşadığı dönemde nasıl bir Mevlevî dervîşi kimliğine sahip olduğu ortaya koyulacaktır. Şâhidî'nin hayatı hakkında bilgi veren bir girişin ardından ilk iki başlıkta, tezkirelerde Şâhidî'yle ilgili biyografik bilgilerde öne çıkan detaylar karşılaştırılacaktır. İkinci bölümde, Şâhidî'nin eserlerinde kendini bir derviş olarak nasıl ifade ettiği ele alınacaktır. Üçüncü kısımda Osmanlı'nın XVI. ve XVIII. asırlarda Safevîlerle ve Mevlevîlerle olan ilişkisine değinilecek, bu ilişkilerin Şâhidî'nin biyografisinin yazımına etkisi değerlendirilecektir. Son bölümde ise Şâhidî'nin mezhebi ve bir derviş olarak kendini nasıl konumlandığı şiiirlerinden örneklerle açıklanacaktır. Çalışmada, Şâhidî'nin Mevlevî gelenekte Şems kolu olarak adlandırılan, daha çok rindâne tavırlarıyla meşhur dervişlerin inşa ettiği gelenek içerisinde yer aldığı, ancak Osmanlı'nın resmî ideolojisinden de uzaklaşmadığı iddia edilmektedir.

Anahtar sözcükler: Mevlevîlik, Şems Kolu, Muğlalı Şâhidî, Tezkire.

Which Şahidi? Reexamining Şahidi Through His Own Words and Sources

Abstract

Ibrahim Şahidi (d. 957/1550) was a prominent 16th-century Mevlevi figure whose name is now associated with Muğla, where he established his lodge. While tezkires generally overshadow his poetic abilities with his lexicographical work, biographical sources and studies about Şahidi sometimes provide conflicting information about the type of dervish he represented. There is no clarity whether Şahidi, following his sheikh Divane Mehmed Çelebi (d. after 951/1544), lived a libertine life within the tradition constructed by the Şems branch of Mevleviyya or adhered to the more regulated and pious doctrine of the Veled branch.

Sixteenth-century tezkire writers do not address Şahidi's position in the Mevlevi milieu. They generally evaluate him through his works *Gülşen-i Tevhid* and *Tuhfe-i Şahidi*. The eighteenth-century Mevlevi texts *Sefine-i Nefise-i Mevleviyan* and *Tezkire-i Şu'ara-yı Mevleviyye* provide more detailed information about the poet. However, these texts do not mention his spiritual disposition/temperament within the Mevlevi circle. Only the poet himself provides certain information on this matter. In Ibrahim Şahidi's *Gülşen-i Esrar*, his narrative describing his encounters with his sheikh contains motifs that are not quite compatible with classical Islamic understanding. In *Sefine-i Nefise-i Mevleviyan* and *Tezkire-i Şu'ara-yı Mevleviyye*, the figures surrounding Şahidi appear to be individuals known for their ecstatic spiritual states in the contemporary Mevlevi milieu. A work written in a geography distant from Ottoman Sunni politics provides entirely different information about him. Garibi, a tezkire writer educated by Şahidi, expresses a different opinion about him compared to Ottoman tezkires and characterizes Şahidi as a Shiite poet. This study will examine the biographical information about Şahidi from various sources, how he described himself within the framework of dervish typology, how he positioned himself against the ascetic and reveal what kind of Mevlevi dervish identity he possessed during his lifetime. Following an introductory section providing information about Şahidi's life, the first two sections will compare prominent details in biographical information about Şahidi in tezkires. The second part will discuss how Şahidi expressed himself as a dervish in his works. The third section will address the Ottoman Empire's relationship with the Safavids and Mevlevi in the sixteenth and eighteenth centuries and evaluate how these relationships affected the writing of Şahidi's biography. The final section will examine Şahidi's sectarian affiliation and his self-positioning as a dervish through examples from his poetry. This study argues that while Şahidi belonged to the tradition built by dervishes known as the Şems branch in the Mevlevi tradition, famous for their more libertine attitudes, he did not deviate from the Ottoman official ideology.

Keywords: Mevleviyya, Şems Branch, Şahidi of Muğla, Tezkire.

Giriş

Esrar Dede'nin kayıtlarına göre h. 875/m. 1470'de doğan ve asıl adı İbrahim olan Şâhidî (2000: 250), XVI. asırda yaşamış meşhur Mevlevîlerdendir. Muğlalı Şâhidî olarak da bilinen şair, Muğla'da Mevlevîliğin temsilinde önemli rol oynamıştır. İbrahim Şâhidî'nin Mevlevî tarikatı ile ilgili bağlarının, babası Hüdâyî'den (ö. 885/1480-1481) miras kaldığı bilinmekle birlikte her iki ismin de bin bir günlük Mevlevî çilesini tamamlayıp dede olduklarına dair kesin bir kayıt yoktur (Gölpınarlı, 2015, s. 132). Gölpınarlı Şâhidî'nin, babası Hüdâyî'nin Mevlevî olduğu ile ilgili net bir bilgi vermediğini, ancak *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'da kayıtlı bir gazelinden yola çıkarak onun Mevlevî muhibbi olabileceğini kaydetmektedir. Hüdâyî'yi Mevlevî gelenek içerisinde önemli bir yere taşıyan asıl nokta ise onun, Osmanlı siyasal elitleri ile kurduğu iletişimidir. Hüdâyî'nin, İstanbul'un Osmanlı başkenti olduktan sonra Fâtih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481) sarayına ulaşan ilk Mevlevîlerden olduğu bilinmektedir (İlhan Toker, 2022, s. 123). Fâtih'in sarayına gelmeden önce Seyyid Kemal'den ve Fars âlimlerden ders alan Hüdâyî, devrin veziri Mahmut Paşa'nın (ö. 878/1474)¹ tavsiyesi ile sultanın huzuruna çıkmış ve kendisine Muğla'daki Seyyid Kemal Zaviyesi bir Mevlevî dergâhı olması için çeşitli vakıf destekleri ile birlikte ihsan edilmiştir (Esrar Dede, 2000, s. 152). Bu yönü ile Şâhidî'yi yetiştiren ilk ortamın, Osmanlı siyasal elitlerinin meşru gördüğü ve destekledikleri bir ortam olduğu söylenebilir. Şâhidî ile ilgili detaylı bilgi veren kaynaklardan biri olan *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*'den alıntılanan bu bilgiler, şairin hayatının ana hatlarını ve daha çok yetiştirdiği ortamı betimleyici bilgiler içerir. Mevlevî şairleri bir araya getirmek amacıyla şekillenen bu tezkire ve onun kaynaklarından olan *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân* haricinde, şairin hayatı hakkında özellikle şuaara tezkirelerinde detaylı bilgiler yer almaz. Şair ve çevresindeki isimler hakkındaki detayların pek çoğu, Şâhidî'nin kendi kaleminden çıkan anlatımlara dayanmaktadır. Şâhidî, ömrünün sonlarına doğru (1544) kaleme aldığı *Gülşen-i Esrâr* adlı mesnevisinde babası, kendisi ve hayatının dönüm noktalarından biri olan şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi (ö. 1544 sonrası) ile tanışması ve sonrasında başından geçenlerin kısa bilgisini verir (Şimşekler, 1998, s. 137-142).

Şâhidî, Mevlevî geleneğini bilen, tarikatın kaynaklarını okuyan ve aynı zamanda bu tarikatı, bölgede temsil edebilen Mevlevî bir babanın terbiyesinde yetişmiştir (Şimşekler, 1998, s. 15). *Gülşen-i Esrâr*'da kendisi, babası ve şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi hakkında bilgi verirken babası Hüdâyî'nin hem kendisine hem de çevresindekilere şiirler okuttuğunu kaydetmesi, şairin yetiştirdiği ortamda yalnızca ilmî toplantıların değil; aynı zamanda şiir meclislerinin de düzenlendiğini göstermektedir

¹ Adnî mahlası ile şiirler yazan Mahmut Paşa, şairleri koruyan ve kendi adına yazılmış eserleri bin düka altını ile ödüllennmiştir (İpekten, 1996, s. 31). Hüdâyî'nin Mahmut Paşa vasıtasıyla Fâtih'in huzuruna çıkması, onun Osmanlı saray çevresi ile etkileşime girmiş bir isim olabileceğini ve sultan ile görüşmeden önce İstanbul'daki edebî çevrelerde yer alması olabileceğini akla getirmektedir.

(Şimşekler, 1998, s. 15). Ancak şairin babasını henüz on yaşında iken kaybetmesi, onun on dokuz yaşına kadar kaldığı Muğla'dan kendisini geliştirmek amacıyla İstanbul ve Bursa'ya gitmesine ve kente dönüşünde Vefâî dervişleriyle etkileşime girmesine neden olmuştur. Şâhidî, Dîvâne Mehmed Çelebi ile karşılaşana dek Şeyh Bedreddin'den tefsir ve Farsça okumuştur (Şimşekler, 1998, s. 18). Şairin hayatı hakkındaki bu detay, Hüdâyî'nin vefatından sonra Şâhidî'nin Dîvâne Mehmed Çelebi'yle tanışıp Muğla'ya dönüşüne kadar, bölgede Mevlevîliği temsil edecek meşhur bir ismin kalmadığına da işaret etmekte ve Mevlevîliğin, Şâhidî ile birlikte Menteşe yöresinde tam olarak temsil bulduğunu göstermektedir. Ancak Şâhidî'nin Muğla'ya dönüp burada bir dergâh kurması ve irşat faaliyetlerinde bulunması biraz zaman almıştır. Hem yaşının küçük oluşu hem de kendisini yetiştirecek âlim bir kimsenin bulunmaması Şâhidî'nin, az önce de belirtildiği gibi İstanbul ve Bursa'ya giderek ilim tahsiline başlamasına sebebiyet vermiştir. Ancak Şâhidî, Osmanlı'nın önemli kültür ve ilim merkezleri olan bu şehirlerde aradığını bulamamış ve Muğla'ya geri dönmüştür. Annesine de derviş olmak istediğini söylemiştir (Açıkgöz, 2008, s. 14; Gölpinarlı, 2015, s. 132-133; Şimşekler, 1998, s. 16-18). Şâhidî'nin hayatının ilk evresi olarak adlandırılabilir bu yıllar, şairin çocukken babasından duyduğu, ancak onu erken kaybetmesi dolayısıyla tam olarak vâkıf olamadığı Mevlevîliği aradığı yıllar olarak da nitelenebilir. Şâhidî, arayış içerisinde olduğu bu dönemde Vefâî dervişlerinden bir tekkesi olup aynı zamanda devrin siyasal elitleriyle de iletişimi olan Şeyh Bedreddin'e intisap etmiş ve ondan tefsir dersi almıştır (Açıkgöz, 2008, s. 14). Şairin hem ilim hem de şeyh arayışında olduğu bu dönemde gittiği merkezlerin kurallı, çevresine göre nispeten kurumsal ve organize mekânlar olması, Şâhidî'nin Dîvâne Mehmed Çelebi'ye ulaşana kadar, kurallı bir eğitim arayışında olduğunu da gösterir. Ancak Şeyh Bedreddin'den özellikle Farsça konusunda istediği verimi alamayan Şâhidî, ailesinin bütçesine katkı sağlamak amacıyla Mevlevî dervîşi Fânî'yi de yanına alarak seyahatlere çıkar. Bu seyahatlerde verdiği vaazların karşılığında hayır sahiplerinin yapacağı yardımlarla ailesine yardım edebileceğini düşünen şair, Afyon, Denizli, Burdur ve Isparta yöresindeki köylerde vaazlarla halka hitap eder, bölgenin zenginlerinin çocuklarına para karşılığı eğitim verir. Şâhidî, hayatının ve kaynaklarda onunla ilgili bilgilerin yazılış seyrini ve tarzını etkileyecek olan Dîvâne Mehmed Çelebi'nin adını bu yıllarda, Afyon'da Paşa Çelebi'nin oğlu Emir Âdil Çelebi'ye ders verirken sık sık duyar. Kardeşinin vefatı üzerine Paşa Çelebi'nin yanından ayrılıp Muğla'ya dönen şair, burada geçirdiği zamanlarda sürekli Dîvâne Mehmed Çelebi'yi düşünür, rüyasında Çelebi'nin, kendisini seyahat etmesi için uyarması üzerine, Baba Acem (ö.?) adlı bir dervişle Muğla çevresindeki pek çok yere seyahat etmeye ve Dîvâne Mehmed Çelebi'yi aramaya başlar. Nihayet, şeyhiyle daha önce müridi olduğu Paşa Çelebi'nin evinde karşılaşılır. Bu mecliste önce kendinden geçen Şâhidî, ardından şeyhi ile yalnız kalmak ister. Dîvâne Mehmed Çelebi'nin emriyle mecliste önce esrar dağıtılır, meclistekiler bu ikramı aldıktan sonra dağılırlar ve Şâhidî şeyhi

ile baş başa kalır. Bu esnada Dîvâne Mehmed Çelebi şatahat tarzında cümleler kurar (Şimşekler, 1998, s. 18-24).

Dîvâne Mehmed Çelebi'ye ulaşması ve ona bağlanması ise Şâhidî'nin, kendisini Mevlevî gelenek içerisinde konumlandığı ve meşrep olarak bir tercihte bulunup buna göre bir söylem geliştirdiği dönemdir. Şairin, şeyhiyle karşılaştığında anlattığı sahnenin detaylarında yer alan esrar kullanma, bu esnada şatahâta benzer sözlerin söylenmesi gibi unsurlar, Şâhidî'nin Dîvâne Mehmed Çelebi ile ilk karşılaştığı meclisin şer'î kaidelere pek de uymayan bir ortam olduğunu gösterir. Şâhidî ise şeyhinin bu hâlinin, onun makamının zâhir ehli tarafından anlaşılmaması için olduğunu beyan eder (Şimşekler, 1998, s. 24-26).

Hayatının son demlerine yakın bir zamanda, Sahîh Ahmed Dede'nin belirttiğine göre hicri 942 yılında yetmiş yaşında iken kaleme aldığı *Gülşen-i Esrâr*'da² (Sahîh Ahmed Dede, 2011, s. 263), Şâhidî bir Mevlevî olana kadar başından geçenleri detaylı bir şekilde anlatır. Bursevî (ö. 1725) sufilerin, eşyanın ardındaki hakikate vâkıf olma ya da kemal mertebesine ulaştıklarında elde ettikleri manaları, bu mertebelere ulaşması mümkün olmayanlara yazıyla aktarabildiklerini ve bunu da hayatlarının sonlarına doğru gerçekleştirdiklerini belirtir (Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, s. 388-389'dan akt. Şahin Soylu, 2024, s. 107). Şâhidî de hayatının son demlerinde kaleme aldığı *Gülşen-i Esrâr*'da, içine doğduğu Mevlevî gelenekte derviş olma sürecinde başından geçenleri, şeyhiyle karşılaşmasını ve sonrasında yaşadıklarını anlatırken muhtemelen Bursevî'nin belirttiğine benzer bir ruh hâlinin etkisindedir. Onun kendisine dair bu detayları kaleme alması ise Ahmed Eflâkî'nin (ö. 1360) Ulu Ârif Çelebi'nin menkıbelerini kaydetmesine benzer bir tarz olarak yorumlanmıştır (Gölpınarlı, 2015, s. 107). Gölpınarlı'nın belirttiğine göre şairin kendisi hakkında verdiği bu bilgiler, onun biyografisinin yazımında ve hatta şeyhinin tanınmasında önemli rol oynamıştır, zira tezkirelerde şairin hayatıyla ilgili detaylı kayıtlar bulunmamaktadır (Gölpınarlı, 2015, s. 130). Bu çalışmanın odağını, Gölpınarlı'nın dikkat çektiği bu husus oluşturmaktadır. Özellikle XVI. asır tezkire yazarları Şâhidî'nin yaşadığı dönemde eserlerini tamamlamış olmalarına rağmen neden biyografisinden detaylı bir şekilde bahsetmemişler, özellikle de şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi, Farsça ve Türkçe *Dîvân*'ı ile *Gülşen-i Esrâr*'ına hiç değinmemişlerdir sorusu, çalışmanın temel problemidir. Makalede öncelikle XVI. ve XVIII. asırda yazılan ve Şâhidî hakkında bilgi veren şuarâ tezkireleri ele alınmış ve şair hakkında verdikleri bilgiler karşılaştırılmıştır. Çalışmada ele alınan kaynaklar, XVI. asırda Şâhidî hakkında yazılanların genel seyrini belirleyen Latîfi ve Âşık Çelebi tezkireleri, aynı asırda

² Sahîh Ahmed Dede'nin Mevlevîlerin Tarihi başlığı ile yayına hazırlanan *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevlevîyye*'sinin 2011'de yapılan ikinci baskısında eserin adı *Gülşen-i Tevhid* olarak belirtilmiş ve Türkçe yazıldığı kaydedilmişse de bunun sehven yapıldığı anlaşılmaktadır.

bunlardaki bilgilerden faydalanarak yazılan diğer tezkireler; XVIII. asır ve sonrasında şair hakkında yazılanların içeriğini tayin eden *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîye* ve *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'la sınırlandırılmıştır. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîye*'den sonra kaleme alınan eserler kapsam dışı bırakılmıştır. Bu kısımda amaç, Şâhidî hakkında tezkire yazarlarının oluşturduğu şair kimliğini tespit etmektir. Ardından, tezkirelerin yazıldıkları dönem ile Şâhidî'nin yaşadığı yıllarda Mevlevîliğin Osmanlı Devleti'ndeki görünümü birlikte değerlendirilmiş ve tezkire yazarlarının oluşturdukları Şâhidî kimliğinin nasıl şekillendiği ortaya koyulmuştur. Son kısımda ise Türkçe *Dîvân*'ındaki şiirleri kapsamında Şâhidî'nin kendisini nasıl bir derviş olarak resmettiği tespit edilmiştir. Böylece tezkire yazarlarının, eserlerini kaleme aldıkları dönemin sosyal ve siyasi gelişmeleri ışığında bir Şâhidî biyografisi şekillendirdikleri; ancak şairin, tezkirelerde tasvir edilen Şâhidî'den daha farklı, daha rind-meşrep bir şair-derviş portresi çizdiği iddia edilmiştir.

Şâh ve Sultân Bendelerinin Kaleminden Şâhidî'yi Okumak: 16. Asır Tezkire Yazarlarının İnşa Ettiği Şâhidî Algısı

Şâhidî hakkında, hem klasik Türk edebiyatının biyografi yazarları hem de günümüze yakın dönemde yaşamış araştırmacılar bilgi verirler. Şair hakkında bilgi veren ve özellikle XIX. asır ve sonrasında yazılan bilgilere kaynaklık eden eserler iki temel grupta toplanabilir. Bunlar, XVI. ve XVIII. asır kaynaklarıdır. XVII. asrın antoloji tipi tezkirelerinde ise Şâhidî'ye hiç yer verilmemiştir; XIX. asır ve sonrasında ise Şâhidî biyografileri önceki asırda yazılan bilgilerin özeti ya da tekrarı mahiyetindedir. Şair ile ilgili bilgi veren isimler şunlardır; Garîbî (ö. 935/1529'dan sonra), Âşık Çelebi (ö. 979/1572), Latîfî, (ö. 990/1582), Beyânî (1006/1597/-1598), Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600), Kınalızâde Hasan Çelebi (ö. 1012/1604), Sâkîb Dede (ö. 1148/1735-1736), Hüseyin Ayvansarâyî (ö. 1787), Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (ö. 1787), Esrâr Dede (ö. 1211/1796), Sahîh Ahmed Dede (ö. 1229/1813), Şinâsî (ö. 1288/1871), Ahmet Rıfat (ö. 1312/1895), Şemseddin Sâmî (ö. 1904), Mehmed Süreyyâ (ö. 1909), Ali Enver (ö. 1920), Bursalı Mehmed Tahir (ö. 1925), Hüseyin Vassâf (ö. 1929) ve Nail Tuman (ö. 1958). Bu isimlerden, Sâkîb Dede, Ayvansarâyî, Müstakimzâde, Esrar Dede, Sahîh Ahmed Dede, Ahmet Rıfat ve Ali Enver dışında kalan isimler, Farsça-Türkçe manzum bir sözlük olan *Tuhfe-i Şâhidî*'yi öne çıkarırlar ve şairin Mevlevî olduğu üzerinde dururlar. Sâkîb Dede, Esrar Dede ve Sahîh Ahmed Dede ise eserlerinin amacına uygun bir şekilde, Şâhidî'nin şairliğine ek olarak Mevlevîlik içerisinde sahip olduğu önemden, kerametlerinden ve şiirlerinden bahsederler. Ali Enver Şâhidî hakkındaki kayıtlarına, seleflerinin verdiği bilgilerden farklı bir detay eklemeyiz. Zikredilen bu kaynaklardan özellikle XVI. asırda Anadolu sahasında yazılanlarda, Şâhidî'nin meşrebi ya da mezhebi üzerinde duran, bu konuda detaylı bilgiler veren bir kaynak neredeyse yoktur.

XVI. asırda yazılan *Garîbî Tezkîresi* ise Şâhidî hakkında, bu kaynaklardan farklı bazı bilgiler verir. Anadolu sahası dışında yazılan fakat Anadolu şairleri hakkında bilgi veren bir kaynak olan *Garîbî Tezkîresi*³’ne göre Şâhidî, sufi/Şâh İsmâîl’e bağlı³ bir isimdir. Bu sebeple Osmanlı yönetimi, şair şeyhe hak ettiği değeri vermemektedir. Şâhidî de kıymetinin bilinmemesi dolayısıyla kanaat köşesine çekilmiştir (Garîbî, 2010, s. 95). Garîbî’nin şair hakkında verdiği bu bilgi, diğer tezkire yazarlarının kayıtlarından tamamen farklıdır ve tektir. Şüphesiz tezkire yazarının bu tavrı, Tebriz’de yaşaması ve Şîu olması ile alakalı olup taraflı bir bilgidir (Garîbî, 2010, s. 15). Ancak Garîbî’nin, Şâhidî’nin sûfî/Şâh İsmâîl’e bağlı olduğunu belirtmesi ya da 1745-46’da tamamlandığı tahmin edilen *Sefîne-i Neftise-i Mevlevîyân*’da (Odunkıran, 2020, s. 81) Şâhidî ve çevresindekilerin şer’î kuralların dışında kalan bazı davranışlarına yer verilmesi, şairin Türkçe *Dîvân*’ındaki rind-zahid çekişmesinde taraf olduğu rindliğin, iki tip arasındaki klasik çekişmeden ziyade şair için bir kimlik tanımlamasına dönüşmesi, onun biyografisine yer veren ilk kaynaklarda bazı bilgilerin gizlendiğini ya da deforme edildiğini de akla getirmektedir. Bu kaynakların en önemlileri, Latîfî ve Âşık Çelebi tezkirelerdir. Şâhidî’nin muasırı olan Latîfî ve Âşık Çelebi, onun hakkında bilgi verirken hayatının dönüm noktalarından bahsetmeden kısa bilgiler vermişler ve aynı asırda yazılan diğer tezkirelerde de Şâhidî ile ilgili benzer bilgilerin ve tavrın yer almasına zemin hazırlamışlardır. XVI. asrın tezkire yazımının seyrinde önemli iki isim olan Latîfî ve Âşık Çelebi hakkında Mustafa İsen’in yaptığı aşağıdaki değerlendirme, Şâhidî hakkında yazılan biyografilerin neden bu iki ismin çizdiği çerçevede ilerlediğini açıklar:

“Osmanlı tezkireciliğinde, -Âşık Çelebi ve antoloji tipi tezkireler hariç- tezkirelerde şairin adı, memleketi, akrabalık ilişkileri, eğitim hayatı, mesleği, görev yaptığı bölgeler, sosyal çevresi, becerileri, hayatı ile ilgili bazı detaylar, ölüm tarihi, mezarı, eserleri ve eserlerinden örneklerin yorumlanması şeklinde gelişen üslubun şekillenmesinde, Latîfî’nin bu yöntemi kullanması etkili olmuştur.” (...) (İsen, 2010b, s. 18) .

Bu iki tezkire yazarının şair hakkındaki kayıtları, bu kayıtları esas alarak tezkirelerini yazan Kınalızâde Hasan Çelebi’yi, Gelibolulu Âlî’yi ve Beyânî’yi de etkilemiştir. Şâhidî ‘yle ilgili bilgi veren ilk kaynaklar, bir nevi onun hakkında daha sonra yazılacak olan bilgileri de şekillendirmiştir.

³ Garîbî, tezkîresinde Şâhidî’nin “sûfî” olması dolayısıyla Osmanlılar tarafından takibata uğradığını ima eder. Babacan, tezkire yazarının “sûfî”den kastının Şâh İsmâîl’e bağlı olanlar ya da Alevî-Bektâşîler olduğunu belirtmektedir (Garîbî, 2010, s. 33-34). Tezkîrede “sûfî” kelimesinin kullanımına bakıldığında ise Garîbî’nin bu tabiri, Alevî-Bektâşî’lerden ziyade, Şâh İsmâîl’e bağlı olan kişiler/gruplar anlamında kullandığı görülür. Örneğin Karaman bölgesinde yaşayan ve çevresinde sözü dinlenen bir âlim olan İslâm Oğlu Süleymân Big hakkında bilgi verirken de kelimeyi benzer şekilde kullanır. “Ammâ Rum vilâyetinde sûfî hurûc itdükce ekser anların oymaklarından zâhîr olduğu sebebdan Osmanlı tayîfesi (...) ocaklarını külsüz koymışlardır” (Garîbî, 2010, s. 92). Benzer kullanımlar için bk. (Garîbî, 2010, s. 79, 83, 93, 95). Burada tezkire yazarı, Karaman-Kayseri bölgesinde yaşayan ve Şâh İsmâîl’e bağlılıkları dolayısıyla zaman zaman isyan çıkarp, Osmanlı için sorun teşkil eden aşiretlerden bahsetmektedir. Osmanlı Safevî ilişkilerinin, Garîbî’nin belirttiği bağlamdaki süreci hakkında bilgi için bkz. (Gülten, 2022, s. 40-41, 81-82). Makalede, bu bilgilerden yola çıkılarak Garîbî’nin Şâhidî için kullandığı “sûfî” ifadesi, “Şâh İsmâîl’e bağlı olan” şeklinde kullanılmıştır.

Şâhidî'nin biyografisine ve eserlerine yer verilen kaynaklar, aslında daha şair hayatta iken kaleme alınmaya başlamıştır. Şairle ilgili bilgi veren ilk kaynak 1546'da tamamlanıp Kânûnî'ye (ö. 1566) sunulan (Latîfî, 2000, s. 84) Latîfî'nin *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuẓamâ*'sıdır. Şâhidî'nin çağdaşı olan Latîfî, şair hakkında bilgi verirken onun Muğlalı olduğundan bahseder ve “Bir merd-i müfessir ü muhaddis dervîş-i Mevlevî ve şârih-i metn-i kitab-ı *Mesnevî* idi.” (Latîfî, 2000, s. 320) ifadeleriyle onun müfessir, muhaddis olduğu bilgisini verip ardından Mevlevîliğine vurgu yapar. Latîfî'nin şair hakkındaki bu vurgusu dikkat çekicidir, zira Şâhidî ile ilgili anlatılara yer veren *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân* ya da *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye*, onun bu yönünü öne çıkarmazlar, yalnızca küçük yaşta pek çok ilme vâkıf olduğunu belirtirler (Esrar Dede, 2000, s. 251). Şâhidî, kendisini ilmî anlamda yetiştirmiş ancak İstanbul'a ve Bursa'ya ilim tahsili için gittiği süreçleri tamamlayamadan Muğla'ya dönmüştür (Şimşekler, 1998, s. 15-18). Şairin eğitimiyle ilgili *Gülşen-i Esrâr*'da verdiği bu bilgilerden yola çıkarak muhaddis ve müfessir olabilecek kadar ilmî anlamda kendisini yetiştirdiğinden bahsetmek mümkün değildir. Ayrıca Şâhidî'nin meclislerinde bulunup öğrencisi olduğunu belirten Garîbî de ondan *Mesnevî* okuduğunu, sarf ve nahiv dersleri aldığını belirtir (Garîbî, 2010, s. 95) ve şairin, Latîfî'nin belirttiği muhaddis ve müfessir yönlerine değinmez. Bu bilgilerden yola çıkarak Latîfî'nin, şairin hayatıyla ilgili bazı detayları bildiği anlaşılır ve söz konusu kavramları, literal anlamlarından ziyade, Kuran ve hadisi okuyup anlayabilen ve bunlardan bilgi aktaran kişi anlamında kullandığı anlaşılır. Kısacası tezkire yazarı, Şâhidî'nin halka vaazlar veren ve devrinde Kuran'ı ve hadisleri bilip bunları aktarabilen biri olduğu bilgisine vâkıf olmalıdır. Bu bilgiye vâkıf olan Latîfî, muhtemelen şairin şeyhinin Dîvâne Mehmed Çelebi olduğunu da bilmektedir. Ancak metninde bu bilgiye hiç değinmez, yalnızca “Dervîş-i Mevlevî ve şârih-i metn-i kitâb-ı *Mesnevî* idi.” (Latîfî, 2000, s. 320) ifadeleriyle tarikat bağını belirtir. Aslında, tezkire yazarının şairlerin tarikat bağlarıyla ilgili detaylı bilgiler vermediği ve tezkirede Şâhidî'nin, tarikatına değinilen nadir isimlerden olduğu bilinmektedir (Canım, 2011, s. 182-183). Bu sebeple tezkire yazarının, Şâhidî'nin Mevleviyye müntesibi olmasını, onun hayatıyla ilgili önemli bir detay olarak gördüğü aşikârdır. Şairin tarikat bağına değinip şeyhinin adını zikretmemesi ise Latîfî'nin tezkiresinde benimsediği üslûba ve vermeyi gerekli gördüğü biyografik bilgilerin kapsamına uygun bir tavır olarak görülebilir.

Latîfî'nin şairin biyografisinde değinmediği hususlardan birisi de eserlerinin tamamıdır. Tezkire yazarı Şâhidî'nin yalnızca *Mesnevî*'den seçilen beyitlerin beşer beyitle şerh edilmesinden oluşan *Gülşen-i Tevhîd*'e ve *Tuhfe-i Şâhidî*'ye değinir, şiirde ise pek hünerli olmadığını kaydeder (Latîfî, 2000, s. 320-321). Latîfî'nin tezkiresini kaleme aldığı dönemde (1546) Şâhidî'nin kendisi ve şeyhi hakkında bilgi verdiği *Gülşen-i Esrâr* da (1544) tamamlanmıştır. Gölpınarlı'nın belirttiğine göre Mevlevî muhitinde bile gizlenen ve yayılması engellenen (Gölpınarlı, 2015, s. 132) bu metnin, tezkire yazarı

tarafından görülmemiş olması ihtimal dahilindedir. Ancak Latîfî'nin, Şâhidî ile ilgili bilgi verirken kullandığı “Bu devirde nakl itdi” (Latîfî, 2000, s. 320) kaydı önemlidir.

Esasen Şâhidî hakkında bilgi veren ilk kaynak olan *Latîfî Tezkiresi*'nin istinsah kaydı belli olmayan ancak içeriğinden ve tertip şeklinden tezkirenin taslaklarından biri olduğu düşünülen en eski nüshasında (Okal, 2024, s. 39) şairin adı yer almaz. Ancak Canım'ın yayına hazırladığı tezkirenin, 1574 istinsah kayıtlı Nuruosmaniye nüshasında Şâhidî'nin adı geçer ve bu devirde öldüğü ifade edilir. Şimşekler, tezkirenin 1546'da tamamlandığını göz önünde bulundurarak bu bilginin hatalı olabileceğini belirtmiş olsa da (Şimşekler, 1998, s. 37) vefat kaydı, muhtemelen Latîfî'nin tezkiresini gözden geçirdiği yeni versiyonuna (Andrews & Dalyan, 2019, s. 54; Latîfî, 2000, s. 20) sonradan dâhil edilmiş olmalıdır. Tezkireye, Latîfî tarafından sonradan eklendiği düşünülen “bu devirde nakl itdi” ifadesinin metne ne zaman eklendiği ile ilgili yapılan araştırmada, tezkirenin istinsah kaydı en erken tarihli (955/1548) nüshası olan Sermet Çifter Kütüphanesi no. 45'de kayıtlı versiyonda da bu ifadenin yer aldığı tespit edilmiştir (Latîfî, 955, s. 95a) . Bu nüshanın Şâhidî'nin vefatından iki yıl önce istinsah edilmiş olması, şair hakkında aslında tezkire yazarının en baştan beri bu ifadeyi kaydettiğini ya da bu varlığın sonradan eklendiğini düşündürür. Fakat tezkirenin erken tarihli bu nüshasında, vefat ettiği bilgisi dışında, diğer nüshalardan farklı bir durum daha mevcuttur. 957/1550 temellük tarihli Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi 1160'da kayıtlı tezkire nüshasında (Latîfî, 957, s. 92a) ve sonraki nüshalarda da bulunan, Şâhidî'nin *Tuhfe-i Şâhidî*'si ile ilgili övgü dolu ifadelerin yer aldığı ve şairliğinin ise tezkire yazarı tarafından çok fazla beğenilmediğinin geçtiği kısmın eksik olduğu tespit edilmiştir.⁴ Bu da Latîfî'nin, Şâhidî'nin sözlükçülüğüyle ilgili bilgileri daha sonra tezkiresine almış olabileceğini göstermektedir. Şairin vefat ettiğine dair kayıt, tezkire yazarının onunla ilgili son durumdan haberdar olduğunu ya da en başından beri şairin vefatıyla ilgili yanlış bir bilgiye sahip olduğunu akla getirmekle birlikte, Latîfî'nin daha sonraları *Tuhfe-i Şâhidî*'nin Osmanlı coğrafyasındaki yayılımının dikkatini çektiği ve bu sebeple söz konusu bilgiyi tezkiresine eklediği söylenebilir. *Gülşen-i Esrâr*'ın yazmalarının nadir olması, tezkire yazarının bu esere rastlamadığını düşündürmekle birlikte, bir divan oluşturacak hacme sahip şiirlerini duymamış olması pek mümkün değildir. Zira Latîfî, *Tuhfe-i Şâhidî*'den haberdardır. Ancak tezkirenin geç istinsah kayıtlı (1574) nüshasında da Latîfî'nin “ammâ fenn-i şî' re ol kadar müdâvemet ü isti' mâl ü mümâseret itmemişdür.” (Latîfî, 2000, s. 321) kaydını değiştirmediği görülür. Bu değerlendirmeler ışığında Latîfî'nin Şâhidî ile ilgili bazı gelişmeleri bildiği, takip ettiği ve şairliğini pek beğenmemesine rağmen

⁴ Latîfî Tezkiresi'nin Şâhidî ile ilgili kısa bilgi verdiği bu versiyon, daha sonraları Osmanlı dönemindeki matbu nüshalarda da devam ettirilmiştir. Bkz. (Latîfî, 1314, s. 201)

Gülşen-i Tevhîd ve *Tuhfe-i Şâhidî*'nin şöhreti dolayısıyla tezkiresine aldığı söylenebilir.⁵ Latîfî'nin, Şâhidî'nin eserleri ya da hayatı ile ilgili diğer detayları tezkiresine almamayı tercih etmesi/almayışı, ondan sonra yazılacak olan Şâhidî biyografilerinin yazımında etkili olmuştur.

XVI. asırda yazılan tezkireler içerisinde, Şâhidî'nin daha sonraki eserlerde yer alan biyografisinin yazımını etkileyen bir diğer isim ise daha önce de belirtildiği gibi Âşık Çelebi'dir. Âşık Çelebi, 1568-1569'da tamamlayıp II. Selim'e (ö. 1574) sunduğu *Meşâ'irü's-Şu'arâ*'sında, Şâhidî hakkında bilgi verirken onun Mevlevî olduğunu belirtir, ancak şeyhi ya da Muğla'da kurduğu dergâhıyla ilgili bir bilgi vermez. Latîfî'nin müfessir ve muhaddis olarak tanımladığı şairin ilmî yönünü, "Merhûm evvelâ ilm-i zâhiriye sarf-ı evkât ve bezl-i himmet eylemişdür." ifadelerinde dile getirir (Âşık Çelebi, 2010, s. 1410). Tezkire yazarı, şairin muasırı olmasına rağmen Şâhidî'nin şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi hakkında bilgi vermez. Ancak Âşık Çelebi'nin şu ifadeleri, "(...) Mevlevî olup Konya'da Monlâ âstânesinde gâh nokta gibi bî-ser ü sâ mânâlık ve gâh pergâr gibi semâ'hâne etrâfın gerd-â-gerd pâ-yı şevkle devr idüp kesb-i şühûd u hâlet eylemişdür. Ba' dehû vatanında pâ-yı seyâhati dâmen-i 'uzlete çeküp kûşe-i bî-tûşede ferâgat u ba' z-ı müfid ü nâfi' te'lîflerle eglenüp bakiyye-i 'ömri hasr-ı tâ'ât ü 'ibâdât eylemişdür" (Âşık Çelebi, 2010, s. 1410) onun, Şâhidî hakkında detaylı bilgilere sahip olduğunu gösterir.

Bu bilgiler içerisinde, Âşık Çelebi'nin özellikle Şâhidî'nin seyahat etmeyi terk edip memleketine döndüğünü ve burada eserler kaleme aldığını belirtmiş olması, Şâhidî'nin *Gülşen-i Esrâr*'da Dîvâne Mehmed Çelebi ile tanışmadan önce ve sonra Menteşe yöresinde yaptığı seyahatler hakkında verdiği bilgilerle örtüşmektedir. Bu bilgiler, şair hakkında her ne kadar isabetli ve detaylı kayıtlar olsa da Şâhidî'nin Konya'da bulunduğunu belirtmesi, Âşık Çelebi'nin verdiği hatalı bir bilgidir ve bu bilgiyi neden kaydettiği şüphelidir. Zira Şâhidî'nin seyahatlerini ve ardından memleketine gidip burada eserler kaleme aldığını bildiren Âşık Çelebi'nin, Şâhidî hakkında bu kadar önemli bir detayı bilerek mi yoksa, şairin Mevlevî olması dolayısıyla mı Konya ile ilişkilendirdiğini anlamak şimdilik güçtür. Tezkire yazarı, Latîfî gibi şairin Türkçe ve Farsça *Dîvân*'larından, *Gülşen-i Esrâr*'ından bahsetmez yalnızca *Tuhfe-i Şâhidî*'siyle ilgili bilgi verir, *Gülistan Şerhi* olduğunu belirtir. Ancak bu da Âşık Çelebi'nin yanlış bir kaydı olsa gerektir. Çünkü bu kaynak dışında -Âşık Çelebi'den alıntı yapanlar hariç- başka bir yerde söz konusu eserin Şâhidî'ye ait olduğuna dair bir bilgi yoktur. Âşık Çelebi, *Tuhfe-i Şâhidî*'nin ise çocuklara Farsçayı öğreten önemli bir sözlük olduğunu belirtir (Âşık Çelebi, 2010, s. 1410). Latîfî'nin aksine tezkire yazarı, onun şairliği hakkında bir değerlendirmede bulunmamıştır.

⁵ *Tuhfe-i Şâhidî*'ye Osmanlı döneminde pek çok şerh yazılmış olması, eserin devrinde ve sonrasında meşhur olduğunu göstermektedir. Eser hakkında yapılan çalışmalar için bk. (İmamoğlu, 2005; Öz, 1999)

XVI. asrın önemli tanıklarından Kınalızâde Hasan Çelebi de 1586'da tamamladığı ve Hoca Sadeddin'e (ö. 1008/1599) ithaf ettiği (Kınalızâde Hasan Çelebi, 2017, s. 9) tezkiresinde, önceki biyografi yazarları gibi Şâhidî'nin Dîvâne Mehmed Çelebi ile olan bağına değinmez ve Konya'da Mevlevîliğe intisap ettiğini kaydeder. *Gülşen-i Tevhîd*, *Gülistan Şerhi* ve *Tuhfe-i Şâhidî* hakkında bilgi verir ve Latîfî gibi Şâhidî'nin şairliğini beğenmez, fakat bir beytini kaydedip bu şiiri güzel bulduğunu belirtir. Âşık Çelebi'nin de kaydettiği, şairin seyahatten vazgeçip ömrünü ibadete ve irşada adanmış bilgisini tekrar eder (Kınalı-zâde Hasan Çelebi, 2014, s. 510). Latîfî ya da Âşık Çelebi'nin aksine, Şâhidî'nin eserlerini tamamlamasından çok sonra tezkiresini kaleme alan Kınalızâde'nin, şair hakkında önceki yazarlardan farklı bir bilgiye yer vermemesi, onun Şâhidî hakkında, ağır ifadelerle eleştirdiği Latîfî ve Âşık Çelebi'den (İsen, 2010a, s. 96) alıntılar yaptığını, bu iki tezkire yazarının kayıtlarını birleştirdiğini ve şair hakkında ayrıca bir araştırma yapmadığını gösterir. Kınalızâde'nin Şâhidî hakkındaki kayıtları, büyük oranda Âşık Çelebi'nin verdiği kayıtlardan alınmış görünmektedir.

Bu asrın önemli tanıklarından olan Gelibolulu Âlî, *Künhü'l-Abbâr*'ın tezkire kısmında, temel kaynaklarından biri olan *Latîfî Tezkiresi*'nde Şâhidî ile ilgili verilen bilgilerin hemen hemen aynısını tekrar etmiştir. Tezkire yazarı Şâhidî'nin, Muğlalı muhaddis, müfessir ve *Mesnevî* şârihi olarak tanınan bir isim olduğunu belirtir. *Gülşen-i Tevhîd*'inden ve özellikle çocukların eğitiminde kullanılan ve beğenilen bir materyal olan sözlüğünden bahseder (Gelibolulu Mustafa Ali, 1994, s. 323). Gelibolulu Âlî'nin *Künhü'l-Abbâr*'ın tezkire kısmında şairlerle ilgili alıntılanan bilgilerin doğruluğunu araştırdığı, yanlış olanları ise kaynak göstererek reddettiği bilinmektedir (Gelibolulu Mustafa Ali, 1994, s. 61). Yazarın Latîfî'den aktardığı bilgilerde çok büyük hatalar olmamakla birlikte, şairin hayatı ve eserleriyle ilgili detaylı bilgiler vermemiştir.

XVI. yüzyılın meşhur tezkirelerinden Latîfî ve Âlî, Şâhidî'nin muhaddis ve müfessir bir isim olup Mevlevîliğe intisap ettiğini, *Gülşen-i Tevhîd*'i ve *Tuhfe-i Şâhidî*'yi yazdığını belirtip şair hakkında kısıtlı ama doğru bilgiler verirken; Âşık Çelebi ve Kınalızâde'nin şairin Konya Dergâhı'nda Mevlevî olduğundan, önceki yazarlardan farklı olarak *Gülistan Şerhi*'nden bahsetmeleri ve şairliğini beğenmemeleri, onları diğerlerinden ayırır.

XVI. asrın yukarıda bahsedilen meşhur tezkirelerinin yanı sıra bu yüzyılda pek fazla öne çıkmayan iki kaynak, Şâhidî hakkında farklı bilgiler verir. Bunlardan ilki, *Kınalızâde Tezkiresi*'nin bir özeti olan ve 1597-1598'de tamamlanan (Mustafa (Cârullahzâde), 2017, s. 6) *Beyânî Tezkiresi*'dir. Beyânî, bu eseri kaleme alırken başkaları okusun diye değil de kendi okuyup keyif almak ve şairlere dua etmek amacındadır. Yazar, Kınalızâde tezkiresini bir dostundan ödünç alıp kısa sürede özetleyerek tezkireyi oluşturmuştur (Beyânî Mustafa b. Carullah, 1997, s. 5). Ancak bu özetlemenin Şâhidî

maddesinde tam olarak yapılmadığı ve Beyânî'nin, Kınalızâde'den farklı bazı bilgileri tezkireye eklediği görülür. Beyânî, Kınalızâde'nin de belirttiği gibi Şâhidî'nin Muğla'dan olduğunu, *Lugat-i Şâhidî*'yi kaleme aldığını, *Gülîstan* ve *Mesnevî* şerhleri olduğunu belirtmiştir. Bu bilgilerin yanı sıra *Leylâ ve Mecnûn*'u olduğunu, ayrıca *Lügat-i Şâhidî*'yi şehzâdelere yolladığını (Beyânî Mustafa b. Carullah, 1997, s. 135) kaydeden Beyânî'nin, bu bilgileri nereden aldığına dair bir ip ucu yoktur. Ancak Beyânî'den sonra yazılan *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'da Sâkîb Dede, şairin *Sohbetnâme* adlı bir eseri olduğundan ve bunu Manisa'daki şehzâdelerin duyup beğendiğinden bahseder (Odunkıran, 2020, s. 1274). Beyânî ile Sâkîb Dede aynı eserden bahsetmemekle birlikte, Şâhidî'nin eserlerinden birini şehzâdelere sunduğu ya da şehzade meclislerinde okunduğu anlaşılmaktadır.⁶ Beyânî'nin kayıtlarında yer alan *Leylâ ve Mecnûn* ise tezkire yazarının yanlış bir kaydı olmalıdır. Zira bu kayıt, Şâhidî'yle ilgili bilgi veren başka hiçbir kaynakta geçmemektedir. Beyânî'nin şairin eserini şehzâdelere yolladığı bilgisini vermesi, tezkirenin yazıldığı yıllarda Şâhidî ile ilgili önceki kaynaklarda geçen bilgilerden farklı -muhtemelen Mevlevî mahfillerinde bilinen- bazı kayıtların dolaşımında olduğunu gösterir.

XVI. asırda yazılan tezkireler içerisinde Şâhidî hakkında farklı bilgiler veren bir başka kaynak ise -daha önce de belirtildiği gibi- Anadolu sahası dışında yazılan ancak bu coğrafyanın şairleri hakkında bilgi veren *Garîbî Tezkiresi*'dir. Tebriz'de Şah Tahmasb'ın (ö. 1576) sarayında yaşamış ve ona pek çok eser sunmuş olan (Babacan, 2020) Garîbî'nin şair hakkında verdiği bilgiler, daha önce ele alınan tezkirelerdeki bilgilerden radikal farklılıklar içermektedir. Öncelikle Şâhidî ile birebir iletişime geçip bilgi veren tek kaynak Garîbî'dir. Tezkire yazarının "Ben de ol vilâyetde iken ki henüz cehl âleminde idüm ekser evkâtta nazarına varup Mesnevî-i Mollâ-yı Rum'dan ve nahv ü sarf kitâblarından ders ohurdum." (Garîbî, 2010, s. 95) cümlelerinden, Şâhidî'nin öğrencilerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Şâhidî'den eğitim alan Garîbî, şairi "Fânî-sıfât ve şevk-engîz nâ-murâd kişi idi. Ammâ Osmanlı tayifesi sûfilik isnâdı ile ol nâ-murâd evkâtına hayli eziyyet virdükleri sebepten kendözini uzlet ü ferâgat gûşesine çeküp ..." (Garîbî, 2010, s. 95) ifadelerinde şeyhinin, sufi/Şâh İsmâîl'e bağlı olduğu iddiasıyla Osmanlı yönetimi tarafından baskıya uğradığını ve bu sebeple uzlete çekildiğini belirtir. Tezkire yazarının Şâhidî ile ilgili tanıklığı kuvvetli olmakla birlikte özellikle onun, Osmanlı tarafından baskıya uğradığını belirtmesi, tarafgir tavrıyla alakalı görünmektedir. Zira, Faroqhi'nin Şâhidî'nin yaşadığı dönemde Muğla Mevlevîhanesi'nin zengin vakıflara sahip olduğunu, bölgedeki zengin isimlerin de dergâha desteklerde bulunduğunu belirtmesi (Faroqhi, 1993, s. 27-28'den akt. Öngören, 2016, s. 214) Garîbî'nin, Osmanlı'nın Şâhidî'ye eziyet ettiği şeklindeki ifadesinin tam olarak gerçekleri yansıtmadığını gösterir. Ancak Faroqhi'nin zengin vakıflarına

⁶ Gölpinarlı ise Şâhidî'nin Sohbet-nâme'si ile ilgili bu bilgiyi verir ancak ifadelerinden, Sâkîb Dede'nin kayıtlarına pek güvenmediği anlaşılır. Bkz. (Gölpinarlı, 2015, s. 138)

rağmen, dergâha ait binaların ve bağların harap hâlde bulunduğu noktasındaki tespiti ve bu durumu, Mevlevîhane'ye ait vakıfları yönetenlerin XVI. asır ortalarında bazı güçlüklerle karşılaşmış olmalarıyla ilişkilendirmesi (Faroqhi, 1993, s. 27-28'den akt. Öngören, 2016, s. 214) ise 1550'de vefat eden Şâhidî'nin yaşadığı dönemde çok da rahat bir hareket alanına sahip olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Şâhidî'nin dergâhının sahip olduğu vakıflar hakkındaki bilgilerden ve Garîbî'nin şairin baskı gördüğü şeklindeki notlarından yola çıkılarak; Osmanlı yönetiminin Şâhidî'yi ciddi bir denetime tabi tutmadığı, vakıflarının devam ettirildiği, ancak şairin fazlasıyla rahat bir ortamda da şeyhlik yapmasına izin verilmediği söylenebilir. Faroqhi'nin tespitleriyle Garîbî'nin kayıtları karşılaştırıldığında, Şâhidî hakkında XVI. yüzyılda kayda geçen bilgilerde temel bir kırılmanın olduğu anlaşılır. Garîbî'nin şair hakkındaki tutumunun tam bir objektiflik içermediği; ancak Anadolu sahası tezkirecilerinin de Şâhidî hakkında en azından bazı bilgileri kaydetmemeyi tercih ettikleri söylenebilir.

Garîbî'nin iddialarıyla çağdaşı Latîfî, Kınalızâde Hasan Çelebi, Âşık Çelebi ve Gelibolulu Âlî'nin Şâhidî hakkındaki görüşleri arasında ciddi bir farklılık vardır. Özellikle Anadolu sahasında yazılan tezkirelerde şairin muhaddis ve müfessir olduğunun belirtilmesi, Mevlevî gelenekte taşkın tavırları dolayısıyla Şems kolunun temsilcileri arasında sayılan Dîvâne Mehmed Çelebi'den (Gölpınarlı, 2015, s. 197) bahsedilmemesi, Şîî olan Garîbî'nin ise Şâhidî'yi kendi mezhebinden göstermiş olması dikkat çekicidir. Bu farklılıkların oluşmasında söz konusu tezkire yazarlarının yaşadıkları coğrafyada hâkim olan mezhebin ya da dinî anlayışın ciddi bir etkisi olmuş olmalıdır. Zira Şâhidî'den bahseden ve onun İslami ilimlere vâkıf bir isim olduğunu ya da Şâh İsmâîl'e bağlı bir şair olduğu için Osmanlı'nın gadrine uğradığını söyleyen tezkirecilerin büyük bir kısmı, eserlerini yaşadıkları dönemin sultanına ya da devrin önemli bir otoritesine sunmuşlardır. Bu sebeple XVI. asır tezkirelerinde Şâhidî ile ilgili verilen bilgileri, tezkirelerin sunulduğu isimlerin Mevlevîlere, daha özelde ise Dîvâne Mehmed Çelebi'nin de temsilcilerinden olduğu Şems neşvesine/koluna bakış açılarıyla birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Zira bu yüzyıl, Osmanlı'nın Şîî Safevîlerle çatışmasının yoğun olduğu bir dönem olup, Dîvâne Mehmed Çelebi ve çevresindeki isimler, Mevlevîler arasında Şîî-Bâtînî bir neşve içerisinde değerlendirilmişlerdir (Gölpınarlı, 2015, s. 118). Şâhidî'nin de Dîvâne Mehmed Çelebi'nin dervişlerinden olması, onun XVI. yüzyıl tezkirelerinde yer alan ancak tüm yönleriyle değerlendirilmeyen bir isim olmasına neden olmuş görünmektedir. XVI. asırda Şâhidî'nin biyografisini kaleme alan tezkirecilerin eserlerini sundukları patronlar ve bu patronların Şîî ve Mevlevîlerle olan ilişkisine değinmeden önce şairin hayatını kaydeden XVIII. asır yazarlarının kayıtlarını ele almak yerinde olacaktır. Çünkü XVIII. asırdan itibaren Şâhidî'nin

biyografisinin yazımında hem Mevlevî muhitinde üretilen biyografilerde bir artış olmuş hem de tezkirelerin yazıldığı dönemde Osmanlı-Safevî ilişkileri ciddi bir değişime uğramıştır.

Şâhidî'yi Muhitinden Dinlemek: 18. Asır Kaynaklarında Şâhidî'nin Detaylı Biyografisi

XVIII. asra gelindiğinde, Şâhidî'nin biyografisinin önceki asırlara göre oldukça uzadığı ve detaylarıyla anlatıldığı görülür. Bunda kuşkusuz, XVII. asrın antoloji tipi tezkirelerinde kısalan biyografilere ve uzayan şiir örneklerine tepki niteliğinde bir tezkire yazımının başlatılmasının yanı sıra, XVI. asrın mükemmel örneklerine yaklaşılmak istenmesi (Mustafa Safâyî Efendi, 2005, s. 45, 54, 62) etkili olmuştur. Şâhidî'nin bu yüzyılda yazılan metinlerde görünürlüğüne artması ve biyografisindeki detayların yazılması ise tezkirecilerin XVI. asırdaki tezkirelerin verdiği geniş biyografik bilgiye ulaşma idealiyle ilgili olmasının yanı sıra, Esrar Dede'nin bir Mevlevî tezkiresi oluşturma gayreti ve yine aynı asırda, Esrar Dede'den önce Kütahya Mevlevîhanesi şeyhi Sâkib Dede'nin, Mevlevî menakıplarına bir zeyl yazmasıyla alakalıdır.

XVIII. asırda Şâhidî ile ilgili Mevlevîlerce yazılmış kaynaklara geçmeden önce bir isim dikkat çeker. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi, 1762'de tamamladığı *Mecelletü'n-Nisâb*'da Şâhidî'nin Dîvâne Mehmed Çelebi vasıtasıyla Mevlevî olduğunu, bu sebeple onun Karahisar'daki dergâhına defnedildiğini söyler, ayrıca anne ve babası hakkında da bilgi verir. Müstakimzâde'nin kayıtlarında en çok göze çarpan detay ise şairin vefat tarihiyle ilgilidir. Müstakimzâde, Şâhidî'nin vefatını, onun *Tuhfe*'sinde yer alan “Ez çi neden çün nite niçün çirâ” (A. Kılıç, 2007, s. 522) beytinin ebced karşılığı olan 957'ye denk geldiğini söyler. Kendisi de aynı tarihi “fevt-i âşık” ifadesiyle düşürür (Müstakimzâde Süleyman Sa'deddin, 1210, s. 270b). Esrar Dede, Şâhidî'nin vefat tarihini -muhtemelen- 1210'da istinsah edilip Hâlet Efendi (ö. 1822) tarafından Galata Mevlevîhanesi'ne bağışlanan Müstakimzâde'nin yukarıdaki bilgileri içeren eserinden almış olmalıdır. Zira Sâkib Dede, Şâhidî'nin vefat tarihini kaydetmemiştir.

Esrar Dede'den önce Şâhidî'nin biyografisi Sâkib Dede tarafından özellikle Dîvâne Mehmed Çelebi ile olan ilişkisi odağında gelişen keramet anlatılarıyla birlikte kaleme alınmıştır (Odunkıran, 2020, s. 1256-1265). Gölpınarlı'ya göre Sâkib Dede'nin bu kayıtları şair hakkında net bilgiler vermeyen bir yığın sözden ibarettir (Gölpınarlı, 2015, s. 131). Sâkib Dede'nin eserde, objektif bilgilerden ziyade Şâhidî ve Dîvâne Mehmed Çelebi arasındaki ilişkiyi tasvir ederken keramet anlatılarına yer vermesi, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'ın bir tezkire olmaktan çok menakıpname olmasıyla ilgilidir. Şairin gerçek hayatına dair objektif kayıtlardan ziyade menkıbeleri içeren eser, Şâhidî'nin daha önceki kaynaklarda geçmeyen eserlerini zikretmesi dolayısıyla önemlidir. Şairin şeyhiyle karşılaşana kadar başından geçenleri net ifadelerle anlatmayan Sâkib Dede, Şâhidî'ye ayırdığı kısımda, yalnızca babasının izinden giden ve Dîvâne Mehmed Çelebi'ye intisap edene kadar kimsenin muhibbi olmayan bir Şâhidî tablosu çizer (Odunkıran, 2020, s. 1256-1257). *Tuhfe, Gülşen-i Tevhîd ve Gülşen-i Esrâr*

olduğunu belirten Sâkib Dede, özellikle Şâhidî'nin *Müşâhedât-ı Şâhidîyye*'sini nasıl yazdığı üzerinde detaylı bir şekilde durur. *Sefîne* kayıtlarına göre eser, Şâhidî'nin yalnızca mana âleminde izin vermesiyle çoğaltılabilmıştır ve bu sebeple nüshalarının nadirdir. (Odunkıran, 2020, s. 1257-1258). *Sohbetnâme* ise Şâhidî'nin derviş ve müritlerin aralarındaki iletişimin nasıl olması gerektiğine dair kaleme aldığı bir eserdir ve meşhur olması hasebiyle Manisa'da şehzadelerin meclisine ulaşan bu eser, Sâkib Dede'nin belirttiğine göre şairin buraya davet edilmesine ve adı bilinmeyen bu şehzadeyi saltanatla müjdelemesine vesile olmuştur. Şehzadenin bu müjdenin gerçekleşmesi karşılığında Şâhidî'nin tekkesine ve dervişânına vakıflarla ihsanda bulunduğunu belirten Sâkib Dede, şehzadenin kimliğine dair bir şey söylemez. Ancak eserin yazıldığı dönemde, Şâhidî'nin dergâhının durumu hakkında bilgiler verir. Sâkib Dede'nin Şâhidî'nin eserlerinin yanı sıra dergâhının vakıflarının 1720'li yıllarda başkalarının eline geçtiğini, buradaki Mevlevî dervişlerinin dağıldığını belirtmesi (Odunkıran, 2020, s. 1261-1262), Şâhidî'den sonra dergâhının devam ettirilemediğini gösteren önemli kayıtlardır. Sâkib Dede'nin verdiği bu bilgi, XVI. asrın ikinci yarısından itibaren vakıflarının harap olduğu belirtilen (Öngören, 2016, s. 214) Muğla Mevlevîhanesi'nin, sonrasında da toparlanamadığını gösterir. Şâhidî'nin vakıflarıyla ilgili bu detaylar, onun edebî kişiliğiyle ilgili bir durum olmamakla birlikte, XVI. asırda Garîbî'nin kaydettiği, Osmanlı yöneticilerinin şaire karşı şüpheli bir yaklaşım sergiledikleri bilgisinin (Garîbî, 2010, s. 95) doğru olabileceğini akla getirmektedir. Vakıf gelirlerinin azaldığı ve harap olduğu bilgisi, Garîbî'nin kayıtları birlikte değerlendirildiğinde, Şâhidî ve muhitindeki isimlerin Osmanlı'nın Sünnîlik politikasının -nispeten- dışına çıkan kişiler olması ile alakalı olmalıdır. Zira hem *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'da hem de *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*'de Şâhidî ile birlikte anılan isimlerin neredeyse tamamı, "vahdet-i vücud"cu, Hurûfî ya da taşkın tavırlarıyla tanınan Mevlevîlerdir. Örneğin Sâkib Dede'nin, XVIII. asırda Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhliği yapan ve Melâmî kimliğiyle tanınan Sabûhî Ahmed Dede'nin (ö. 1647) (Kızılkaya, 2019, s. 45) garip hâllerine yer verdiği anlatıda onu, Dîvâne Mehmed Çelebi, Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî'nin yanı sıra Şâhidî'ye de benzetmesi (Odunkıran, 2020, s. 1469), Şâhidî'nin Mevlevî muhitinde tarikatın Şems kolunu temsil eden isimlerden biri olduğunu göstermektedir.

Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân'da Şâhidî'nin, tarikatın Şems kolundan olan Mevlevîlerle birlikte anılmasına benzer durum *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*'de de görülür. Esrar Dede, Şâhidî'nin biyografisine yer verirken büyük oranda *Gülşen-i Esrâr*'daki otobiyografisinden faydalanmış; keramet anlatıları için Sâkib Dede'yi işaret etmiştir. *Gülşen-i Esrâr*, *Gülşen-i Tevhîd*, *Gülşen-i Vahdet* ve mürettep *Dîvân*'ının yanı sıra başka eserleri de olduğunu belirten tezkire yazarı (Esrar Dede, 2000, s. 250-251) onun Mevlevî geleneğinin Şems kolundan oluşundan ya da Melâmî ve Hurûfî çevrelerden isimlerle olan

temaslarından, şairin biyografisine yer ayırdığı kısımda bahsetmemiştir. Esrar Dede'nin net olarak dile getirmedığı bu durum, tezkirede Şâhidî ile ilgisi olan, onunla aynı muhitte yetişen ya da Divâne Mehmed Çelebi ile seyahatlere çıkan müritlerinden bahsettiği anlatılarda, fazla öne çıkarılmayan ancak mutlaka belirtilen bilgiler olarak yer alır. Esrar Dede, başta Şâhidî'nin müridi olduğunu belirttiği oğlu Şuhûdî'yi (ö. 1591) anlatırken Şâhidî'nin meşrebinden ya da mezhebinden bahsetmez. Şuhûdî hakkında "(...) galebe-i meşreb-i tevhîdden nâşi ekser kemer-bestegân-ı Hayderî unvânları bî-kayd-i levme-i lâyim hırka-pûş-ı melâmet ve medhûş-ı câm-ı hakikat olup (...)" (Esrar Dede, 2000, s. 253) ifadeleri ise Şâhidî'nin meclislerinde yetişen oğlunun meşrebini net bir şekilde göstermesi açısından önemlidir. Bu ifadelerden, şairin oğlunun Mevlevî çevrelerde Melâmî-meşrep biri olarak tanındığı anlaşılır. Şâhidî'nin şüirlerine nazireleri olan Za'fî (ö. ?) de yine, Esrar Dede'nin kalender-meşrep olduğunu özellikle zikrettiği isimlerden olup oğlu Şuhûdî'nin döneminde de Muğla Mevlevîhanesi'nde bulunmuştur (Esrar Dede, 2000, s. 315). Esrar Dede, Hayâlî Bey'in (ö. 1557) çevresindeki şairlerden olan Arşî'nin (ö. 1591) de Mevlevî olduktan sonra bir süre Muğla Mevlevîhanesi'nde Şâhidî ve Şuhûdî'nin hizmetinde bulunan bir "rind-i ayyâş ve bir dervîş-i kallâş" olduğunu belirtir (Esrar Dede, 2000, s. 359). Yine Mevlevî muhitinde ve tezkirelerde sıra dışı dervişlerinin yanı sıra, özellikle vefatının sene-i devriyesinde yapılan töreniyle meşhur olan Yûsuf Sîneçâk'ın (ö. 1546) (Âşık Çelebi, 2010, ss. 292-293) dervişlerinden Fevrî (ö. 1571) de Şâhidî'nin yakınında bulunan isimlerdendir. Esrar Dede'nin şaire ait şüir örneği olarak verdiği muhammeste geçen aşağıdaki mısralar, Fevrî'nin meşrebini göstermesi açısından önemlidir.

"Eger asılma basılma medâr-ı kurb ise yâ Rab
Dile Seyyid Nesîmî kıl dile Mansûr-ı Hallâc it" (Esrar Dede, 2000, s. 348).

Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye, Şâhidî odağında okunduğunda şairin çevresinde, özellikle Muğla'ya döndükten sonra Mevlevîlerin Şems kolu içerisinde yer alan ve taşkın hâllerıyla dikkat çeken bazı kimselerin yer aldığı anlaşılır. Esrar Dede, şairin biyografisini ele alırken bu yönü üzerinde fazla durmaz. Ancak tezkirede Şâhidî ile etkileşime giren kişiler bir arada değerlendirildiğinde bu isimlerin, Yûsuf Sîneçâk ve Günâhî gibi Melâmî-meşrep isimlerle birlikte anılan kişiler ya da doğrudan Şâhidî'nin dervişlerinden oldukları anlaşılır. Bu durumda Garîbî'nin, Şâhidî'nin sûfî/Şâh İsmâîl'e bağlı olduğuna dair yorumu, şairin çevresindeki isimlerle bir arada değerlendirildiğinde; Şâhidî'nin muhitinde Melâmî-meşrep isimlerin yer alması, XVI. asır tezkire yazarları tarafından Osmanlı'nın resmî devlet ideolojisine aykırı bir isim olarak yorumlanmasına neden olmuş olabilir. Şâhidî'nin çevresinde Melâmî-meşrep isimler yer almakla birlikte, Esrar Dede'nin kayıtlarından bu çevrenin şairin Muğla'ya döndükten sonra şekillendiği anlaşılmaktadır, zira Divâne Mehmed Çelebi ile tanışmadan önce şairin seyahatlerinde yanında olan Fedâyî (ö. 1577?) (Demirel, 2005, s. 323), Denizli Mevlevîhanânesi şeyhi Fânî (ö. 1504?) ve dervîşi Şeydâ (ö. 1529) (Esrar Dede, 2000, s. 413-

414, 419, 263) hakkında *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*'de Melâmî-meşrep olup olmadıklarına dair bir kayıt yoktur. Muhtemelen Dîvâne Mehmed Çelebi ile çıktığı seyahatlerde, şeyhinin çevresindeki marjinal sufilerle tanışan Şâhidî, Muğla'ya döndükten sonra Burdur ve Denizli bölgesindeki Mevlevîlerden ziyade Dîvâne Mehmed Çelebi'nin meclislerine devam eden, onunla aynı meşrepten olan isimlerle etkileşimini sürdürmüştür.

XVIII. asırda Şâhidî ile ilgili bilgi veren temel kaynaklar her ne kadar Mevlevî muhitinde yazılan, dolayısıyla tarafsız olması beklenmeyen eserler olsa da hem Sâkîb Dede'nin hem de Esrar Dede'nin şairin çevresindeki isimlerle ilgili verilerde daha açık davranmasının nedeni, Şâhidî'nin yaşadığı dönemin üzerinden uzun zaman geçmesi ve Osmanlı'nın Kalenderîlere, Hurûfilere ya da Şîîlere, XVI. asırdaki kadar şüpheyle yaklaşmamalarıyla alakalıdır.

Şâhidî'nin Biyografilerinin Yazıldığı Dönemde Osmanlı-Safevî ve Osmanlı-Mevlevî İlişkilerine Kısa Bir Bakış

Şâhidî'nin biyografisinin kaleme alındığı 1500'lü yılların ilk çeyreği ve ikinci yarısı, Şah İsmail'in (ö. 1524) hem devleti hem de tarikatı kendi temsilinde topladığı bir dönemdir. Safevîler'in, Osmanlı ile çatışmasını yalnızca askerî alanda değil, tasavvufî remizlerle iç içe geçmiş bir ideoloji üzerinden de yürütmeleri, Osmanlı'nın özellikle II. Bayezid (ö. 1512), Yavuz Sultan Selim (ö. 1520) ve Kânûnî dönemlerinde hem Kızılbaşlar'a hem de Işıklar gibi farklı inanç örüntüleri olan tasavvufî gruplara (Kalenderîler, Hamzavîler) karşı dikkatli bir politika izlemelerine neden olmuştur. Bu süreçte Osmanlı, resmî İslam ile devleti eşdeğer tutmuş ve resmî İslam'a/Sünnîliğe aykırı olan her şeyi aynı zamanda devlet için de tehlikeli görmüştür. Tarikatların Sünnîlik/şeriat dışı hareketlerine karşı daha hassaslaşan Osmanlı yöneticileri, özellikle Ehl-i Sünnet geleneği dışına çıkan söylem ve tavırları olan grupları takibe almışlardır (Gölpınarlı, 2015, s. 119; Işık, 2015, s. 78-79; Latîfî, 2000, s. 202). Şâhidî, muhtemelen hem şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi hem de Muğla'ya döndükten sonra çevresinde toplanan isimlerin Şîî olmasalar bile Kalenderî ya da Hurûfî gruplarla etkileşim hâlinde olan kişiler olmaları dolayısıyla Osmanlı'nın dikkatini çekmiş olmalıdır. Zira Şâhidî'nin Mevlevîlik içerisinde meşhur bir isim olması ve eserleriyle bu tarikatı yayan kişiler arasında sayılmasına (Gölpınarlı, 2015, s. 138) rağmen dergâhının, oğlu Şuhûdî'nin şeyhliğinden sonra Mevlevî dervişlerinin ve muhibbânının bir araya geldiği bir merkez olarak devam ettirilememesi, en azından bu dergâhta Mevlevîliği temsil eden kişilerin Osmanlı yöneticileriyle olumlu ilişkiler sürdüremediklerini akla getirmektedir. Şâhidî'nin babası Hüdâyî döneminde, Fatih Sultan Mehmed'in desteğiyle Mevlevîhane hâline gelen Seyyid Kemal Zaviyesi'nin aradan çok uzun zaman geçmeden torunu Şuhûdî döneminden sonra kaynaklarda kayda geçmiş bir faaliyetin olmaması, Şâhidî döneminde ve sonrasında dergâha Osmanlı'nın şüphesini çekebilecek meşrepte ve mezhepte kişilerin gelmesi ile

alakalı görünmektedir.⁷ Oysa bu asırda tarikatın resmî temsil makamı olan ve dergâhlara atanacak şeyhleri tayin eden Konya Mevlevîhanesi, Osmanlı ile iyi ilişkiler içerisindeydi. Tanrıkorur'a göre II. Bayezid döneminde Ehl-i Sünnet tarikatların merkezlerini güçlendirmek adına Mevlânâ Türbesi ve çevresi yenilenmiştir. Yavuz Sultan Selim, Mısır seferine giderken Konya'da konakladığı sırada dergâhın su sorununu halletmiş, vakıflarını arttırmıştır. Kanûnî döneminde de Konya Mevlevîhanesi'ne zengin vakıflar tahsis edilmiş, dergâhta bazı tamiratlar yaptırılmıştır. II. Selim'in saltanat yıllarında da dergâha çeşitli ihsanlarda bulunulmuştur (Tanrıkorur, 2000, s. 14-15). Ancak Mevlevîlerin Veled kolunu temsil eden bu merkezin, Osmanlı yönetimi tarafından vakıflarla ve farklı imkânlarla desteklenmesine rağmen Şâhidî'nin ardından Muğla'da Mevlevîliği temsil edebilecek güçlü bir Mevlevî varlığının devam ettirilmemesi, Dîvâne Mehmed Çelebi'nin Osmanlı resmî ideolojisiyle ters düşebilecek uygulama/söylemlerinin olması ve Şâhidî'nin de onun yakınları arasında yer almasıyla ilişkili görünmektedir. Şâhidî hem XVI. asırda tarikat dışındaki isimlerin kayıtlarında hem de Esrar Dede'nin anlatılarında marjinal bir sufi olarak betimlenmesi de *Gülşen-i Esrar*'da Dîvâne Mehmed Çelebi'nin saçlarını, kaşlarını, sakalını ve bıyığını tıraş ettirmesi, şarap içip rint ve kallâş görünerek halktan kendini gizlemesinin anlatıldığı kısımda, Şâhidî kendisinin de şeyhi gibi tıraş olduğundan, rüsva bir âşık olup onunla seyahatlere gittiğinden bahsetmesi (*Gülşen-i Esrar*'dan akt. (Gölpınarlı, 2015, s. 109) onun da çevresinde şeyhi gibi tanınmak istediğini göstermektedir. Devrin siyasal elitleri muhtemelen Şâhidî'nin şeyhinden etkilenecek girdiği bu hâlleri dolayısıyla ona, Veled kolunun şeriata bağlı doktrinine göre yaşayan diğer Mevlevîlere yaklaştıkları gibi yaklaşmamışlardır. Esasen Şâhidî'nin yaşadığı yıllarda Mevlevîlik içerisinde farklı uygulamaları olan bir kol olmasa da Şems-i Tebrîzî'ye atfedilen ve vecde önem verip zaman zaman şariat dışına çıkan söylem ve uygulamaları olan bazı grupların varlığı bilinmektedir. Karamustafa, Vâhidî'nin (ö. 16. asır) 1522'de tamamladığı *Menâkıb-ı Hoca-i Cihân*'da verdiği bilgilere dayanarak özellikle XVI. asrın ilk yarısında ortaya çıkan denetimsiz, vecde aşırı önem atfeden bir grup Mevlevî'nin varlığından bahseder. Şariat dışı uygulamaların özellikle Yusuf Sîneçâk, Dîvâne Mehmed Çelebi ve Şâhidî'nin kişilikleri etrafında iyice belirgin hâle geldiğini belirtir (Karamustafa, 2020, s. 100). Şâhidî'nin marjinal sufiler arasında zikredilmesi ve çevresindeki isimlerin de Mevlevî kaynaklarında sıra dışı hâllerıyla betimlenmeleri, ondan sonra dergâhının neden uzun yıllar varlığını güçlü bir şekilde sürdüremediğini daha anlaşılır kılmaktadır. Şâhidî'nin yaşadığı dönemde Mevlevîliğin Şems kolunu/neşvesini temsil eden isimlerden biri olduğu bilindiğine göre sapkın dervişleri şeytanın dostları olarak niteleyen Latîfî (Latîfî, 2000, s. 201) ve Hurûfî şairlere pek de iyi

⁷ Şâhidî'nin hem babasının faaliyete geçirdiği Seyyid Kemal Zaviyesi'ni hem de Şemseddin Zaviyesi'ni faaliyete geçirdiği belirtilmektedir. Şemseddin Zaviyesi'nin bu isimle anılmasında ise Şâhidî'nin Şems-i Tebrîzî yolundan giden Mevlevîlerden olması etkili olmuştur (Öngören, 2016, s. 213).

bir gözle bakmayan Âşık Çelebi (Şihyeva, 2011, s. 569), tezkirelerinde neden Şâhidî ile ilgili bilgi verirken onun hakkında olumsuz bir görüş bildirmeyip Mevlevî kimliğini öne çıkarmışlardır?

Başta Latîfî olmak üzere XVI. asır tezkire yazarlarının -Sehî ve Ahdî hariç- eserlerinde Şâhidî'nin biyografisine, şeyhi ve *Gülşen-i Esrâr*'ındaki anlatılarına değinmeksizin yer vermelerinde, 1514'te tamamladığı *Tuhfe-i Şâhidî*'nin ve şairin kendisinin de belirttiğine göre 1530'da tamamlanan ve devrinde çok sevilip okunan bir metin hâline gelen *Gülşen-i Tevhîd*'in şöhreti etkili olmuş olmalıdır (Şimşekler, 1998, s. 44). Zira başta Latîfî ve Âşık Çelebi olmak üzere Şâhidî hakkında bilgi veren tüm kaynaklar bu iki eserden bahsetmiştir. Özellikle *Tuhfe-i Şâhidî*, çocukların aruzu öğrenmesinde önemli bir eserdir (Âşık Çelebi, 2010, s. 1410). Yazıldığı dönemden itibaren ilgi gören *Tuhfe-i Şâhidî*'nin, hemen her yazma eser koleksiyonunda bir nüshası bulunmaktadır ve “Osmanlı telif geleneğinin kanonik metinleri arasında yer almaya elverişli bir dolaşıma sahiptir.” (Yazar, 2020, s. 99). Eserin 1514'teki telifinden Latîfî'nin 1546'da tezkiresini tamamlayana kadar geçen otuz iki yıllık sürede muhtemelen *Tuhfe-i Şâhidî* yalnızca Mevlevî muhitinde değil İstanbul'da ve Osmanlı'nın diğer merkezlerinde de bilinen meşhur bir eser hâline gelmiştir. Tezkire yazarı, Şâhidî'nin Osmanlı coğrafyasında sözlüğü sayesinde sahip olduğu üne binaen onu tezkiresine almış olmalıdır. Sözlüğüyle meşhur olan ve Mevlevî kimliğiyle tanınan Şâhidî'nin hayatında onunla ilgili şüphe oluşturabilecek detaylara girilmemesi ise Latîfî'nin, eserini sunduğu Kânûnî'nin -en azından- Konya'daki Mevlevîleri desteklemesiyle ilgili olmalıdır. Zira hem sözlüğü geniş bir ağ içerisinde okunan ve dolaşan hem de sultanın desteklediği bir tarikatın mensubu olan bir ismin, şüpheli kişilerle olan ilişkileri hakkında detay vermek tezkirenin, muhatabına iyi ve meşru şairi göstermek (Andrews, 2006, s. 118) amacıyla yazıldığı bağlama ters düşecektir. Âşık Çelebi de Latîfî ile benzer sebeplerle Şâhidî'yi tezkiresine almış olmalıdır. Ancak Âşık Çelebi'nin Şâhidî'nin Konya'da bulunduğu ve burada Mevlevîliğe intisap ettiğine dair kaydı (Âşık Çelebi, 2010, s. 1410), yanlış bir bilgi olabileceği gibi tezkire yazarının bilinçli bir tercihi de olabilir. Şairin doğrudan Osmanlı'nın onayladığı bir merkezle ilişki kurduğunu ve buradan icazet aldığını belirtme ihtiyacı da duymuş olması muhtemeldir. Âşık Çelebi'nin eserini sunduğu isim her ne kadar II. Selim olsa da Kânûnî'nin 1566'daki vefatı üzerinden çok uzun zaman geçmemiş ve Osmanlı'nın şariat dışı söylemlerde bulunan isimlere bakışı değişmemiştir.

Yukarıdaki verilere göre XVI. asırda Şâhidî'nin biyografik kayıtlarına yön veren Latîfî ve Âşık Çelebi'nin, şairin Osmanlı resmî ideolojisine uygun olmayan kişilerle etkileşim hâlinde olduklarını bilmelerine rağmen, *Gülşen-i Tevhîd*'in ve *Tuhfe-i Şâhidî*'nin şöhreti, şairin Mevlevî bir isim olarak meşhur olması ve devrin sultanlarının da Mevlevîlerle iyi ilişkiler içerisinde olmaları dolayısıyla eserlerinde Şâhidî'ye de yer verdikleri anlaşılmaktadır.

XVII. ve XVIII. asırlara gelindiğinde ise Osmanlı'nın Safevîlerle önceki asırlara göre daha az sorunlu ilişkilerinin olduğu görülür. Bu asırda Osmanlı, Safevîlerin doğusunda güçlü Sünnî hanedanlıkların kurulmasıyla hilafeti Sünnî temelli başka bir hanedanla paylaşmamak adına Safevîleri, onları bu tehlikeden koruyabilecek tampon bir bölge olarak görmektedir (Saçmal, 2024, s. 23). Dolayısıyla Şâhidî ve çevresindeki isimlerin meşrepleri hakkında bilgiler vermek bu asırda, önceki dönemler kadar riskli değildir. Ayrıca Osmanlı'nın Mevlevîlerle olan ilişkisinin mahiyeti de değişmiştir. Sâkîb Dede'nin *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'ı (1725) kaleme aldığı dönemde Osmanlı-Mevlevî ilişkileri XVI. asırda olduğu gibi olumlu bir zeminde ilerlemekle (Ocak, 2016, s. 154-155) birlikte özellikle *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*'nin yazıldığı dönemde tahtta olan III. Selim (ö. 1808), Mevlevîleri yapmayı planladığı islahatların meşruiyetini sağlayıcı gruplardan biri olarak görmüş; İstanbul Mevlevîleriyle iyi ilişkiler geliştirmiştir (Dilçin, 2011, s. 490-501). *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*'nin yazılmasına öncülük eden Şeyh Gâlib (ö. 1799), bu asırda III. Selim'in ve ailesinden isimlerin yaptırdıkları mimari eserlere yazdığı manzumelerle tarikatın siyasetle olan yakın ilişkisinin tesisinde aktif rol almıştır (İlhan Toker, 2023; Usluer, 2008). Şâhidî'nin biyografisinin Mevlevî muhitinde yazılan kaynaklarda geniş bir şekilde yer alması ve çevresindeki isimlerin kimler olduğunun, meşrepleri vurgulanarak belirtilmesi Osmanlı'nın Safevîlerle ve Mevlevîlerle olan ilişkisinin XVI. asra göre farklı olmasıyla yakından ilgilidir. Ayrıca Şâhidî'nin yaşadığı dönemle Mevlevî muhitinde yazılan kaynaklar arasındaki zaman farkı da şair hakkında verilen bilgilerde özel bir tasarrufta bulunulmamasında etkili olmuş olmalıdır. Şâhidî'nin söylemlerinin ya da temsil ettiği Mevlevî tipinin, yaşadığı devirdeki etkisi ile Şeyh Gâlib'in yetişirken okuduğu *Tuhfe-i Şâhidî*'deki (Esrar Dede, 2000, s. 374) etkisi, aradan geçen zaman dolayısıyla aynı değildir. Şâhidî ve temsil ettiği Şems neşvesi, Osmanlı için şüpheli bir zeminden ziyade Mevlevîlik içinde devam eden neşvelerden biridir (Esrar Dede, 2000, s. 276).

Şâhidî'nin Kaleminden Şairin Temsil Ettiği Derviş Tipinin Tespiti

XVI. asırda, Garîbî dışındaki tezkire yazarlarının şairin meşrebi hakkında bir bilgi vermedikleri, ancak onu “zahit” tipine yakın bir Mevlevî dervişi olarak tasvir ettikleri söylenebilir. XVIII. asırda Mevlevîlerce kaleme alınan eserlerde de esasen XVI. asır tezkire yazarlarının çizdiği derviş portresine yakın bir Şâhidî tasviri yapılmıştır. Esrar Dede, şairin biyografisine ayırdığı kısımda onun Şems koluna olan yakınlığına dair bir imada bulunmamıştır. Ancak özellikle Şâhidî'nin çevresindeki isimlerle ilgili verdiği detaylar, şairin rind meşrep isimlerle iletişim kurduğunu, dergâhına bu kimselerin devam ettiklerini göstermektedir. Vâhidî'nin Şemsîler olarak gösterdiği grubun içerisinde zikredilen Şâhidî'nin, şeyhine olan yakınlığını göstermek için çârdarb olduğunu belirtmesi, şairin temsil ettiği derviş tipinin tezkirelerdekinin aksine rind meşrep bir Mevlevî dervişi olduğunu gösterir. Ancak bu rindâne tavır, Garîbî'ye şairin Şâh İsmâîl'e bağlı olduğunu söyletecek kadar

keskin bir söylem içermez. Şairin na'ından alıntılanan aşağıdaki beyitlerde dört halifeyi birden zikretmesi onun Şiî olmadığını gösteren söylemlerinden biridir.

“Saâdetlü cânlar sahâbın kirâm
Kamu buldılar sohbetünle safâ

Ebû Bekr u Fârûk u Osmân u Ali
Buzurgân-ı dîn asfiyâ etkiyâ” (Çıpan, 1985, s. 4)⁸

Hiz. Peygamber’in ashâbını sevmeyenlerin Hiz. Ali’yi de sevmediğini, Hiz. Ali’yi sevenlerin ise ashâba kin beslemeyeceğini belirterek özellikle Şiîler arasında Hiz. Ayşe, Hiz. Ebubekir ve Hiz. Ömer’e karşı geliştirilen olumsuz tavrın yanlışlığına işaret eder.

“Ashâba muhibb olmayan olmadı Ali-dost
Buğz eylemez ashâba seven Hazret-i Şâh’ı” (Çıpan, 1985, s. 80)

Sünnî kaynaklarda, Hiz. Ali’yi sevenlerin müminlerden, ona buğz edenlerin ise münafıklardan olduğu rivayetinin yer alması (Topgöl, 2019, s. 48), yukarıdaki beyitte Şâhidî’nin, Şiî söylemden uzak bir tavır takındığını gösterir. Yine şairin özellikle Râfızîlere ve Hâricîlere karşı tavrının nasıl olduğu, aşağıdaki beyitlerden anlaşılır;

“Men cümle-i evlâda vü ashâba muhibbem
Ursun başını Hâricî vü Râfızî taşa (Çıpan, 1985, s. 76)

Ancak Ehl-i Sünnet’e yakın olduğunu beyan ettiği bu ifadelerine rağmen aynı manzumenin

“Kimi dirilür Sünnî göçer kimi İmâmî
Düşmiş bu cihân halkı hemân ceng ü savaşa” (Çıpan, 1985, s. 76)

mısralarından şairin yaşadığı dönemdeki mezhep problemlerinden pek de memnun olmadığı anlaşılmaktadır. Ehl-i Sünnet yolundan gittiğini belirten Şâhidî’nin aşağıdaki mısraları onun, bu gelenek içerisinde yer almakla birlikte; zâhid olmaktan da imtina ettiğini ve daima rindliği seçtiğine işaret eder,

“Gerçi takvâ vü salâhla gönül mamûr olur
Genc-i ışkun mahzeni lâkin dil-i vîrânedür

Marifet esrâr-ı ısk u nûkte-i tevâhîddür
İzz için tahsîl olan fazl u hüner efsânedür

Şâhidî zühd ü salâhı gerçi idindi şîâr
Âşık-ı şûrîdedür eşârı hep rindânedür” (Çıpan, 1985, s. 39).

Âşık ve rindliği seçen şair zahidi, şeytana benzetir; âşığı yanmakla korkutan bir ahmak olarak niteler. Ancak Şâhidî’ye göre zahidin yanmakla korkuttuğu sûfiler/rindler, vecdle vahdet-i vücuda

⁸ Çalışmada kullanılan beyitler, Mustafa Çıpan’ın 1985 yılında tamamladığı, Muğlalı İbrahim Şâhidî -Hayâtı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri Divan ve Gülşen-i Vahdet (Tenkidli Metin) başlıklı yüksek lisans tezinden alıntılanmıştır. Alıntılama yapılırken yalnızca uzun sesler gösterilmiştir.

erişmişlerdir. Şair şiirlerinde açıktan açığa söylediği “ene’l-Hak” hâlini, Hallâc-ı Mansûr’un tavrına benzetir. O ateşi ve dar ağacına çekilmeyi Mansur gibi ister.

“Zâhid-i bî-marifet âşığı kâfir sanur
Kendüni şeytân gibi mukbil ü berter sanur

Âşık-ı dîvâneyi yanmağıla korkudur
Kendüye izz ü şeref anda mukarrer kalur

Sûfiler mescitte daim nefy ü isbât içredür
Ehl-i dil meyhânede vecd oldı Çalap içredür” (Çıpan, 1985, s. 40-41)

“Şâhidî Mansûr-vâr ider hevâ-yı dâr u nâr
Kim **انا الحق** sırrını iş’âr eder eş’ârdan” (Çıpan, 1985, s. 67)

Şâhidî’nin yukarıdaki beyitlerdeki tavrı, dergahına devam eden Mevlevîlerden Fevrî’nin aşk yolunda Mansur gibi olmak istemesine (Esrar Dede, 2000, s. 250) benzerdir. Şair, seçtiği bu yolda kendisini ayıplayanların tavırlarından rahatsız değildir. Aşağıdaki söylemleri, yaşadığı dönemde Dîvâne Mehmed Çelebi’ye ve çevresindekilere, halkın bakışının ne olduğunun farkında olan bir dervişin sözleri gibidir;

“Erbâb-ı cünun şi’rini mestâne disünler
Dîvânlarına defter-i dîvâne disünler

Şeytân didiler zâhid-i hod-bîne gücendi
Dirsün **انا خير** sana dîvâne disünler

Halk içre bize rûbeh-i takvâ dimesünler
Cehd eyleyelüm kim seg-i meyhâne disünler” (Çıpan, 1985, s. 42)

Şâhidî, zahidi ya da kendisini ayıplayanları mürâi olarak niteler. Yirmi beyitlik mürâiler redifli gazeli (Çıpan, 1985, s. 43-44), kendisini ve kendisi gibi olan dervişleri ayıplayan ancak türlü ahlaksızlıkları yapan zahidlere hitaben yazılmış bir hicviyedir. Şâhidî, Latîfî’nin muhaddis ve müfessir olarak nitelediği bir isim olmasına rağmen aşağıdaki

“Ehl-i akla reh-nümâdur fikh u tefsîr ü hadîs
Şûle-i nâr-ı Hüdâ’dur reh-nümâsı âşıkun” (Çıpan, 1985, s. 58).

mısralarında tefsir, hadis ve fikhî; aklı öne çıkaran kimselerin kılavuzu olarak görür. Kendi gibi âşıklar ise Allah’a duyulan aşkın ateşinin yaydığı aydınlıkla yollarını tayin eder. Aşk ehlinden olmayı tercih eden Şâhidî, vahdet-i vücuda erişmek için yalnızca Allah’a olan aşkının, yolunu aydınlatması ile bu yolda ilerlemez. Aynı zamanda şeyhi de onu murada erdirecek, isteğine kavuşturacak kişidir. Aşağıdaki beyitler, şairin gençlik yıllarında şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi’yi aradığı ve bir araya geldikleri ilk mecliste yaşadıklarının özeti gibidir;

“Eyyâm-ı şebâb içre şu kim içmeye bâde

Evrâk-ı gül-i ömrüdür cehlile yâda

Bir pîr-i harâbâta mürîdem kim elinden

Bir cür'a içen kişi irer cümle murâda" (Çıpan, 1985, s. 71)

Gençlik yıllarında yıllarca arayıp yirmi dört yaşında kavuştuğu şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi'yi, Hz. Ali'yi ve Şems-i Tebrizi'yi anan şair, şeyhiyle birlikte bu isimleri sayarak Mevlevî geleneğinde kendisini hangi neşve içerisinde konumlandığını da belirtir;

"Men bende-i Kerrârem u abdâl-ı Muhammed

Cûyende-i esrârem u ahvâl-i Muhammed

Mevlâ-yı muallâ bana hadîdür ü vâfî

Şemsü'l-Hak-ı Tebrîz bana meserr ü maksad

Men kûçek-i ân pîrem u ân mîr-i cûvân-baht

K'o cümle cihân râ şude est yâver-i mesned" (Çıpan, 1985, s. 34)

Sonuç

XVI. asırda yaşayan ve *Tuhfe-i Şâhidî'si* ile Türk edebiyatının meşhurlarından sayılan Şâhidî'yi özellikle şuara tezkireleri Osmanlı'nın resmî ideolojisi çerçevesinde değerlendirmiş ve şairin şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi ve kendini Mevlevîlik içerisinde konumlandığı gelenek hakkında bir bilgi vermemişlerdir. Bu asırda Latîfî'nin ve Âşık Çelebi'nin Şâhidî hakkında verdiği bilgiler, sonraki tezkire yazarlarını da etkilemiştir. XVI. asırda Anadolu'da yazılan tezkirelerdeki bu tutuma karşılık, Şii bir şair olan Garîbî, şairin sûfî/Şâh İsmâil'e bağlı olduğunu iddia etmiş ve Şâhidî hakkında başka bir portre çizmiştir. XVIII. asırda Mevlevî muhitinde yazılan *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân* ve *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye* ise şair hakkında daha detaylı bilgiler vermişler, özellikle onun yakınındaki isimlerin biyografilerindeki detaylarda Şâhidî'nin çevresinde oluşan muhitin meşrebi hakkında okuyucuları bilgilendirmişlerdir. XVI. asır ile XVIII. asır kaynaklarındaki bu farkların iki temel sebepten kaynaklandığı tespit edilmiştir. Birincisi, XVI. asırda yazılan tezkirelerin büyük bir kısmı, dönemin siyasilerine sunulmuştur. Bu asırda Şâhidî'nin dâhil olduğu çevre, Osmanlı'nın Sünnî yapısına nispeten ters düştüğü için şair hakkında yalnızca iki meşhur eseri odağında tezkireciler değerlendirme yapmakla yetinmişlerdir. İkinci neden ise XVIII. asırda hem Osmanlı'nın Safevîler karşısındaki tavrı değişmiş hem de Şâhidî hakkında bilgi veren kaynaklar doğrudan Mevlevî muhiti içerisinde kaleme alınmış ve dolaşıma girmiştir. Şairin şiirlerinden ise XVI. asır tezkire yazarlarının değinmedikleri, XVIII. asır Mevlevî tezkirecilerinin ise dolaylı olarak ortaya koydukları bazı detaylar elde edilmiştir. Şâhidî Dîvâne Mehmet Çelebi ile tanıştıktan sonra, Mevlevî dervişi kimliğini, devletin onayladığı temel dinî söylemden nispeten uzaklaşıp rindâne bir söylem odağında

geliştirmiştir. Ancak bu uzaklaşma, Osmanlı mezhep politikasının denetim alanına girip kısıtlanacak kadar radikal olmamakla birlikte Mevlevîliğin Veled kolu tarafından sürdürülen ve şeriata bağlı olan gelenekten de uzaktır. Şâhidî'nin şiirlerinde rind-zahit arasındaki mücadelede, kendisini daima rind olarak tanımlaması, onun klasik Türk şiirinde, şairlerin kendilerini her zaman rind olarak görmesinden biraz daha farklı bir anlam içermektedir. Şairin bu tercihten, onun Mevlevî geleneğinde Şems koluna/meşrebine dâhil olduğu anlaşılır. Şâhidî, öğrencisi Garîbî'nin belirttiğinin aksine Sünnî bir şairdir; ancak Sünnîliğin Osmanlı uleması tarafından çizilen sınırları dışında kalan bir çevrede yaşamış ve çevresinde de böyle isimler yer almıştır.

Kaynaklar

- Açıkgöz, N. (2008). *Şâhidî ve Muğla'da Mevlevîlik* (1. bs). Renk Matbaası.
- Andrews, W. G. (2006). Osmanlı şair biyografileri (tezkireler) ve Osmanlı edebiyat eleştirisi. İçinde *Türk edebiyatı tarihi* (1. bs, C. 2, ss. 117-120). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Andrews, W. G., & Dallyan, A. (2019). İki farklı Latifi tezkiresi ve nüshaları. *Belleten*, 68, 49-68.
- Âşık Çelebi. (2010). *Meşâ'irü's-Şu'arâ* (1. bs, C. 3). İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Babacan, İ. (2020). Garîbî. İçinde *Türk edebiyatında isimler sözlüğü*. Ahmet Yesevi Üniversitesi. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/garibi>
- Beyânî Mustafa b. Carullah. (1997). *Tezkiretü's-Şuara* (1. bs). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Canım, R. (2011). Lâtîfi Tezkiresi'nde biyografik bilginin mahiyeti ve veriliş biçimi üzerine bazı değerlendirmeler. İçinde F. Kılıç (Ed.), *Prof. Dr. Mustafa İsen adına klasik Türk edebiyatında biyografi sempozyum bildirileri* (1. bs, ss. 153-190). Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlah İbrahim Şâhidî - hayatı, edebî şahsiyeti, eserleri- dîvan ve Gülşen-i Vahdet (tenkidli metin)* [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi].
- Demirel, Ş. (2005). Mevlevîlik ve 16. yüzyılda Burdur'da yetişmiş iki Mevlevî şair: Fedâyî Dede ve Servî Dede. *I. Burdur sempozyumu bildiriler kitabı*, I, 322-330.
- Dilçin, C. (2011). Şeyh Galip'in şiirlerinde III. Selim ve Nizam-ı cedit. İçinde *Divan şüri ve şairleri üzerine incelemeler* (1. bs, ss. 490-501). Kabaalçı.
- Esrar Dede. (2000). *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîye*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Garîbî. (2010). *Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rum -Garîbî Tezkiresi-* (1. bs). Vizyon Yayınevi.
- Gelibolulu Mustafa Ali. (1994). *Künhü'l-Abbâr'ın tezkire kısmı* (1. bs). Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2015). *Mevlana'dan sonra Mevlevîlik*. İnkılap.
- Gülten, S. (2022). *Osmanlı-Safevî kısırcasında kızılbaşlar -Açılın kapılar Şah'a gidelim-* (1. bs). TİMAŞ Yay.
- Işık, Z. (2015). *Şehler ve şahlar -Osmanlı toplumunda devlet-tarikat ilişkilerinin gelişim ve değişim süreçleri-* (1. bs). Çizgi Kitabevi.
- İlhan Toker, B. (2022). *Edebî bir muhit olarak tekkeler (15-19. asır İstanbul Mevlevîhaneleri örneği)* [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi].
- İlhan Toker, B. (2023). Şeyh ve sultanın meşruiyet inşası: Mîhrîşah Valide Sultan ve Beyhan Sultan'ın baniliğinde yapılan mimari eserlerde Şeyh Galib imzası. İçinde A. Zıyo, A. O. Karatay, M. ISOQOVA, & A. Balcı (Ed.), *Tarih sahnesinde Türk dünyası kadim uluslararası sempozyumu bildiriler kitabı* (ss. 173-184). Ege Üniversitesi Yayınları.
- İmamoğlu, A. H. (2005). *Farsça-Türkçe manzum sözlükler Şâhidî'nin sözlüğü (inceleme-metin)* [Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi].
- İpekten, H. (1996). *Divan edebiyatında edebî muhitler* (1. bs). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

- İsen, M. (2010a). Hasan Çelebi Tezkiresi üzerine. İçinde *Tezkireden biyografiye* (1. bs, ss. 93-100). Kapı Yay.
- İsen, M. (2010b). XVI. yüzyılın sonuna kadar Osmanlılarda biyografi geleneği. İçinde *Tezkireden biyografiye* (ss. 3-24). Kapı Yay.
- Karamustafa, A. T. (2020). *Tanrının kural tanımaz kulları -İslam dünyasında derviş toplulukları (1200-1550)* (10. bs). Yapı Kredi Yayınları.
- Kılıç, A. (2007). Türkçe-Farsça manzum sözlüklerden Tuhfe-i Şâhidî (metin). *Turkish Studies*, 2(4), 516-548.
- Kınalı-zâde Hasan Çelebi. (2014). *Tezkiiretü's-Şuarâ* (3. bs, C. 1). Türk Tarih Kurumu.
- Kınalızâde Hasan Çelebi. (2017). *Tezkiiretü's-Şu'arâ* (1. bs). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Kızılkaya, M. (2019). *Sabûhî Ahmed Dede'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri* [Doktora Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi].
- Latîfî. (955). *Tezkiiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuẓamâ* (45). Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi.
- Latîfî. (957). *Tezkiiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuẓamâ* (1160). Kayseri Raşit Efendi Kütüphanesi.
- Latîfî. (1314). *Tezkiiretü's-Şu'arâ* (00061). İkdâm Matbaası; Süleymaniye Kütüphanesi.
- Latîfî. (2000). *Tezkiiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuẓamâ (İnceleme-Metin)* (1. bs). Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Mustafa (Cârullahzâde). (2017). *Beyânî Tezkiresi (Tezkiiretü's-Şu'arâ)* (1. bs). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Mustafa Safâyî Efendi. (2005). *Tezkire-i Safâyî (Nubbetü'l-Âsâr min Fevâ'idü'l-Eş'âr)* (1. bs). Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Müstakim-zâde Süleyman Sa'deddin. (1210). *Mecelletü'n-Nisâb fî'n-Nisebi ve'l-Künâ ve'l-Elkâb* (Halet Efendi). Süleymaniye Kütüphanesi.
- Ocak, A. Y. (2016). Türkiye tarihinde merkezi iktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII. yüzyıllar). İçinde *Türk sufîliğine bakışlar* (2. bs, ss. 145-156). İletişim Yayınları.
- Odunkıran, F. (2020). *Mevlevî Tezkiresi: Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân (inceleme-metin)* [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi].
- Öngören, R. (2016). *Osmanlılar'da tasavvuf -Anadolu'da sufîler, devlet ve ulemâ (XVI. yüzyıl)-* (4. bs). İz Yayıncılık.
- Öz, Y. (1999). *Tuhfe-i Şâhidî şerhleri*. Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Saçmalı, H. (2024). The Safavid buffer: Co-sectarian rivalry in early modern Ottoman diplomacy with Sunni Asia. *Journal of Early Modern History*, 28(5), 392-414.
- Sahih Ahmed Dede. (2011). *Mevlevîlerin tarihi -Mecmuatü't-tevaribi'l-Mevlevîyye-* (2. bs). İnsan Yayınları.
- Şahin Soylu, N. (2024). Sûfî pratiklerde kendilik inşası bağlamında yazının yeri ve İsmail Hakkî Bursevî (1653-1725). *Ceride*, 2(1), 98-123.
- Şihyeva, S. (2011). Nesimî'nin biyografisinin yazılmasında metodolojik ilkeler. İçinde *Klasik Türk edebiyatında biyografi bildiriler* (1. bs, ss. 565-602). Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

- Şimşekler, N. (1998). *Şâhidî İbrâhim Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ı - tenkîtlî metin-tablîl-* [Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi].
- Tanrıkorur, Ş. B. (2000). *Türkiye Mevlevîhanelerinin mimarî özellikleri* [Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi].
- Topgöl, M. E. (2019). Sünnî-Şîî ikilemine farklı bir bakış: Yeniden inşa edilen hadis bağlamları. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 41, 45-83.
- Usluer, F. (2008). Şeyh Galib'in Baruthâne şiirleri. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1(3), 411-473.
- Yazar, S. (2020). Tuhfe-i Şâhidî'nin Osmanlı telif geleneğindeki etkisine farklı bir örnek: Hâtib'in Hibetü'l-Vehhâb'ı. *Kültürk*, 2, 97-131.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Muğlalı Çivizâdelerin İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin Fikirleri Çerçevesinde Mevlevîlere ve Tasavvufa Yaklaşımı

Eyyup BOZLAÇOĞLU

Öğr. Gör.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

eyyupbozlakoglu@mu.edu.tr



0009000034136713

Sebahattin SAMUR

Prof. Dr.

Erciyes Üniversitesi

samurs@erciyes.edu.tr



000000034240871X

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 22.01.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 12.02.2025

Atıf/Citation

Bozlakoğlu, Eyyup ve Samur, Sebahattin (2025), Muğlalı Çivizâdelerin İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin Fikirleri Çerçevesinde Mevlevîlere ve Tasavvufa Yaklaşımı, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 29-52.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz*

15-18. yüzyılların Osmanlı İmparatorluğu'nda birçok ulamâ ailesi sayabiliriz. Bu ailelerin katkıları çerçevesinde kültürel ve bilimsel gelişmeler meydana gelmiştir. Bu safhada hem dinî hem dünyevi ilimlerde önemli katkılar sağlayan ulemâ aileleri arasında, Muğla kökenli Çivizâdeler özgün bir yere sahiptir. Osmanlı medrese sistemine yaptıkları katkılar ve kaleme aldıkları eserlerle tanınan bu aile; müderrislik, kadılık ve şeyhülislamlik gibi önemli görevlerde bulunmuş, ilim dünyasına önemli katkılar sağlamıştır. Çalışma, Çivizâde ailesinin İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) eksenindeki fikrîsel etkilerini, toplumsal algılar üzerindeki yansımalarını ve özellikle Çivizâde Muhyiddin Efendi'nin (öl. 954/1547) azline giden süreçte Selefi çizginin rolünü ele almaktadır. Çivizâdelerin Anadolu'daki sosyo-dinî yapıya bakışı ve tasavvufa mesafeli duruşları, özellikle şeyhülislamlik makamında tarikatlara karşı sergiledikleri tutumla dikkat çekmektedir. Ailenin Mevlevîlere yönelik eleştirileri ve tasavvufa karşı mesafeli yaklaşımları, tarihsel olarak geniş tabanlı bir sosyal destek bulamamalarında etkili olmuştur. Çivizâdelerin Tasavvufa eleştirel yaklaşımı, İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik sert eleştirileriyle örtüşmektedir. İbn Teymiyye, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud, hatmu'l-velâye ve gaybdan haber verme gibi görüşlerini Kur'an ve Sünnet çizgisinden sapma olarak değerlendirmiştir. Çivizâde ailesi, İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileriyle bu tartışmalardaki pozisyonunu belirginleştirmiştir. Çivizâde Muhyiddin Efendi ve Ataullah Çivizâde, İbnü'l-Arabî ve Mevlevîler hakkındaki eleştirel yaklaşımlarıyla Osmanlı yönetiminde görev yaptıkları süreçte tasavvufa mesafeli bir çizgi izlemişlerdir. İbn Teymiyye'nin bidat ve hurafelerle mücadele eden sert üslubu, Çivizâdelerin de etkisiyle Osmanlı ulemasında yankı bulmuş ve sonraki kuşaklara taşınmıştır. Çalışmada, Çivizâdelerin Kadızâdeliler hareketiyle fikrî bağlantıları incelenmiş ve Selefi yaklaşımın Osmanlı toplumundaki etkileri arşiv belgeleri ile desteklenmiştir. Osmanlı tarihine dair birinci elden kaynaklar, çağdaş çalışmalar ve ansiklopedik bilgiler ışığında yürütülen çalışmada, Çivizâdelerin İbn Teymiyye çizgisindeki yerini ve Osmanlı uleması içindeki farklı konumu değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, ailenin ilmî ve dinî etkileri detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur.

Anahtar sözcükler: İslam Tarihi, Tasavvuf, Çivizâdeler, Mevlevîlik, İbn Teymiyye

* Bu makale, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı – İslam Tarihi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi Eyyup BOZLAKOĞLU'nun Prof. Dr. Sebahattin SAMUR danışmanlığında yürüttüğü *15 ve 18. Yüzyılların Meşhur Bir Ulemâ Ailesi Çivizâdeler* isimli doktora tez çalışmasından üretilmiştir.



The Approach of Çivizâdes from Muğla towards Mevlevis and Sufism within the Framework of the Ideas of Ibnu'l-Arabi and Ibn Teymiyye

Abstract

Numerous scholarly families existed in the Ottoman Empire between the 15th and 18th centuries. Cultural and scientific developments occurred within the framework of the contributions of these families. Among the scholarly families that made significant contributions to both religious and worldly sciences during this period, the Çivizades of Muğla origin have a unique place. Known for their contributions to the Ottoman madrasah system and the works they wrote, this family held important positions such as professorships, judgeships and Sheikh al-Islam, and made significant contributions to the world of science. The study examines the intellectual influences of the Çivizade family in relation to Ibn Teymiyye (d. 728/1328) and Ibnu'l-Arabi (d. 638/1240), their impact on social perceptions, and, in particular, the role of the Salafi movement in the dismissal of Çivizade Muhyiddin Efendi (d. 954/1547). The Çivizade family's perspective on the socio-religious structure in Anatolia and their distant stance towards Sufism are particularly significant in understanding their approach to religious orders, especially when they were in the status of Sheikh al-Islam. The family's criticism of the Mevlevis and their distant approach towards Sufism contributed to their lack of broad-based social support. The Çivizade family's critical approach to Sufism aligns with Ibn Teymiyye's harsh criticism of Ibnu'l-Arabi. Ibn Teymiyye regarded Ibn Arabi's views—including the unity of being, the *hatm al-walaya* and claims of esoteric knowledge—as deviations from the teachings of the Quran and the Sunnah. The Çivizade family made their position clear in these discussions with their criticism of Ibnu'l-Arabi. With their critical approaches to Ibn Arabi and the Mevlevis, Çivizâde Muhyiddin Efendi and Ataullah Çivizâde followed a line that kept their distance from Sufism during their term in the Ottoman administration. Ibn Teymiyye's harsh style, combating heresies and superstitions, resonated with the Ottoman ulema under the influence of the Çivizâdes and continued to shape scholarly discourse in subsequent generations. This study examines the intellectual connections between the Çivizâdes with the Kadızâdeliler movement, supporting the impact of the Salafi approach on Ottoman society with archival documents. In the light of first-hand sources, contemporary studies and encyclopedic information on Ottoman history, the place of the Çivizâdes in the line of Ibn Teymiyye and their different position within the Ottoman ulema were evaluated. In this context, the family's scientific and religious influences were presented in detail.

Keywords: Islamic History, Sufism, Çivizades, Mevlevi Order, İbn Teymiyye

Giriş

İslam tarihinde derin izler bırakan iki âlimden biri Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), diğeri ise Takiyyüddin İbn Teymiyye'dir (öl. 728/1328). Her ikisi de yalnızca yaşadıkları dönemle sınırlı kalmayan, aksine sonraki yüzyıllar boyunca da yoğun tartışmalara konu olan, düşünceleri etrafında hem güçlü destekçiler hem de keskin muhalifler toplamış isimlerdir.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, tasavvuf geleneği içinde geliştirdiği fikirlerle İslam dünyasında büyük yankı uyandırmış ve geniş bir etki alanına sahip olmuştur. Tasavvuf çevrelerinde, dinî ilimlere yaptığı katkılardan dolayı kendisine *Muhyiddin* (dinî yenileyen) unvanı verilmiş ve tasavvuftaki yüksek otoritesini vurgulamak amacıyla *Şeyh-i Ekber* (En Büyük Şeyh) olarak anılmıştır. Onun en dikkat çeken görüşlerinden biri olan *Vahdet-i Vücûd* (Varlığın Birliği) anlayışı, varlık ve Allah arasındaki ilişkiye dair derin felsefî ve mistik yorumlar içermektedir. Bu düşünceler, takipçileri tarafından derin bir hikmetin ve irfanın tezahürü olarak kabul edilse de özellikle kelamcılar, Selefi âlimler ve zahirî yorumlara bağlı geleneksel din bilginleri tarafından ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. (Sancar, 2015: 113)

İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine en sert muhalefeti gösteren isimlerin başında ise Takiyyüddin İbn Teymiyye gelmektedir. Hanbelî mezhebine mensup olan ve Selefi düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini bidat (dine sonradan eklenen unsurlar) olarak nitelendirmiş ve onun tasavvufî yorumlarını İslam'ın temel prensipleriyle bağdaşmaz bulmuştur. Özellikle Allah'ın sıfatları ve varlık anlayışı konularında, Selefi ekolün benimsediği zahirî (lafzî) yorumları esas alan İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'yi ve takipçilerini şiddetle eleştirmiştir. Bu nedenle, İbnü'l-Arabî'yi yüceltenlerin ona *Şeyh-i Ekber* unvanını vermesine karşılık, muhalifleri onu küçümsemek için *Şeyh-i Ekfer* (En Kâfir Şeyh) şeklinde adlandırmışlardır (Akman, 2017, s. 148, 627, 676).

İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin fikirleri arasındaki bu keskin karşıtlık, sadece kendi dönemleriyle sınırlı kalmamış, Osmanlı'dan modern zamanlara kadar İslam dünyasında farklı ekollerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bir yanda tasavvufî düşünceyi benimseyen ve İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine bağlı kalan çevreler bulunurken, diğer yanda Selefi ve Hanbelî gelenek çerçevesinde şekillenen ve İbn Teymiyye'yi rehber edinen kesimler vardır. Bu tartışmalar, İslam düşüncesinin tarih boyunca nasıl farklı yönlere evrildiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir (Kılıç, 1996, s. 234; Kılıç, 1999, s. 493; İbiş, 2015, s. 70).

Elinizdeki bu makale, 15. ve 18. yüzyıllar arasında Osmanlı toplumunda önemli bir yere sahip olan Çivizâde ailesinin, dönemin ilmîye sınıfı ve toplumsal yapısı üzerindeki etkilerini ele almaktadır. Özellikle İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin Osmanlı'daki yankılarını inceleyen bu çalışma, söz konusu fikirlerin Çivizâdeler aracılığıyla nasıl şekillendiğini ve yorumlandığını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Osmanlı entelektüel hayatındaki tartışmaların geniş bir perspektiften değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Çalışmamızın Osmanlı tarihine dair birinci elden kaynaklar, çağdaş çalışmalar ve ansiklopedik bilgiler ile yürütülmesi amaç edinilmiştir. Çivizâdelerin İbn Teymiyye çizgisindeki yerini ve Osmanlı uleması içindeki farklı konumu değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, ailenin ilmî ve dinî etkileri detaylı bir şekilde ortaya konulmuştur. Çivizâde ailesinin önemli şahsiyetleri üzerine çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. İlk olarak, 1950 yılında İstanbul Üniversitesi'nde Şerafettin Tuncay tarafından *Çivizâde Ailesi* başlıklı bir lisans bitirme tezi hazırlanmıştır. Daha sonra, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Ahmet Aydın, 2006 yılında *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Fıkıhî Görüşleri* adlı yüksek lisans tezini tamamlamıştır. Doktora düzeyinde ise, 2010 yılında Gazi Üniversitesi Tarih Bölümü'nde Mehmet Gel tarafından *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalef Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme* başlıklı tez çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalar, Çivizâde ailesinin bireysel üyelerini ve onların düşüncelerini merkeze alarak incelemiştir. Ancak, bizim çalışmamız, arşiv belgeleri ışığında Çivizâdelerin tasavvufa genel bakışını ele alması ve *İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı* bünyesinde gerçekleştirilmiş olması bakımından farklı bir çerçeve sunmaktadır. Bu yönüyle, Osmanlı ilmîye sınıfındaki tasavvuf karşıtı söylemleri anlamaya yönelik önemli bir boşluğu doldurduğuna inanıyoruz.

Çivizâde Ailesi

Osmanlı Devleti'nin ilmîye sınıfında önemli bir yer edinmiş ve dönemin âlimleri arasında denge kurmak durumunda kalmış olan Çivizâde ailesi, kökenini hattat ve müderris Çivi İlyas Efendi'ye dayandırmaktadır. Aile, *Çivi* lakabını kendisinden alarak *Çivizâdeler* veya *Çivioğulları* olarak tanınmıştır. Kitap sevgisi ve ilmî çalışmalarıyla bilinen İlyas Efendi'nin bu unvanı nasıl aldığına dair kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, bu lakabın ona kitaplarla olan derin bağı nedeniyle verilmiş olabileceği düşünülmektedir. Osmanlı biyografi yazarı Müstakîmzâde, onun tam adını *İlyas Şehîd b. Mehmed b. İlyas b. el-Hâc Ömer* olarak kaydetmiştir (Müstakîmzâde, 1928, s. 132).

Tarihi kaynaklar, Çivi İlyas'ın Muğla'nın Milas ilçesinde uzun yıllar müderrislik yaptığını ve aynı zamanda *kesret-i kitabet* olarak adlandırılan kitap çoğaltma faaliyetiyle meşgul olduğunu belirtmektedir (Müstakîmzâde, 1978, s. 19-20).

Bu durum, onun sadece bir eğitimci değil, aynı zamanda Osmanlı ilim dünyasında yazılı kültürün yayılmasına katkıda bulunan önemli bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Çivizâde ailesi, Osmanlı Devleti'nde farklı dönemlerde önemli medrese görevleri ve kadılık makamlarında bulunmuş, dolayısıyla dönemin ilmî ve siyasi tartışmalarında etkin roller üstlenmiştir. İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye gibi İslam dünyasında derin etkilere sahip iki önemli düşünürün takipçileri ve karşıtları arasındaki çekişmeler, Çivizâdeler için de bir sınav niteliği taşımış, ailenin farklı üyeleri bu tartışmalarda farklı konumlar almıştır. Bu durum, Osmanlı ilim dünyasındaki çeşitliliği ve dinî düşüncenin farklı mecralarda nasıl şekillendiğini anlamak açısından dikkate değerdir.

Çivi İlyas'ın Babası Mehmet Efendi hakkında hiçbir bilgi yoktur. Mehmet Efendi'nin İlyas'tan başka Mustafa adında hattat olarak şöhret bulmuş bir oğlu daha vardır. Temimî'nin ifadesine göre Mustafa Efendi kardeşi İlyas vefat edince henüz yeğeni Muhiddin Mehmet dört yaşında iken kardeşi İlyas'ın eşi ile evlenmiş ve yeğenini ilim öğrenmesi için İstanbul'a götürmüştür (Temimî, 1983, s. 365).

Çivi İlyas Efendi'nin iki oğlu vardır. Bunlardan biri baş defterdarlık mevkiine kadar yükselmiş Abdi Çelebi'dir. Diğeri ise Çivizâde ailesinin meşhur olmasında etken rol oynayan Muhiddin Mehmet Efendi'dir. Çivizâde Muhyiddin Mehmed (öl. 954/1547), dönemin kaynaklarında *Koca Çivi* olarak da bilinmiştir. Temimî'ye göre Çivizâde Muhyiddin, 881/1476-77 yılında doğmuş ve dört yaşında Milas'a gelerek ilk eğitimini âlim olan amcası Mustafa Efendi'den almıştır (Temimî, 1983, s. 538).

Eğitim hayatını İstanbul'da tamamladıktan sonra öğretmenlik mesleğine adım atan Çivizâde, Edirne'deki Beylerbeyi Medresesi'nde hocalık yaparak dikkatleri üzerine çekmiştir. Sadi Çelebi'nin vefatının ardından 21 Şubat 1539 tarihinde Şeyhülislamlık makamına atanmıştır. Bu görevde üç yıl dokuz ay süreyle kalan Çivizâde (Muhiddin Mehmet), 1542 yılında görevinden azledilmiş ve 200 gümüş maaş ile emekli edilmiştir. Onun azledilmesi, Osmanlı tarihinde Şeyhülislamların görevden alınmaması yönündeki teamülün ilk kez ihlal edilmesine yol açmıştır (Kehhale, 1957, s. 66).

Kaynaklar, Çivizâde'nin azli hakkında farklı sebepler ileri sürmektedir. Bu sebepler tasnif edildiğinde üç temel iddianın öne çıktığı görülmektedir. Bunlardan ilki, Çivizâde'nin bazı mutasavvıflara yönelik olumsuz tutumuyla ilgilidir. Bu iddia, İbn Tolun, Kefevî, Müstakimzâde ve Bâlî Efendi gibi isimler tarafından dile getirilmiştir. Sofyalı Bâlî Efendi'ye göre Çivizâde, İbnü'l-Arabî aleyhine bir risâle kaleme almış ve bu risâlede İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine itiraz etmiştir. Bâlî Efendi, Çivizâde'nin bu itirazlarını *batıl garağlara* dayalı olarak değerlendirmiştir. Ona göre, böyle bir sıfat taşıyan kişinin fetva makamında bulunması uygun değildir. Bu nedenle Allah, onu bu “yüce ve şerefli makam”dan azlederek cezalandırmıştır (Şeyh Bâlî es-Sofyavî, t.y, vr. 54'a).

İbn Tolun'a göre, Kanunî'nin Kazvin seferine çıktığı gün, yani 20 Haziran 1541 tarihinde, Muhiddin Mehmet Çivizâde, 200 akçe maaşla fetva makamından azledilmiş ve emekliye ayrılmıştır. Bu azlin

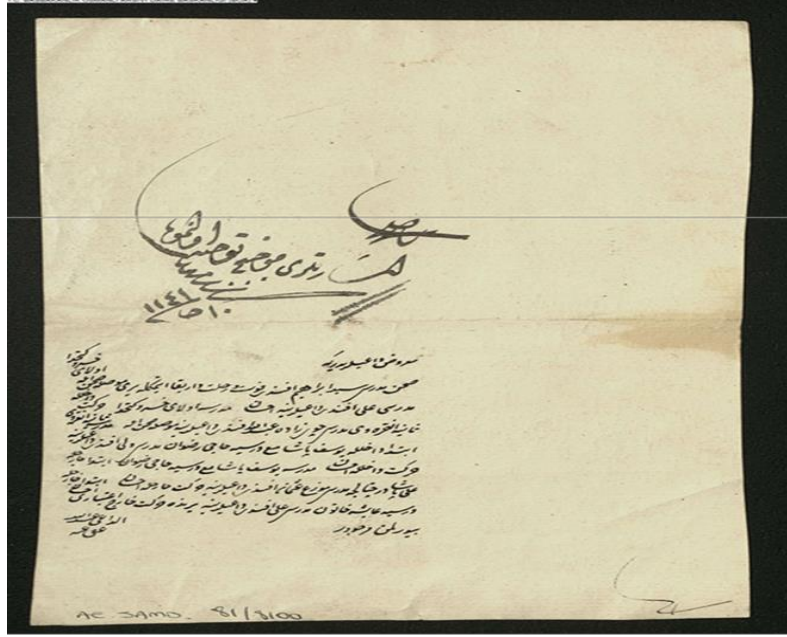
sebebi olarak, Çivizâde'nin Osmanlı toplumunun çoğunluğunun bağlı bulunduğu Arabî'yi kabul etmemesi, beraberinde Mevlevîlere karşı sert tutum sergilemesi gösterilmektedir. Bu durum, Kanunî'nin, Çivizâde'nin tutumundan dolayı rahatsızlık duymasına ve nihayetinde görevden alınmasına yol açmıştır (Gel, 2010, s. 66).

Çivizâde, *çuka*, mest üzerine mesh çekme ve (para) vakfı gibi konularda ulemanın görüşlerine karşı çıkarak farklı görüş ileri sürmüştür. Bu muhalefetini daha da ileriye taşıyarak, Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin el-Arabî ve Celâleddin er-Rûmî vb. zâtların aleyhine görüş bildirdiği ve bu sebeple Ulemâ makamından görevden alındığı belirtilir (Müstakîmzâde, 1978, s. 22, 23).

Bu üç meseleyi merkeze aldığımızda toplumun yapısı ve yönetimin tutumu arasında kalmış bir ailenin kendi fikirleri sebebiyle veya bulundukları makamlarda sarf ettikleri mücadele sebebiyle görevden uzaklaştırıldıkları ortaya çıkmaktadır.

Çivizâde Muhyiddin Mehmed'in nisbesi, Menteşe vilayetinde doğması sebebiyle kaynaklarda Menteşevî ve Rûmî olarak geçerken, Temimî, doğum yerini Menteşe'ye bağlı Milas kasabası olarak belirtmiş ve nisbesini *el-Milâsî* şeklinde kaydetmiştir (Müstakîmzâde, 1978, s. 19, 20).

Bu zatın iki evladı vardır. Biri kendisi gibi meşhur olmuş şeyhülislam Mehmet'tir. Diğeri adını bilmediğimiz kızıdır. Bu kızın Şeyhulislam Hamid Efendi ile evlendiğini görmekteyiz. Oğlu olan şeyhülislam Mehmet ki bu zat Sunullah Efendi'nin kızı ile evlidir. Mehmet Efendi'nin de iki çocuğu olmuştur. Bunlardan birisi Ataullah Çivizâde, diğeri ise Ümmügülsüm adında bir kız çocuğudur. Ataullah Efendiden sonra bu ailenin inkıtaya uğradığını görmekteyiz (Tunçay, 1950, s. 5-7). M. Cavit Baysun ise Çivizâdeler'i, "birçok ilim adamı yetiştirmiş ünlü bir Türk ailesi" olarak tanımlamaktadır (Baysun, 1997, s. 438, 439). Çivizâde ailesine mensup şahısların kadılık, Şeyhulislamlık, müderrislik gibi görevlerde bulunduklarını daha önce ifade etmiştik. Bu iddiamızı bir arşiv örneği ile zenginleştirmek istiyoruz.



Görsel 1: Başbakanlık Arşiv – Fi evası-ı C. 1130/12-21 Mayıs 1718.

Paylaşmış olduğumuz bu arşivde geçen bilgiler Abdullah Çivizâde'nin Sahn-ı Seman Medresesine Müderris olarak atandığının kanıtıdır (10 Ca 1141 / 14 Ocak 1726). Bu Arşiv bilgisinden de anlaşılacağı üzere Osmanlı Devleti'nin birçok ilmiye kadrolarında görev yapmış Çivizâde aile bireyleri mevcuttur. Dolayısıyla Çivizâde, Muhiddin ve diğerleri bir ilim adamı ailesinin kurucusu değil, akademik bir geleneği sürdüren önemli bir üyesi konumundadır. Ailenin müftülük makamına ulaşan tek mensubu olan Çivizâde'nin (Muhiddin Mehmet) gerçekleştirdiği yenilikler, sadece kendi dönemiyle sınırlı kalmamış, oğlunun ve kendisinden sonra gelen aile fertlerinin kariyerlerini de şekillendirmiştir. Onun izinden giden üç Çivizâde, onun yolunu takip ederek önemli makamlara ulaşmış; biri Şeyhülislam, biri Rumeli Kazaskeri, bir diğeri ise Rumeli rütbesiyle Anadolu Kazaskeri olmuştur (Tunçay, 1950, s. 25).

Çivizâde ailesi, 18. yüzyıla kadar çok sayıda tanınmış ilim insanı yetiştirmiştir. Ancak bu tarihten itibaren aile adının önemli bir şahsiyetle anıldığına rastlanmamaktadır.

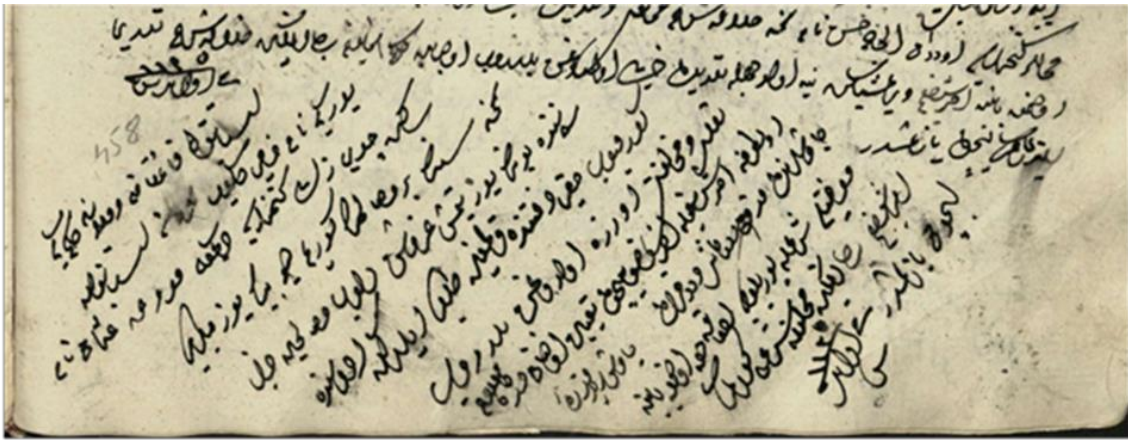
Çivizâdelerin Tasavvufa Yaklaşımı

Çivizâde ailesinin ilk şeyhülislamı Muhyiddin Çivizâdeyi tasavvufa ve Mevlevîlere mesafeli yaklaşımı ile tanımaktayız. Bu meselenin nedenini kendisinin bir fıkıh âlimi olması ve selef ekolüne sahip İbn Teymiyye'nin fikirlerine yakın olması ile açıklayabiliriz. Bir diğer aile mensubu Ataullah Çivizâde'nin tasavuf çevrelerine mesafeli duruşunu gösteren önemli olay ise onun bir Bektaşî şeyhiyle yaşadığı tartışmadır. Osmanlı arşiv belgelerine göre, Ataullah Çivizâde, görev yaptığı dönemde tasavvufi

akımlara ve özellikle Vahdet-i Vücûd anlayışına yönelik eleştirileriyle bilinmekteydi. Bu düşünce yapısı, onu dönemin mutasavvıflarıyla sık sık karşı karşıya getirmiştir (Gel, 2010, s. 245-247).

Rivayete göre, Ataullah Çivizâde, bulunduğu bir toplantıda Bektaşî geleneğinden gelen bir şeyhle fikir ayrılığı yaşamış ve İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin Osmanlı toplumu üzerindeki etkilerini sorgulamıştır. Bu tartışma sırasında, Çivizâde, Vahdet-i Vücûd anlayışının yanlış yorumlandığını ve halkı yanlış yönlendirdiğini savunmuştur. Arşiv belgelerinde yer alan bilgilere göre, bu tartışma neticesinde şeyh ve müritleri Çivizâde'nin görüşlerini sert bir dille eleştirmiş ve onun Selefî düşünceye yakın tutumunu Osmanlı'nın geleneksel ilmîye anlayışına aykırı bulmuşlardır.

Bu olay, Çivizâdelerin sadece ilmî alanda değil, Osmanlı'nın sosyal ve kültürel yapısında da belirgin bir etki bıraktığını göstermektedir. Tasavvufa mesafeli duruşları, onları bazı çevrelerde saygın bir konuma getirirken, tasavvufi geleneğe bağlı gruplarla sürekli fikir çatışması yaşamalarına da neden olmuştur. Bu tür tartışmalar, Osmanlı'daki farklı dinî ve düşünsel akımların birbiriyle nasıl etkileşim içinde olduğunu ve ilmîye sınıfı içerisindeki dengelerin nasıl şekillendiğini anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir (Fi evasıt-ı C. 1130 / 12-21 Mayıs 1718).



Görsel 2: Başbakanlık Arşiv – 10 Ca 1141/14 Ocak 1726.

Eski Anadolu Kazaskeri Çivizâde Ataullah Hakkında Hüküm: Uygunsuz Sözleri Sebebiyle Sürgün

Sabık Anadolu Kazaskeri Mevlâna Çivizâde Ataullah'ın, ilmîye sınıfına ve itibarlı âlimlere yakışmayan uygunsuz sözler sarf etmesi sebebiyle cezalandırılması gerektiği karara bağlanmıştır. Bu durum, Şeyhülislam ve Müftü'l-Enâm Mevlâna Abdullah Efendi'nin işaretleri doğrultusunda değerlendirilmiş ve kendisine ibret-i âlem olması amacıyla sürgün cezası uygulanmasına hükmedilmiştir. Mevlâna Çivizâde Ataullah, ilmîyeye yaraşmayan ifadeler kullanarak âlimler arasında huzursuzluğa yol açtığından, arpalığı olan Mihaliç'e gönderilmesi ve orada ikamet etmesi

ferman olunmuştur. Sadrazam ve Vekil-i Mutlak Vezirim Mustafa Paşa'ya, bu hükmün derhal infaz edilmesi için gerekli talimatlar verilmiştir. Bu karar doğrultusunda “Dergâh-ı Muallâ çavuşlarından tayin edilen görevlilerin eşliğinde sefineye binerek Mihaliç'e varman ve orada ikamet etmen gerekmektedir. Ferman gereğince, bu hükmün derhal icrasına başlanacaktır” denmiştir (Fi evasıt-ı C. 1130 / 12-21 Mayıs 1718).

Ataullah Çivizâde meselesinde de görüldüğü üzere; Çivizâdelerin tasavvufa yönelik bu mesafeli duruşları hem Osmanlı medrese sistemi hem de ulema sınıfının geneline kıyasla farklılık arz etmiş ve bu durum, Osmanlı toplumunda ilerleyen yüzyıllarda tasavvufa bakışı önemli ölçüde etkilediği düşünülmektedir.

Osmanlı Geleneğinde Tasavvufî Anlayışın Arka Planı

Osmanlı geleneğinde kuşkusuz tasavvuf düşüncesinin temelini İbnü'l Arabî fikirleri oluşturmaktadır. Osmanlı sosyal yapısına İbnü'l Arabî fikirlerinin giriş süreci ve tarihi arka planı şu şekilde olmuştur; İbnü'l-Arabî'nin öğretisi, Anadolu Selçuklu Devleti'nde yakın talebesi Sadreddin el-Konevî aracılığıyla etkili olmuş ve buradan Osmanlılara taşınmıştır. Osmanlı döneminde hem ulema hem de sufi çevreler tarafından benimsenen bu düşünce, özellikle Dâvud-ı Kayserî (öl. 1350) gibi âlimler aracılığıyla yayılmıştır. Osmanlı'nın erken dönem âlimlerinden olan Dâvud-ı Kayserî, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini benimseyerek *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserine bir şerh yazmıştır (Bayraktar, 1988, s. 7–24). Uzunçarşılı'nın da ifade ettiği husus Orhan Gazi'nin yaptırdığı iznik Medresesinin ilk müderrisi Davud-u Kayserî'dir (Uzunçarşılı, 2022, s. 1). Aynı zamanda Davud-u Kayserî'nin eserine haşiye yazmış olan dönem âlimlerinden şeyh Bedrettin de İbnü'l-Arabî öğretisini benimsemiş ilk dönem kişilerindendir (Ocak, 1999, s. 159). Osmanlı'da yine yukarda zikrettiğimiz âlimlerin dışında Molla Fenari, Yazıcıoğlu Şeyh Mehmet Efendi, Beyazıt-ı Rumi, İdris-i Bitlisi gibi âlimlerde İbnü'l-Arabî takipçileri arasında zikredilebilir (Gel, 2010, s. 238). Bâlî Efendi'nin söylediklerine bakacak olursak, *Mevlânâ Fenârî*, *Mevlânâ el-Arab* (Hatibzâde), *İbnü'l-Efdal* (Efdalzâde), *Ali Çelebi* (Zenbilli), *İbn Kemalpaşa* (Kemalpaşazâde) ve *İbn Bahâeddin* (Bahâeddinzâde) gibi çoğu Şeyhulislam olan Osmanlı uleması, İbnü'l-Arabî'nin “İnancının sıhhatine ve ilimdeki yetkinliğine ve irfan sahibi olduğuna” dâir fetvâ veren âlimlerdendir (Gel, 2010, s. 240). Bu anlayış, bazı âlimlerin görüşlerini ve tasavvuf çevrelerinin sufi yaklaşımlarını derinden etkilemiştir. Ocak, Osmanlı tasavvuf düşüncesinin genel olarak *vahdet-i vücûd*'cu bir karaktere sahip olduğunu ve bu anlayışın şekilleniş kaynağının İbnü'l-Arabî'nin eserlerine dayandığını belirtmektedir. (Ocak, 1999, s. 131).

Bu açıdan bakıldığında, 15. ve 16. yüzyılların bazı Osmanlı padişahlarının, İbnü'l-Arabî'nin anlayışı ve tasavvuruna karşı ılımlı bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Örneğin, Fatih Sultan Mehmet'in, vahdet-i vücûd temelli bir tasavvuf anlayışına sahip olan *Bayramî Tarikati*'na mensup Akşemseddin

ile yakın ilişkisi bilinmektedir. Benzer şekilde, Yavuz Sultan Selim, Mısır'ı fethettiğinde, vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen ünlü mutasavvıf Gülşenî'ye Memlûk devlet adamlarından daha fazla ilgi göstermiş ve ona bir zâviye tahsis etmiştir (Gel, 2010, s. 242).

Benzer şekilde, Kanuni Sultan Süleyman, babası Yavuz Sultan Selim'in yaptırdığı İbnü'l-Arabî Camii'nin ilk imamı olan Şemseddin İbn Tolun'dan (öl. 1546) bir talepte bulunmuştur. İlginçtir ki, İbn Tolun, İbnü'l-Arabî'ye olumlu bir bakış açısına sahip olmayan bir isimdir. Kanuni, 1532 yılında ondan bir İbnü'l-Arabî biyografisi yazmasını istemiştir. İbn Tolun ise, uysal bir kişiliğe sahip olduğundan bu talebi reddetmemiş ve *el-Nutku'l-Munbi an Tervemeti's-Şeyh Muhyiddin İbn Arabî* adlı, methiye niteliğinde bir eser kaleme almıştır. Bu örnekler açıkça göstermektedir ki, 16. yüzyılın ortalarına kadar İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri, Osmanlı ulemâsı, çeşitli tasavvuf çevreleri ve siyasi otorite nezdinde etkili olmuş, karşı çıkılmak bir yana, Osmanlı tasavvuf anlayışının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır (Gel, 2010, s. 243).

Osmanlı'da, 15. yüzyıldan itibaren İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine yönelik yaygın olumlu algının yanı sıra, Osmanlı ilmiye sınıfı ve bazı tasavvuf çevrelerinde bu görüşleri inanç ve anlayış açısından kabul etmeyenlerin varlığı da bir gerçektir. Örneğin, Mehmed el-Bergamavî (öl. 1474), İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileriyle bilinen ve bu görüşlere daha sert bir şekilde karşı çıkan isimlerdendir. Ayrıca, Anadolu'da bir dönem bulunan ve İbnü'l-Arabî'nin anlayışını benimseyen Kâfiyeci, eğitimi tamamladıktan sonra gittiği Mısır'da fikir değiştirerek İbnü'l-Arabî'yi *küfür* ile itham etmiş ve karşıt bir duruş sergilemiştir (Özen, 2005, s. 313).

Bu anlayış değişikliği ve İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine yönelik eleştiriler, büyük ölçüde Arap dünyasının veya Arap ilmî geleneğinin etkisini yansıtmaktadır. 15. yüzyılda İbnü'l-Arabî'ye eleştirel yaklaşan Osmanlı ilim adamlarından biri de Kutbuddinzâde'dir (öl. 1480). Kutbuddinzâde, İbnü'l-Arabî'yi küfürle itham etmek bir yana, ona saygı göstermiştir. Ancak, İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanına ve cehennem azabının belirli bir süre sonra sona ereceğine dair görüşlerine açıkça karşı çıkmıştır (Özen, 2005, s. 318, 319).

Başka bir açıdan değerlendirildiğinde, Kutbuddinzâde, İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini devam ettiren Ekberîyye mektebinin görüşlerini de benimsemiştir (Öngören, 2003, s. 163). Bu safhada İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine karşı çıkan tasavvuf çevrelerinin başında, muhtemelen Kutbuddinzâde'nin de mensubu olduğu Zeyniyye tarikatı gelmekteydi. İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine bağlı olan Akşemseddin, 1452 yılında, İbnü'l-Arabî'nin *terhid-i zâti* ve *fenâ* doktrinlerine ilişkin bazı çağdaş tasavvufçuların karşıt görüşlerini işittiğini ve bu muhalefetin başını Şeyh Abdürrahim ile ona tabi olanların çektiğini belirtmiştir (Özen, 2005, s. 318).

Bu anlayışı benimseyenler, Zeyniyye tarikatının mensuplarıdır. Tarikatın kurucusu Zeynüddin el-Hafî'nin (öl. 1434), İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* doktrinini *bâtıl* olarak nitelendirmesi ve *hatmü'l-velâye* ile *Firavun'un imanı* gibi görüşlerine itibar etmemesi, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır (Özen, 2005, s. 318-324). Zeyniyye tarikatının mensuplarının, özellikle Şeyh Abdürrahim (Abdürrahim er-Rûmî el-Merzifonî, öl. 1461) gibi isimlerin İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine karşı eleştirilerde bulunmaları beklenen bir durumdur. Ancak Zeyniyye'nin bu tavırları arasında, özellikle Şeyh Abdürrahim'in müridi olan ve İbnü'l-Arabî öğretisine güçlü bir şekilde karşı çıkan Sirâceddin el-Kayserî (öl. 1452) önemli bir yer tutmaktadır. Sirâceddin el-Kayserî, İbnü'l-Arabî'ye duyduğu saygı nedeniyle hocası Molla Fenârî'yi eleştirecek kadar ileri gitmiş ve İbnü'l-Arabî karşıtı bir sufi olarak, "İbnü'l-Arabî karşıtı polemiğin fiili kurucusu" kabul edilen İbn Teymiyye'ye hayranlık duymuştur (Özen, 2005, s. 325).

Bu bilgilerden şu sonuç çıkarılabilir: En azından Sirâceddin el-Kayserî örneğinde olduğu gibi, 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı'da görülen İbnü'l-Arabî karşıtları, İbn Teymiyye'nin düşüncelerinden etkilenmiş olmalıdır. Diğer bir deyişle, selefi bir görüşe sahip olan İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki fikirleri, 15. yüzyılda bazı Osmanlı ilmî ve dinî çevreleri üzerinde etkili olmaya başlamış gibi görünmektedir (Gel, 2010, s. 245-247).

Tarih boyunca İbn Arabî'nin fikirleri, çeşitli dönemlerde yaşamış birçok âlim tarafından eleştirilmiş veya kabul edilmiştir. İbn Arabî'ye karşı çıkanlar arasında, Ali el-Bekrî (öl. 724/1324), İbn Cem'â (öl. 733/1333), Sâ 'düddin et-Teftâzânî (öl. 792/1390), İbn Hayyât (öl. 811/1408), Ebû Zur 'a (öl. 826/1423), Nebî es-Sinobî (öl. 936/1529) ve Ali el-Kârî (öl. 1014/1605) gibi pek çok önemli isim yer almıştır. Bu âlimler, İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd, hatmu'l-velâye ve benzeri tasavvufî fikirlerini sistemli bir şekilde eleştirmişlerdir.

Yukarda ismi geçen âlimlerin eleştirileri arasında en etkili ismin kuşkusuz Takiyyüddin İbn Teymiyye olduğu görülmektedir. İbn Teymiyye'nin, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini ölümünden sonra sistematik bir şekilde eleştiren ilk âlimlerden biri olması, bu tenkitlerin onunla özdeşleşmesine neden olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin vefatından yaklaşık bir asır sonra Harran'da doğan ve ömrünün büyük bir kısmını onun türbesinin bulunduğu Şam'da geçiren ünlü Hanbelî âlim İbn Teymiyye, sert, tavizsiz ve eleştirel yaklaşımıyla yalnızca kendi dönemini değil, sonraki çağları da derinden etkilemiştir. İbn Teymiyye, özellikle vahdet-i vücûd nazariyesi, *hatmu'l-velâye*, *ricâlu'l-gayb*, *Firavun'un imanı*, *putlara ibadet*, *gaybdan haber verme* ve *hurûfîlik* gibi konuları ele almış ve bu meselelerde İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini Kur'an ve Sünnet çizgisinden sapma olarak görmüştür. Bu görüşlerini keskin bir üslupla eleştiren İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî yaklaşımlarını reddederek bu

eleştirileriyle hem çağdaşları hem de sonraki dönemlerdeki Selefi düşüncenin temel taşlarından biri haline gelmiştir (Kara, 1987, s. 41-43; Kara, 2008, s. 25).

İbn Teymiyye, bidat ve hurafelere karşı yürüttüğü amansız mücadele ile halkın ilgisini çekmiş ve geniş kitleler üzerinde derin bir etki bırakmıştır. İyiliği emredip kötülükten sakındırma ilkesi doğrultusunda tavizsiz bir duruş sergileyen İbn Teymiyye, Selefi düşüncenin savunucusu olarak yalnızca kendi çağında değil, sonraki dönemlerde de güçlü bir etki alanı oluşturmuştur (Koca, 1999, s. 393).

İbnü'l-Arabî'nin yanlış olduğuna inandığı tüm fikir ve uygulamaları eleştirmekten çekinmeyen İbn Teymiyye, bu görüşlerle mücadeleyi temel bir görev olarak benimsemiştir. Bidatlara karşı kararlı ve uzun soluklu bir duruş sergileyen İbn Teymiyye, eleştirel yaklaşımını Selefi düşüncenin ilkeleriyle harmanlayarak yalnızca kendi döneminde değil, sonraki kuşaklarda da etkisini sürdüren bir şahsiyet haline gelmiştir (Yalçın, 2019, s. 142).

Arap ilmî geleneğinin bir yansıması olarak, İbn Teymiyye gibi Hanbelî-selefi âlimlerin ve diğer Arap âlimlerinin, özellikle İbnü'l-Arabî ile ilgili görüşlerinin, İstanbul merkezli Osmanlı ilmî ve dinî çevrelerinde etkili olmaya başladığı süreç, bazı araştırmacıların belirttiği gibi, giderek ivme kazanan bir etkileşim süreci olarak ortaya çıkmıştır (Gel, 2019, s. 254). Yavuz Sultan Selim'in 1516-1517 yıllarında gerçekleştirdiği Mısır seferi, Arap coğrafyasının büyük bir kısmının Osmanlı topraklarına katılmasıyla önemli bir dönemeç oluşturmuştur. Bundan önceki dönemde ise etkileşim, Kâfiyeci örneğinde olduğu gibi, genellikle tahsil veya başka amaçlarla Arap coğrafyasına giden ve gelen âlimler aracılığıyla sınırlı bir düzeyde gerçekleşiyordu (Lekesiz, 2000, s. 166).

Ancak bu yeni dönemde Osmanlılar, söz konusu coğrafyadaki entelektüel mirasla daha yakından tanışma fırsatı bulmuş, aynı zamanda bu bölgelerde yaşayan Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî gibi farklı mezheplere mensup Müslümanlara kendi yönetimlerini meşru kılmak zorunda kalmışlardır. Ayrıca, Türk ve Arap âlimleri İstanbul, Kâhire veya Şam gibi entelektüel merkezler arasında serbestçe dolaşabiliyorlardı. Bu koşullar altında etkileşim, çok daha geniş ve çok boyutlu bir şekilde gerçekleşmiş olmalıdır (Altınay, 2000, s. 59, 60).

Osmanlı'da 16. yüzyılda İbnü'l-Arabî'ye yönelik tartışmalar, özellikle Yavuz Sultan Selim'in Arap coğrafyasını fethetmesiyle önemli bir dönüm noktasına ulaşmıştır. Şükrü Özen, Osmanlı'daki İbnü'l-Arabî tartışmalarını incelediği çalışmasında, İbn Teymiyye'nin fikirlerinden doğrudan bahsetmese de benzer bir noktayı vurgulamaktadır. Bu fetihle birlikte, Osmanlı ulemâsı, İbnü'l-Arabî mirasının da dâhil olduğu geniş Arap entelektüel geleneği kendi entelektüel dünyalarına dâhil etmiş ve Arap coğrafyasındaki İbnü'l-Arabî'ye yönelik baskın olumsuz görüşler bu bağlamda tartışılmaya başlanmıştır (Gel, 2010, s. 272). Bu fikirler, Anadolu'ya ve Osmanlı başkenti İstanbul'a

taşınmış ve önceki olumlu yaklaşımların aksine, İstanbul'da İbnü'l-Arabî karşıtlığı, özellikle ulemâ ve vaizler arasında destek bulmuştur (Özen, 2005, s. 334).

Osmanlı geleneğinde yukarda zikrettiğimiz malumatlar çerçevesinde İbnü'l Arabî anlayışına muhalif söylemlerin ilk serencamları olarak değerlendirebiliriz. Dahası toplumsal algıda bir inanç tasavvuru hangi konjonktüre göre şekil almıştır? İbnü'l-Arabî öğretisi, Osmanlı toplumunda derin ve çok katmanlı bir etkiye sahip olmuştur. Anadolu Selçuklu devleti üzerinden Osmanlı'ya taşınan bu tasavvufî anlayış, özellikle vahdet-i vücûd doktriniyle 16. ve 17. yüzyıllar arasında Osmanlı ilmî ve tasavvufî çevrelerinde baskın bir yer edinmiştir. Osmanlı pâdişahlarının kimi zaman bu öğretiyi destek veren tutumları, ulemâ ve sûfiler arasındaki yayılımını hızlandırmıştır. Ancak 15. yüzyıldan itibaren, özellikle Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi sonrasında, Arap coğrafyasındaki selefi ve Hanbelî karşıtlıkların etkisiyle Osmanlı ilmî zihniyetinde İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirel bir yaklaşım da ortaya çıkmıştır. Bu karşıtlık, Osmanlı düşünce dünyasında sadece tasavvufî tartışmaları değil, aynı zamanda toplumsal ve entelektüel dengeleri de şekillendirmiştir. Vahdet-i vücûd ekseninde gelişen bu tartışmalar, tasavvufun Osmanlı toplumundaki yeri ve dinî söylemlerin toplumsal algı üzerindeki etkisini belirleyen ana unsurlardan biri olmuştur. İbnü'l-Arabî'ye dair oluşan muhalefet, onun düşüncelerini tamamen reddetmekten ziyade, özellikle cehennem azabı veya Firavun'un imanına dair yorumlarında yoğunlaşmış; bu da farklı ekollerin kendi inanç ve bilgi anlayışlarını nasıl inşa ettiğini göstermiştir (Gel, 2010, s. 270, 271).

Sonuç olarak, Çivizâdelerin Osmanlı toplumunda tasavvufa yaklaşımını belirleyen tarihi arka plan yukarda zikrettiğimiz bilgiler ışığında şekillenmiştir. Bu malumatlar arasında toplumsal ve Osmanlı yönetimindeki kabuller arasında Çivizâdeler farklı bir yerde konumlanmışlardır. İbnü'l-Arabî öğretisinin Osmanlı'daki serüveni, sadece bir tasavvufî görüşün yayılımından ibaret değildir. Bu süreç, Osmanlı'nın entelektüel ve dinî çeşitliliğini, farklı coğrafyalarla kurduğu kültürel etkileşimlerin boyutlarını ve bu etkileşimlerin toplum algısına yansımalarını anlamak için önemli bir pencere sunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri etrafında şekillenen tartışmalar, Osmanlı'daki fıkırsel dönüşümlerin ve farklı düşünce sistemlerinin müzakeresinin bir yansımasıdır. Bu durum, Osmanlı'daki inanç ve düşünce yapılarının konjonktürel olarak nasıl değişebildiğine dair çarpıcı bir örnektir.

Çivizâdelerin İbnü'l-Arabî Anlayışına İbn Teymiyye'nin Fikirleri İle Karşı Çıkması

Osmanlı ilmî geleneğinde İbnü'l-Arabî öğretisine karşı muhalefetin şekillenmesinde Sa'dî Çelebi ve İbrâhim el-Halebî ile birlikte önemli bir rol oynayan âlimlerden biri şüphesiz Koca Çivi'dir (Burada kastedilen Çivizâde, Çivizâde ailesinin ilk Şeyhülislamı Muhyiddin Mehmet Efendi'dir). Mehmet Efendi, tıpkı bahsedilen diğer âlimler gibi ilmîye sınıfının en yüksek kademelerinde görevde olduğu

dönemde, *zendeka*, *ilhad* ve *küfür* suçlamalarıyla İbnü'l-Arabî'ye ve onun anlayışına karşı çıkmıştır. Çivizâde'nin karşıt görüşleri, bazı fetvâları ve risâleleriyle ortaya çıkmış, bu görüşler hem onu destekleyenler hem de karşı çıkanlar arasında tartışmalara yol açmıştır. Örneğin, Çivizâde'nin görüşlerini savunan Sinobî, "efdalü'l-ulemâ müftî'ü'z-zamân Çivizâde, İbnü'l-Arabî'nin küfür ve ilhadına hükmetti" şeklinde bir değerlendirmede bulunmaktadır. Öte yandan, Çivizâde'nin görüşlerine katılmayan Kâdirî Çelebi ise, Çivizâde'nin müftülük döneminde, "meşâyih-i kirâma ve onların geniş mücâhedeleri, parlak müşâhede nurları ve farklı bölgelerden gelen ulemâ-i izâmın yollarını takip etmelerine rağmen, zendeka ve ilhad ithamında bulunduğunu" ifade etmiştir (Gel, 2010, s. 266).

Çivizâde'nin en büyük muarızlarından biri olan Sofyalı Bâlî Efendi, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'yi *tekfir* ettiğini belirterek, ona karşı yazdığı Müşkilâtü'l-Fusûs adlı eserinde bu durumu ele almıştır (Şeyh Bâlî es-Sofyavî, n.d., p. 52). 16. yüzyılda yaşamış Arap müellifi İbn Tolun, Çivizâde'nin, Osmanlı halkının büyük bir kısmının (gâlibü'l-ervâm) kabul ettiği İbnü'l-Arabî öğretisini reddettiğini belirtmiştir. Ayrıca, Kâtip Çelebi de İbrâhim el-Halebî'nin, İbnü'l-Arabî'yi tekfir ettiği *Ni'metü'z-Zerî'a fî Nusreti's-Şerî'a* adlı eserini referans göstererek, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı sergilediği tutumu tespit etmiştir (Kâtip Çelebi, 1972, s. 1264).

Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı gösterdiği sert muhalefetin arkasındaki sebepler, Osmanlı ilmî düşüncesinde önemli bir yer tutar. 16. yüzyılın ilk yarısında, İbnü'l-Arabî'yi *küfür*, *zendeka* ve *ilhad* gibi ağır suçlamalarla suçlayan Çivizâde, bu tutumunu, onun tasavvufi anlayışına karşı duyduğu derin eleştirilerle temellendirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* öğretisi, Osmanlı tasavvuf düşüncesinde geniş bir etki alanı bulmuşken, Çivizâde'nin neden bu kadar sert bir muhalefet gösterdiği sorusu, Osmanlı ilmîye sınıfının yapısını anlamak için önemlidir. Çivizâde, *rivayetçi* bir ilmî zihniyete sahipti ve fikhî meselelerde bu anlayıştan ödün vermemiştir. Bu zihniyetin gereği olarak, müctehidlerin görüşlerinin yorumlanmasına bile katlanamayacak derecede *lafzî* bir yaklaşım benimsemiştir. Kâtip Çelebi'nin ifadesiyle, Çivizâde için *Tarik-i Nazar* (ulema ve sûfilerin izlediği yol) ve *Tarik-i Tasfiye* (temizlenme yolu) gibi tasavvufi öğretiler, onun düşünce biçimiyle örtüşmemekteydi. Bu da Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'nin öğretisini reddetmesinin temel sebeplerinden biri olarak öne çıkmaktadır (Kâtip Çelebi, 2001, s. 301).

Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı gösterdiği sert muhalefetin temelinde, *ehl-i zâhir* ile *ehl-i bâtın* arasındaki yöntem ve anlayış farkı yatmaktadır. Bu karşıtlık, sadece genel bir mesele olmanın ötesinde, Çivizâde ve İbnü'l-Arabî'nin kişisel özelliklerine dayalı bir boyut taşımaktadır. İbnü'l-Arabî, *Şeyhü'l-Ekber* unvanıyla tanınan, dinin zâhirî hükümleriyle çelişiyormuş gibi görünen tasavvufi yorumlar yapan sıradışı bir mutasavvıftır. Çivizâde ise, ilmî yaklaşımı, tasavvuf anlayışı ve

etkilendiği düşünceler açısından tam tersi bir duruş sergileyen, dinin zâhirî yönlerine son derece bağlı ve bu konuda daha katı bir âlimdir. Bu iki figür arasındaki karşıtlık, her iki düşünürün sahip oldukları kişisel ve entelektüel özelliklerle şekillenen bir teorik temele dayanmaktadır. Ancak, bu teorik temelin tek başına İbnü'l-Arabî'nin öğretisinin, ortaya çıkmasından üç yüz yıl sonra 16. yüzyılda yeniden karşıt bir tutumla karşılaşmasını açıklamak için yeterli değildir. Bu muhalefetin arkasında, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin Osmanlı toplumunda yayılmasının ve bazı sûfî çevrelerin bu öğretiler üzerinden dinî ve sosyal problemlere yol açmasının etkisi bulunmaktadır. Bu bağlamda, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı gösterdiği sert muhalefetin hem kişisel hem de toplumsal faktörlerin bir araya gelmesiyle şekillendiği söylenebilir (Ocak, 1999, s. 251-318).

Yavuz Sultan Selim'in Arap coğrafyasını fethetmesinin ardından, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin *zendeka* ve *ilhad* olarak nitelendirildiği ve halkı *dalâlete* sürüklediği görüşünü benimseyen bir İbnü'l-Arabî karşıtı fikriyatın ortaya çıkmış olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Çivizâde'nin de İbnü'l-Arabî'ye ve öğretisine karşı duruş sergileyen düşünürlerden biri olarak, söz konusu karşıt fikriyatın bir parçası haline gelmiş olması muhtemeldir. Bize göre, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetinin somut sebepleri, bu genel tarihi ve sosyal etmenlerin etkisiyle şekillenmiş olmalıdır (Gel, 2010, s. 265).

Elimizde, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı çıkışının somut nedenlerini ortaya koyan ve bu görüşü destekleyen önemli tarihsel deliller bulunmaktadır. Bu delillerden biri, Çivizâde'nin kişisel hassasiyetlerinin etkisini vurgulamaktadır. Çivizâde'nin fetvâ kâtipliğini yapmış olan Le'âlî'nin, Çivizâde'yi tanımlayan şu ifadeleri, bu durumu açıkça ortaya koymaktadır: Le'âlî'nin ifadesine göre, Çivizâde, "Mevlânâ ve zamanımızın Şeyhülislamı, âlimlerin seçkini, müvahhidlerin lideri, mürşitlerin eşsiz örneği, çağının ve asrının biricik şahsiyeti, Şeyh Mehmed Çivizâde hazretleri, akranları arasında zamanın müftüsüdür" şeklinde tanımlanmıştır (Le'âlî, n.d., varak 1b-2'a). Le'âlî, hazırladığı fetvanın giriş kısmında kullandığı "önde gelen âlimlerin özüdür, tevhidi savunuların lideridir, dinsizlerin belini kıran" gibi ifadelerle, Çivizâde'nin İslam'ın tevhid inancı konusunda ne denli duyarlı ve bu inançla çelişen görüşlere karşı ince bir ilim adamı olduğunu vurgulamaktadır. İşte Muhiddin Mehmet'in bu özelliği, onun İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* öğretisine, tevhid inancı açısından karşı durduğunun bir göstergesidir (Gel, 2010, s. 258).

Bu meseleyle ilgili ikinci önemli tarihsel kanıt, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı duruşunun sebeplerini daha net bir şekilde yansıtan, Gülşenî'nin Çivizâde ile yaşadığı meşhur diyalogda geçen şu ifadelerdir; Çivizâde şöyle demiştir:

"Ey yiğit, sen hâfız-ı kütüb müsün? Bu kitaplar (Şerh-i Fusûs li Dâvud Kayserî, Şerh-i Fusûs li-Kâşânî) sende ne yapar?" Ben de şöyle yanıtlamışım: "Şeyh'e olan derin sevgimden dolayı,

kütüphanelerin kitabını aldım, götürürüm ki bir ehil bulup da talim edeyim." Çivizâde şöyle demiş: "Yiğit, sen yeni birisin; bu tarz makûlelerin içine düşme, çünkü dalâletten kurtulmak zor olur." Ben de şöyle cevap vermişim: "Her defasında Şeyh'in kitaplarına göz attıkça huşû'm, tazarrum, salâtım, savmım ve takarrübüm artıyor; eğer terk edersem, ters bir şekilde huzurum bozulur." Çivizâde, "Bu makûleler nefsin aldatıcılarındandır, eğer onları terk edip de fıkıh kitaplarına yönelirsen hem dünyana hem âhiretine daha faydalı olur; bilmez misin ki Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına büyük âlimler de katılmıştır?" demiş. Ben de şöyle demişim: "Gerçek söylüyorsunuz, hatta şu an kâdiasker olan Çivizâde Efendi, Şeyh'in ve inananlarının küfrüne fetva vermiş derler..." Çivizâde, "Peygamber (s.a.v.)'den işitmedin mi ki, kendini ehl-i sohbet olarak kabul etmişti?" demiş. Ben de şöyle yanıt vermişim: "Bu mesele Fusûs'un başında bile gizlidir." Çivizâde, "Bir kişi gördüm, bana böyle dedi" deyince, biz ona itimat etmedik. Çivizâde, "Bu sözler şeriata aykırıdır ve bunu terk etmelisin" demiş. Ben de şöyle demişim: "Çoğu âlim, bu kitapları şerh etti ve onları methetmişlerdir. Kemâlpasazâde, mürşid-i kâmil ve müctehid-i fâzıl demıştır; bizim inancımızda hayır yok mu?" Çivizâde, "Bu inançla her kişi doğru yolda olmaz," demiş. Ben de şöyle cevap vermişim: "Bu inançla doğru yolda olan var mı?" Çivizâde, "Çok konuşma, doğru yolu bulana kadar, Hidâye'ye yönel" demiş. Ben de düşünüp, "Bir Şeyh mühdîyi gördü mü?" diye sordum."

Bu diyalog, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine karşı olan duruşunun, onun İslam inancının saf ve doğru çizgisinden sapma olarak gördüğü fikirlerle ilgili duyduğu endişeleri yansıtmaktadır (Muhyî-i Gülşenî, n.d., vr. 244b-246ab.).

Çivizâde, Fusûs'u'l-Hikem'in, *dalâlet* içeren ve *uçurum* teşkil eden bir eser olduğunu ileri sürüyordu. Ona göre, bu eserin faydalı gibi görünen yönleri aslında nefsin aldatmacasıydı ve Şeriat'a aykırı fikirler barındırıyordu. Ayrıca, eserin içerdiği itikadın, herkesin hidâyete ermesine yardımcı olamayacağını savunuyor ve İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına büyük âlimlerin itiraz ettiğini belirtiyordu. Bu bağlamda, Çivizâde'nin fıkıh kitaplarına yönelmenin daha faydalı olacağına dair önerisi, onun İbnü'l-Arabî'ye Şeriat perspektifinden bir karşı duruş sergilediğini göstermektedir. Bu muhalefetin arkasında, geçmişte İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini eleştiren âlimlerin etkisi bulunduğu söylenebilir. (Gel, 2010, s. 279).

Çivizâde'nin muhalefetine, Muhyî'nin naklindeki gibi İslam itikadı merkezli olduğuna dair bir başka kanıt, Şeyh Muhammed imzalı bir fetvâdır. Bu fetvâ, Çivizâde'ye ait olduğu büyük olasılıkla belirgin bir şekilde anlaşılmakla birlikte, Le'âlî ve İbnü'l-Edhemî tarafından fetvâların derlendiği mecmualara dâhil edilmemiştir. Ancak, fetvânın içeriği, Fusûs'a yönelik *küfür*, *zendeka* ve *ilhad* suçlamalarıyla, Çivizâde'nin önceki fetvâlarında dile getirdiği görüşlerle uyum göstermektedir. Özellikle "Anı bilüb hakdır diyen kimesne zındıktır, sâir kefare gibi değildir, ba'de'l-ahz tevbe dahi iderse katlden halâs olmaz" şeklindeki ifadeler, Çivizâde'nin diğer fetvâlarında da yer almaktadır. Fetvâda, "Padişahımız Sultan Süleyman hazretleri de Fusûsîdir ve Fusûs ile amildir" ifadesiyle, Fusûs'un kabul edilmesinin İslam itikadına ters düştüğü vurgulanmakta ve kitapta yer alan düşüncelerin *küfür*, *zendeka* ve *ilhad* olarak değerlendirildiği belirtilmektedir. Ayrıca, Fetvâda Fusûs'u

doğru kabul eden kişilerin zındık oldukları, tövbe etseler dahi öldürülmelerinin gerektiği vurgulanmaktadır. Fetvâda yer alan hükümler, müslümanların doğru inançlarını korumak adına bu tür yanlış düşünceleri savunanları ve bunlara inananları etkisiz hale getirme gerekliliğini de ortaya koymaktadır. Bu fetvânın Çivizâde'ye ait olduğuna dair çeşitli işaretler ve notlar bulunmaktadır (Ketebehu el-fakîr Şeyh Muhammed Çivizade, t.y., vr. 40b-41'a).

Bu fetvâ, Ebussuud Efendi'nin imzasıyla kaydedilmiştir ve Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik muhalefetinin sebeplerinden birinin, özellikle Fusûs'taki bazı fikirleri *ehl-i sünnet ve cemaat* itikadına aykırı bir *habis akâid* olarak görmesi olduğu anlaşılmaktadır. Ebussuud Efendi'nin, Fusûs'a Yahudi ilhakı bulunduğu görüşüyle İbnü'l-Arabî'ye karşı çıkma çabası, bu fetvâyı vermiş olmasının bir göstergesidir. Bu fetvâ, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetinin yalnızca dinî-fıkî hedeflerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda toplumun itikadının bozulması gibi dönemin dinî ve sosyal sorunlarıyla da ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kanıtlara dayanarak, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı gösterdiği muhalefetin temelinde sadece kişisel dinî ve fıkî hassasiyetlerinin değil, aynı zamanda dönemin dinî ve sosyal kaygılarının da etkili olduğu söylenebilir. Çivizâde, bu muhalefetini özellikle *Şer'i itikad* (ehl-i sünnet itikadı) temelinde sürdürmüş ve İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini bu açıdan eleştirmiştir. Bu bağlamda, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği *küfür*, *zendeka* ve *ilhad* suçlamalarının arkasında hangi düşünceler yer almaktadır? Dahası, tarihsel bağlamda İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinin temelleri nedir? Çivizâde'nin eleştirilerini daha iyi anlayabilmek için, en önemli kaynaklardan biri olan Sofyalı Bâlî Efendi'nin Çivizâde'ye yazdığı *Müşkilâtü'l-Fusûs* risâlesi, özellikle Sofyalı Bâlî Efendi'nin Çivizâde'nin eleştirilerine nasıl yanıtlar verdiğini incelemek açısından önemli bir referans oluşturmaktadır (Gel, 2010, s. 263).

Yapılan değerlendirmelere göre, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik muhalefetinin gerek temellendirilmesi gerekse eleştirilen İbnü'l-Arabî fikirlerine bakış açısı büyük ölçüde selefi düşünür İbn Teymiyye'nin görüşlerine dayanmaktadır. Çivizâde'nin birçok değerlendirmesini doğrudan İbn Teymiyye'den almış gibi görünmesi, bu bağlantının önemini arttırmaktadır ve bu durum detaylı bir incelemeyi gerektirmektedir. Hem bu bağlantıyı açıklığa kavuşturmak hem de Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik muhalefet gerekçelerini daha net bir şekilde ortaya koymak için meselenin detaylı bir biçimde ele alınması gerekmektedir. Sofyalı Bâlî Efendi'nin *Müşkilâtü'l-Fusûs* adlı eserinde Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerine dair yaptığı açıklamalar, İbn Teymiyye'ye dinî hüküm sorulan Fusûs'ul-Hikem üzerine yapılan yorumlarla paralellik gösteren bazı temel meseleleri içermektedir. Bu meseleler arasında *vahdet-i vücûd*, *cebennem azabının sonluluğu*, *Firavun'un imanı*, *putlara tapma* ve *tenzih-teşbih* gibi konular yer almaktadır. Daha somut bir ifadeyle, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı muhalefet gerekçeleri, İbn Teymiyye'ye sorulan ve büyük ölçüde aynı konuları ele

alan sorularla benzerlik göstermektedir. Yalnızca birkaç ek görüş dışında, bu konular birbirine oldukça yakındır (İbn Teymiyye, 1987, s. 147, 148).

İlk bakışta, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin birçok âlim tarafından eleştirilmiş olması ve bu tür soruların Osmanlı entelektüel çevrelerinde yaygın olarak tartışılması nedeniyle, Çivizâde ve İbn Teymiyye ilişkisi özel bir anlam taşıyor gibi görünebilir. Ancak, neredeyse aynı muhtevaya sahip bir fetvâ örneği bu durumu farklı bir açıdan değerlendirmemize olanak tanımaktadır.

“Söz konusu fetvâda, şöyle bir soru sorulmuştur: “Değerli âlimler, büyük imamlar ve Müslümanların rehberi olan zatlar, halk arasında yaygınlaşmış bir kitap hakkında ne düşünürler?” Bu kitabın yazarı, eserini yazarken, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) aldığı izni iddia ettiği bir rüyada görerek yazdığını öne sürmektedir. Ancak kitabının büyük bir kısmı, Allah'ın indirdiği kutsal kitaplara ve peygamberlerin sözlerine aykırıdır. Örneğin, kitabın bir yerinde şöyle denmektedir: “Âdem (a.s.), Allah'ın huzurunda gözün görme fonksiyonunun, göz bebeği gibi bir şey olduğu için insan olarak adlandırılmıştır.” Başka bir yerde ise şöyle bir ifade yer alır: “Münezzeh olan Hak, müşebbeh olan halktır.” Ayrıca, Nuh (a.s.)'ın kavmi hakkında şöyle denir: “Eğer onlar, Vedd, Süva, Yeğus, Yeuk ve Nesr putlarına tapmayı terk etselerdi, o zaman bu putları terk ettikleri kadar Hak'tan da habersiz olurlardı.” Ardından şöyle devam edilir: “Çünkü Allah'ın her bir ma'budda bir yönü vardır. Bunu bilen, Allah'a ibadet edilen şekilleri bilir; bilmeyen ise bilmez. İlim sahibi kişi, kime ibadet edildiğini ve Allah'ın hangi şekillerde tecelli edip kendisine ibadet edildiğini idrak eder. Bu farklılık, maddî varlıklardaki organlar gibi bir şeydir.” Hud'un (a.s.) kavmi hakkında ise şöyle denir: “Onlar birbirine yakınlaştılar. Uzaklık ortadan kalktı. Ve cehennem onların varlıklarından silindi. Bu zevkli ve haz verici makamı, hak ettikleri amelleri ve Rablerinin doğru yolu üzere olmaları sebebiyle elde ettiler.” Ayrıca, kendilerine azabın gerekli olduğu diğer kullar hakkında da Allah'ın vaadi (tevhidî) inkâr edilmektedir. Bu kişi bu hususlarda doğruyu kabul eden birini tasdik ederse kâfir sayılır mı, sayılmaz mı? Yoksa bu meselelerle ilgili olarak rıza gösterilebilir mi, gösterilemez mi? Akıl balığ bir kişi bu sözleri duyup da diliyle veya kalbiyle reddetmezse, günahkâr olur mu, olmaz mı? Bizlere açık ve net bir fetva verir misiniz? Cevap: Fusûs adlı eserde, yazara ait benzer ifadeler bulunmaktadır. Örneğin, "Putlara ibadet etmekten vazgeçmek cehalettir; yani Nuh kavmi, eğer onlara ibadeti terk etselerdi, Süva, Yeğus, Yeuk ve Nesr'i reddetmiş olurlardı. Bunları terk ettikleri ölçüde Haktan bilgisiz kalacaklardı." Ayrıca, "Hakkın ibadet edilen her şeyde bir yüzü vardır ki, bunu bilen bilir, bilmeyen ise bilmez. Âlim, kime ibadet edildiğini ve ibadetin hangi surette ortaya çıkıp yapıldığını, ayırım ve çokluğun ise duyusal organlarla anlaşılır olduğunu bilir." Hud kavmi hakkında ise, "Onlar yakınlık noktasında bulunurlar. Bu durumda uzaklık kaybolur ve cehennem onların hakkında ortadan kalkar. Bu şekilde onlar, kazanım açısından yakınlık nimetini elde ederler. Allah, bu makamı onlara ihsanından dolayı vermez, ancak onlar, hakikatlarının gereği olarak bu makama ulaşırlar. Onlar, dosdoğru yol üzere idiler." Buna dayanarak, "Yaratan yaratılmıştır; yaratılmış ise yaratandır. Bunların hepsi aynı hakikattir. Hayır! Belki o, aynı hakikattir" ifadelerine inanan bir kişinin Şeriat açısından ne yapması gerektiği sorulmuş ve şu cevap verilmiştir: "Kâfir ve zındıktır, katledilmesi gereklidir; tevbe etse de katilden kurtulamaz." Bu fetvâ, Şeyh Muhammed tarafından yazılmıştır ve İbnü'l-Arabî'nin Fusûs eserinin içerdiği öğretilere karşı çıkan, onlara karşı çok sert bir tavır sergileyen bir duruşu yansıtmaktadır." (Çivizâde, t.y., vr. 40'a-b).

Ancak, durum ilk izlenimlerin aksine çok daha farklıdır. Çünkü, bu fetvâdaki cevap da dâhil olmak üzere, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye dair fikirleri değerlendiriş şekli, onun İbn Teymiyye'den doğrudan etkilendiğini ve bu etkinin, soruya verilen yanıtta da belirgin şekilde yer aldığını göstermektedir. Şimdiye kadar ele alınan tüm bu bilgiler ışığında, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı

geliştirdiği muhalefetin gelişimi ve içeriği hakkında şu şekilde bir değerlendirme yapılabilir: Çivizâde'nin kişiliği ve yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda, tasavvufa karşı mesafeli bir duruş sergilediği açıkça görülmektedir (Sofyalı Bâlî Efendi, t.y., vr. 52b).

Eğitim formasyonu açısından bakıldığında, "rivayetçi" bir bilimsel anlayışı benimseyen bir fıkıh âlimi olarak, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'nin kullandığı felsefi ve tasavvufi dile karşı belirgin bir mesafesi olduğu söylenebilir. Bu çerçevede, Çivizâde'nin böyle bir muhalefetin şekillenmesine zemin hazırlayan bir meşrep ve fikrî altyapıya sahip olduğu söylenebilir. Muhtemelen, Mısır Kadılığı görevini yürüttüğü Kahire'deki dönemde bu düşüncelerini daha da derinleştirmiştir (Uludağ, 1987, s. 264-271).

Teftazânî gibi diğer âlimlerin görüşlerinin yanı sıra, özellikle İbn Teymiyye'nin İbnü'l-Arabî ve onun öğretisine yönelik eleştirileriyle de tanışan Çivizâde, bu fikirlerden büyük ölçüde etkilenmiştir. Bu etkilenme, onun düşünce yapısına oldukça uygun olduğu için, doğal olarak İbnü'l-Arabî'ye karşı Selefi bir duruş benimsemesine yol açmıştır. Sonuç olarak, Çivizâde, tıpkı İbn Teymiyye gibi, İbnü'l-Arabî'nin öğretisine karşı kararlı bir muhalefet sergileyen bir figür haline gelmiştir. Ancak, bu muhalefeti açıkça dile getirebilmesi için belirli şartların ve uygun bir ortamın oluşması gerekmektedir. 1530'lu yıllarda, Çivizâde'nin düşünsel birikimi bu noktaya geldiğinde, söz konusu koşullar da olgunlaşmıştı. Bir yandan, Osmanlı'da İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi çizgisi yaygın ve etkili bir şekilde varlık gösteriyordu. Diğer taraftan ise, *Bayramiyye-Melâmilik* ve *Halvetiyye* (özellikle Gülşenilik kolu) gibi bazı tarikatlar, ulemâyı ve siyaset otoritelerini rahatsız eden dinî ve toplumsal sorunlar yaratıyordu. Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi'nden sonra, Osmanlı'da İbnü'l-Arabî karşıtı hareketlerin belirginleşmeye başlamasıyla, bu fikri akımlar entelektüel düzeyde de yankı bulmuştu. Çivizâde, müftülükteki selefi Sa'dî Çelebi ve özellikle onun himayesinde yetişen İbrahim el-Halebî'nin eserlerinden etkilenerek, bu dönemin sağladığı motivasyonla ve inandığı doğrulukla hareket etmiştir (Şeyh Bâlî es-Sofyavî, t.y., vr. 54b).

Çivizâde, İbnü'l-Arabî'ye ve onun öğretilerini benimseyen tasavvuf çevrelerine karşı açık bir muhalefet başlattı. Bu süreçte ilk adımlarından biri, muhtemelen Anadolu Kazaskerliği görevinde olduğu dönemde ya da şeyhülislamlık görevine başladığı ilk yıllarda, İbrahim el-Halebî'nin 945/1538-39 yıllarında kaleme aldığı ve İbnü'l-Arabî'yi ağır suçlamalarla tekfir ettiği *Nimetü'z-Zerî'a fî Nusreti's-Serî'a* adlı eseri desteklemesi oldu. Çivizâde, bu desteğini eseri imzalayarak resmî bir boyuta taşıdı. Ardından, daha geniş yankılar uyandıran faaliyetlere girişti. Bu faaliyetlerin başında, Osmanlı şeyhülislamı olarak verdiği ve İbnü'l-Arabî'yi *küfür*, *zendeka* ve *ilbad* ile suçlayan sert fetvalar yer alıyordu. Çivizâde, bu fetvaların yanı sıra, İbn Teymiyye'nin fikirlerini esas alarak bir risale kaleme aldı. Ayrıca, bazı kaynaklara göre, muhalefetini daha da ileriye taşıyarak İbnü'l-Arabî'nin

mezarının açılmasını ve cesedinin yakılmasını talep etti ve bu önerisini Kanuni Sultan Süleyman'a sundu. Çivizâde, tüm bu faaliyetlerinde İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin, onun ifadesiyle, *şer'i itikada*, yani Sünnî inancına aykırı olduğunu savundu. Sonuç olarak, Çivizâde, XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı geleneğinde Sa'dî Çelebi ve İbrahim el-Halebî gibi isimleri bir kenara bırakacak olursak daha önce görülmemiş bir biçimde ve kapsamda İbnü'l-Arabî karşıtı bir faaliyete öncülük etti (Gel, 2010, s. 265-269).

Çivizâde, İbnü'l-Arabî mektebine karşı İbn Teymiyye'nin görüşlerini savunarak, döneminde farklı bir düşünsel çizgi oluşturmayı amaçladı. Ancak bu yaklaşım, özellikle entelektüel çevrelerde geniş bir destek bulamadı. Bununla birlikte, Çivizâde'nin yaşadığı dönemin yaklaşık bir yüzyıl sonrasında ortaya çıkan "*Kadıẓâdeliler Hareketi*" sırasında, İbnü'l-Arabî'nin tekfiri meselesinin yeniden gündeme gelmesi, bu düşünsel çizginin sonraki yıllarda etkisini sürdürdüğünü göstermektedir (Ocak, 1979, s. 217). Çivizâde'nin bu süreçte dolaylı bir rolü olduğu düşünülebilir. Başka bir ifadeyle, İbn Teymiyye'nin görüşlerini savunan bir âlim olarak Çivizâde (Muhyiddin) ve diğerleri fikrî temelleri aynı selefi geleneğe dayanan sonraki yüzyılda ortaya çıkan *Kadıẓâdeliler Hareketi*'nin öncülerine ilham vermiş ve onları etkilemiş olabilir.

Sonuç

Muğla'lı Şeyhulislam Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi ve diğer Çivizâdeler XVI. yüzyılda Osmanlı entelektüel geleneğinde, özellikle İbnü'l-Arabî'ye karşı gösterdiği sert muhalefetle dikkat çekerler. İbnü'l-Arabî'yi *küfür*, *zendeka* ve *ilhâd* gibi ağır suçlamalarla itham eden Çivizâde (Muhyiddin) onun öğretisini kesin bir şekilde reddetmiştir. Çivizâde'nin bu tavrı, onun rivâyetçi bir ilmî zihniyete sahip olmasından ve fikhî meselelerde titizlikle bu zihniyete bağlı kalmasından kaynaklanmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücüt* öğretisinin tasavvufî düşünce üzerindeki derin etkileri, Çivizâde'yi geleneksel ve katı bir yaklaşım benimsemeye yöneltmiş, böylece bu öğretiyi sapkınlık olarak görmesine neden olmuştur. Dönemin diğer âlimlerinin ve müelliflerinin değerlendirmeleri de Çivizâde'nin görüşlerini doğrulamaktadır. Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı takındığı sert tutum, Aynı zamanda Tasavvufa, Mevlevîlere karşı yaklaşımı yalnızca kişisel bir tercihten veya bir âlim-sûfî anlaşmazlığından ibaret değildir. Bu muhalefet, aynı zamanda daha derin, tarihsel ve teorik bir temele dayanmaktadır. Çivizâde'nin ilmî yaklaşımı, *ehl-i ẓâhir* ve *ehl-i bâtın* arasındaki felsefî ve metodolojik farklılıklarla şekillenmiş, Osmanlı toplumundaki dinî ve içtimaî şartlar da bu durumu etkileyen faktörler arasında yer almıştır. Özellikle, İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücüt* öğretisinin güçlü bir etkiye sahip olduğu ve bazı sûfî çevreler tarafından benimsendiği dönemde, Çivizâde gibi gelenekselci bir âlimin bu öğretiyi reddetmesi, onun sert bir duruş sergilemesine yol açmıştır.



Çivizâde'nin tavrı, yalnızca teorik bir eleştiriyle sınırlı kalmamış, dönemin toplumsal ve siyasî atmosferiyle de şekillenmiştir. Yavuz Sultan Selim'in Arap coğrafyasını fethetmesinin ardından, İbnü'l-Arabî'nin öğretileri halk arasında *zendeka* ve *ilhâd* olarak nitelendirilmeye başlanmış, bu da İbnü'l-Arabî karşıtı hareketlerin güç kazanmasına neden olmuştur. Çivizâde de bu akıma katılarak, İbnü'l-Arabî'yi *küfür* ve *zendeka* ile suçlamış, bu tavır onun ideolojik ve tarihsel bağlamda hareket etmesine yol açmıştır. Sonuç olarak, Çivizâde'nin İbnü'l-Arabî'ye ve Tasavvufçulara, Mevlevîlere karşı gösterdiği muhalefet, yalnızca bireysel dinî ve ilmî hassasiyetlerden kaynaklanmamış, aynı zamanda dönemin dinî, toplumsal ve felsefî yapısından etkilenmiştir. Bu muhalefet, geniş çaplı bir dinî ve düşünsel tartışmanın parçası olarak şekillenmiş, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin Sünnî itikadına aykırı olduğuna dair endişeleri dile getirmiştir. Çivizâde'nin fikirleri, Osmanlı'daki tasavvufî düşüncenin karşısında selefî bir duruşu savunmuş olsa da bu fikirler dönemin entelektüel çevrelerinde geniş kabul görmemiştir. Ancak bir yüzyıl sonra *Kadıẓâdeliler* gibi hareketlerde İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerin yeniden gündeme gelmesi, Çivizâde'nin etkisinin dolaylı bir şekilde devam ettiğini ve Osmanlı düşünsel geleneğini uzun vadede şekillendirdiğini göstermektedir. Bu hareketin esasında fikri derinliği Çivizâdelerin geçmiş zamandaki tutumlarına dayandığı anlaşılmaktadır. Bu konu ile alakalı çalışmalar Osmanlı toplum yapısının inanç eksenindeki tavırlarını analiz açısından önem arz etmektedir. Bundan dolayıdır ki bir toplumun tarihsel planda etkilerini gözlemlemenin temel çözümü toplumun inancının yansımaları olmuştur.

Kaynaklar

- Altınay, A. R. (2000). *Onuncu asr-ı hicrîde İstanbul hayatı* (Haz. A. Uysal; 2. baskı). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Aydın, A. (2006). *Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin fıkhi görüşleri ve fetvaları* [Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Bayraktar, M. (1988). *Kayserili Dâvûd (Dâvûdu'l-Kayserî)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Baysun, M. C. (1997). Çivizâde. *İçinde İslam Ansiklopedisi* (cilt 3, ss. 438-439). MEB Yayınları.
- BOA/ A. {DVNSMHM.d. 124/317 Fi evası-ı C. 1130/12-21 Mayıs 1718.
- BOA/ AE.SAMD.III 81/8100 I-10 Ca 1141/14 Ocak 1726.
- Çivizâde Mehmed Efendi (t. y.). *Fetâvâ*. Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızade Mehmed, No. 251.
- Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (t. y.). *Fîmâ Yeteallakun bi'l-Hidâye ve't-Telhîb ve Şerhi'l-Mevâkıf*. Süleymaniye Kütüphanesi, Halet Efendi, No. 802, varak 59'a-66b.
- Çivizâde (t. y.). *Fetâvâ ale'l-Fusûs, Def'u'l-Fusûs*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, No. 37208, varak 40b-41'a.
- Demirli, E. (2012). Vahdet-i vücüt. *İçinde DİA* (cilt 32, ss. 431-435). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Durusoy, A. (2012). Vahdet. *İçinde DİA* (cilt 32, ss. 430-431). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gel, M. (2010). *XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı toplumunun dinî meselelerine muhalif bir yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi ve fikirleri üzerine bir inceleme* [Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Tez.
- İbiş, F. (2015). Kelamî ontoloji açısından vahdet-i vücütçü tevhit anlayışına bazı eleştiriler. *İçinde CÜİFD*, 19(1), 70.
- Kara, M. (1987). İbn Teymiyye'nin İbn Arabî'ye ve vahdet-i vücûda bakışı. *İbn Teymiyye Külliyyâtı*, II/41-43.
- Kara, M. (2008). Çok uzak çok yakın: İbn Arabî-İbn Teymiyye mukayesesi. *Tasavvuf Dergisi*, 9(21).
- Kâtip Çelebi. (t. y.). *Keşfü'z-Zunûn*, 2, 1264.
- Kâtip Çelebi. (t. y.). *Mîzânü'l-Hakke fî İhtiyârî'l-Ebakk*, 301.
- Kehhale, Ö. R. (1957). *Mu'cemu'l-müellifîn* (I-XV, IX, 66).
- Kılıç, M. E. (1996). *Fusûsu'l-Hikem*. *İçinde DİA* (cilt 13, ss. 234). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kılıç, M. E. (1999). *Mubiddîn İbnü'l-Arabî*. *İçinde DİA* (cilt 20, ss. 493). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kubat, M. (2019). *İbn Teymiyye'nin İbn Arabî eleştirisi*. 9(18), 1-5.
- Le'âlî (t. y.). *Mecma'u'l-Mesâ'ilî's-Şer'iyye fi'l-'Ulûmi'd-Dîniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, No. 1066, varak 1b-2a.
- Lekesiz, M. H. (t. y.). *Osmanlı ilmi zihniyetinde değişme (Teşekkül-Gelişme-Çözülme: XV-XVII. Yüzyıllar)*. Muhyiddin İbn Arabî (1992). *Fusûsü'l-Hikem* (Çev. N. Gencosman). İstanbul: MEB Yayınları.
- Muhyî-i Gülşenî (t. y.). *Reşâhât-ı Muhyî*, varak 244b-246a. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, No. 1036, varak 130.
- Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin (1928). *Tuhfe-i Hattâtîn*. İstanbul: Tarih Encümeni Külliyyatı.
- Müstakîmzâde Süleyman Sa'deddin (1978). *Devbatü'l-Meşâyih (Osmanlı Şeyhülislamlarının Biyografileri)*. İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Nev'îzâde Atâî (1989). *Hadâiku'l-Hakâik fî Tekmiletî's-Şakâ'ik (Şakâ'ik-ı Nu'mâniye ve Zeyilleri Cilt II)*. (Haz. A. Özcan). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1983). XVII. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda dinde tasfiye (püritanizm) teşebbüslerine bir bakış: 'Kadızadeler hareketi'. *Türk Kültürü Araştırmaları*, 17-21(1-2), 208-225.

- Ocak, A. Y. (1999). *Osmanlı toplumunda zındıklar ve mülbidler yabut dairenin dışına çıkanlar (15.-17. yüzyıllar)* (2. Baskı). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2005). İbn Arabî'nin öğretisinin Osmanlı dünyasında karşılanması. İçinde (Haz.) A. Y. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler* (ss. 89-111). Ankara: TTK Yayınları.
- Sancar, F. (2015). Bağnaz bir selefi mi endişeli bir entelektüel mi? (İbn Teymiyye'nin eleştirel ve reaksiyoner karakteri hakkında). *Dini Araştırmalar*, 18(46), 97-125.
- Şeyh Bâlî es-Sofyavî (t. y.). *er-Risâletü li-Müşkilâti'l-Fusûs*, varak 52.
- Şeyh Bâlî es-Sofyavî (t. y.). *er-Risâletü li-Müşkilâti'l-Fusûs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, No. 1166, varak 52a-54b.
- Şeyhülislam Ahmed İbn Teymiyye (1987). *İbn Teymiyye Külliyyatı (Cilt II)*. İstanbul: Tevhid Yayınları.
- Takiyyüddin bin Abdülkâdir et-Temimî (t. y.). *Tabakâtu's-Senîyye fî Terâcimi'l-Hanefîyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, No. 829.
- Taşköprizâde (t. y.). *Şakâyiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmaniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, No. 753.
- Tunçay, Ş. (1950). *Çivizâde Ailesi* [Bitirme Tezi, İstanbul Üniversitesi].
- Uludağ, S. (t. y.). *İrâkilik Mensubu Olarak Kâtip Çelebi, Mîzânü'l-Hakk fî İhtiyâri'l-Ehakk*.
- Uzunçarşılı, İ. H. (t. y.). *İlmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yalçın, A. (2019). İbn Teymiyye'de selefi düşünce-tasavvuf ilişkisi. *Kırkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(1), 142.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Şâhidî'nin Gülşen-i Tevhîd İsimli Eserindeki Peygamber Göndermeleri

Hüseyin ŞIRA

Dr. Öğr. Üyesi

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı
Anabilim Dalı

hsira@aybu.edu.tr

 ORCID 0000000276902217

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 30.01.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 14.02.2025

Atıf/Citation

Şıra, Hüseyin (2025), Şâhidî'nin Gülşen-i Tevhîd İsimli Eserindeki Peygamber Göndermeleri, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 53-67.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

Mevlânâ ve Mevlevîliğin Türk edebiyatı üzerindeki etkisi bilinen bir gerçektir. Bu gerçeklik pek çok şair ve eser üzerinde iz taşıyan bir memba olarak asırlar boyunca var olagelmıştır. XVI. Asrın önde gelen mutasavvıf şairlerinden Muğlalı İbrahim Şâhidî Dede'nin Arapça, Farsça ve Türkçe yazdığı eserlerinin yanında kendisine atfedilmekle birlikte aidiyeti tam olarak tespit edilememiş olan eserleri de bulunmaktadır. Şüphesiz bu eserlerinin içerisinde yurt içi ve yurt dışı kütüphanelerde bir hayli yazması nüshası bulunan, pek çok şerhe ve tercümeyle konu olan *Tuhfe-i Şâhidî* isimli manzum Farsça-Türkçe sözlük haklı bir şöhrete sahiptir. Bu eserden sonra yine büyük bir ilgiye mazhar olmuş eseri de *Mesnevî-i Manevî*'nin her cildinden seçilmiş belli sayılardaki beyitlerin Farsça beş beyitle şerh edilmesi şeklinde meydana getirilmiş olan *Gülşen-i Tevhîd*'dir. Mesnevî nazım şekliyle yazılan eserin başında 99 beyitlik bir giriş ile Şâhidî tarafından *Müfredât-ı Mesnevî* ismi verilen seçili beyitler için yazılmış 99 beyitlik bir dîbâce de bulunmaktadır. Tasavvuf yoluna giren dervişlere bir rehber niteliğinde yazılan *Gülşen-i Tevhîd*'de ilahî aşk başta olmak üzere ilim, hakikat, irfan bilgisi, ibadetler, güzel ahlak, sabır, takva gibi pek çok dinî ve tasavvufî konu üzerinde durulduğu görülmektedir. Bu çalışmada Şâhidî'nin eserindeki peygamber tasavvuru üzerinde durulacaktır. Hz. Muhammed başta olmak üzere Hz. Âdem, Hz. İbrâhim, Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ, Hz. Süleyman ve Hz. Îsâ metin boyunca çeşitli vesilelerle zikredilmiştir. İsmi geçen peygamberlerin bulunduğu beyitlerden örnekler verilmek suretiyle kullanım amaçları tespit edilmiştir. Şâhidî'nin bu peygamberleri anmak suretiyle üzerinde durduğu meselelere dair anlatımını güçlendirme gayesini güttüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca farklı nazım şekillerinde yazdığı Türkçe şiirlerinin yer aldığı *Divan*'ında Şâhidî'nin, Osmanlı edebiyat geleneğinde peygamberler üzerinden yapılan göndermeleri kullanmasının tabii olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar sözcükler: Türk İslam Edebiyatı, Mesnevî-i Manevî, İbrahim Şâhidî Dede, Gülşen-i Tevhîd, Peygamberler

Prophetic References in Şâhidî's Work Titled Gulshan-i Tawhîd

Abstract

It is a well-known fact that Mawlânâ and Mevlevî thought have had a significant influence on Turkish literature. This reality has existed for centuries as a source that has left its mark on many poets and literary works. One of the leading Sufi poets of the 16th century, Shahidi from Muğla, wrote works in Arabic, Persian, and Turkish. In addition to these works, there are also some texts attributed to him whose authorship has not been definitively established. Undoubtedly, among his

works, the poetic Persian-Turkish dictionary *Tuhfe-i Şahidî* has gained well-deserved fame, as it has numerous manuscript copies in libraries both within and outside the country and has been the subject of many commentaries and translations. Another of his works that has attracted significant attention is *Gulshan-i Tawhîd*, which consists of selected couplets from each volume of *Mathnawî*, explained through five-couplet commentaries. Written in the mathnawî poetic form, the work begins with a 99-couplet introduction, followed by a 99-couplet preface titled *Müfredât-ı Mathnawî*, written by Şâhidî for the selected verses. As a guide for dervishes embarking on the path of Sufism, *Gulshan-i Tawhîd* focuses on various religious and mystical themes, including divine love, knowledge, truth, wisdom, worship, good morals, patience, and piety. This study will examine Shahidî's conception of prophets within his work. Throughout the text, Prophet Muhammad, along with Adam, Abraham, Joseph, Moses, Solomon and Jesus are mentioned on various occasions. By providing examples of the couplets in which these prophets appear, their intended use and significance will be analyzed. It is understood that Shahidî aimed to reinforce his discourse by referring to these prophets. Additionally, considering that Shahidî wrote Turkish poems in various poetic forms in a volume substantial enough to form a small divan, it is natural to state that he made use of prophetic references in the tradition of divan literature.

Keywords: Turkish-Islamic Literature, Mathnawî, Ibrahim Shahidî Dede, Gulshan-i Tawhîd, Prophets

Giriş

Erken dönemde Türkçeye girip yerleşen ve Farsça kökenli bir kelime olan peygamber “haber getiren” anlamına gelmektedir (Yavuz, 2007, s. 257). Arapçada *nebî* ve *resul* kelimeleriyle ifade edilen bu kavram Kur’ân’da Allah’ın buyruklarını ve öğütlerini muhataplara bildirmek üzere seçtiği elçi anlamında kullanılmaktadır (Hac 22/75). Peygamberlerin bir kısmı Kur’ân’da haber verilmekle birlikte bir kısmının anlatılmadığı yine bir ayetle belirtilmiştir (Mü’min 40/78). Buna göre ismi geçenler arasında ilk peygamber Hz. Âdem, son peygamber ise Hz. Muhammed olup toplam 25 peygamberin ismi Kur’ân’da geçmektedir.

Türk İslam edebiyatında Allah ve Hz. Peygamber konulu nazım türlerinin yanı sıra Kur’ân’da ismi geçen peygamberlerin hayatlarından kesitleri anlatan *Kısâs-ı Enbiyâ* türü eserlerde büyük bir yer tutmaktadır. Bu eserlerin bazıları tek bir peygamberin hayatını konu edinirken kimileri de Kur’ân-ı Kerim’de ismi geçenlerin tamamına değinen ve çoğunlukla ibretlik hikayelerle ders vermeyi amaçlayan metinler şeklinde kaleme alınmışlardır. Klasik Türk edebiyatının manzum metinlerinde ise peygamberlere dair bu dinî ve kültürel bilgi ve birikimin yansımaları çeşitli göndermelerle çokça bulunmaktadır.

Genelde divanların baş taraflarında yer alan na'atler ile mesnevilerin başlangıcındaki salve kısımları Hz. Muhammed'e, yaratılış süreciyle Hz. Âdem'e, yüzünün güzelliği üzerinden Hz. Yûsuf'a, hayvanların dilini anlayan Hz. Süleyman'a, Tur Dağında Allah ile konuşması dolayısıyla Hz. Mûsâ'ya ve ölüleri diriltme mucizesi vesileyle Hz. İsâ'ya yapılan göndermeler Osmanlı edebiyat geleneğinin ayrılmaz birer parçası olmuştur.¹

Muğlalı bir Mevlevî şeyhi olan İbrahim Şâhidî Dede de mensup olduğu tarikat ve eserleriyle bölge halkının irşadı noktasında faaliyet göstermiş, bu doğrultuda kaleme aldığı manzum ve mensur metinlerle haklı bir şöhrete sahip olmuştur. Bu çalışmada Şâhidî'nin *Gülşen-i Tevhîd* isimli mesnevisinde peygamberler üzerinden gerçekleştirdiği anlatım tarzı ele alınacaktır. Bunun için önce Şâhidî ve eseri kısaca tanıtılacaktır. Daha sonra *Gülşen-i Tevhîd*'de ismi geçen peygamberlerin, metinde hangi yönleriyle işlendiği ve anlatıma ne tür katkı sağladığı belirlenmeye çalışılacaktır.

İbrahim Şâhidî Dede ve Gülşen-i Tevhîd

Sufi bir şair olan Şâhidî'nin asıl ismi İbrahim olup 875/1470'te Muğla'da dünyaya gelmiştir.² Babası Muğla Mevlevihanesi şeyhi Sâlih Hüdâyî Dede (ö. 885/1480-81)'dir. İlk dini bilgilerini ve Farsçayı öğrendiği babasını on yaşında kaybettikten sonra bir müddet kazzâz çıraklığı yapan Şâhidî, 18 yaşına geldiğinde Muğla civarında ders alacak hoca bulamayıp İstanbul ve Bursa'da medrese eğitimi almak üzere memleketinden ayrıldı. Muğla'ya döndükten sonra dervişlik arzusu ağır basan Şâhidî sırasıyla Muğla'daki Şeyh Bedreddin (ö. 889/1484)'e, Lazkiye'deki Fânî Dede (ö. 910? /1504?)'ye, Mevlânâ soyundan gelen Paşa Çelebi'ye ve son olarak da Afyonkarahisar Mevlevihanesi postnişini Dîvâne Mehmed Çelebi'ye intisap etti (Tan, 2020). Şeyhinin vefatından sonra Muğla Mevlevihanesi'nin şeyhliğini üstlendi. Ömrünün kalanını yazdığı eserleriyle ve bölge halkının irşadıyla geçirdi. Her yıl şeyhinin kabrini ziyaret için gittiği Afyonkarahisar'a son gidişi olan h. 957/1550'de kırk gün kaldıktan sonra oğlu Şuhûdî Efendi'ye (ö. 1000/1591) şeyhliği teslim edip Muğla'ya gönderdi. Afyonkarahisar'da vefat eden Şâhidî, şeyhinin yanında defnedildi. Türkçe ve Farsça *Divan*larının yanı sıra *Gülşen-i Envâr*, *Gülşen-i Esrâr*, *Gülşen-i Tevhîd* gibi Farsça, *Gülşen-i Vahdet* gibi Türkçe kaleme aldığı dini-tasavvufî mahiyetteki mesnevileri bulunan Şâhidî'nin en bilinen eseri ise pek çok şerh ve tercümeyle konu olan *Tuhfe-i Şâhidî*'sidir. Bunlardan başka isimleri kaynaklarda zikredilmekle birlikte nüshalarına ulaşılamayan *Gülîstan Şerhi* ile Arapça kaleme alındığı belirtilen *Sobbetnâme* ve *Müşâbedât*-

¹ İsmi geçen peygamberlere dair şu çalışmalara müracaat edilebilir: (Aydemir, 2006; Çakan & Solmaz, 2008; Köksal, 2009). Ayrıca Klasik Türk edebiyatında peygamberlere dair yapılmış şu çalışmaya müracaat edilebilir: (Özbek Arslan, 2024).

² Şâhidî'nin hayatı, eserleri ve şahsiyetini konu alan kaynak ve çalışmalardan bazıları için bk. (Bursalı Mehmed Tâhir, 2016, ss. 99-101; Çıpan, 1985, s. XIII-XXXIII; Genç, 2000, ss. 153-155; Gölpınarlı, 2018, ss. 131-139; Mustafa Sâkib Dede, 1866, ss. 15-19; Önkaş, 2012). Burada İbrahim Şâhidî Dede'ye dair Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'ndeki "Şâhidî" maddesinden istifade edilmek suretiyle kısa bir verilecektir (Çıpan, 2010, ss. 273-274).

ı Şâhidîyye'si olduğuna dair de bilgi bulunmaktadır. Ayrıca Şâhidî'ye ait olduğu iddia edilen *İşkenâme*, *Tıraşnâme* ve *Risâle-i Âfâk ü Enfüs* isimli eserler de kaynaklarda ve çalışmalarda belirtilmektedir.³ *Tuhfe-i Şâhidî*'den sonra Şâhidî'nin yurt içindeki ve yurt dışındaki kütüphanelerde en çok nüshası bulunan eseri *Gülşen-i Tevhîd*'dir.⁴ Mesnevi nazım şekliyle kaleme alınan eserin dili Farsçadır. "Fâilâtün, fâilâtün, fâilün" kalıbıyla kaleme alınan eserin yazılış tarihi h. 937 olarak şu beyitte yer almaktadır:

هم نوشتم آن زمان تاریخ او ** بلبلی کو گلشن توحید جو

Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Manevî* sinin altı cildinden herhangi bir usul ve konu takip edilmeksizin seçilen beyitlerden oluşan *Müfredât-ı Mesnevî* isminde bir seçki hazırlayan Şâhidî, daha sonra kendisine gelen talep üzerine bu beyitleri beşer beyitle şerh etmek suretiyle birbiriyle irtibatlandıran bir metin kaleme almış ve *Gülşen-i Tevhîd* ismini vermiştir. Tasavvuf yoluna giren müritlerin gelişimine katkı sağlamak maksadıyla yazılan bu eser bir rehber niteliğindedir. Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (ö. 1197/1783) tarafından manzum, Mithat Bahârî Beytur (ö. 1970) ve Afif Tektaş (ö. 1980) tarafından mensur bir şekilde tercüme edilen eserin Süleyman Zâtî (ö. 1175/1761) ve Hemdem Çelebi (ö. 1275/1859) tarafından yapılmış şerhleri de bulunmaktadır.⁶ Eserin muhtevasını oluşturan konular arasında ise ilahî aşk, edep, sakınılması gereken kötü huylar ile güzel ahlaka dair övülen davranışlar, şeyh-mürît ilişkisi ile varlık-yokluk, fenâ-bekâ, sûret-mânâ gibi tasavvufun temel kavramları bulunmaktadır. Geniş bir konu yelpazesinin varlığı anlatılan hususları çeşitli göndermelerle ve benzetmelerle güçlü kılmayı gerektirdiği için pek çok dini, tasavvufi ve tarihi şahıs, kavram, olay ve mekânın metin boyunca geçtiği görülmektedir. Bunlar içerisinde peygamberler de bir hayli yer tutmaktadır.

***Gülşen-i Tevhîd*'de İsmi Geçen Peygamberlere Yapılan Göndermeler**

Mevlânâ *Mesnevî*'sinde peygamberleri ve onların mücadelelerini ele almakla kalmamış onların kıssaları üzerinden oluşmuş tasavvufî remizleri de anlatımını güçlendirmek için kullanmıştır. Mevlânâ, bu doğrultuda onların gönderilmesindeki hikmeti, mucizeleri, sabırla tebliğe devam etmelerini anlatan hususlar başta olmak üzere Kur'ân'da kıssaları geçen Hz. Âdem, Hz. İbrâhim, Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ gibi birçok peygambere eserinde atıfta bulunmuştur.⁷ Mesnevî'den seçilen beyitlerin şerhi niteliğindeki *Gülşen-i Tevhîd*'de de bu üslubun devam ettiği görülmektedir.

³ Şâhidî'nin eserleri üzerine bilgi ve değerlendirmeler için bk. (Gölpınarlı, 2018, ss. 135-139; Çıpan, 1985, s. XXIII-XXXIII; Şimşekler, 1998, ss. 40-52; Şıra, 2022, ss. 11-18).

⁴ *Gülşen-i Tevhîd*, *Mesnevî*'den intihap yoluyla alınan beyitlerin bir şerhi olması hasebiyle, *Tuhfe-i Şâhidî*'den sonra İbrahim Şâhidî Dede'nin en fazla rağbet görmüş eseri olup pek çok el yazması nüshası bulunan bir metindir. Eser aynı zamanda Musul Adliye Müfettişi olan Ahmed Niyazi (ö. 1318/1900) tarafından 1298/1881'de bastırılmıştır. bk. (Şâhidî, 1298).

⁵ Beytin tercümesi şu şekildedir: "Ben de o zaman onun tarihini yazdım/Tevhîdin gül bahçesini arayan bülbül nerede?" Beytin ikinci mısraındaki harflerin ebced hesabına göre toplam değeri *Gülşen-i Tevhîd*'in yazılış tarihi olan 937'yi vermektedir.

⁶ *Gülşen-i Tevhîd*, tercümeleri ve şerhleri hakkında bilgi için bk. (Şıra, 2022, ss. 18-164).

⁷ *Mesnevî*'de peygamber kavramına dair çalışma için bk. (Gürer, 2005, ss. 103-120).

Edebî *Gülşen-i Tevhîd*'de sıklık sırasına göre ismi geçen peygamberler şunlardır: Hz. Muhammed, Hz. Yûsuf, Hz. Âdem, Hz. Îsâ, Hz. Süleyman, Hz. Mûsâ, Hz. İbrâhim. Bu başlıkta, ismi geçen peygamberlerin insanlığa gönderiliş sırasına göre metinde hangi özellikleriyle, nasıl ele alındığı üzerinde durulacaktır.

Hz. Âdem

Eserin başında yer alan manzum mukaddimenin 4. beytinde Allah tarafından Hz. Âdem'in topraktan yaratılıp ruh üflenmesi hadisesi üzerinde durulmuştur. Kur'ân-ı Kerim'de Âl-i İmrân 3/59, Hicr 15/26 ve 28 ile İsrâ 17/61. ayetlerde Hz. Âdem'in topraktan/çamurdan yaratıldığı; Hicr 15/29, Enbiyâ 21/91, Secde 32/9, Sâd 38/72 ve Tahrim 66/12. ayetlerde ise "kendi ruhumuzdan üfledik" şeklindeki ifadesiyle insanın canlı bir varlık haline getirilme süreci anlatılmaktadır. Bu beyitte Şâhidî'nin insanoğlunun atası olarak kabul edilen Hz. Âdem'in yaratılış süreçlerine gönderme yaptığı anlaşılmaktadır. Sonraki iki beyitte de yine Hz. Âdem'in soyundan gelen insanların dünyayı inananlar ve inkâr edenler olarak doldurdukları ve nice peygamberlerin onun soyundan geldiği üzerinde durulmuştur. Beyitlerin tercümesi şu şekildedir:⁸ "Âdem'in cismini su ve topraktan yoğurarak vücuda getirdi. Kendi temiz ruhundan ona üfledi. Yeryüzü, Âdem'in evlatlarıyla doldu. Küfür ehli de din ehli de ondan hasıl oldu. Nice nice kitap sahibi olan ve olmayan peygamberlerin iftiharını dinin serveri seçkin Hazret-i Muhammed Mustafa onun neslinden geldi." (Şâhidî, 2002, s. 11). Buradaki beden ve ruh ikilemesi metnin ilerleyen bölümlerinde suret ve mana anlatımları üzerinden de devam etmiştir. Hz. Âdem'in vücudunda ortak bir şekilde suretinin hayvan ve manasının da melek olması durumu üzerinde durularak hangisi ağır basarsa insanın meylinin o yöne olacağı vurgulanmıştır. Yine Hz. Âdem'e ruh üflenmesi metaforuna yapılan göndermelerinden biri de müride kim olduğunu hatırlatmak sadedinde söylenen şu ifadelerdir:

"Sen nesin? Allah'ın 'Nefahî min ruhi; Ruhumdan üflediğim bir nefhasın' buyurduğu ruhsun. Yoksa sen Âdem neslinden değil misin? Âdem'in cismi bütün cisimlerin tohumudur. Onun can güneşinden canlara ziya vardır. Âdem'in canı Rabbimizin nefhasıdır. Onun canından canımız nasibini almıştır."

(Şâhidî, 2002, s. 80).

Metinde insanların suret olarak Hz. Âdem neslinden gibi gözükse de buna aldanılmaması gerektiğine dair yapılan göndermede yine "ruh üflenmesi"ne bir vurgu bulunmaktadır. İlgili beyitlerin tercümesi şöyledir: "İnsanlar gerçi sûreta âdem sûretindedirler ama, sen onların hepsini Âdem deminden sanma. Allah'ın Âdem'e ruh üflemesi o ruhun feyzi insanların binde birinde göründü. Sûreta vakıa hepsi onun neslindedirler. Fakat öz olmayınca kabuk beyhudedir." (Şâhidî, 2002, s. 81).

⁸ *Gülşen-i Tevhîd*'den yapılan alıntılar bu ve bundan sonraki beyitler için Mithat Bahârî Beytur'un yaptığı tercümeden verilecektir. bk. (Şâhidî, 2002).

Şeytanın, üstün olduğuna dair iddiasını kendisinin ateşten, Hz. Âdem'in ise topraktan yaratılması üzerinden yapması Şâhidî tarafından, insanın acziyetinin farkında olmaması ve yaptığı hatalardan dolayı başkalarını ayıplamayı terk etmek gerektiğini anlatmak için kullanılmıştır. A'raf 7/12. ayette geçen “Allah buyurdu: “Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?” (İblîs), “Ben ondan daha üstünüm; çünkü beni ateşten yarattın, onu çamurdan yarattın” dedi.”⁹ ifadelerden hareketle şeytanın kendini üstün görmesine dair yapılan göndermelerin geçtiği beyitlerin tercümesi şöyledir: “Ben temizim, onlar pistirler deme. Çünkü İblîs, Âdem'den kendini yüce ve varlıkta gördüğü için İblîs oldu. Haydi her kötü kimseyi, sen de onun gibi olmandan kork...Allah'ın hüküm tuzağının huzurunda kendi aczini bil. İblîs kendi aczinden gafildi. Kendini âdemden yüce ve ileri görüyordu.” (Şâhidî, 2002, s. 73).

“Âdem, Allah'a karşı ağlasın inlesin diye yeryüzüne ağlamak için geldi.” anlamındaki *Mesnevî*'den seçilen bir beyitle (I/1634)¹⁰ Hz. Âdem'in dünyaya gülüp oynamaya değil mahzun bir şekilde ağlayıp inlemeye anlatılmaktadır (Şâhidî, 2002, s. 42). Nitekim bir önceki beyitte ağlama ve inleme ile noksandan kurtulup kemale erilebileceği belirtilmiş, sonraki şerh beyitlerinde ise kişinin ölümü unutup hırs ve arzularının esiri olması sonucu ömrünü ziyan edip noksan kaldığından habersiz bir şekilde her işini hile, tuzak, ahlaksızlık ve bozgunculukla hallederek sevinip mutlu olma gafletine düştüğü anlatılmıştır.

Hz. Âdem'e dair yapılmış farklı bir gönderme de insanlığın atası olmasına dairdir.¹¹ Tasavvuf yoluna giren dervişleri hor görmemek gerektiği, Hz. Âdem'in mahcubiyeti üzerinden yapılan bir atıfla *Mesnevî*'den seçilen şu beyitle (V/2761) yapılmıştır: “Sen beşeriyetin babası Âdem'in perdesinde bulundukça âşıklara, öyle serserice bakma.” (Şâhidî, 2002, s. 263).

İlk insan ve ilk peygamber olduğu semavi dinlerce kabul edilen Hz. Âdem'e dair *Gülşen-i Tevhîd*'de ön plana çıkan anlatı tarzının Kur'ân merkezli olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda yaratılış, şeytanın üstünlük iddiası ile insanda var olan iyi ve kötü hâllerin kaynağının Hz. Âdem'den beri var olması hususlarının metinde işlendiği görülmektedir.

Hz. İbrâhim

Yahudi, Hristiyan ve İslam dinlerinin müşterek olarak kabul ettikleri peygamber olan Hz. İbrâhim ile ilgili *Gülşen-i Tevhîd*'de öne çıkan hususun nefis ve akıl/ruh tezatlığı üzerinedir. Nemrud'un nefsi, Hz. İbrahim'in akıl/ruhu temsil etmesi üzerinden nefis-i levvâmenin kişiyi cehenneme sürüklemesi hususu anlatılmıştır. Şâhidî'nin konuya bakışı ise kişinin Allah'ın yardımıyla cehennemden kurtulup

⁹ Ayet mealleri Diyanet İşleri Başkanlığının hazırladığı <https://kuran.diyanet.gov.tr/> sitesinden alınmıştır.

¹⁰ *Mesnevî*'den seçilen beyitlerin gösteriminde parantez içerisinde cilt ve beyit numarası yazılmıştır. Bu gösterimde Veled Çelebi İzbudak neşri esas alınmıştır. Çalışma için bk. (Mevlânâ Celâleddin, 2018).

¹¹ Hz. Âdem için kullanılan “Ebû'l-beşer” ifadesi için bk. (Pala, 2016, s. 6).

cennetin gül bahçelerine erişebileceği, bunun ise ilahî emirlere itaat etmekle mümkün olacağı yönündedir. Tersi durumda ise insanların nefsin süflî istekleri doğrultusunda hareket ederek kendi felaketini hazırlayacağı noktasına bir vurgu vardır. *Mesnevî*'den seçilen beyit (II/3311) ve devamında yer alan şerh beyitlerindeki ifadelerin tercümesi şu şekildedir: “Nefs Nemrud’dur. Akıl ve can, Hak dostu İbrâhim peygamberdir. Ruh hakikati görüştedir. Nefs, delil araştırmadadır. Nefs Nemrud’unun gizli bir ateşi vardır. Akıl ve can Halîl’ini ateşe atar. Eğer tanrı sana yardım ederse o ateş aklına, canına gül bahçesi olur. Allah’ın emrine, fermanına itaat et ki nefsin ateşten kurtulsun.” (Şâhidî, 2002, s. 120). Burada Hz. İbrâhim’in ateşe atılması hadisesinin yer aldığı “Putperestler, “Eğer bir şey yapacaksanız, yakın onu ve böylece tanrılarınıza yardım edin!” dediler. Biz de “Ey ateş” dedik, “İbrâhim’e serin ve zararsız ol!” mealindeki Enbiya 21/68 ve 69. ayetlere de bir gönderme bulunmaktadır.

Hz. İbrâhim ve Nemrud üzerinden nefs-akıl/ruh zıtlığına dair başka bir beytin tercümesi de şöyledir: “Nefs melun olan Firavun’dur. Can Mûsâ’dır. Bu iki birbirine düşman senin vücudunda gizlidir. Belki melun şeytan da Cebrâil de Cenâb-ı Ahmed de Ebû Cehil de Nemrud da İbrâhim de hatta bütün hayır ve şer senin vücudundadır.” (Şâhidî, 2002, s. 138).

Hz. Yûsuf

Tevrat’ta ve Kur’ân’da ayrıntılı olarak kıssası anlatılan Hz. Yûsuf’a dair Türk ve Fars edebiyatları yanında Keşmir, Afgan ve Urdu edebiyatlarında da Yûsuf ve Züleyhâ, Kıssa-i Yûsuf, Yûsuf u Züleyhâ, Yûsuf ile Zelihâ gibi adlar altında mesnevi şeklinde kaleme alınan hikâyeler bulunmaktadır (Koncu, 2013, s. 38). Kur’ân’da “ahsenü’l-kasas” yani en güzel kıssa olarak nitelenen Hz. Yûsuf’a dair Türk edebiyatında ön plana çıkan husus ise kuşkusuz onun yüzünün güzelliği üzerinden yapılan göndermelerdir (Pala, 2016, s. 484).

Bülbülün figanın, bir gül bahçesi olarak nitelendirilen cennetten ayrılmasıyla başlamasının anlatıldığı *Müfredât-ı Mesnevî* Dîbâcesinin başlangıcında, cennetteki renklerin “Allah’ın boyasıyla boyandık” (Bakara 2/138) ayetine vurgu bulunmaktadır. Hz. Yûsuf’un yüzünün güzelliğinin de gülistandaki bu renkten bir eser olarak alınması anlatılmaktadır. İlgili beytin tercümesi şu şekildedir: “Yûsuf peygamberin yüzünde o renkten eser vardı.” (Şâhidî, 2002, s. 17).

Metinde Hz. Yûsuf kıssasının öne çıkan unsurlarından olan kurt kapması (Yûsuf 12/17) ve zindana düşme (Yûsuf 12/33) metaforlarının kullanılmasıyla amaçlananın ariflerle/salihlerle birlikte olmaya bir vurgu olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Yûsuf meşrebinde kimselerle beraber olanların mutluluğa erebilecekleri, kurt/canavar meşrepli insanlardan ise uzak durulması gerektiğini Şâhidî’nin müritlerine bir uyarısı olarak nitelendirilebilir. Bu hususlara dair beyitlerin tercümesi şöyledir:

“Dostça arkadaşlık yapmak istiyorsan bir ârifle arkadaş ol ki senin önüne irfan sofrası kursun.
Kendine bir Yûsuf ara, kurtlardan uzaklaş. Yûsuf’un güzel yüzüyle sevin neşelen. Kurtluk

huylarıyla huylanıp kalan can, Yûsuf'un yüzünü nasıl görebilir? Söyle! Bir Yûsuf bulursan Mısır'ın zevalsiz sultanını buldun demektir. Onun için yürü! Kurtlardan kaç da Yûsuf'u bul. Bizim tenimiz bu cihanın kuyusu ve zindanıdır. Allah'ım! Bizi gaflet kuyusunun ve zindanın şerrinden kurtar!" (Şâhidî, 2002, s. 149).

Mısırlı azizin karısının, kadınları toplayıp Hz. Yûsuf'un güzelliğini göstermesi ve kadınların şaşkınlıktan ellerini keserek bu bir insan olamaz demelerini konu alan ayete (Yûsuf 12/31) gönderme yapan beyitlerde Şâhidî, Allah aşkına engel olan şeyin ten perdesi olduğunu anlatma gayesini gütmüştür. Mananın yanında dış güzelliğin bir şey ifade etmeyeceğini vurgulayan şair asıl güzelliği bulmak için kişinin özünde olduğunu belirtmektedir. Bu konuyla ilgili beyitlerin tercümesi şu şekildedir:

"Mısır kadınlarının aklı Yûsuf'un aşkına feda oldu ve Yûsuf'un güzellik şarabından sarhoş oldular da haberi olmadan ellerini kestiler. Yûsuf'un güzelliği aklı alırsa Allah'ın güzelliği Yûsuf'un güzelliğinden aşağı mıdır? O ne yapmaz? Yûsuf'un güzelliği, Tanrı'nın güzelliğinden ancak bir yudumdur. O mana güzelinin önünde suret güzelliği nedir ki? Yüzlerce Yûsuf güzelliğinin aslı, ululuk sahibi olan Tanrı'nın güzelliğidir. Ey cesaretle kadından daha aşağı adam! O güzelliğe feda olmaya bak. Yûsuf'un teni, can Yûsuf'una perdedir. Perdeyi kaldır da Yûsuf'u bul. Aradan ten perdesi kalkarsa can Yûsuf'u sana görünür. Aradaki bu beşer perdesini yırt." (Şâhidî, 2002, ss. 268-269).

Hz. Süleyman

Babası Hz. Dâvûd da bir peygamber olan Hz. Süleyman hükümdarlık yapması, hayvanların dilini anlaması, cinlerin ve rüzgârın da onun hakimiyeti altında olması gibi özellikleri dolayısıyla dini-tasavvufî metinlerde yapılan göndermelerde sıkça kullanılan bir metafor olmuştur.¹² Bu doğrultuda bir Mevlevî şeyhi olması hasebiyle Şâhidî, müritlerine tarikatın usul, erkan ve adabını anlattığı eserinde mensup olduğu yolun öncüsü olan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin vasıflarına da değinmiştir. Bu hem Mevlânâ'ya duyduğu muhabbetin göstergesi hem de eserini kaleme alırken onun himmetinden/yardımdan bahsetme ihtiyacından kaynaklanan bir durumdur. Mevlânâ'nın şahsiyetinin ve ilminin büyüklüğünden bahsederken Şâhidî, kendisiyle onun arasındaki durumunu Hz. Süleyman ile aşağı seviyedeki bir karıncaya (Neml 27/18, 19) benzetmiştir. İlgili beytin tercümesi şöyledir: "Ben o büyük padişahı nasıl vafedeyim? O Süleyman'dır, ben ise kınanmaya layık bir karıncayım." (Şâhidî, 2002, s. 19).

Metinde Hz. Süleyman ve karınca benzetmesinin yer aldığı bir diğer kısımdaki beyitlerin tercümesi ise şu şekildedir: "Süleyman'dan uzaksın, ayrısın. Karınca gibi bir buğday tanesi için daha ne kadar dolaşıp duracaksın? Sen bir karınca gibisin, bir buğday tanesi için koşarsın. Kendine gel. Süleyman'ı

¹² Fars ve Türk edebiyatı başta olmak üzere doğu edebiyatlarında çeşitli şekillerde ele alınan ve müstakil mesnevilere de konu olan Hz. Süleyman'ın kıssa ve menkıbelerine pek çok çalışma bulunmakla birlikte bilgi için şunlara bakılabilir: (Akkaya, 2010, ss. 60-62; Pala, 2016, ss. 411-412). Ayrıca Klasik Türk edebiyatında Hz. Süleyman ve mucizeleriyle ilgili çalışma için bk. (Şenödeyici, 2024, ss. 323-334).

iste, niçin aldanıyor yanlış yola sapıyorsun? Taneden maksat, vefasız aşağılık dünyadır. Süleyman'dan maksat, vergili Allah adamlarıdır. Sen bu çürük taneyle kanaat edersen, Sâni'in hüsn ü cemâlinden gafil kalırsın." (Şâhidî, 2002, ss. 123-124). Burada Şâhidî, Allah dostu sâlih kimselerle birlikte olmak gerektiği ve kişinin içinde bulunduğu ortamların manevi seviyesine dikkat etmesinin önemi vurgulanmak suretiyle Hz. Süleyman ve karınca örneği üzerinden bir mesaj vermiştir.

Hz. Süleyman'ın kuşların dilini bilmesi (Neml 27/20-28) metaforunun kullanıldığı bir beytin tercümesi ise şöyledir: "Kim anlayabilir ki bu Rabbanî sırdır, Süleyman peygamberin kuş dilidir." (Şâhidî, 2002, s. 216).

Hz. Mûsâ

Üç semavi dinin de büyük bir peygamber olarak kabul ettiği, kendisine Tevrat indirilen Hz. Mûsâ İsrâiloğulları'nı Firavun'un zulmünden kurtarması dolayısıyla peygamberler tarihi açısından ön plana çıkmakta ve Kur'ân ile sahih hadislerde ismi en çok zikredilen peygamber olarak dikkati çekmektedir.¹³ Şâhidî, uğursuz müridin şeyhiyle kendini bir görmesi ve kendini ön plana çıkarması hususunu anlatan *Mesnevî* beytinin (II/1578) şerhinde ilim ve hüner öğreten bir bilginden hikmet öğrenmek gerektiğini Hz. Mûsâ ve Hızır kıssası (Kehf 18/65-82) üzerinden anlatmıştır. İlgili beytin tercümesi şu şekildedir: "...çalış da hakîm olan kimseden hikmet öğren. Mûsâ peygamber gibi yürü, bir Hızır ara." (Şâhidî, 2002, s. 107).

Hz. Mûsâ ile ilgili göndermelerde daha evvel Hz. İbrâhim'de ifade edildiği üzere nefis-cân/ruh tezatlığı üzerinden de bir anlatım mevcuttur. Burada Firavun ile Hz. Mûsâ'nın zıtlığı üzerinden insanda bulunan iki hâlin tarifi yapılmıştır. Bir *Mesnevî* beyti (III/1253) olan bu ikilem şöyle tercüme edilmiştir: "Mûsâ da senin varlığındadır, Firavun da. Bu iki düşmanı kendinde araman gerekir. Nefs melun olan Firavun'dur. Can Mûsâ'dır. Bu iki birbirine düşman senin vücudunda gizilidir." (Şâhidî, 2002, ss. 137-138).

Firavun'a yapılan bir başka göndermede de Allah katındaki acizliğinin farkında olmayıp kendini üstün görme durumunun anlatıldığı beyitlerin tercümesi ise şöyledir: "Hakk'a karşı aczi bırakıp da kendini müstağni gören nefis, kafir bir Firavun kesilir. Ey derviş, güçsüzlükle Firavunluktan ve kafirlikten kurtuldun, Allah'a şükret." (Şâhidî, 2002, s. 324).

Hz. Îsâ

Eserin girişinde irfan tahsilinin öneminin anlatıldığı kısımlarda peygamberler tarihinin en tartışmalı konularından biri olan nüzûl-i Îsâ meselesine¹⁴ dair göndermeler yer almaktadır. Burada Hz. Îsâ'nın

¹³ Hz. Mûsâ'ya dair bilgi için bk. (Harman, 2000, ss. 207-213). Ayrıca Klasik Türk edebiyatında Hz. Mûsâ ve mucizeleriyle ilgili çalışma için bk. (Bozkurt & Özbek Arslan, 2024, ss. 261-322).

¹⁴ Nüzûl-i Îsâ meselesine dair bilgi için bk. (Çelebi, 2000, ss. 472-473).

yeryüzüne inmesinin yaklaştığı bir zaman diliminde olunduğu için irfan eğitimi yolunda insanların gönlünün ve idrakinin incelendiği, kabiliyetlerinin ise arttığı vurgulanmıştır. Ayrıca Hz. Îsâ geldiğinde Cenâb-ı Hakk'ın sırlarının da ortaya çıkacağı, kişinin ma'rifetullah'tan başka bir şey ihtiyaç duymayacağı anlatılmıştır. İlgili beyitlerin tercümesi şöyledir: “Bu devir irfan devridir. O hakikat Mesîhi'nin yeryüzüne inmesi yakınlaştı. Âdemoğullarının arasında Mesîh ininceye kadar daima insanların kabiliyeti artar. Mademki çağın Îsâ'sının gelmesi yakınlaştı beşerin gönlü de idraki de incelidi. Vaktin Mesîhi, Mehdîsi, sâhib-i zamanı gelince Hakk'ın sırları ayan olur. Öyleyse gel çalışarak irfan tahsil etmeye bak.” (Şâhidî, 2002, s. 15).

Metinde *Mesnevî*'den seçilen bir beyitte (I/1599) geçen Mesîh ifadesiyle insanların canlarından/ruhlarından perde kalksaydı her sözlerinin Hz. Îsâ'nınki gibi olacağına bir gönderme şöyle yapılmıştır: “Canlardan perde kalksaydı, onların her sözü mesîhane olurdu.” (Şâhidî, 2002, s. 41). Kişinin yeryüzüne Allah için ağlasın inlesin diye gönderildiğini anlatan *Mesnevî* beytinin (I/1634) şerhinde ten ile ruh mukayesesi yapılırken tenin adeta bir eşek gibi yeşilliklerde karnını doyururken canın/ruhunun ise Hz. Îsâ gibi zayıflıktan inleyen bir hâlde oluşu şöyle anlatılmıştır: “Eşek nefsi yeşilliklerle otlatıyorsun. Can Îsâ'sı ise nasipsizlikten zayıflamış inliyor.” (Şâhidî, 2002, s. 43).

Şeyhin huzurunda/gözetiminde olmanın öneminin anlatıldığı bir beytin şerhinde “Sen ölüsün. O zamanın Îsâ'sıdır. Onun nefesinin feyiyle ebedi hayata erersin.” (Şâhidî, 2002, s. 103) denilerek Hz. Îsâ'nın ölüleri diriltme mucizesine (Mâide 5/110) bir gönderme yapılmıştır. Yine aynı ayette geçen ve Hz. Îsâ'nın mucizelerinden biri olan beşikteyken konuşmasına yapılan gönderme ise kişinin yaşına, kılığına kıyafetine değil Allah'a olan yakınlığına göre değerlendirilmesi gerektiğiyle ilgilidir. Gerçek bir pîrin nasıl olması gerektiğini anlatan beyitlerin tercümesi şu şekildedir: “Mesîh, beşik çocuğuydu. Fakat daha beşikteyken fasih bir pîrdi. Hakk'ın visaline ermedikçe hiç kimse uzun ömürlü olamaz. Dostun visaline eren bir genç hakiki pîrdir. Sen ona mürid olmaya bak. Ey ihtiyar, aksakallı olmuşsun ama mademki Tanrı'dan uzaksın, çocuksun.” (Şâhidî, 2002, s. 207).

H. Muhammed

H. Peygamber ile ilgili metinde yapılan göndermeler klasik mesnevi girişlerinde bulunan salvele ifadeleriyle başlamaktadır. H. Peygamber'in H. Âdem'in neslinden gelen peygamberlerin övüncü olduğu binlerce salat ve selamın ona, ailesine ve ashabına gönderildiğini anlatan beyitlerin tercümesi şöyledir: “Nice nice kitap sahibi olan ve olmayan peygamberlerin iftihar, dinin serveri seçkin Hazret-i Muhammed Mustafa da onun neslinden geldi.” (Şâhidî, 2002, s. 11). Bir gül bahçesine benzetilen cennettin kokusunu H. Peygamber'in Yemen'den gelen bir koku olarak aldığını belirten beytin tercümesi “Kokusu Peygamberimiz Cenâb-ı Ahmed'in Yemen tarafından kokladığı Rahman kokusuydu.” (Şâhidî, 2002, s. 17) şeklindedir. Burada aynı zamanda manevî âlemin kokusunu ifade

etmek için hem Yemen'e hem de Hz. Peygamber'i hayattayken çok istemesine rağmen görememiş olan Üveys b. Âmir b. Cez' b. Mâlik el-Karanî'ye (ö. 37/657) bir gönderme yapıldığı görülmektedir (Şıra, 2022, s. 126).

Şâhidî, *Müfrefdat-ı Mesnevî*'nin dibâcesinde *Mesnevî*'ye dair övgülerini sıraladığı beyitlerin birinde Hz. Peygamber'in getirdiği dini/şeriatı açıklayan, gösteren bir güneş gibi şeklinde bir nitelememiştir. Beytin tercümesi şöyledir: “*Mesnevî* Tanrı hidayetinin tefsiridir. Hakkanî tevilidir. *Mesnevî* Cenâb-ı Mustafa'nın şeriat güneşidir.” (Şâhidî, 2002, s. 18). Aynı bölümde ney metaforunun anlatıldığı beyitlerden birinde ise Cenâb-ı Hakk'ın sırlarını Hz. Peygamber'e, onun da Hz. Ali'ye söylemesinin konu alan beyit ise “O sırları Allah, Hazret-i Mustafa'ya Mîraç'ta söylemişti. (O da) Cenâb-ı Ali'ye anlattı” şeklindedir. (Şâhidî, 2002, s. 19). Metnin ilerleyen bölümlerinde *Mesnevî*'ye yöneltilen eleştirilere cevap niteliğindeki beyitlere yine *Mesnevî*'den seçilmiş bir beytin (VI/2079) şerhiyle cevap verirken Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu İslam dini üzerinden yapılan gönderme şu şekildedir: “Bir köpeğin ağzından deniz pislenir mi? Güneş üflemeyle söner mi? Bizim sözlerimiz tevhid şekeridir. O şekeri veren şeker kamışı, Hazret-i Mustafa'nın şeriat bağından bitmiştir.” (Şâhidî, 2002, s. 294). Başka bir beyitte ise yine Hz. Peygamber'in dini üzere olmaya ve din yolunda çalışmaya vurgu yapılmıştır (Şâhidî, 2002, s. 300).

Metinde “Görüşünü, mezhebini ve altınını gizli tut” ifadesinin yer aldığı *Mesnevî* beytinin (I/1047) şerhinde Hz. Peygamber'in hadisi olarak nitelenen bu sözün anlamının nice hikmetler ve sırlar barındırdığını anlatan kısmın tercümesi şöyledir: “Bu söz Cenâb-ı Mustafa'nın hadisinin manalarıdır. Hikmetsiz değildir, Bunda çok sırlar vardır.” (Şâhidî, 2002, s. 38).

Hz. Peygamber gibi Allah'a dost olan kimsenin başka herhangi bir yardıma ihtiyaç duymaksızın yaşayabileceği “Hak ile dost olan, vahdet denizinde yüzen, Hak yolunda Peygamberimiz Cenâb-ı Ahmed gibi Cebrâîl'in rehberliğine hâcet kalmadan Ulu Tanrı'nın visaline erer.” (Şâhidî, 2002, s. 50) denilmek suretiyle anlatılmıştır.

Şâhidî, Hz. İbrâhim ve Hz. Mûsâ başlıklarında geçtiği üzere nefs-can/ruh tezatlığını anlatırken nefsi temsilen, Hz. Peygamber'in karşısında onun azılı düşmanlarından Ebû Cehil ismini kullanmıştır (Şâhidî, 2002, s. 138).

Hadis olmamakla birlikte dini-tasavvufi metinlerde sıkça geçen “Fakirlik benim iftiharımdır.” anlamındaki “الْفَقْرُ فُخْرِي” sözüne bir göndermenin yapıldığı beyitlerde kanaat ve takvadan dolayı meydana gelen fakrı cimrilerin fakirliğinden farklı ve uzak bir durum olduğu anlatılmıştır. Beyitlerin tercümesi şu şekildedir: “Riyazetten hâsıl ve ihtiyari olan yokluk, izzet ve ikramdır. Peygamber Efendimizin iftiharıdır. Peygamberlerin iftiharı olan Hazret-i Muhammed, bununla iftihar etti. Bunun kadrini yoksullar bilmezler.” (Şâhidî, 2002, s. 217).

Hiz. Peygamber ile ilgili metinde geçen öndermelerden birisi de dini-tasavvufi eserlerin mutlaka değindiği “Nûr-ı Muhammedi” ya da “Hakikat-i Muhammedi” ifadesidir.¹⁵ Şâhidî burada farklı olarak “akl-ı Muhammedi” şeklinde bir kavram daha kullanmıştır (Yeniterzi, 1993, ss. 148-150). Onun vurgulamak istediği husus, din ve tasavvuf yolunda Hiz. Peygamber'deki gibi bir akla sahip olan kimselerin rehberliğinde ilerlemek gerektiğine dairdir. Nitekim *Mesnevî*'den seçilen beytin (VI/2617) ve şerhinin tercümesinde bu durum şöyle ifade edilmiştir:

“Meclislerde rastlayacağın akıllar arasında, Peygamberimizde olan akıl gibi bir akıl ara. Peygamber Efendimizin aklı gibi kimde bir akıl vardır? Meğerki onun nuruyla aydınlanmış olsun. Tasavvuftan safa bulan akıldır ki Cenâb-ı Mustafa'nın nuru ile aydınlanır. Güzeller diyarı olan Çiğil şehrinin o güzellik çırağının nurlarından bütün gönöl ehli olanların gönöl mumları uyanmış, nurlanmıştır. Bütün âşıkların, âriflerin gönüllerinde her zaman Nûr-ı Muhammedi parıldar. Sakın bir an bile o din padişahlarından ayrılma ki sen de Hazret-i Muhammed'in nuruyla aydınlanasın.” (Şâhidî, 2002, s. 301).

Metnin son beytinde dua niyetiyle söylenmiş bir ifade içerisinde de Hiz. Peygamber'in yüzü suyu hürmetine Cenâb-ı Hak'a kavuşma niyazının bulunduğu görölmektedir. Beytin tercümesi şu şekildedir: “Allah'ım! Bütün peygamberlerin iftiharı olan [Hiz.] Muhammed'in yüzü suyu hürmetine bize visâlini nasip et.” (Şâhidî, 2002, s. 325).

Sonuç

Dini-tasavvufi mahiyette ve tasavvuf yoluna giren müritlere yönelik rehber niteliğinde bir eser olması münasebetiyle *Gülşen-i Tevhîd*'de, dervişlik yolunda dikkat edilmesi ve uygulanması gereken pek çok hususa temas edilmiştir. Yöntem bakımından da ele alınan konuların anlaşılır kılınması gayesiyle anlatımda etkileyici benzetmelere ve öndermelere ihtiyaç duyan Şâhidî, Kur'ân-ı Kerim'de ismi geçen peygamberlerden 7 tanesini eserinde sıkça zikretmiştir. Bu peygamberlerin klasik edebiyat geleneği içerisindeki mensur ve manzum pek çok eserde de zikredildiği bilinmektedir. *Gülşen-i Tevhîd*'de ise yukarda anlatılan peygamberlere dair yapılan öndermelerde ön plana çıkan hususları şu maddelerde sıralayabiliriz.

1. *Mesnevî*'den seçilen beyitlerin şerhi niteliğindeki eserde peygamberlerin kıssaları veya özellikleri üzerinden yapılan öndermelerin anlatımı etkili ve güçlü kılma düşüncesinden hareketle olduğu söylenebilir.
2. Hiz. Âdem'in geçtiği yerlerde daha çok onun yaratılışına ve sonrasında şeytanın ona üstünlük taslamasına dair hususlar üzerinden bir önderme bulunmaktadır. Burada hem kısmi iktibas hem de telmih yoluyla Kur'an merkezli bir Hiz. Âdem anlatısının yapıldığını söylemek mümkündür. Aynı zamanda insanın içinde iyi ve kötü huyların olması durumu da Hiz. Âdem-şeytan ikilemi üzerinden anlatılmıştır.

¹⁵ “Hakikat-i Muhammedi” kavramıyla ilgili bilgi için bk. (Demirci, 1997, ss. 179-180).



3. Hz. İbrâhim ve Hz. Mûsâ'nın geçtiği kısımlarda ön plana çıkan husus ise nefs-ruh ve nefs-akıl zıtlığının anlatılmasına yapılan göndermedir. Hz. İbrâhim'in Nemrud, Hz. Mûsâ'nın da Firavunla olan mücadelesine bazı yerlerde Hz. Peygamber'in Ebû Cehille olan mücadelesi de eklenmek suretiyle yapılan atıflarla hem tezat sanatına başvurulduğu hem de anlatımı güçlendirmek adına bir benzetme yoluna gidildiği görülmektedir.
4. Hz. Yûsuf'un metinde geçtiği beyitlerde ön plana çıkan hususun yüzünün güzelliği olduğu görülmekle birlikte bu kullanımın suret ve mana karşılaştırması üzerinden yapıldığı anlaşılmaktadır.
5. Hz. Süleyman ve karınca kıssasından hareketle Şâhidî, kendisi ile Mevlânâ arasındaki durumu ona olan muhabbet ve hürmetinin bir göstergesi olarak ifade etmektedir. Bu benzetmeyle Şâhidî'nin tasavvufi düşüncesinde Mevlânâ'yı konumlandığı nokta bakımından da önemli bir gönderme olduğunu söylemek mümkündür.
6. Hz. Îsâ'nın geçtiği beyitlerde ölüleri diriltmesi ve yeryüzüne indirilmesi üzerinden bir anlatımla gerçek bir müşid-i kâmilin ölü ruhları diriltecek kıvamda olması gerektiğine vurgu yapılmıştır.
7. Hz. Muhammed ile ilgili göndermelerde ise klasik Türk edebiyatı metinlerinin neredeyse tamamında görüldüğü üzere ona duyulan sevgi ve yapılan övgülerin ön planda olduğu görülmektedir. Yine Hz. Peygamber'in getirdiği İslam şeriatının sıkı sıkıya takip edilmesinin tasavvuf yolunun saliklerine tembih ve tavsiye edilmesi de metinde değinilen bir husus olarak yer almaktadır.

Kaynaklar

- Akkaya, H. (2010). Süleyman (Edebiyat). İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (cilt 38, ss. 60-62). TDV Yayınları.
- Aydemir, A. (2006). *İslâmî kaynaklara göre peygamberler*. TDV Yayınları.
- Bozkurt, K. & Özbek Arslan, N. (2024). Kelâm ve mucize: klasik Türk şiirinde Hz. Mûsâ. İçinde *Klasik Türk edebiyatında peygamberler* (ss. 261-320). Paradigma Akademi Yayınları.
- Bursalı Mehmed Tâhir (2016). *Osmanlı müellifleri* (Ed. M. Çiçekler; cilt 1). Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA).
- Çakan, İ. L. & Solmaz, N. M. (2008). *Kur'ân-ı Kerîm'e göre peygamberler ve tevhîd mücâdelesi*. Ensar Neşriyat.
- Çelebi, İ. (2000). İsâ (Kelâm). İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (cilt 22, ss. 472-473). TDV Yayınları.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şâhidî hayatı, edebî şahsiyeti, eserleri divan ve gülşen-i vahdet (tenkitli metin)* [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Çıpan, M. (2010). Şâhidî, İbrâhim. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (cilt 38, ss. 273-274). TDV Yayınları.
- Demirci, M. (1997). Hakikat-i Muhammediyye. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (cilt 15, ss. 179-180). TDV Yayınları.
- Genç, İ. (2000). *Esrar Dede: tezkiye-i şua'râ-yı mevlîviyye: inceleme, metin*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi.
- Gölpınarlı, A. (2018). *Mevlânâ'dan sonra mevlîvîlik*. İnkılâp Kitabevi.
- Gürer, D. (2005). Mesnevî'de "Peygamber" kavramı ve peygamberler. *Tasavvuf ilmi ve akademik araştırma dergisi*, 14(103-120).
- Harman, Ö. F. (2000). İsâ. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (cilt 22, ss. 465-472). TDV Yayınları.
- Koncu, H. (2013). Yûsuf ve Züleyhâ. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (cilt 44, ss. 38-40). TDV Yayınları.
- Köksal, M. A. (2009). *Peygamberler tarihi* (cilt 2). TDV Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddin. (2018). *Mesnevi* (Ed. A. Gölpınarlı; Çev. V. Ç. İzbudak). Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş.
- Mustafa Sâkib Dede. (1866). *Sefîne-i nefîse-i mevlîviyân* (cilt 2). Mektebetu Vehbe.
- Önkaş, N. A. (2012). *Muğlalı İbrahim Şâhidî*. Muğla Valiliği.
- Özbek Arslan, N. (Ed.). (2024). *Klasik türk edebiyatında peygamberler*. Paradigma Akademi Yayınları.
- Pala, İ. (2016). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü* (27. Basım). Kapı Yayınları.
- Şâhidî, İ. (940). *Gülşen-i tevhîd*. DTCF Kütüphanesi (El Yazmaları Bölümü).
- Şâhidî, İ. (1298). *Gülşen-i tevhîd*. Tibbiye-i Şâhâne Matbaası.
- Şâhidî, İ. (2002). *Gülşen-i tevhîd* (Çev. M. B. Beytur). Kırkambar Kitaplığı.
- Şenödeyici, Ö. (2024). Süleyman peygamber ve Anka'nın yokluğa sürgünü. İçinde N. Özbek Arslan (Ed.), *Klasik Türk edebiyatında peygamberler* (ss. 323-334). Paradigma Akademi Yayınları.
- Şıra, H. (2022). *Abdullah Salabâddin Uşşâkî'nin terceme-i gülşen-i tevhîd'i (İnceleme-metin)* [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Şimşekler, N. (1998). *Şâhidî İbrahim Dede'nin gülşen-i esrârı (tenkitli metin—tahlil)* [Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Tan, B. (2020). Şâhidî, Muğlalı İbrahim Dede. İçinde *Türk edebiyatı isimler sözlüğü*. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sahidi-muglali-ibrahim-dede>
- Yavuz, Y. Ş. (2007). Peygamber. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (cilt 34, ss. 257-262). TDV Yayınları.
- Yeniterzi, E. (1993). *Divan şiirinde na't*. TDV Yayınları.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025)

Şâhidî'nin *Mürâîler* Redifli Gazelinde Bir Sosyal Tenkit Örneği Olarak *Zahit* Tipinin Eleştirisi

Jülide ERKEN

Dr. Öğr. Üyesi, Fenerbahçe Üniversitesi

julide.erken@fbu.edu.tr

 ORCID 0000-0002-0126-0141

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 03.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 18.02.2025

Atıf/Citation

Erken, Jülide (2025). Şâhidî'nin *Mürâîler* Redifli Gazelinde Bir Sosyal Tenkit Örneği Olarak *Zahit* Tipinin Eleştirisi. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025), 69-84.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz Klâsik Türk şiirinde şairlerin bazen alaylı bazen ciddi bir üslupla eleştirdikleri belirli tipler vardır. Giydiği kıyafetten oturduğu yere, konuştuğu kelimeden yaptığı ibadete kadar eleştirilen zahit bu tiplerden biridir. O, sahip olduğu özelliklerle sadece âşığın düşmanı olmakla kalmamış hem rint hem şeyh/sufi şairlerin hedefinde olmuştur. Şairler zahidi geleneğin belirlediği çerçeveye uymak ve sosyal bir tenkit ortamı yaratarak kimi, neyi, neden eleştirdiklerini ortaya koymak isteğiyle eleştirmişlerdir. Sosyal tenkit, toplumdan bağımsız olmayan aksine buna göre şekillenen edebiyatın temel işlevlerindendir. Şairler eleştirileriyle bireyleri hedef alsalar da esasen toplumdaki bozulmaları düzeltmeyi amaçlarlar. Şiirlerinde zahidi eleştiren şairlerin amaçlarının da bu olduğu ve onun kişiliğinden yola çıkarak toplumdaki riyakârlığa bir son vermek istedikleri düşünülebilir. 16. yüzyıl şairi Şâhidî de şiirlerinde sıklıkla zahidi ve onun riyakâr davranışlarını eleştirmiştir.

Bu çalışmada öncelikle tasavvufi anlayış ve bu anlayışın mertebelerinden, kime sufi kime zahit denildiğinden bahsedilecektir. Ardından klâsik Türk şiirindeki rint-zahit çekişmesine değinildikten sonra tasavvuf yolunda önce mürit sonra mürşit olan Şâhidî'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilecektir. Çalışmanın asıl incelemesine geçilmeden önce Şâhidî'nin zahitle ilgili düşüncelerine bir zemin oluşturması amacıyla *Dîvân*'ından seçilen beyit örnekleri verilecek ve açıklanacaktır. Sonrasında ise Şâhidî'nin “mürâîler” redifli gazelinin incelemesine geçilecek, bu gazelin beyitleri nesre çevrilerek yorumlanacaktır. Böylelikle söz konusu gazelin örnekleminde şairin zahidin karakterini ve davranışlarını nasıl ele aldığı, neleri eleştirdiği araştırılacaktır. Makale boyunca “Zahit neden eleştirilerin odağındadır? Yanlış yaptığı şey nedir? Şâhidî zahidi neden eleştirir?” gibi sorulara cevap aranacak ve “riyakâr” denilen bu kişilerin özellikleri ortaya çıkarılacaktır.

Anahtar sözcükler: Muğlalı İbrahim Şâhidî, klâsik Türk şiirinde tipler, zahit, sosyal tenkit, gazel.

Criticism of the *Zahit* Type as an Example of Social Criticism in Şâhidî's Ghazal with the Redif of *Mürâîler*

Abstract In Classical Turkish poetry, there are certain types that poets criticize, sometimes sarcastically and sometimes in a serious style. The zahit, who is criticized from the clothes he wears to the place he sits, from the words he speaks to the worship he performs, is one of these types. With his characteristics, he is not only the enemy of the lover but also the target of both rint and sheikh/ sufi poets. The poets criticized the zahit in order to conform to the framework set by tradition and to create an environment of social criticism in order to reveal who, what and why they criticized. Social criticism is one of the main functions of literature, which is not independent from society, but rather shaped accordingly. Although poets target individuals with their criticism,

they essentially aim to correct the deterioration in society. It can be thought that this was the aim of the poets who criticized the zahit in their poems and that they wanted to put an end to the hypocrisy in society based on his personality. The poet of 16th century Şâhidî also frequently criticized the zahit and his hypocritical behavior in his poems.

In this study, first of all, the sufistic understanding and the levels of this understanding, who is called a sufi and who is called a zahit will be mentioned. Then, after mentioning the conflict between the rint and the zahit in classical Turkish poetry, information will be given about the life, literary personality and works of Şâhidî, who was first a disciple and then a murshid on the path of sufism. Before the main analysis of the study, examples of selected couplets from his *Dîvân* will be given and explained in order to provide a basis for Şâhidî's thoughts on the zahit. Afterwards, the analysis of Şâhidî's ghazal with the redif "mürâîler" will be analyzed and the couplets of this ghazal will be translated into prose and interpreted. Thus, in the sample of the ghazal in question, it will be investigated how the poet deals with the character and behavior of the zahit and what he criticizes. Throughout the article, "Why is zahit at the center of criticism? What is he doing wrong? Why does Şâhidî criticize the zahit?" and the characteristics of these so-called 'hypocrites' will be revealed.

Keywords: Muğlalı İbrahim Şâhidî, types in classical Turkish poetry, zahit, social criticism, ghazal.

Giriş

"Mekkârdur cihân sakın aldanma 'âline
'İbret göziyle nazar eyle me'âline"
Şâhidî (G66/2)

Tasavvufta önemli olan bilgidен ziyade bir şeyin özüne inebilmek, varlıktan geçebilmek ve Allah'ın varlığı ile var olmaktır. Buna göre tasavvufî anlayışta manevî yola giren bir mürit/sâlik öncelikle bu yolun ağırlığını anlamalı, sadık ve samimi olmalı; fıkıh ilmini öğrenerek kendisini geliştirmeli, mutlaka bir mürşitten/şeyhten terbiye görmeli; işlediği tüm günahlardan tövbe ederek kalbinden dünyayla ilgili tüm arzularını çıkarmalı, şeyhine karşı gelmemeli, vesveseye kapılmamalıdır (Gölpınarlı, 2009, s. 19; Abdülkerim Kuşeyrî, 2014, s. 723-731). Bu yolda yürüyen müridin "usûl-i aşere" denilen on aşamayı geçmesi gerekir. Bu aşamalar sırasıyla tevbe, züht, tevekkül, kanaat, uzlet, zikir, Allah'a teveccüh, sabır, murâkabe ve rızadır. Bütün bunları nefsin yedi mertebesinde gerçekleştirmek gerekir ve nihayetinde "Vahdet"e (birliğe) ulaşılır. Vahdet'in arkasından da "kişinin kendisini Allah'ta yok etmesi ve tekrar O'nunla var olması" anlamlarını taşıyan "Fenâfillâh" ve "Bekâbillâh" (Pala, 2011, s. 151, 441) gelir. Bu yolu tamamlayarak maksadına eren kişilere de sufi denilir (Gölpınarlı, 2009, s. 19). Sufi'nin tam karşısında ise zahit yer alır.

“Hiçbir şeye rağbet etmeden her şeyden yüz çevirmek.” anlamındaki züht teriminden (Ceyhan, 2013, s. 530) türeyen zahit sözlükte: “Dünyaya rağbet etmeyen, dünyadan yüz çeviren, el etek çeken, kendini bütünüyle Hakk’a veren, mala mülke tamah etmeyen kişi.” şeklinde tanımlanır. Fakat bu tanımın hemen arkasından “Ham sofı, ham ruhlu, dinin özünden habersiz şekilci ve zahirci kişi; arif ve âşık olmayan kimse.” (Uludağ, 2012, s. 389) olarak zahitten bahsedilir. İslamiyet’in ilk dönemlerinde yaşanan dinî hayatı en iyi ve olumlu şekilde yansıtan züht ve zahit terimleri ilerleyen yüzyıllarda olumsuz bir anlam kazanmış, taklitçi ve ikinci seviye olarak görülen sufiler için kullanılmıştır (Aygün, 1993, s. 41-42). Bu bağlamda Abdülbâki Gölpınarlı da tarihî ve dinî süreç içinde zahitlik ve kaba zahitlik arasındaki farkın nasıl oluştuğundan bahsederek bir ayrıma gitmiştir (Gölpınarlı, 2009, s. 37). Zahit hırslı, kibirli, doymak bilmez, dünya görüşü dar ve ikiyüzlüdür. Bu gibi özellikleri ve cahillikleriyle çevresindekilere daima sıkıntı verir (Mengi, 2010, s. 264; Pala, 2011, s. 488).

Klâsik Türk şiirinde şairler kendilerini âşık, rint, arif kimseler olarak tasvir ederler. Fakat her şeyin zıddıyla kaim olması gibi onların tam karşısında yer alan tipler de bulunur. Zahit bu zıt tiplerin en başında gelenlerinden biridir. Hâl böyle olunca şiirlerde daima bir rint-zahit çekişmesi bulunur. Şairlerin şiirlerinde bu tipler arasındaki zıtlaşmayı temsil ve ifade eden kimi kelimeler vardır. Rint tipi, gönül, aşk, irfan, bâtın, meyhane, şarap, kadeh, kebe, tasavvuf, kanaat, samimiyet; zahit tipi ise akıl, züht, zahir, mescit, cennet, kevser, tespih, atlas (dîbâ), şeriat, açgözlülük, riya (Çoban, 2002, s. 2) vb. kelimelerle anılır. Rint anı yaşar, kalender, pervasız, tokgözlü, arkadaş canlısı, şakacı ve şairdir. Zahit taş yürekli, gönül aynası paslı, ham, karamsar, bencil, inkârcı, fitneci ve iç dünyası karamsardır (Durmaz, 2003, s. 20-50; 223-235). O, dışarıdan dindar görünür fakat içi bambaşkadır. Şairi sürekli eleştirir, durmadan vaaz ve nasihat verip bir fırsatını bulduğunda söylediği her şeyin tersini yapar. Zahit sadece âşıklar, aydın/âlim kişiler tarafından değil aynı zamanda şeyh/sufi olan şairler tarafından da sevilmez ve şiir yoluyla eleştirilir. Dinî inançlarına uygun yaşayan bu şairlerin şiirlerinde zahit, sofı, vaiz gibi kelimeleri sıklıkla kullanarak söz konusu tipleri hedef aldıkları görülür (Mengi, 2010, s. 264; Onay, 1993, s. 443).

Rint şairler bazen ağır bazen de alaycı ifadelerle zahidi eleştirirlerken din neyi emrediyorsa ona göre yaşayan ve çevrelerine ışık saçan kişileri bir nevi tenzih etmek ve onları rahatsız etmemek düşüncesiyle şiirlerinde sıklıkla kaba sofı, yobaz ve mürâi tiplerinden bahsettiklerini vurgularlar. Bu durum şairlerin hem geleneği sürdürme hem de sosyal bir tenkit oluşturarak (Şentürk, 1996, s. 14) bir ayrıma gitme, kimi ve neyi eleştirdiklerini gösterme istekleri olarak yorumlanabilir. Bu hususta sosyal tenkidin toplumun içinde doğan ve şekillenen edebiyatın temel işlevlerinden biri olduğunu söylemekte fayda vardır. Edebiyat ve toplum iç içe olduğundan ikisi de daima birbirini etkileyerek

şekillendirmiştir (Çetişli, 2014, s. 361). Sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik olaylar her zaman edebiyatın merkezinde bulunur. Özellikle kargaşanın hâkim olduğu dönemlerde hiciv öne çıkarak kendisini gösterir (Çiftçi, 2002, s. 79). Hicvin amacı her ne kadar bireyleri hedef alıyormuş gibi görünse de esasen bireyden topluma doğru giderek var olan yanlışları düzeltmektir. Hedef aldığı kişinin itibarını ve sahip olduğu kıymeti hem maddi hem manevi azaltmak hatta yok etmek hicvin bir diğer amacıdır (Çiftçi, 2002, s. 103). Nitekim şairlerin yapmaya çalıştıkları şey zahit özelinde hem toplumsal bir uyarı yapmak hem de zahidin sahip olduğunu düşündüğü manevi makamı yok etmektir. Zira kendisine âlim, şeyh, sufi diyen kişilerin yapmadıkları şeyleri insanlara öğüt vererek telkin etmelerinin hiçbir faydası olmadığı gibi, giydikleri sarık ve cübbeler de hiçbir şeyin göstergesi değildir. İnsanın şerefi ve değeri bu gibi şeylerle yükselemez (Çiftçi, 2002, s. 100). Buradan edebiyatın şairler/yazarlar aracılığıyla sadece hayatı yansıtmakla kalmadığı aynı zamanda doğru olduğunu düşündüğü bir yaşam tarzı önererek kişilerin hayat tarzlarını şekillendirdiği (Alver, 2018, s. 280) sonucuna da varılmaktadır.

16. yüzyıl şairi Muğlalı İbrahim Şâhidî Dede (ö. 1550) de şiirlerinde zahit tipini eleştirerek sosyal tenkide yer veren ve aynı zamanda Mevlevî olan şairlerden biridir. Esrar Dede'nin *Tezkire-i Şu'arâyı Mevlevîye* isimli eserine göre Şâhidî'nin 1470'te Muğla'da doğduğu bilinmektedir. Şairin yaşam çizelgesinde çocukluk ve eğitim aşamalarından sonra müritlik ve şeyhlik devirleri oldukça önemlidir. Babası Mevlevî şeyhlerinden Sâlih Hüdâyî'dir. Babasından *Mesnevî* ve Farsça dersleri alan şair Mevlevîlik adabını da yine ondan öğrenmiştir. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra kendisini daha çok geliştirebilmek amacıyla Muğla'dan ayrılmış, ilk önce İstanbul'a Fatih Medresesi'ne daha sonra Bursa'da bulunan Yıldırım Han Tabhânesi'ne gitmiş, eğitimini tamamlayınca da memleketine geri dönmüştür. Muğla'ya döndükten sonra tasavvuf yoluna meyleden şair Mevlevîliğe intisap etmiştir (Çıpan, 1985, s. XV-XVIII; Tan, 2020). Şâhidî'nin sahip olduğu kişilik ve dünya görüşü doğrultusunda kaleme aldığı şiirleriyle Muğla insanına etki ettiği, orada yaşayanlara bir hoşgörü ve anlayış kazandırdığı düşünülür (Açık Önkaş, 2013, s. 35). Şairin eserleri ise şöyledir: *Dîvan* (Türkçe), *Gülşen-i Vahdet* (Türkçe), *Gülşen-i Tevhîd* (Farsça), *Gülşen-i Esrâr* (Farsça), *Gülşen-i İrfân*, *Tuhfe-i Şâhidî* (Farsça-Türkçe), *Sobbet-nâme* (Arapça), *Gülistan Şerbi* (Farsça), *Dîvan* (Farsça), *Müşâbedât-ı Şâhidî* (Arapça), *Tırâş-nâme* (Farsça), *Risâle-i Âfâk u Enfüs* (Farsça), *Mevlîd* (Türkçe) (Çıpan, 1985, s. XXIII-XXVIII).

Mevlevîlik denilince akla gelen önemli isimlerden biri Şâhidî'dir. Abdülbâki Gölpınarlı Mevlevîlikten bahsederken Şâhidî ve onun eserlerinin önemini vurgulamış ve şairin *Gülşen-i Esrâr*'ı olmasaydı Mevlevîliğin köylere kadar yayıldığı ve hatta orada Mevlevî köylerinin olduğunun bilinmeyeceğini ifade etmiştir (Gölpınarlı, 1983). Şâhidî dinî bilgileri ve Mevlevîliği yaymak için

şüirlerini bir amaçtan ziyade araç olarak görmüş (Çıpan, 1985, s. XVII) ve bu yolda hem şüirlerinin içeriğine hem de üslubundaki mecazi anlatıma önem vermiştir (Uçan Eke, 2016, s. 24). Şair tasavvufi anlayışı, Mevlevîliğe giden yolu ve bu yolda bir mürit ve mürşidin nasıl olması gerektiğini bildiği için şüirlerinde de bunu anlatmış; bu yola uygun hareket etmeyenleri, riyakâr davrananları eleştirmiştir. Bu bağlamda çalışmanın asıl incelemesine geçilmeden önce Şâhidî'nin yukarıda bahsedilen konuyla ilgili genel görüşlerini anlayabilmek için *Dîvân*'ından seçilen bazı beyit örneklerine aşağıda yer verilecektir.¹

Şair *Dîvân*'ındaki bir gazelinde bir pîre sadakatle bağlanmanın öneminden bahsederken hırka ve taca aldanmamak gerektiğini vurgular. Zira çalışmanın başında bahsedildiği gibi bir kişinin dinî semboller taşıyan kıyafetleri giymesi hiçbir şeyin göstergesi değildir. Önemli olan niyeti ve kişiliğidir:

“İd ol-durur visâle irüp bulasın murâd
Bir pîr-i vâsıla olasın sıdkıla mürîd”
“Ammâ sakın ki hırka vü tâc ile aldayup
Magbûn itmesün seni bir müfsid ü mürîd” (G 15/3-4)

Şâhidî yüzünde feyz kalmayan zahidi Müslüman zanneder fakat konuştukça onun gafıl, batıl ve cahil olduğu ortaya çıkar:

“Zâhid-i huşki muvahhid sanuram söyleşerek
Görürem gâfilmiş bâtlımuş câhilmiş” (G 33/3)

O ilk önce kalbini temizlemeli ve sonra Allah'tan bahsetmelidir. Riyadan kuruyup kalan zahidin kalp aynası saf olmadan Allah'ı anmaya hakkı yoktur:

“İtmeden zâhid-i huşk âyine-i kalbini sâf
Ne revâdur ki tecelli-i Hüdâ'dan ura lâf” (G 42/ 1)

Şâhidî'nin gözünde zahit bazen şeytan bazen de leş yemeye alışmış bir kargadır. Yalan ve riya sebebiyle gözleri kördür:

“Mir'ât-ı cemâl-i samedi sûret-i zîbâ
Sen bakma bu mir'âta var iy zâhid-i a'mâ” (G 1/1)
“Zâhidâ eyledi a'mâ seni bu zerk u riya
Rind-i kallâş ol eger isterisen sırr-ı Hüdâ” (G 3/1)
“Vasl-ı Hak'da lâf urursun cîfe-keşsin zâg-veş
Sen degülsin bülbül-i şeydâ-yı bâg-ı kibriyâ” (G 2/ 3)

Zahit yalan ve riya ile dolu olan hayatını mal mülk sahibi olmak uğruna boş yere harcamıştır:

“Zerk ü sâlus u riya'yıla kılup mekr ü firîb
Cem'-i mâl itmek için ömrini harc itdi güzâf” (G 42/ 4)

Onların bir araya geldikleri meclisler de şaire göre yalanla doludur. Bu meclislerde saf ve temiz duygularla değil de çeşitli hile ve oyunlarla zikir çekiyor gibi görünmeye çalıştıkları için Şâhidî onların

¹ Çalışmada verilen beyit örnekleri ile incelenen şüir Mustafa Çıpan'ın 1985 yılında tamamladığı yüksek lisans tez çalışmasından alınmış, gazel “G” şeklinde kısaltılmış ve yanlarında şüir ile beyit numaralarına yer verilmiştir.

asıl amaca ulaşamadıklarını ve bu sırada kimisinin şarkıcı kimisinin rakkas olduğunu düşünmüştür. Şaire göre zahidin riya ile ibadet etmek yerine bir güzel ile şarap içmesi daha doğrudur:

“Riyâyile kurubban meclisi mürâîler
Olur kimisi muganni kimi olur rakkâs” (G 35/4)
“Zâhid ‘ibâdet eyledigünden riyâyıla
Yegdür şarâb-ı nâb içe bir dil-rübâyıla” (G 65/1)

Şâhidî sadece bir Mevlevî gözüyle değil bir âşığın dilinden de zahidi eleştirir. Zahit âşığı kafir olarak görür ve onu cehennem azabıyla, o ateşte yanmakla tehdit eder. Kendisini ise en yüce mertebede zanneder. Halbuki zahit âşığın karşısında her zaman daha düşük bir seviyededir:

“Zâhid-i bî-ma’rifet ‘âşıkı kâfir sanur
Kendüni şeytân gibi mukbil ü berter sanur”
“Âşık-ı dîvâneği yanmagıla korkudur
Kendüye ‘izz ü şeref anda mukarrer sanur” (G 21/1-3)

Şâhidî âşığın züht ve takvası olmadığını fakat en azından ikiyüzlülük yapmadığını söyler. O, zahidin aksine saf gönüllüdür. Zahit gibi zikir çekmez, tespihi yoktur ama çektiği dert ve sıkıntı Allah katında ikiyüzlü zahidin yaptıklarına karşılık daha makbuldür:

“Gerçi yokdur zâhidâ zühd ü takvâsı ‘âşıkun
Sâde dildür yok-durur zerk u riyâsu ‘âşıkun”
“Hak katında zikre tesbîh ü senâ hoşdur velî
Yegdür andan mihnet ü derd ü belâsı ‘âşıkun” (G 44/ 1-2)

Âşığın karşısında zahit ne yaparsa yapsın çaresizdir. Çünkü Allah’ın varlığını ve birliğini kabul ederek bu yolda yürüme zevki âşığa; ikiyüzlülük, taklit ve hileyle çeşitli oyunlar çevirmek zahide aittir:

“Zevk-i tevhîd-i Hüdâ ‘âşık-ı dîvânededür
Zerk ü taklîd ü riyâ zâhid-i bî-gânededür” (G 25/1)

Mezkûr konuyla ilgili şairin *Dîvân*’ında ikiyüzlüler anlamına gelen “mürâîler” redifiyle kaleme aldığı 20 beyitlik bir gazeli vardır. Klâsik Türk şiirinde redifler şairi ve şiiri anlama yolunda her zaman bir anahtar niteliğinde olmuştur. Zira redifler şairin hayal dünyasını bütünüyle yansıtırken (Çavuşoğlu, 2017, s. 296) aynı zamanda birer belge niteliğinde olup dönemine, şairlerin psikolojilerine (Kurnaz, 1997, s. 265), hayatlarına yahut anlatılmak istenilene dair ipuçları verir. Şâhidî de gazelindeki bu redif ile bir nevi kibirli, ikiyüzlü ve hilekâr insanlara karşı olan bakış açısını ortaya koymuştur. Nitekim şairin henüz eğitim hayatının başlarındaiken önce hocaların sürekli sahip oldukları bilgilerle övünmelerinden rahatsız olup dervişliğe ilgi duyduğu fakat sonra şeyhlerin de riyakâr davranışlarla kendilerini iyi göstermeye çalışmalarını görerek rahatsız olduğu bilinmektedir. Yıldırım Han Tabhânesi’ndeki bir sofî ile aralarında geçen olayda tam tersi olması gerekirken sofunun dünyaya ve dünya nimetlerine olan bağlılığına, makam ve mevki arzusunu büyük bir iştiaqla anlatmasına ve riyakârca davranmasına şahit olmuştur. Bu olayın hemen arkasından sofunun ölmesi

ise Şâhidî'nin hayata bakışını etkileyen olaylardan biridir. Şair bundan sonra eğitimi bırakıp Muğla'ya dönmüş ve derviş olmak istediğini söylemiştir (Gölpınarlı, 1983, s. 134). Böylelikle şairin şiirlerinde zahidi bu denli eleştirmesinin, belirli bir gaye uğrunda şiirlerini araç olarak görmesinin ve özellikle bu redifi seçmesinin sebebi daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu bilgiler ışığında çalışmada Şâhidî'nin bir anahtar kabul edilen “mürâîler” redifli gazelinin beyitleri tek tek nesre çevrilecek ve açıklanacak; bu gazel odağında bir sosyal eleştiri örneği olarak zahit tipinin nasıl ele alındığı incelenecek ve Şâhidî'nin gözünden zahidin/riyakâr kimselerin sahip olduğu özellikler tespit edilerek anlatılacaktır. Böylelikle Şâhidî'nin gazelinde zahit diye kime/kimlere denildiği, nasıl ve hangi yönlerden eleştirildiği, sufi ile sofı arasındaki sınırın nasıl çizildiği ve vurgulandığı ortaya çıkarılacaktır.

Şâhidî'nin Dilinden *İkiyüzlü* Kimseler

“Cihânı tutdılar zerk ü riâyıyla mürâîler
Dirilüp bükülüşler hûy u hâyıla mürâîler” (G 27 /1)

“İkiyüzlüler hile ve riya ile Allah deyip zikir çekerek cihanın her yerini kapladılar.”

Şâhidî gazelinin matla beytinden makta beytine kadar her şeyin zahirinde kalıp bâtınına bir türlü inemeyen, hiçbir şeyi gönlünden gelerek yapmayan, gösterişi seven sofı/zahit tipini eleştirmiştir. Allah'ı dilinden düşürmeyen bu kimselerin en büyük özelliği riyakâr olmalarıdır. Riyakârlığın beş türü vardır. Bunlar beden, dış görünüş, söz, amel ve sosyal çevreyle ilişkilere dindarlık süsü vermek olarak sıralanır. Dünya nimetlerine aldananlar bu şekilde ikiyüzlülük yaparlar ancak dindarlık süsü verilerek yapılan riyakârlık en kötüsü olarak kabul edilmiştir (Çağrı, 2008, s. 138). Zikir Allah'ı anmak ve hatırlamak demektir. Tarikat ehilleri, sufiler belirli yerlerde toplanarak çeşitli şekillerde Allah'ı anarlar. Zikir kalpten gelerek yapılır ve zikreden kişi her şeyi unutarak sadece zikredilene anar (Uludağ, 2012, s. 393). Şâhidî'nin şiirinde söz ettiği “hay hû” zikir şekillerinden biridir (Uludağ, 2012, s. 162). Çeşitli hile ve yalanlarla gece gündüz ibadet edip zikir çeken ikiyüzlüler hiçbir zaman gerçek anlamıyla inançlı olmayı, Allah'ı anmayı ve ibadet etmeyi anlayamamış fakat buna rağmen çevrelerinde bulunan herkese inançlı olup ibadet etmeleri hususunda telkinlerde bulunmuşlardır. Şâhidî'ye göre bu gibi kimseler bütün dünyayı kaplamıştır ve bu toplum için büyük bir problemdir.

“Turup beklemeyüp niç'eylesünler çatlasınlar mı
Ki çok yirler ta'âmı iştiâyıyla mürâîler” (G 27 /2)

“İkiyüzlüler yemeği o kadar büyük bir iştahla yerler ki durup beklemeden nasıl yapsınlar, çatlasınlar mı?”

Dinî vazifelerine sıkı sıkıya bağlı olanların nefislerini ıslah ve terbiye edilebilmeleri için dünyayla aralarında ilişki kuran, kendilerine haz veren her şeyden uzak durmaları gerekir. Bu bağlamda yedikleri yemeğin miktarı dahi önemlidir. Yerken hoşla giderek lezzet verecek şeyleri yememeli, azla

yetinmeyi bilmeli hatta nefislerine hâkim olarak aç kalmalıdır (Şentürk, 1996, s. 44). Uyulması gereken usul buyken Şâhidî'nin yukarıdaki beytinde tam tersini yapanları eleştirdiği görülür. Buna göre dinî inançlarının çok kuvvetli olduğunu her fırsatta ifade eden ikiyüzlü kimseler o kadar büyük bir iştahla yemek yerler ki çatlamamak için bir müddet hareketsiz kalırlar. Bir tarafta bir lokma bir hırka sözüne uyarak dünyevi istek ve arzularının önüne geçmek için bile isteye aç kalıp sararıp solanlar varken diğer tarafta dini sadece kendi emelleri için kullanan ve her zaman midelerini düşünerek çatlayacak kadar çok yiyen mürailer bulunmaktadır.

“Mesâcidde bozuldı bu riyâlar bu riyâyile
Hemân nûr olsa neft u bu riyâyıla mürâîler” (G 27 /3)

“İkiyüzlülerin bu hileleri mescitte [yine] hile ile bozuldu. [Keşke] riyayla üzerine oturdukları hasırla birlikte yanıp hemen nur olsalar.”

Klâsik Türk şiirinde şairler sıklıkla “bûy-i riyâ” ve “bûriyâ” kelimeleri arasındaki ses uyumundan faydalanmışlar ve bu yapıyı eleştirilerinde kullanmışlardır. Bu gibi şiirlerde zahidin sürekli üzerinde oturduğu hasırandan artık riya kokusu geldiği vurgulanır (Şentürk, 1996, s. 61). Şâhidî de ikiyüzlü kimseleri yermeye devam ettiği bu beytinde “bu riyâ” ile hasır anlamına gelen “bûriyâ” arasında bir ilişki kurmuştur. Bu bağlamda beyitte iham sanatı bulunmaktadır. Şâhidî'nin eleştirdiği bu kişiler öylesine riyakârdır ki hile üzerine hile yapar türlü oyunlar çevirirler. Fakat ikiyüzlülükleri her zaman ortaya çıkar. Bu nedenle şair hiçbir şeye yaramayan bu kimselerin sahip oldukları riyayla bir an önce yok olmalarını isteyerek beytinde adeta bir yangın sahnesi çizer. Mescitlerde bulunan ve aydınlanmayı sağlayan gaz yağı lambalarını ima eden şair, ikiyüzlülerin sürekli üzerinde oturdukları hasırın yanıcı özelliği olan neft yağı ile tutuşmasını ve onların da bu vesileyle ışığa dönüşmelerini ister. Bu beyitteki neft kelimesinden hareketle neftî rengi de akıllara gelir. Bu renk koyu yeşil ile kahverengi arasındadır (Devellioğlu, 2011, s. 959). Şâhidî'nin bu kelimelerden hareketle karanlık ve aydınlık arasında anlamsal yönden bir tezatlık ilişkisi kurduğu da düşünülmürse mürailer karanlık kimseler olarak yorumladığı, en azından yanarak bir ışığa dönüşmelerini ve yok olmalarını dilediği söylenebilir.

“Kaçan bir yirde lûta da'vet ola hurrem olurlar
Varurlar cem' olup cümle alâyıla mürâîler” (G 27 /4)

“Ne zaman bir yerde yemeğe davet olsa ikiyüzlüler mutlu olur. Toplanıp büyük bir kalabalıkla [o davete] giderler.”

Şâhidî gazelinin ikinci beytindeki eleştirisini birkaç beyitte daha sürdürür. Yemeğe düşkünlükleri ve nefislerine hâkim olamamalarıyla bilinen ikiyüzlüler nerede bir yemeğe davet olsa koşarak büyük bir mutlulukla oraya giderler. Çalışmanın başında da belirtildiği gibi tasavvufî düşünceye göre seyr u süluku tamamlayarak tasavvuf ehli olabilmenin on şartı vardır. Bu yola çıkan mürit her bir aşamayı

tamamlamalıdır. Züht, uzlet ve teveccüh bu aşamalardandır. Buna göre mürit yürüdüğü yolda nefisini yok etmeli; toplumla teması keserek Allah'a yönelmelidir (Pala, 2011, s. 465). Ne var ki dışarıdan dini bütün görülen ancak bir davet sofrasının haberini alır almaz başına üşüşen bu kimseler tam tersi özelliklere sahiptir ve tam da bu yüzden şair tarafından ikiyüzlü olarak anılırlar.

“Buluncak lûtu aç kurtlar gibi muhkem girişürler
Kanâ'at eylemez azar gıdâyıla mürâ'iler” (G 27 /5)

“Yemeği bulunca aç kurtlar gibi saldırırlar. Az yemeğe kanaat etmez bu ikiyüzlüler.”

Dışı başka içi başka olan bu riyakâr kimselerde eksik olan özelliklerden bir diğeri de tasavvuftaki yeri çok kıymetli olan kanaattir (Pala, 2011, s. 441). Hak yolunda yürüdüklerini iddia eden ikiyüzlülerin en belirgin özelliklerinden biri “tutumlu, gönlü zengin ve tok gözlü olma, hırslı ve açgözlü olmama.” (Uludağ, 2012, s. 206) gibi anlamları bulunan kanaat kelimesinin barındırdığı anlamların hiçbirini taşımamalarıdır. Şair onların bu hâlini “aç kurt gibi” benzetmesiyle eleştirir. Bu hususta Yahya b. Muâz: “Açlık bir nurdur. Tokluk ise kordur. Aşırı arzu ve iştah, odun gibidir, onda yanma meydana gelir. Onun ateşi sahibini yakmadan sönmeyiz.” (Abdülkerim Kuşeyrî, 2014, s. 316) demiştir. İkiyüzlüler asla azla yetinmeyen kişilerdir. Bu bağlamda açlığa ve nefislerine hâkim olamayan bu kişiler aslında en büyük zararı kendilerine vermektedir.

“Düketdükde ta'âmı hep du'âya kaldurur el
Mükâfât itdiler ya'ni du'âyıla mürâ'iler” (G 27 /6)

“İkiyüzlüler yemek bitince ellerini her zaman dua etmek için kaldırır. [Yani akıllarınca] yedikleri yemeğin karşılığını bu dua ile vermiş olurlar.”

Şâhidî bu beytinde de yemek hususundaki eleştirisini sürdürür. Bir şeyler yenilip içildikten sonra şükretmek; Allah'ın lütuflarını ve nimetlerini dile getirerek O'nu övmek; nankör olmamak, nimetin kıymetini bilmek, nimet sebebiyle sevinerek karşılığında yapılması gerekeni dil, beden ve kalp vasıtasıyla yerine getirmek demektir (Uludağ, 2012, s. 338). İkiyüzlü kimseler de her şeyi yiyip içtikten ve tıka basa şiştikten sonra ellerini kaldırarak Allah'a dua ederler. Böylelikle yediklerinin karşılığını verdiklerini düşünürler. Onlar her şeyi büyük bir riyakârlıkla yaptıkları için bu eylemlerinde dahi bir çıkar duygusu hâkimdir.

“Tevâzular iderler agniyâya hürmet eylerler
Girişmezler karışmazlar gedâyıla mürâ'iler” (G 27 /7)

“İkiyüzlüler zenginlere tevazu gösterip hürmet ederlerken fakir kimselerle hiçbir şey konuşmaz ve hiçbir şeye karışmazlar.”

Hak yolunda yürüyen insanların adaletli, hoşgörülü ve alçakgönüllü olması beklenir. Nefsini Allah yolunda terbiye eden bu kişilerin çevresindekilere karşı şefkatli olması, kibirden ve gururdan uzak durması gerekir. Tevazu sahibi olmak tam da bu anlamları karşılar (Uludağ, 2012, s. 356). Fakat ne içte ne dışta yaptıkları doğru olan riyakâr kimseler birçok şeyden mahrum oldukları gibi tevazudan

da uzaktırlar. Şâhidî onların çıkarlarına göre hareket eden kimseler olduklarını anlatmak için zenginlere farklı, fakirlere farklı şekilde davrandıklarını söyleyerek onları eleştirmiştir. Zengin kimselerden kendilerine bir şeyler geleceğini uman ikiyüzlüler onlara daima hürmet edip saygı gösterirlerken fakir kimselerin yüzüne bile bakmazlar.

“İbâdetler k’iderler i’tikâd-ı halk içündür hep
Öyündürler Hak’ı halkdan recâyıla mürâ’iler” (G 27 /8)

“İkiyüzlüler daima halkın [kendilerine] inanması için ibadet ederler. [Bununla da yetinmeyip] halktan rica ederek Allah’ı övdürürler.”

Allah’ın emirlerini yerine getirmek; Allah’a tapmak ve tapınmak (Devellioğlu, 2011, s. 462) için ibadet edilir. Hz. Muhammed bir hadisinde “Dua, ibadetin özüdür.” der. İbadet eden kişinin kalbinde o an Allah’tan başka herhangi bir düşünce olmamalı, kalp huzuru bulunmalıdır (Abdülkerim Kuşeyrî, 2014, s. 503-507). Hiçbir çıkar ve beklenti olmaksızın sadece bu yolla edilen ibadetler makbul görülmektedir. Şâhidî’nin eleştirdiği kimselerin kalpleri ise bu sakinlik ve temizlikten oldukça uzaktır. Onlar bütün ibadetlerini gösteriş ve halkın kendilerine inanması için yaparlar. Oysaki Allah kendisine dua ederken kalpleri başka yerlerde olan kullarının dualarını kabul etmediğini bir olay üzerine Hz. Musa’ya da nakletmiştir (Abdülkerim Kuşeyrî, 2014, s. 507). Hz. Muhammed ise riâyı küçük şirk olarak görmüş, Allah’ın ibadet ve hayırlarını gösteriş için yapanları huzurundan kovacağını bildirmiştir (Çağrı, 2008, s. 137). Söz konusu riyakâr kimseler ibadetlerinin sahteliği yetmezmiş gibi kul ile Allah arasına da girerler ve onlardan Allah’ı övmelerini isterler. Halbuki O’nun böyle bir aracılığa ve övgüye ihtiyacı yoktur. Bu hususla ilgili Sehl b. Abdullah-ı Tüsterî şöyle nakleder (Abdülkerim Kuşeyrî, 2014, s. 501):

“Allah Teâlâ halkı yaratınca şöyle buyurdu: “(Kalbiniz ve dilinizle) bana niyazda bulunun. Bunu yapmazsanız sürekli bana bakın (kalbinizle beni gözetleyin). Bunu yapmazsanız, bana kulak verin (itaat ehline müjdem, isyan edenlere azap vaadimi işitin). Bunu yapmazsanız, kapımda bekleyin (ki size ihtiyaçlarınız verilsin). Bunu yapmazsanız, ne hâcetiniz varsa bana arzedin (benden başkasına gitmeyin).”

“İdüp tesbîhi dâne rişte-i tesbîhi dâm eyler
Şikâr-ı halkıçün hamd ü senâyıla mürâ’iler” (G 27 /9)

“İkiyüzlüler halkı avlamak [kandırmak] için Allah’ın büyüklüğünü ve lütuflarını övdükleri tesbihi yem, tesbihin ipini de tuzak yaparlar.”

Zahit kendi emelleri uğruna dini o kadar çok kullanır ki esasen dinî inançları olan ancak kendisini rint olarak tanımlayan şairler çoğu zaman riyakârlık yaparak dindar görünmektense isyan etmeyi ve bu gibi kimseleri eleştirmeyi, hatta onlarla dalga geçmeyi uygun görürler. Zahit sürekli namaz kılıp tespih çeker fakat onun bu hâli avına tuzak kuran bir avcı gibidir. Namazı tuzak olan zahidin yanından ayırmadığı tesbihi de her zaman bir riya aracıdır (Şentürk, 1996, s. 28, 32; Durmaz, 2003, s. 302). Şâhidî de bu beytinde elinden tespih, dilinden dua düşmeyen ve sürekli mescide giden bu

kişileri tek amaçlarının halkı kandırmak olmasıyla ilgili tenkit etmiştir. Onların tek gayesi insanları yalan vaatlerle, korkutucu nasihat ve telkinlerle kandırıp kendi ikiyüzlülüklerine dâhil edebilmek ve bir şekilde çıkar sağlamaktır.

“Kıluban celbiçün halkun be cid cem’iyyet eylerler
Bozarlar meclisi savt u sadâyıla mürâ’iler” (G 27 /10)

“İkiyüzlüler halkı [meclise/ibadethaney] çağırmak için gayretle toplanırlar. [Sonra da] çıkardıkları seslerle meclisi bozarlar.”

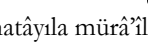
Şâhidî gazelinin matla beytinde yaptığı eleştiriye bu beyitle tekrar dönmüştür. Hak yolunda yürüyen şeyhler/sufiler kendi bildiklerini çevrelerinde bulunanlara anlatmak ve öğretmekle mükelleftirler. Tasavvufi konularda etrafındakileri aydınlatarak onlara hocalık yapanlara “Şeyh-i Ta’lim”; herkesin sohbetine katılarak sözlerini dinlediği ve davranışlarını örnek aldığı şeyhlere “Şeyh-i Sohbet” denilmiştir. Onlar peygamberin vekilidir (Uludağ, 2012, s. 334). Sufilerin inançları gereği sıklıkla gittikleri yerlerden biri de zikir meclisleridir. Burada bir halka hâline gelerek Allah’ı anıp tespih çekerler. Bazıları dualarını sessiz bir şekilde ederken bazıları ise hep birlikte ve yüksek sesle zikir çekerler (Şentürk, 1996, s. 39). Elbette Şâhidî’nin eleştirdiği kişiler bu eylemleri kalpten yapanlar değil ikiyüzlü olanlardır. Zahit ibadet etmek için mescitten çıkmaz fakat şairlere göre çıkardığı ses gürültüden başka bir şey değildir. Rintlerin bulunduğu bir meyhanede kavga çıkması ve yüksek ses olması doğaldır. Fakat ibadet etmek için bulunulan bir yerden böylesine sesler gelmesi doğru değildir. Dolayısıyla şairler şüirlerinde ibadet yerinden gelen bu sesleri bitmeyen bir kavga olarak yorumlamışlardır (Durmaz, 2003, s. 338-339). Şâhidî de bu beytinde insanları dinî bir amaçla bir yerde toplayıp sonra da tartışıyormuş gibi sesler çıkartarak anlattıkları şeylerle onların kalplerine korku salanları, cehennem azabıyla tehdit edip hiçbir şey öğretmeyen ve özünde hiç de inandırıcı olmayanları hedef alarak tenkit eder.

“Bu halka hüsn-i zanniçün ki bunlar ehl-i irfândur
Okurlar ma’nevî sözler edâyıla mürâ’iler” (G 27 /11)

“İkiyüzlüler bu halka, ki bunlar irfan sahibi olan kimselerdir, iyi görünmek için edalı bir üslupla [mecliste] manevî sözler okurlar.”

Şâhidî bu beyitteki halka kelimesini hem irfan ehli kimseleri ima ederek halk/topluluk anlamında hem de meclisteki riyakârlıktan bahsettiği için kelimenin “zikir meclisi” (Uludağ, 2012, s. 155) anlamına işaret edecek şekilde kullanmıştır. Bu bağlamda mana yönüyle iham sanatı bulunan beyit iki şekilde de yorumlanmaya açıktır. Sufilerin iç yolculuklarını tamamlayıp manevî ve ilahî hakikatleri tadararak elde ettikleri bilgiye, irfana marifet denilir. İlahî yolda yürümek isteyen kişi ne zaman Allah’ı tanır, ibadet ederek kendisini ve nefisini terbiye ederse o zaman Allah ona kendisini tarif eder. Allah’ın kendisi hakkında salike verdiği bilgiye marifet bu bilgiyi alana da ehl-i marifet, ehl-i irfan

denir (Uludağ, 2012, s. 236). Hüsn-i zan ise iyi niyet/fikir besleme anlamındadır (Devellioğlu, 2011, s. 451). Şâhidî beytin her iki anlamında da tüm bu gerçekliğin dışında bulunan ve herkesi aldatmaya çalışarak hayatını sürdüren zahit tipini ve onun cahilliğini bir kez daha hedef alır. Beytin ilk anlamına göre karşılarındaki kişiler irfan sahibi olmasına rağmen onları aldatabileceğini düşünen zahit zikir meclisinde edalı bir şekilde duasını okur, zikrini çeker. Fakat buradaki tek amacı yine kendi menfaatidir. Marifet ehlinin gözünde iyi bir mertebeye çıkabilmek için bu şekilde davranır. Beytin ikinci anlamına göreyse zikir meclisinde zikir çekmeyi hak eden kişiler iyi niyet sahibi ve marifet ehli olan arif kimselerdir. Zahidin bu halkada bir yeri yoktur fakat o buna rağmen büyük bir riyakârlıkla manevi sözler söylemeye/okumaya ve herkesi kandırdığına inanmaya devam eder.


 “Dahı benlik makamında  dan ururlar dem
 Anunçün mülhid olurlar hatâyıla mürâîler” (G 27 /12)

“İkiyüzlüler daha benlik makamındayken ene-l Hakk’tan dem vururlar. Bu yüzden de yanlışlıkla dinsiz olurlar.”

Arapça enâniyet kelimesi ile karşılanan benlik kişinin her şeyi kendisine bağladığı ve dayandırdığı gerçek demektir. Kibri ve gururu içinde barındırır. Fakat benlik Allah’a özgüdür. Bununla ilgili “Ben demek Şeytan işidir.”; “Hakk’ın benliği vardır, kulun benliği yoktur. Ondaki her şey Mevlâ’sına aittir.” gibi açıklamalar yapılmıştır (Uludağ, 2012, s. 71, 122). Tasavvuf yolunda ilerlemek ve Allah’a ulaşmak isteyen kişinin aşması gereken pek çok mertebe vardır. Söz konusu istek tek amaç olduğunda insan kibrini, nefsini kısacası benliğini yok etmelidir. Birçok aşamadan geçildikten sonra “Vahdet/birlik” makamına ulaşılır ve Allah’ın varlığı içinde yok olunca “Fenâfillah” gerçekleşir. İnsanın kendini Allah’ta yok edişinin arkasından da Allah ile var olma anlamındaki “Bekâbillâh” gelir (Pala, 2011, s. 151, 441). “ene-l Hakk” ise Hallâc-ı Mansûr’un Allah’ın kendisinde zuhur ettiğine dair iddiasıyla söylediği “Ben Hakk’ım” anlamındaki bir sözüdür. Bu söz Hallâc-ı Mansûr’dan sonra gelip vahdet-i vücut inancına sahip olan mutasavvıflar arasında da benimsenmiştir. Mutasavvıflar her şeyin Allah’tan zuhur ettiğine inandıkları için kendilerinin de ondan bir parça olduğu düşüncesine sahiptirler (Şentürk, 2020, s. 175). Şâhidî’nin bu beytindeki eleştirisi de daha benlik makamını dahi aşamamış, kendi istek ve arzularından arınıp nefesine hâkim olamamış zahidin kendisinde “Ben Hakk’ım” deme gücünü buluşudur. Esasen bu durum zahidin kibrini ve cahilliğini gözler önüne sermektedir. Şair, kibrine yenik düşen bu kişilerin söyledikleri sözün ağırlığını ve geçmeleri gereken yolları bilmedikleri için dinden çıktıklarını düşünür.

“Dürûgîn lâfıla dirler ki Hakk’ı isteyen gelsün
 Ma’iyyet bulalar ya’ni Hüdâyıla mürâîler” (G 27 /13)

“İkiyüzlüler yalan laflarla derler ki Allah’ı isteyen gelsin. Böyle yaparak Allah’ın himayesinde önemli bir mertebe bulacaklarını düşünürler.”

Şâhidî bu beytinde de ikiyüzlü kimseler tarafından halka sürekli vaaz verilmesini eleştirir. Bu kişiler insanlara karşı durmadan dinin gerekliliklerini hatırlatırlar ve verdikleri nasihatlerle bunalırlar. Ancak buradaki asıl problem zahidin vaazının altında yatan sebeptir. Çünkü o bunu da kendi çıkarı için yapar. Bu bağlamda dindar görünen bu kişilerin yalan sözlerle toplumu ibadete çağırmalarının tek sebebi Allah'ın himayesine kavuşarak önemli bir mertebeye sahip olabilmektir. Daha önce de bahsedildiği üzere Hz. Muhammed, riyayı şirk olarak görmüştür. Yine bununla ilgili olarak Peygamber kendisine sorulan “Sizden sonra hâlâ şirk olacak mı?” sorusuna “Evet, fakat güneşe, aya, taş a ve puta tapmak şeklinde olmayacak, insanlar ibadetlerini riya için yapacaklar.” cevabını vermiştir (Çağrı, 2008, s. 137). Şâhidî'nin bu beytinde eleştirdiği riya da tam olarak bununla ilgilidir.

“Yararsun karnını kara elif yok bir kara câhil
Sanurlar şeyh olar ancak karâyıla mürâ'iler” (G 27 /14)

“[Onların] karnını yarınca [görürsün ki karnında] kara elif bile olmayan kara bir cahildirler. Onlar sadece kara cübbeyle şeyh olacaklarını sanan ikiyüzlülerdir.”

Klâsik Türk şiirinde pek çok anlama gelmekle birlikte Arap alfabesinin ilk harfı olan elif, ikinci harf bâ (be) ile “alfabe, okumak, bilmek” manalarına gelir. Elif harfı taşıdığı anlamla birlikte pek çok deyimde yer almıştır. “Elif okumak, eliften başlamak” gibi deyimlerin yanında kişinin cahilliğini vurgulayan “elif görse mertek sanır” gibi deyimler de vardır (Çelebioğlu, 1986, s. 45; Uzun, 1995, s. 37). Zahit tipi, şiirlerde daima cahilliği, kılık kıyafeti ve davranışları yönüyle eleştirilir. Bu kimseler başlarına taktıkları sarık ve sırtlarına giydikleri cübbeleri ile övünerek bir gösterişe kapılırlar. Ancak şairlerin gözünde bunların her biri bir riya aracıdır. Dolayısıyla hiçbir kıymeti yoktur. Bu cübbeler kimi beyitlerde kara bir çul olarak da değerlendirilmiştir (Şentürk, 1996, s. 34). Şâhidî'nin beytindeki eleştirisi de yukarıda bahsi geçen konularla ilgilidir. Mizacı ve konuşmalarıyla her zaman kendisini gülünç duruma düşüren zahit karnı dahi yarılma içinde bir elif harfı bile bulunamayacak kadar cahil; giydiği cübbe ile merite atlayıp şeyh olduğunu sanacak kadar da ikiyüzlü ve gafil kimsedir.

“Ma'âşa mekseb eylerler salâhı korkmayup Hak'dan
Ki yirler hubzunı halkun bu râyıla mürâ'iler” (G 27 /15)

“İkiyüzlüler Allah'tan korkmayıp dürüstlük, iyilik, dine bağlı olmak gibi fikirleri Allah için değil para kazanmak amacıyla yayarlar. Öyle ki bu düşüncelerle de halkın ekmeğini yerler.”

Kalplerinden gelerek iman eden ve tek niyetleri Allah yolunda yürümek olan inanç sahibi kimseler attıkları her adımı, söyledikleri her sözü esasen Allah için yaparlar, hiçbir çıkar gözetmezler. Yürüdükleri bu manevi yolun güzelliğini, ahlâklı ve dine bağlı olmanın faydalarını başkalarına anlatırken de aynı duygulara sahiptirler. Şâhidî'nin eleştirdiği kişiler ise her zamanki gibi ilk önce kendisini ve kendi yararını düşünenlerdir. Zira onlar kalplerindeki mal mülk davasına bir son veremeyip işleyeceği hayırlarda kendine göre tercih yapan, buna göre karşısındakine hizmet eden,

her şeyi zoraki olarak yerine getiren kişilerdir (Abdülkerim Kuşeyrî, 2014, s. 737). Saf ve temiz inanç duygusuna sahip olamayan ve daima nefesine yenik düşen bu kişiler din üzerinden para kazanır ve bu yolla da insanları aldatırlar.

“Görüp bu hâli muhlisler te’essüf eyleyüp dirler
Ki kuttâ’-ı tarîk oldu tugâyıla mürâ’iler” (G 27 /16)

“Dürüst olan kimseler bu hâli görünce üzüldü ikiyüzlülerin bir bölüm yol kesici hayduta döndüklerini söylerler.”

Şâhidî riyakârların dini para amacıyla kullanmalarını eleştirmeye bu beytinde de devam ederek onların bu eylemlerini haydutlara teşbih etmiştir. Duygu, düşünce, davranış ve inançlarında gösteriş sevmeyen ve samimi olan kimselerin gözünde bu durum üzücü olmakla birlikte din üzerinden para kazanan ve herkesi aldatan bu kişiler yol kesip insanların sahip olduğu her şeyi alan eşkıyalar gibidir.

“Meşâyih kim komuşlardı sülûkiçün tarîk-i hak
Tarîki bozdılar hırs u hevâyıla mürâ’iler” (G 27 /17)

“Şeyhler doğru yolda yürümek için gerekli olan hak yolunu belirlemişlerdi. İkiyüzlüler hırs ve arzularıyla bu yolu da bozdular.”

İslamiyet’in hâkim olduğu her dönemde insanlara örnek, tevhit ilimlerine sahip ve sufilere imamlık yapan bir şeyh (kâmil mürşit) bulunmuştur. O devrin önde gelenleri de büyük bir tevazu ile bu şeyhe teslim olmuşlar, o ne diyorsa yapıp onun yolundan gitmişlerdir (Abdülkerim Kuşeyrî, 2014, s. 724). Şâhidî de beytinde mürşit ve mürit arasındaki bu ilişkiye değinir. Hak yolunda yürümek için doğru olan yol esasen bellidir. Şeyhler tarafından bu yolun sınırları çizilmiştir. Yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenler ortadadır. Buna rağmen hileden başka bir şey bilmeyen ikiyüzlü kimseler sahip oldukları hırs ve istekleriyle bu yolu da bozmuşlardır.

“Olanlar sûfi-i sâfi bulardan nefret eylerler
Kaçan mahrem olar ehl-i safâyıla mürâ’iler” (G 27 /18)

“Halis sufi olanlar bunlardan [ikiyüzlülerden] nefret ederler. Safa ehli ile ikiyüzlüler nasıl yakın olur?”

Şâhidî gazelinin bu beytinde sufi ile kaba sofu/zahit arasındaki farkı açık bir şekilde dile getirmiştir. Zira rint olsun, arif olsun şairlerin şiirlerinde hedef alarak sıklıkla eleştirdikleri tip sürekli kendilerini yeren, vaaz ve nasihatleriyle korku salan, nefse kapılmamayı, hiçbir şeye tamah etmemeyi söyleyip kendi nefesine hâkim olamayan zahittir. Dini gerçek anlamıyla yaşayan sufiler bu tipteki kişilerden nefret ederler. İkiyüzlü kimselerin onlarla yakın olma imkânı asla yoktur.

“Yüzi âhir zemânda kırk bin şeyhün kara kopar
Dimişlerdi getürdiler kazâyıla mürâ’iler” (G 27 /19)

“Kıyamet gününde kırk bin şeyhin yüzü kara çıkar. İkiyüzlülerin [bu meclise] Allah’ın takdiri ile getirildiklerini söylemişlerdi.”

Şâhidî bu ve aşağıdaki makta beytinde tüm bu olanların Allah'ın takdiri olduğunu dile getirir. Şaire göre kıyamet gününde kırk bin şeyh utanç içinde kalacaktır fakat bu durum Allah'ın takdiridir. Çalışmanın başında örnek verilen beyitlerden (G25/1) biri de bu beyitlerle aynı anlamdadır. Şâhidî o beytinde de zahidin ne yaparsa yapsın çaresiz kalacağını çünkü Allah yolunda yürümenin ona nasip edilmediğini, onun payına düşenin ikiyüzlülük, taklit ve hilekarlık olduğunu söylemiştir.

“Ne çâre Şâhidî çünkim budur takdîr-i Rabbânî
Ezelden mübtelâdur bu belâyıla mürâ'iler” (G 27 /20)

“Ey Şâhidî! Ne çare ki Allah'ın takdiri budur. Riyakâr kimseler ezelden beri ikiyüzlülük belasına müpteladır.”

Şair ikiyüzlü kimseleri ve onların riyakâr davranışlarını eleştirdiği şiirini bir kabulleniş ve acıma duygusuyla bitirmiş gibidir. Bir nevi bu kimselerin düzeleceğine dair bir inancı yoktur. Zira onların yakasına yapışan ikiyüzlülük belası Allah'ın takdiridir. İkiyüzlüler bu derde ezelden beri müpteladır ve belki de onlar için cezaların en büyüğü budur.

Sonuç

Bu çalışmada Şâhidî'nin “mürâîler” redifli gazeli zahit tipinin eleştirisi bağlamında incelenmiştir. Gazelin 20 beyitlik uzun bir gazel olması içeriğinin yanında şekilsel olarak da bir tenkit şiiri olduğunu gösterir. Şâhidî gazelinin her beytinde “Riyakâr kimdir? Özellikleri nelerdir?” sorularına cevap olacak şekilde riyakârlığıyla anılan zahidin bir özelliğini anlatmıştır. Şâhidî'ye göre gösteriş için ibadet etmek, kanaat ve tevazu nedir bilmemek, nefsine hâkim ol(a)mamak, hileyi sevmek, hırslı, kibirli, gafil ve açgözlü olmak, cahil olup bunun farkında olmamak, mertebesine göre insan ayırmak riyakâr kimselerin özellikleridir. Şâhidî zahidin olumsuz özelliklerini sıralarken onun neden bir türlü gerçek dindar olamadığını ve aslında doğru yolun belli olduğunu, insanların da bu yoldan gitmesi gerektiğini anlatmış; dini gerçek anlamıyla yaşayan sufileri ise zahide yönelik eleştirilerinin dışında bıraktığını beyitleriyle ifade etmiştir. Sonuç olarak Şâhidî'nin şiirlerinin şekli, içeriği ve üslubu her zaman bir mesaj vermeye çalıştığı, bağlı olduğu dünya görüşü ve tasavvufi anlayış doğrultusunda bütün topluma iyi ve kötü arasındaki farkı göstermeye çalıştığı söylenebilir.

Kaynaklar

- Abdülkerim Kuşeyrî. (2014). *Kuşeyrî risâlesi [Sûfîlerin inanç ve ahlâkları]* (Dilaver Selvi, Çev.). Semerkand Yayınları.
- Açık Önkaş, N. (2013). *Mevlânâ okyanusundan Muğlalı Şâhidî denizine-Şâhidî şiirleri ve açıklamaları*. Muğla Kültür Belediyesi Yayınları.
- Alver, K. (2018). Edebiyat sosyolojisi ve hayat. İçinde *Edebiyat sosyolojisi* (ss. 273-288). İz Yayıncılık.
- Aygün, Z. A. (1993). *Bağdatlı Rûbî Divanı'nda Rind ve Zahid tipleri* [Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Ceyhan, S. (2013). Zühd. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (Cilt 44, ss. 533-535). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çağrı, M. (2008). Riyâ. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (Cilt 35, ss. 137-138). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çavuşoğlu, M. (2017). *Necati Bey Divanı'nın tablîli*. Kitabevi Yayınları.
- Çelebioğlu, A. (1986). Elif harfiyle ilgili bâzı edebî husûsiyetler. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 24, 45-64.
- Çetişli, İ. (2014). *Edebiyat sanatı ve bilimi*. Akçağ Yayınları.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şâhidî hayâtı, edebî şahsiyeti, eserleri, divan ve Gülşen-i Vahdet (Tenkidli metin)* [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Çiftçi, H. (2002). *Klâsik Fars edebiyatında hiciv ve sosyal eleştiri*. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Çoban, Ö. (2002). *Divan şiirinde Rind ve Zahid portresi (Ahmet Paşa, Fuzûlî, Bâkî, Nefî, Nedim, Şeyh Galîp divanlarında)* [Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Devellioğlu, F. (2011). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. Aydın Kitabevi Yayınları.
- Durmaz, G. (2003). *Divan şiirinde Rind ve Zahid çekişmesi* [Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Gölpınarlı, A. (1983). *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*. İnkılâp ve Aka Kitabevleri.
- Gölpınarlı, A. (2009). *Tasavvuf*. Milenyum Yayınları.
- Kurnaz, C. (1997). Divan şiirinde belge redifler. İçinde *Divan edebiyatı yazıları* (ss. 65-276). Akçağ Yayınları.
- Mengi, M. (2010). Eski edebiyatımızdaki bazı insan tipleri. İçinde *Divan şiiri yazıları* (ss. 251-268). Akçağ Yayınları.
- Onay, A. T. (1993). *Eski Türk edebiyatında mazmunlar ve izahı* (Cemâl Kurnaz, Haz.). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pala, İ. (2011). *Ansiklopedik divân şiiri sözlüğü*. Kapı Yayınları.
- Şentürk, A. A. (1996). *Klâsik Osmanlı edebiyatı tiplerinden Sûfî yahut Zâhid bakkında*. Enderun Yayınları.
- Şentürk, A. A. (2020). *Osmanlı şiiri kılavuzu 4*. DBY Yayınları.
- Tan, B. (2013). Şâhidî, Muğlalı İbrahim Dede. İçinde *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. 2 Şubat 2025'de <https://teis.yesevi.edu.tr/> adresinden alındı.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. Kabcacı Yayıncılık.
- Uçan Eke, N. (2016). Şâhidî'nin şiirlerinde tasavvufi metaforlar. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)*, 3(5), 12-24.
- Uzun, M. İ. (1995). Elif. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 11, ss. 36-37). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025)

Muğlalı Şâhidî İbrâhim Dede’de Dünyaya Gelmenin Hikmeti ve Kendini Bilme Bağlamında “Gelmişlerdeniz” Redifli Gazelini Şerh Denemesi

Mustafa ÇİPAN

Dr. Öğr. Üyesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi

mcipan@fsm.edu.tr

 [0000-0001-6132-5472](https://orcid.org/0000-0001-6132-5472)

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 03.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 07.03.2025

Atıf/Citation

Çipan, Mustafa (2025), Muğlalı Şâhidî İbrâhim Dede’de Dünyaya Gelmenin Hikmeti ve Kendini Bilme Bağlamında “Gelmişlerdeniz” Redifli Gazelini Şerh Denemesi, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April) 2025, 85-105.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.



Öz

Şehirler, medeniyet kurucu, geliştirici, yol açıcı, ruh verici şahsiyetlerle anılırlar. Muğla ve yöresi için bu önemli şahsiyetlerin başında Mevlevîliğin Muğla’daki en mühim temsilcisi olan Şâhidî İbrâhîm Dede gelmektedir.

Şâhidî, “Ben dağım, sözüm sevgilimin sadâsıdır.” diye seslenen büyük Şeyhi Hz. Mevlâna’nın izinden yürür ve bunu “Ben kendimden boşaldım, onunla doldum. Sedef gibi onun incisiyle doldum. Ey sır isteyen okuyucum! Söylediğim bu sözler benim değildir. Şâhidî’nin dilinden söyleyen odur, Mevlâna’dır.” cümleleriyle dile getirir.

İlk manevî ve edebî terbiyesini babası Sâlih Hüdâyî Dede’den alan Şâhidî, Şeyhi Divâne Mehmed Çelebi’den de çok etkilenmiştir. Özellikle Gülşen-i Tevhîd’i ile Mesnevî şerhleri vadisinde yenilik getirmiş, Tuhfe’siyle manzum lügatlere öncülük ederek tesirli olmuş velûd bir şairdir.

Kendini bilmenin hikmeti üzerinde çok duran, darb-ı mesel hâline gelmiş beyitleriyle yüzyıllardır insanlara yol göstermeye devam eden Şâhidî, özellikle “gelmişlerdeniz” redifli gazeliyle dünyaya gelmenin hakiki mahiyetini son derece sanatkârane bir üslûpla ifade etmiştir.

Bu makalede, Şâhidî’nin gazeli yanında aynı redifle yazılan gazel, murabba ve muhammeslere de temas edilerek kısa değerlendirmelerde bulunulmuştur. Mevcut bilgilere göre “gelmişlerdeniz” redifli ilk gazelin XVI. yüzyıl Azerî sahasının kudretli şairlerinden olan ve şiirleri çokça tanzir edilen Hatâyî mahlaslı Şah İsmail’e ait olduğu, çok beğenilen bu gazelin Hayâlî, Şâhidî, Aşkî, Âşık Ömer, Şükrî, Feyzî, Zihnî gibi şairlerce tanzir edildiği belirtilmiştir.

Mutasavvîf şairlerin kullandığı tasavvuf dilini ve üslûbunu çok iyi bilen Şâhidî’nin yedi beyitlik gazeli için bir şerh denemesi yapılmıştır.

Anahtar sözcükler: Şâhidî, Mevlâna, Muğla, gazel, şerh

An Attempted Commentary on The Ghazal with the Refrain “Gelmişlerdeniz” in the Context of the Wisdom of Coming into the World and Self-Knowledge in Muğlalı Şâhidî İbrâhîm Dede

Abstract

Cities are often associated with figures who establish civilizations, foster development, pave the way, and imbue them with spirit. For Muğla and its surroundings, one of the most significant figures is Şâhidî İbrâhîm Dede, the leading representative of the Mevlevi tradition in the region.

Şâhidî follows in the footsteps of the great Sheikh, Hz. Mevlâna, who proclaimed, “I am a mountain, my words echo the voice of my beloved.” Şâhidî expresses this sentiment as follows: “I

have emptied myself and filled with Him. Like a seashell, I have been filled with His pearl. Oh! Reader seeking the mysteries! These words are not mine. It is he who speaks through Şâhidî —it is Mevlâna.”

Şâhidî received his initial spiritual and literary training from his father, Sâlih Hüdâyî Dede, and was profoundly influenced by his sheikh, Dîvâne Mehmed Çelebi. A prolific poet, he introduced innovative approaches to Mesnevî commentaries, most notably in his Gülşen-i Tevhîd, and paved the way for verse dictionaries with his Tuhfe.

Focusing extensively on the wisdom of self-knowledge, Şâhidî has continued to guide people for centuries with his proverbs and proverbial couplets. His ghazal with the refrain “gelmişlerdeniz” (we are of those who have come) exemplifies his highly artistic style in expressing the true nature of existence.

This article provides a brief analysis of Şâhidî’s ghazal alongside other ghazals, murabbas, and muhammeses composed with the same refrain. Available sources indicate that the earliest ghazal featuring the refrain “gelmişlerdeniz” belongs to Şah İsmail, who wrote under the pen name Hatâyî. A leading figure in the 16th-century Azerbaijani literary tradition, Hatâyî’s works often inspired parallel compositions. Many poets, including Hayâlî, Şâhidî, Aşkî, Âşık Ömer, Şükrî, Feyzî, and Zihnî, are said to have written parallel poems in response to this widely admired ghazal.

A commentary attempt has been made on Şâhidî’s seven-couplet ghazal, demonstrating his mastery of the Sufi language and style employed by mystical poets.

Keywords: Şâhidî, Mevlâna, Muğla, ghazal, commentary

Giriş

Medeniyet kurucu, geliştirici ve yol açıcı şahsiyetler vardır. Şehirlere ruh veren, yaşayanların gönüllerine huzur ve sükûn ilhâm eden, şahsiyetleri şekillendiren değerler dünyasını geliştiren, törenin bozulmasına fırsat vermeyerek hikâyeler oluşturan. Hikâyesi olmayanın kimliğinin de olamayacağı gerçeğinden hareketle denilebilir ki, Muğla ve yöresi için hikâye oluşturu ve kimlik kurucu şahsiyetlerin başında gelen isim Şâhidî İbrâhim Dede’dir.¹

Hiz. Mevlâna’nın “*Kim bizî iyilikle anarsa, dünyada adı iyilikle anılsın.*” (Mevlânâ, 1959, s. 174) sözüne uyarak onu iyilikle anan ve onun niyâzının gerçekleştiğini iyilikle anılarak gösteren bir gönül mimarı.

¹ Edebiyatımızda Şâhidî mahlaslı diğer iki şair: Cem Sultan’ın defterdarlığını yapan Şâhidî ile Mısırlı Şâhidî’dir. Geniş bilgi için bkz. (Bahar, 2020); (Kufacı, 2020).



Nâbî'nin:

“Sem'in gıdâsı ma'nî-i pâkîze-nutkdur

Çeşmin gıdâsı hüsnüdür anla hikâyeti” (Bilkan, 2011, s. 119).

(Kulağın gıdası temiz, latîf manalı sözler işitmek, gözün gıdası da güzellikleri görmektir.) hikmetli beyti fehvasınca Cenâb-ı Hakk'ın kulağı ve gözü niçin yarattığını idrâk eden; Şeyh Gâlib'in:

“Hiç aşkdan özge şey revâ mı

Sarf etmeye cevher-i kelâmı” (Doğan, 2002, s. 17).

(Kelâm cevherini aşktan başka bir şey için sarf etmek revâ mıdır?) beyti medlûlünce de “kelâm cevheri”ni aşk için kullanan, bu suretle de “kalbin iffeti”ni muhafaza eden bir Mevlevî şeyh ve şâiri, bir Mesnevî şâiridir Şâhidî İbrâhim Dede.

O, her devrin dili olarak mekânları kuşatan, Kur'ân lisanıyla düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olanlara “Ben dağım, sözüm sevgilimin sadâsıdır.” diye seslenen büyük Şeyhi Hz. Mevlâna'nın izinden yürür. Bu hususu Gülşen-i Esrâr'ında şöyle anlatır: “Gönlüm onun nuruyla doldu, sözleriyle sırlar âşikâr oldu.”, “Sen bu sözleri benden bilme, hepsi Mevlâna'dandır, gör. Ben kendimden boşaldım, onunla doldum. Sedef gibi onun feyzinden inciyle doldum. Ey sır arayan! Bu benim sözüm değildir. Şâhidî'nin dilinden konuşan odur (Mevlânadır).” (Şimşekler, 1998, s. 32).

Hz. Mevlâna'dan sonra en çok tesirinde kaldığı kişi şüphesiz şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi'dir ve onu şu beyitleriyle anlatır:

“Bir pîr-i harâbâta mürîdem kim elinden

Bir cür'a içen kişi erer cümle murâda” (Çıpan, 1986, s. 71).

(Öyle bir şeyhe mürîd oldum ki, onun elinden bir yudum içen kişi cümle murâdına erer.)

“Bir mürşid-i Hak kıldı nazar Şâhidîye kim

Kılsaydı nazar gevher olurdu kara taş” (Çıpan, 1986, s. 75).

(Şâhidî'ye öyle bir Hak mürşidi nazar kıldı ki, kara taş nazar eylese mücevher olurdu.)

Babası ve ilk hocası Hüdâî Sâlih Dede'nin de Şâhidî üzerinde etkili olduğunu ifade etmek yerinde olur. Bazı gazellerine nazîreler yazılan, Dîvân şiirimizin son kudretli şâiri Şeyh Gâlib tarafından da bir gazeli tahmis edilen Şâhidî, özellikle Gülşen-i Tevhîd'i ile Mesnevî şerhleri vadisine yenilik getirir, Tuhfe'siyle manzum lügatlere öncülük ederek tesirli olur.

İlhamını mutlak mânâda “Kur'ân-ı Kerîm” ve “Hadîs-i Şerîf”ten alarak “aşk” ve “edeb” temelleri üzerine kurulan; söz (Kur'ân, Hadîs ve Mesnevî / şiir), ses (mûsıkî) ve çizginin (hat) mükemmel bir surette birleştiği mekânlar olan Mevlevîhânelerde yaşatılan Mevlevîliğin Muğla'daki en mühim temsilcisi Şâhidî'dir.



Kendini bilmenin hikmeti Hâlık'a yol bulabilmektir. Hakk'a yaklaşabilmenin sayısız yolları olup, bunların en şerefli ve yüce olanının Mevlevîlik olduğunu, Şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi'yi takiben söyler. Dîvâne Mehmed Çelebi:

“Kurb-ı Hakk'a yol egerçi her taraftan bî-'aded

Âşikârâ gün gibi mürşid bulardur ced-be-ced” (Çıpan, 2022, s. 91).

(Hakk'a yaklaşmak için her taraftan sayısız yol vardır. Gün gibi açıktır ki nesiller boyunca hakiki mürşidler bunlardır.) diyerek Hz. Mevlâna soyundan gelenleri işaret eder; Şâhidî de bir hadîs-i şerîf olarak değerlendirdiği, mutasavvıflarca çok kullanılan “Allah'a giden yollar mahlûkâtın (nefeslerinin) sayısı adedince”² hikmetli kelâmını iktibasla:

“Hâlık yol halkun enfâsıncadır dir Mustafâ

Her tarîkun eşref ü a'lâsı râh-ı Mevlevî” (Çıpan, 2022, s. 84).

(Mustafa (sav) Hâlık'a yol yaratılmışların nefesleri adedince. Her yolun şerefli ve yüce olanı Mevlevîlik yoludur.) değerlendirmesinde bulunur: *Nefsini bilen Rabbini bilir*.

Hiz. Mevlâna: “Ne mutlu o kişiye ki kendini tanıdı, bildi de ölümsüzlüğün aman yurdunda kendine bir köşk kurdu.” buyurur (Gölpınarlı, 1985, c. 5, s. 511).

Şâhidî de, kendi varlığının ve benliğinin hakikatini bilme, kendisiyle aşına olma arzusunun insanın kendisinin kendisine perde olma keyfiyyetinin ortadan kalkması ve benliğini mahvetmesiyle mümkün olacağını:

“Şâhidî sen şâh-ı mahfisin sana sen perdesin

Senliği mahv it seninle âşinâ ol âşinâ” (Çıpan, 2022, s. 25).

(Şâhidî, sen, sen sana perde olmak suretiyle gizlenmiş bir şahsın. Sen, senliği mahvederek / perdeyi kaldırarak seninle / kendinle aşına ol aşına.);

“Senliği mahv it evvelâ vasl-ı Hudâ kılan taleb

Sen ki bu senliği kodun ortada kim kalur aceb” (Çıpan, 2022, s. 26).

(Hudâ'ya kavuşmayı talep eden, evvelâ senliği mahvet. Sen, senliğini mahvedersen ortada Hudâ'ya kavuşmana engel kimse kalmaz.);

“Âhir didi iy Şâhidî sen senliği mahv it

Ger ister isen kim olasın mîr-i harâbât” (Çıpan, 2022, s. 29).

(Sonunda, Ey Şâhidî, eğer harâbât mîri olmak istiyorsan senliği mahvet, dedi.);

² “Et turuku ilallâh bi adedi enfâsî'l-halâ'ik” (Allah'a giden yollar mahlûkâtın (nefeslerinin) sayısı adedince) cümlesi muteber hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte mutasavvıflarca çok kullanılan hikmetli bir sözdür.



“Sen seni sen bilme anı bil seni

Sen seni bildün ise bildün anı” (Çıpan, 2022, s. 6).

(Sen seni sen bilme, onu sen olarak bil, sen -onu sen olarak bilmek suretiyle- seni bildinse onu da bildin, demektir.) beyitleriyle ifade eder.

Bu söyleyiş, aslında hadîs literatüründe de yer alan “Nefsini bilen Rabbini bilir.” ifadesinin bir karşılığıdır. Zira tasavvufta, Cenâb-ı Hakk'ın bilgisine ulaşma (ma‘rifet-i Hak) gayretinin başlangıcı olarak kabul edilen, kişinin ruhunu kötü huylardan arındırıp üstün meziyetlerle donatarak kemâle ulaşmak suretiyle kendini bilmesi (ma‘rifet-i nefis) lüzumunun açık bir ifadesidir. Hacı Bayram-ı Velî'nin:

“Bayram özünü bildi

Bileni anda buldu

Bulan ol kendi oldu

Sen seni bil sen seni”

dörtlüğü de aynı hakikati duyurur. Bu meyanda Sokrat'ın, Delphi Tapınağının girişindeki “Nosce te ipsum” (Kendini Tanı)³ cümlesi de aynı hakikate işaret etmekle ve mutasavvıflarımızı etkilemekle birlikte yarım kalan ve yine bizim mutasavvıflarımızca tamamlanan bir sözdür.

Bu beyitlerle insanı kendini tanımaya sevk eden Şâhidî, tanıma gayretinde olduğu Cenâb-ı Hakk'ın ihsânını saymaktan aciz ve vasfını beyan etmek hususunda çâresiz olduğunu:

“İhsânunı add itmeğe âciz durur insân

Vasfun ne beyân ide bu biçâre Hudâya”

beytiyle ifade ettikten sonra münâcât/muhammesinde “Yâ ilâhî” diye seslenerek hamd etme arzusunu hesaba sığmayacak büyüklükte dile getirir:

“Yâ ilâhî bana virsen hamdüne yüz bin dehân

Her dehân içre yaratsan vafuna yüz bin zebân

Her zebân yüz bin lügatle hamdün itse tercümân

Ölmesem yâ Rab sana yüz bin yıl olsam hamd-hân

Hamdünün yüz binde biri olmaydı âşikâr” (Çıpan, 2022, s. 13).

(Ey Allahım! Bana, Sana hamdetmek için yüz bin ağız versen, her ağız içinde vasfını anlatmak için yüz bin dil yaratsan ve her dil de yüz bin lügatle -Sana olan hamdimi- tercüme etse (dile getirse), ölmesem de yüz bin yıl Sana hamdedici olsam, yine de hamdinin yüz binde birini söyleyemem, ifade edemem...)

³ Geniş bilgi için bkz. (Uludağ, 2003, s. 56)



Bu değerlendirmelerin ardından, önce edebiyatımızda yazılmış “gelmişlerdeniz” redifli gazeller, bu gazellere yazılan nazîreler ve bunların muhtevaları üzerinde durmak, sonra da şerh denemesine geçmek yerinde olacaktır. Mevcut bilgilere göre zikredilen redifli ilk gazel XVI. yüzyıl Azerî sahasının kudretli şairlerinden olan ve şiirleri çokça tanzir edilen Hatâyî mahlaslı Şah İsmail’e aittir. Çok beğenilen bu gazeline Hayâlî, Şâhidî, Aşkî, Âşık Ömer, Şükrî, Feyzî, Zihnî gibi şairlerce nazireler yazılmıştır (Şener & Akatay, 2021, s. 744-747).

Nazirelere esas/zemin teşkil eden şiir olarak değerlendirilen Hatâyî’nin (1487-1524) gazeli 7 beyittir. Bu şiire nazîre olarak yazılan şiirler arasında yalnız Şâhidî’nin (1470-1550) gazeli 7 beyit olup, çalışmaya dahil ettiğimiz diğer şiirlerden Hayâlî’nin (1499-1557) gazeli 5 beyit, Aşkî’nin (?-1576) gazeli dikkat çekici bir şekilde 18 beyit, Âşık Ömer’in (1621-1707) farklı bir nazım şekli olan murabba ile tanziri 4 bend, Şükrî’nin muhammesle tanziri 5 bend; Feyzî (?-1771) ve Zihnî’nin gazelleri de 5’er beyittir.⁴

Hatâyî ve kendisini tanzir eden altı şairin şiirlerinde “gelmişlerdeniz” ifadesinin yöneltildiği, bir kısmı birbiriyle örtüşen 37 unsur tespit edilmiştir. Bunlar kullanılma sayılarıyla birlikte alfabetik olarak şöyledir: Bostana(1), bürhâna(1), câna(1), cevîlâna(1), dergah-i sultâna(1), dermâna(2), dîvâna(3), dîvâne(1), efgâna(1), ferzâne(1), gülşâna(1), hayvâna(1), ihsâna(2), îmâna(2), inana gel-(1), kana gel-(1), kâna(1), Kır’âna(1), kurbâna(2), Loğmâna(1), lücce-i ‘ummâna(1), merdâne(4), mestâne(3), meydâna(4), mihmâna(1), mîzâna(1), pervâne(3), peymâna(1), rindâne(2), ser-çeşme-i hayvâna(1), seyrâna(4), sûret-i insâna(2), şehdâne(1), şem’ine pervâne(1), vîrâna(1), zindâna(1), yana gel-(6).

Hatâyî’nin gazelinin tamamı, zikredilen diğer şairlerin şiirlerinin ilk ve son beyitleri ile murabbain ve muhammesin ilk bendleri aşağıda sunulmuştur.

Hatâyî (Şâh İsmâil)

“Biz ezelden tâ ebed meydâna gelmişlerdenüz
Şâh-ı Merdân ışkına merdâne gelmişlerdenüz
Yazmağa Hakdan kelâmu’llâh-ı nâtık şerhini
Rûh-ı kudsî sûret-i insâna gelmişlerdenüz
Kâyinâtı sûret-i Rahmâna tefsîr itmeğe
Kim beyân-ı ‘ilm ilen Kur’âna gelmişlerdenüz
Bir mu’anber turranun küfrine âmennâ diyüp

⁴ Kerküklü Seyyid Şükrî’nin de Âşık Ömer’in, Hatâyî’ye nazire olarak yazdığı murabbâna 5 bendlik bir muhammes naziresi mevcuttur. Geniş bilgi için bkz. (Yalçınkaya, 2019, s. 113-156)



Hakka teslîm olmuşuz îmâna gelmişlerdenüz
Sâki-i Bâkî elinden mest olup içmekdeyüz
Nergis-i mestün kimi mestâne gelmişlerdenüz
Gayb-ı mutlakdan temâşâ-yı ruh-ı zîbâ için
Bu şehâdet mülkine seyrâna gelmişlerdenüz
Ey Hatâyî ‘ıyd-ı ekberdür cemâli dil-berün

Biz bu ‘ıyd-ı ekbere kurbâna gelmişlerdenüz” (İsmail b. Haydar el-Erdebili, 2017, s. 380).

Hatâyî gazelinde “gelmişlerdeniz” dediği unsurları şöyle sıralar: meydâna, merdâne, sûret-i insâna, Kur’âna, îmâna, mestâne, seyrâna, kurbâna.

Hayâlî Beğ

“Bu cemâlin şem‘ine pervâne gelmişlerdeniz
Yanalım ey şem‘-i rûşen yana gelmişlerdeniz
...

Vasf-ı haddinle Hayâlî tâze dîvân bağladı

Pâdişâhım sunmağa dîvâna gelmişlerdeniz” (Tarlan, 1992, s. 164).

Hayâlî Beğ’in sıraladığı unsurlar: şem‘ine pervâne, yana gel-, ihsâna, seyrâna, rindâne, dîvâna.

Aşkî

“Tekyegâh-ı ‘ışka biz kurbâne gelmişlerdenüz
Şem‘-i şevka yanmağa pervâne gelmişlerdenüz
...

Kayd-ı dünyâ ile hâristân-ı gamdan kurtulup

Bülbül-i şeydâ-sıfat bostâna gelmişlerdenüz” (Pala, 1983, s. 77).

Aşkî’nin sıraladığı unsurlar: kurbâne, pervâne, dergeh-i sultâna, sûret-i insâna, seyrâna, cevâlâna, zindâna, mîzâna, mestâne, ser-çeşme-i hayvâna, dermâna, lücce-i ‘ummâna, îmâna, yana gel-, ihsâna, merdâne, ferzâne, inana gel-, bostâna.

Âşık Ömer

“Âşıkız devr-i ezelden yana gelmişlerdeniz
Bezm-i şem‘in aşkına pervâne gelmişlerdeniz
Bir misâfır hânedir mihmâna gelmişlerdeniz

Bir iki gün âlemi seyrâna gelmişlerdeniz” (Ergun, t.y., s. 69).

Âşık Ömer’in sıraladığı unsurlar: yana gel-, pervâne, mihmâna, seyrâna, kana gel-, meydâna, dîvâna.



Şükrî

“Biz cihâna zâhidâ seyrâna gelmişlerdeniz⁵
Âb ü âteş hâk ü bâdız câna gelmişlerdeniz
Hızr-veş bu çeşme-i hayvâna gelmişlerdeniz
Rahm-ı mâderden bu köhne kâna gelmişlerdeniz
Yeddi kırkıdan sonra bu vîrâna gelmişlerdeniz”

Şükrî’nin sıraladığı unsurlar: seyrâna, câna, hayvâna, kâna, vîrâna.

Feyzî

“Âteş-i aşka ezelden yana gelmişlerdeniz
Şem‘-i bezm-i hüsnüne pervâne gelmişlerdeniz”
...
“Hasmımızla ma‘reke kılsak ‘aceb mi Feyziyâ
Pehlivân-ı şî‘r olup meydâne gelmişlerdeniz” (Karagöz, 2004, s. 249).

Feyzî’nin sıraladığı unsurlar: yana gel-, pervâne, mestâne, dîvâne, merdâne, meydâne.

Zihnî (Mehmed Ağa-zâde er-Rizevî)

“Haste-i bî-çâreyüz dermâna gelmişlerdenüz
Bâğ-ı hüsnün seyrine gülşâna gelmişlerdenüz
...
Zihni-i bî-fer cemâlün şem‘ini ârzû idüp
Per yakup pervânenün biz yana gelmişlerdenüz” (Şener & Akatay, 2021, s. 745).

Zihnî’nin sıraladığı unsurlar: dermâna, gülşâna, dîvâna, efgâna, Lokmâna, yana gel-.

Şerh Denemesi: Şâhidî’nin Gazeli

“Âteş-i aşkında yârun yana gelmişlerdeniz
Baş u cân bezl itmeğe meydâna gelmişlerdeniz

Nâm ü neng ü küfr ü dîn ü baş u cân olmaz hicâb
Zâhidâ meydâna biz merdâne gelmişlerdeniz

Şâh-bâz-ı bî-nişânuz bâ-Hümâ-yı lâ-mekân
Âlem-i mülke bugün seyrâna gelmişlerdeniz

⁵ Geniş bilgi için bkz. (Yalçınkaya, 2019, s. 113-156)



Biz ki gavvâsân-ı bahr-i vahdetüz cûyâ-yı dūr

Tâli'inde gevher-i şehdâne gelmişlerdeniz

Olmağa peymâne-keş ahd itmişüz rûz-ı elest

Mey-perestüz çün biz ol peymâna gelmişlerdeniz

İtme pendî bî-hude nâsih bize itmez eser

Mescide meyhânedden rindâne gelmişlerdeniz

Şâhidî derd ü belâdur şâhid-i aşk u velâ

Sebt-i da'vâ itmeğe bürhâna gelmişlerdeniz” (Çıpan, 2022, s. 47).

Şâhidî ve Hatâyî'nin “gelmişlerdeniz” redifli gazelleri 7'şer beyittir. Şâhidî'nin gazelinde “gelmişlerdeniz” dediği 8 unsur: “yana gel-, meydâna, merdâne, seyrâna, şehdâne, peymâna, rindâne, bürhâna” iken Hatâyî'nin kullandığı 8 unsur: “meydâna, merdâne, sûret-i insâna, Kur'âna, imâna, mestâne, seyrâna, kurbâna”dır. Bunlar arasında sadece iki unsur, “merdâne” ve “seyrâne” kelimeleri ortak kullanılmıştır. Şâhidî gazelinde yer verdiği kafiye yer bulunduran 8 kelimeden ilki olan “yana gelmişlerdeniz”i sürerlilik fiili olarak kullanmış, diğer 7 kelimeyi zarf ve isimlerden tercih etmiş; Hatâyî ise gazelinde süreklilik ifade eden bir fiile yer vermemiştir. Beyit beyit bakıldığında da sıralı beyitler arasında -nazîreler için kesin bir şart olmamakla birlikte- anlam ilgileri kurmak pek de mümkün görülmediğinden⁶ Şâhidî'nin bu gazeli, aynı aruz kalıbıyla yazılmış olmakla birlikte bir nazîre olarak değil -konusu bakımından- müstakil bir şiir olarak değerlendirilmiştir. Bir başka husus da, Şâhidî'nin (1470-1550), Hatâyî'nin de (1487-1524) tarihleri arasında yaşadıkları dikkate alındığında nazîrelere kaynaklık eden şiirin hangi gazel olduğu müzakereye açık olmakla birlikte yaygın şöhreti sebebiyle yukarıda zikredilen diğer şairlerin nazireleri için Hatâyî'nin gazelinin bir zemin şiir olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Mutasavvıf şairlerin kullandığı tasavvuf dilini ve üslûbunu çok iyi bilen Şâhidî, bu yek-âheng ve yek-âvâz gazelinde kelimelerin hakiki ve mecazî anlamlarını, meydana getirdiği çağrışımları kuvvetle ihsas ettirmiştir.

“Âteş-i aşkında yârun yana gelmişlerdeniz

Baş u cân bezl itmeğe meydâna gelmişlerdeniz”

(Biz, sevgilinin aşk ateşiyle yana gelmişlerdeniz. Başımızı, canımızı -uğrunda- feda etmeye meydana gelmişlerdeniz.)

⁶ Geniş bilgi için bkz. (Durmuş & Köksal & Çiçekler, 2006, s. 456-458).



“Sevgilinin aşk ateşinde yana gelmek” anafikri üzerine kurulan ve kahramanı “sevgilinin aşk ateşinde yanagelmışlerden” olan “âşık” hem beytin ikinci mısraında hem de takip eden beyitlerde ifade edilen “baş ü cân bezl etmeye meydâna, merdâne, âlem-i mülkü seyrâna, gevher-i şehdâne, peymâna, meyhânededen rindâne ve davasını ispatlamak için bürhâna” gelir. Şâhidî, “Âşık”ı sevgilinin “aşk ateşiyle” değil, “aşk ateşinde” yakmak suretiyle ifade kuvvetini ustaca artırarak kemâle erdirmiş. Ayrıca, gazel boyunca kullandığı “gelmişlerdeniz” birinci çokluk şahıs çekimiyle “biz” kelimesini ihsas ettirerek bu yolda yalnız olmadığını, sevgilinin aşk ateşiyle yanan pek çok “âşık”ının bulunduğunu da dile getirir. Bu âşıklardan biri olan Eşrefoğlu Rûmî de: “Ezelden aşk oduna yana geldim” (Heyet, t.y., s. 133) diyerek aynı hakikati ifade eder.

“Yâr” üst başlığı altında “aşk, ateş, yana gelmek” kelimelerinin bir araya geldiği bir mısraın nasıl muhrık olduğunu düşünmemiz istenir. Ateşin yakıcılığı, yok ediciliği temel arınma unsuru olmasının bir işaretidir. İnsanın günahlardan, mâsivâdan arınmasının yolu da zahiren yanmak gibi görünse de bâtinen yanmak değil midir? Hz. Mevlâna, hayatının üç evresini anlatan üç kelimelik “Hamdım, piştim, yandım.” cümlesinde hem kemâle ermenin hâlden hâle geçişle sürekliliğine hem de yanmanın pişmekten sonra gelen son merhale olduğuna işaret eder. Şâhidî de büyük Pîr’i Hz. Mevlâna gibi, tekâmül sürecinin devamlılığına işaretle “yana gelmişlerdeniz” demektedir. Aşk ateşiyle yanan tek varlık olan “pervâne”yi dikkatlere sunarak baş ve cân bezletmek için meydana gelmişlerden olduğunu söylemektedir.

Edebiyatımızda çok geniş kullanım alanı olan, müstakil veya birleşik kalıplarla pek çok anlam yüklemesi yapılan “meydan”: Üzerinde binâ vb. şeyler bulunmayan düz, açık ve geniş yer, açıklık, alan, sâha; pazar, panayır kurmaya, spor yarışmaları ve karşılaşmaları, askerî tâlim, tatbikat vb. işler yapmaya elverişli yer; imkân, fırsat, uygun zaman; bir şeyin, bir husûsun ortaya döküldüğü, cereyan ettiği yer; tekkelerde zikir ve âyin yapılan yer, semâhâne; orta oyununda oyunun sergilendiği alan, bir tür sahne anlamlarında kullanılmakla birlikte: Meydan bulamamak, meydan dayacağı çekmek, meydan okumak, meydan vermemek, meydana gelmek, meydana atılmak, meydana girmek gibi pek çok deyimde de kullanılmıştır.⁷

“Meydan” kelimesini bu beyitte kinayeli kullanan şair, “meydana gelmişlerdeniz” kalıbıyla kişinin yaratılış sebebine atıfla varlık âleminde vücut bulmayı ifade ettiği gibi, yiğitlik, mertlik göstererek savaş meydanına çıkmayı, meydana atılmayı, meydana girmeyi de ifade etmektedir. Zira âşık, bu “aşk meydanı”na, bu meydanda/pazarda tek geçer akçe olan “can-baş”ını vermeye gelmektedir.

⁷ Geniş bilgi için bkz. (Ayverdi, 2018, s. 129-134).



Şâhidî, Hz. Şems'in, terbiyesiyle vazifelendirildiği Hz. Mevlâna'nın cemâlini görmeye başını adadığını (bu yolda baş koyduğunu / verdiğini) şöyle dile getirir:

“Ol ki Şems anun cemâlin görmeğe nezr itdi baş

Hazret-i Mollâ Celâleddîn Hudâvendgârdur” (Çıpan, 2022, s. 11)

Hallâc-ı Mansûr ve Nesîmî'nin “can, baş” bezl etmeye siyaset meydânına gelmeleri/ getirilmeleri de bir başka “meydana gelme”dir.

Şâhidî, farklı bir açıdan bakıldığında da, ölmeden evvel “can kuşu”nu “beden kafesi”nden uçurmak arzusuyla “meydana” gelmişlerden olduğunu:

“Ey dil çü murg-ı cânâ olupdur beden kafes

Pervâza niçün eylemeye murg-ı cân heves” (Çıpan, 2022, s. 43)

(Ey gönül, can kuşu kendisine kafes olan bedenden kaçıp kurtulmak için niçün kanat çırpmasın, elbette kurtulmak isteyecektir.) beytiyle işaret ettikten sonra, aslında kafes veya zindan hükmündeki bedenden kurtulmak için anahtarın -can vermek için meydana çıkmanın- kendi elinde olduğunu, bunu yapmayanın bu zindandan kurtulamayacağını ve bu hâline şaşılacağını belirterek “meydana gelme”nin ehemmiyetini vurgular.

“Aceb durur bu ki zindân içinde cân mahbûs

Halâsa eylemez ikdâm elindedür miftâh” (Çıpan, 2022, s. 32)

Hz. Yûnus'un:

“İşk odına yanuban andan hâsıla geldüm” (Tatçı, t.y., s. 160)

mısrâı da aslında bu beytin bir bütün olarak hakiki mânâsını anlatır.

“Nâm ü neng ü küfr ü dîn ü baş u cân olmaz hicâb

Zâhidâ meydâna biz merdâne gelmişlerdeniz”

(Şân ve şöhrat, küfür ve dîn, baş ve cân bana hicap (örtü, engel) olmaz. Ey zâhid, biz bu meydâna mertçe gelmişlerdeniz.)

Matla beytinde, asıl muhatabını belirtmeden genele hitâp ederek “baş ü cân” bezl etmeye meydana gelen Şâhidî, bir merhun beyit hissi uyandıran bu beyitte “nâm ü neng ü küfr ü dîn”e tekrar “baş u cân”ı ilâve ederek, bunları, sevgiliyle arada bir hicâb (örtü, engel) teşkil etmemesi gerektiği düşüncesinden hareketle ortadan kaldırmak üzere mertçesine tekrar “meydâna” gelmişlerdeniz, der. Hem de doğrudan muhatap aldığı “zâhid”e seslenerek... Zira aşk şarabını Dost elinden içenlerin can gözü hicapsız açılır. Ehl-i Beyt'e hürmet gösteren Şâhidî'nin, bu meydâna, “merdâne gelmişlerdeniz” söyleyişiyle “Şâh-ı Merdan” Hz. Ali'ye de bir telmihte bulunmuş olması muhtemeldir.



Şâhidî, sûfilerce sâlikle Hak arasında bulunan ve O'nu tanımaya (mârifet) engel olan her şey olarak nitelenen; ilâhî tecellileri kabule engel olacak şekilde kalbe yerleşen maddî suretler olarak tarif edilen hicabı, hicabın ilk ve en kalın perdesi olan nefsi, şan ve şöhrati “fenâ ve mahv” yoluyla kaldırmak ister.⁸

Bir tasavvuf ıstılahı olarak zühd, dinin yasakladığı, şüpheli saydığı ve yapıp yapılmamasına ruhsat verdiği şeyleri terk etmek, Allah'ın dışındaki her şeyi kalpten çıkarmak, kalbi daima Hak ile tutmaktır. Bunları yerine getiren zâhid esasen müspet bir değerlendirmenin muhatabıdır. Edebiyatımızda zamanla kuru ve soğuk bir zühd anlayışı, kabalık, ham sofuluk, şekilcilik, katılık, riyakârlık, yobazlık, dinin özüne inememek, zâhilde dindar geçinip halkı ardı arkası gelmez vaaz ve nasihatlerle bunaltmak, fırsatını bulunca da kendi nefesine uymayı ihmal etmemek gibi özelliklere sahip sözde dindarlar zâhid tipi olarak tenkid edilir; zâhilde göre farklı bir hayat görüşünü temsil eden âşık tipi ise övülür.⁹

Bu beyitte, Şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi'nin mütekerrir müseddesinin nâmsız, nişânsız ve adsız olmayı hamd vesilesi kıldığı:

“Bihamdillah ki bî-nâm u nişânız adımız yokdur”

ilk mısraının tesiri çok açıktır. Bâkî bir beytinde aşkın, nâm u neng ile bir arada olamayacağını, ikisinden birini bırakması gerektiğini gönle seslenerek şöyle dile getirir:

“Yâ terk-i nâm u neng it yâ ‘aşkı ko gönül gel

Neng ile nâm sığmaz ‘aşk ile bir arada” (Küçük, 1994, s. 397).

Nesîmî de âr, nâm ve nengini ateşe salarak yak, zira ârif olan bir zât nasıl sıfatlara iltifat eder, diyerek hemen aynı hisleri dikkatlere sunar:

“Âr ile nâm u nengini var oda sal vâ yak anı

Ârif-i zât olan kaçan mültefit-i sıfât olur”

“Şâh-bâz-ı bî-nişânuz bâ-Hümâ-yı lâ-mekân

Âlem-i mülke bugün seyrâna gelmişlerdeniz” (Ayan, 1990, s. 134).

(Nişânı olmayan bir şahbâz, mekânı olmayan bir hümâyız. Mülk âlemine biz bugün seyrâna gelmişlerdeniz.)

İlk beyitte “meydana gelen”, ikinci beyitte de “meydana çıkan” Şâhidî bu beyitte yer ile alâkasını keserek, bir nevi söylediklerini yukarıdan bir bakışla görmek istercesine “mülk âlemine seyrâna” gelmişlerden olduğunu söyler. Bu fiili, mitolojide yer alan en meşhur kuşlardan olan, üstünlük, şan-şeref göstergesi ve sultanlık alâmeti sayılan, ancak bir nişânı olmayan şahbâz ile cennet, devlet, talih,

⁸ Geniş bilgi için bkz. (Çelebi & Uludağ, 1998, s. 429-431).

⁹ Geniş bilgi için bkz. (Ceyhan, 2013, s. 530-532; Cebecioglu, 2005, s.717-718-734).

saâdet, ikbâl kuşu olarak anılan, uçarken gölgesinin düştüğü kişinin sultan olacağına, bahtının açılacağına inanılan ve efsaneye göre Kaf dağında, -aklın alamayacağı, gözün göremeyeceği yükseklikte ve genişlikte bir mekânda- yaşadığı, için mekânsızlığı da temsil eden hüma üzerinden yapar.¹⁰ Klasik şiirimizde genellikle bir hüma gibi ulaşılması mümkün olmayan sevgilinin gölgesinde olmak büyük bir bahtiyarlık sayılırken Şâhidî, kendisini de dahil etmek suretiyle ilk iki beyitte ifade edilenleri gerçekleştirenleri şâhbâz ve hüma'ya benzeterek farklı bir kullanım tarzı geliştirir.

Mülk âleminde kasıt, varlık, şehâdet âlemdir. Bir de görünmeyen, gayb âlemi vardır ki ona da “Melekût âlemi” denir. Şâhidî, “seyrân” kelimesini hem gezip dolaşmak, bu âlemin içinde yaşamak hem de yaşananları seyretmek olarak değerlendirerek şâhbâz ve hüma hususiyetlerine sahip bir şekilde mülk âlemine gelenlerden olduğunu söyler.

Şâhidî aslında, ilk iki beyitte karada (yerde, arzda) başladığı filleri 3. beyitte gökyüzüne taşır, 4. beyitte deryaya indirir, 5. beyitte bezm-i elest'e atıfta bulunur son iki beyitte yine karada karar kılarak bir nevi “urûc-nüzûl”e dikkat çeker.

“Biz ki gavnâsân-ı bahr-i vahdetüz cûyâ-yı dûr

Tâli'inde gevher-i şehdâne gelmişlerdeniz.”

(Biz talihimizde -var olan-, en kıymetli, iri ve parlak inciye arayıp bulmak için vahdet denizinin en derinlerine dalan dalgıçlardanız.)

Talihimizde var olan (kısmetimize yazılan) vahdet denizinin en kıymetli ve parlak incisi nedir? Bu kıymetli inci niçin vahdet denizinin derinliklerinde bulunmaktadır? Kalbin içindeki, en derin yerindeki süveydâ noktasında bulunan “aşk/îmân” incisini arayıp bulup çıkarmak ve ona sahip ve teslim olmak değil midir hüner? Bunu gerçekleştirmek için de gönle yolculuk yapmak üzere vahdet bahrine dalan dalgıçlardanız¹¹ diye seslenen Şâhidî hemen aynı konuyu işlediği:

“Ko zâğa cife-i dünyâyı Şâhidî sen gel

O dürri eyle taleb bahr-i ıška ol gavnâs” (Çıpan, 2022, s. 51).

beytinde, dünya leşini hakikat bilgisinden uzak, bitmek tükenmek bilmeyen emellerle nefsinin peşinde koşanlara bırak ve o kıymetli inciye talep ederek aşk denizinin dalgıcı ol, demektedir.

Bu çok kıymetli “aşk ve hakikat” incisini de Mesnevî'de aradığını, “Allah'a hamd olsun ki, Mesnevî denizinin gavnâsıyım” diyerek hatırlatır.

“Bihamdillâh ki merd-i ma'nevîyem

Ki gavnâs-ı bihâr-ı Mesnevîyem”

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. (Kurnaz, 1998, s. 478; Batıslam, 2002, s. 185-208; Gök, 2019, s. 87-98).

¹¹ Bahr hakkında geniş bilgi için bkz. (Cebecioğlu, 2005, s. 79; Demirli, 2005, s. 101; Uçan Eke, 2016, s. 12-15)

Bir evvelki beyitte âlemi seyran için gökyüzünün en yükseklerinde uçan efsânevî şahbâz ve hümâyı nazara veren Şâhidî bu beyitte de denizlerin derinliklerinde en kıymetli, büyük ve parlak inciye bulmak için dalgıçlık yapanlardan olduğunu söyler. Gavvâs benzetmesiyle şâirlik kudretini ve derin-ince fikirli olduğunu da ihsas eden şair, ilk beyitten itibaren büyük düşünmenin, tamlığın ve kuşatıcılığın izlerini takip eder.

Şâhidî’den bir asır sonra doğan, şiirimizin gür sesi Nefî kendisinin maharetli bir gavvâs olduğunu, derin fikir denizlerine dalarak nadir bulunan mana incilerini “şehdâne” ve “şehvâr”ları çıkardığını ve sahili bunlarla donattığını şu beyitlerle dile getirir:

“Benim ol nâdire gavvâs ki olsa ne kadar

Bahr-ı endîşe amîk u dür-i ma’nâ kem-yâb

Dalarım ka’rına bir demde yine hem ederim

Sâhilin pür-dür-i şehdâne vü şehvâr u hoş-âb” (Akkuş, 1993, s. 154)

“Olmağa peymâne-keş ahd itmişüz rûz-ı elest

Mey-perestüz çün biz ol peymâna gelmişlerdeniz”

(Elest Meclisinde peymâne-keş olmaya ahdetmişiz. Biz mey-perestiz ve vermiş olduğumuz peymânı (sözü) yerine getirmeye gelmişlerdeniz.)

Bu beytin en mühim unsuru “rûz-ı elest”tir kuşkusuz. Cenâb-ı Hakk’ın “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” hitabına ruhların “evet” diye cevap verdikleri meclis anlamını gelir ki “Bezm-i elest, rûz-i elest, bezm-i ezel, elestü demi, kâlû belâ, belâ ahdî, mîsâk, ahid, elest” gibi adlar da verilir.¹²

Bağdadlı Rûhî, meşhur terkîb-i bendinin “elest”e atıfta bulunduğu matla beytinde, bizim, üzüm suyundan yapılmış şarapla mest olduğumuzu zannetmeyin. Biz elest meclisinden beri kendinden geçmiş olan tekke mensuplarıyız, der:

“Sanman bizi kim şîre-i engûr ile mestiz

Biz ehl-i harâbâtınız mest-i elestiz” (Ak, 2001, s. 38)

Şâhidî bir beytinde de Mevlevî olduğunu söyleyerek Mevlâ’ya yanışının şimdi olduğunu sanmamamız gerektiğini, ezel meclisine atıfla, “bang-i ezel”de kulağına çalınan aşk neyinin sesiyle yandığını şöyle dile getirir:

“Mevlevîyem şimdi yandım sanmanız Mevlâ’ya ben

Gûşıma bang-i ezelden çalınupdur nây-ı aşk” (Çıpan, 2022, s. 38)

Beytin ikinci mühim unsuru olan “peymâne” kavramıyla eş anlamlı olarak edebiyatımızda “kadeh, piyâle, câm, sâgar, ayak, keştî, rıtl, sağrak, dolu” kelimeleri de kullanılmıştır. Tasavvufî anlam

¹² Geniş bilgi için bkz. Yavuz & Pala, 1992, s. 106-108)



gözetildiğinde kadehe (peymâneye) konulan şarap ilâhî aşkı, kadeh de âşığın gönlünü temsil eder. (Kurnaz, 1993, s. 41-42) Peymâne çekmeye ahd edenlere, ilâhî aşk şarabıyla dolu olan peymâneyi sunan Allah (cc)’tır.¹³

Bu husus Yûnus dilinde şöyle ifade edilir:

“Bir sâkiden içdük şarâb arşdan yüce meyhânesi
Ol sâkînün mestleriyüz canlar anun peymânesi” (Tatçı, t.y., s. 331)

“Vay bu ayrılık firâkı dünyâ kime kaldı bâkî
Hak Çalabum olmuş sâkî kadeh sunar kullarına” (Tatçı, t.y., s. 280)

Bir başka ifadeyle “rûz-ı elest”te hazır bulunanlar Allah (cc)’ın sunduğu içi aşk şarabıyla dolu olan peymâneyi çekmeye ahdetmişlerdir. Bu husus Kenan Rifâî tarafından şöyle dile getirilir:

“Yakışmaz dönmek ikrârdan bilelim
Eleste verilen sözden gidelim”

Her iki mısırâda kullandığı peymâne / peymâna kelimeleri arasında hissettirdiği farklı tedâîlerle beyti güzelleştirerek zenginleştiren Şâhidî, “Elest Meclisi”ndeki müşahedenin zevki ve içtiği aşk şarabının tesiriyle vecd içinde sekr hâli yaşayan, mey-perestliğin verdiği coşkunluğu sürekli kılmak üzere “peymân”a, yani verdiği sözü tutmaya gelenlerden olduğunu söyler.

**“İtme pendî bî-hude nâsîh bize itmez eser
Mescide meyhâneden rindâne gelmişlerdeniz”**

(Ey nasihatçi, bize öğüt verme, zira üzerimizde bir tesiri yoktur. Biz meyhâneden mescide rind bir şekilde gelenlerdeniz.)

Sözlü ve yazılı edebiyatımızda başlangıçtan beri var olan pend (nasihat), önceleri Kutadgu Bilig, Atabetü’l-Hakâyık, Dîvân-ı Hikmet gibi yazılı eserlerde yer almış, sonraları “Rûşenî’nin, Güvâhî’nin, Zarîfî’nin Pend-nâme’sinde olduğu gibi “pend” kelimesi kullanılarak yazılan eserlerle bir edebî tür vücuda getirilmiştir.¹⁴

Hata ve kusurları gidermek, iyiliği teşvik ederek kötülükten sakındırmak maksadıyla söylenilen sözlere nasihat denilmekte olup vaaz ve pend kelimeleri de aynı anlamda kullanılmaktadır. Nâsîh yanında zâhid, vâiz, hâce, molların da nasihatte bulunduğu bilinmektedir.¹⁵ Ancak bu beyitte, verilen nasîhatin meyhâneden mescide gelenler üzerinde bir tesiri olmayacağı açıkça ifade edilir.

¹³ “Rableri onları tahur/tertemiz bir şarab ile su varır/ sakyeder (ayette geçtiği şekil: sekahüm)” (İnsan, 76/21) ayetiyle doğrudan ilişkilidir. Diğer bir ifade ile saki’nin içecek şeyi sunan kişi anlamı, merkezi noktası Allah olan bir semantik alanda artık -Kur’an metni ile de desteklenerek Allah anlamı kazanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Saraç, 2014, s. 144-146)

¹⁴ Geniş bilgi için bkz. Pala, 2006, s. 409-410)

¹⁵ Geniş bilgi için bkz. Çağrı, 2006, s. 408-409; Mollahaliloğlu, 2023, s. 49-68; Güzelöğlu, 2024, s. 549-521)



Meygede, humhâne, hâne-i hammâr, der-i mugân, kûy-ı mugân, deyr-i mugân, dergâh-ı Cem, sahn-ı harâbât, ocak, cihân-âbâd gibi isimler de verilen meyhane, tasavvufî bir ıstılah olarak ehl-i dilin sohbet meclisi, tekke, mürşid-i kâmilin kalbi, lâhûtî âlem gibi anlamlarda kullanılmaktadır. (Onay, 1992, s. 191-192) Bu açıdan bakıldığında, dergâhta, mürşidin huzurundaki mecliste tadılan zevkin üzerine edilen nasihatın bir anlamı ve tesiri olmayacağını belirtir.

Şâhidî bir başka beytinde gidiş-geliş yerini değiştirerek, zühdü bırakıp meyhaneye gittiğini, bunu duyan aşıkların da güzel bir yere gelmiş, dediklerini şöyle anlatır:

“Bıragup Şâhidî zühdi vara kûy-ı harâbâta

İşide anı âşıklar eyü varmış mahal dirler” (Çıpan, 2022, s. 37).

Zühdü bırakan Şâhidî meyhaneye giderken, bahse konu beyitte bunun tam tersine meyhaneden câmiye hem de rindâne bir şekilde gelmektedir. Camide verilen vaaz ve nasihatlerin hiçbirisi bir önceki beyitte ifade edildiği ezel meclisinden beri peymâne çeken ve meyhaneden mescide rindâne gelenlere tesir etmeyecektir. Fuzûlî de bir beytinde, kendisine seslenerek, aşktan men edilme, aşkın yasaklanması konusunda nasihat eden kişinin söylediklerini kabul etme, çünkü o sözler bir akıl tedbiridir ve hiçbir dayanağı yoktur, diyecektir:

“Ey Fuzûlî aşk men’in kılma nâsihten kabûl

Akl tedbiridir ol sanma ki bünyâdı var” (Akyüz, Beken, Yüksel, Cunbur, 1990, s. 167).

“Şâhidî derd ü belâdur şâhid-i aşk u velâ

Sebt-i da‘vâ itmeğe bürhâna gelmişlerdeniz.”

(Ey Şâhidî, aşkın ve yakınlığın şahidi derd ve belâdır. Biz bu şahitlik unsurlarını yaşayarak davayı ispat etmek, kazanmak üzere delil toplamaya geldik.)

Aşka ve yakınlığa şahadet eden şeyler derd ve belâdır. Derdi, kemâle ermek için katlanılması gereken zorluklar olarak gören Şâhidî, belâ kelimesini kinâyeli kullanarak hem belânın daha ağır bir müteradifi hem de “Bezm-i Elest”te verdiğimiz “Evet” kabul sözü olarak kullanmış görülmektedir. Zira âşıkın varlık sebebi olan aşk davasının ispatı için lâzım gelen her şey yapılacak, deliller toplanacak ve dava kazanılacaktır.

Şâhidî, Dîvânında yer alan delil anlamına gelen “bürhân” yerine “güvâh”ı kullandığı bir başka beytinde:

“Gerekdür Şâhidî âşık belâ-keş

Belâ vü derddür aşkun güvâhı” (Çıpan, 1986, s. 85).

(Şâhidî, âşıkın belâ çekmesi gerekmektedir, zira aşkın delili belâ ve derddir.)

diyerek aynı şeyleri ifade eder. Edebiyatımızda pek az görülen örnekleri arasında en başarılılarından olan çifte ziyadeli müstezâdında kadroyu biraz daha zenginleştirerek dikkatlere sunar.



“Ey Şâhidî-i vâleh ü şûrîde vü şeydâ

Ey bî-ser ü bî-pâ

Dîvâne vü rûsvâ

Derdile belâyıla geçür leyl ü nehânı

Kıl nâle vü zârı

Nûş eyle bihârı” (Çıpan, 1986, s. 20).

(Ey hayret içinde şaşırılmış kalmış, perişan, çılgın, akli başından gitmiş, yerinde duramaz hâle gelmiş, ilâhî cezbeye mazhar olmuş olan Şâhidî, gece ve gündüzünü ağlayıp inleyerek, adetâ denizleri nûş ederek derd ve belâ ile geçir.)

Dünyaya gelmeyi, gazelde dile getirdiği unsurlar üzerinden değerlendiren, anlamlı ve kıymetli bulan Şâhidî:

“Ma’rifet esrâr-ı aşk u nükte-i tevhiddür

İzz için tahsil olan fazl u hüner efsânedür” (Çıpan, 1986, s. 39)

beytiyle asıl marifet aşkın sırlarına ermek ve tevhid nüktesine sahip olmaktır, izzet, şân, şöhret için tahsil olunan fazilet ve hüner bir efsanedir, diyerek insan için nihâî hedefi gösterir.

“Âşık-ı dîvânedir bencileyin

Okuyup fehm eyleyen dîvânımı

Şâhidîyem ma’rifet hânın açup

Ârife bezl eyledim irfânımı”

beyitleriyle de Dîvânını okuyup idrâk edenin, kavrayanın kendisi gibi dîvâne bir âşık olacağını, marifet sofrasını açarak irfanını ariflere ikram ettiğini, belirten Şâhidî İbrâhim Dede’yi dünyayı teşrifinin 555. Cenâb-ı Hakk’a vuslatının 475. yıldönümü vesilesiyle rahmet, minnet ve şükranla yâd ediyor, himmet ve rûhâniyetlerinin üzerimize olmasını diliyorum.

Sonuç

Şâhidî İbrâhim Dede’nin Mevlevî şâirler arasındaki yeri ve şairliği kısaca değerlendirilmiş, eserleri dikkate alınarak velûd bir şair olduğu vurgulanmış, Hz. Mevlâna başta olmak üzere, Şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi ve babası Hüdâyî Sâlih Dede’den etkilendiği üzerinde durulmuştur. Darb-ı mesel hâline gelmiş ve insanların hafızalarında yer etmiş beyitleriyle yüzyıllardır insanlara yol göstermeye devam eden Şâhidî’nin Muğla ve yöresi için taşıdığı ehemmiyete dikkat çekilmiştir.

Şâhidî İbrâhim Dede’nin “dünyaya gelmenin hikmeti ve kendini bilme” konusundaki değerlendirmeleri, özellikle Dîvânı tedkik edilmek ve diğer eserlerine de atıfta bulunulmak suretiyle, örnek beyit-bendlerle ortaya konulmağa çalışılmıştır.



Bu değerlendirmelerin ardından, önce edebiyatımızda yazılmış “gelmişlerdeniz” redifli gazeller, bu gazellere yazılan nazîreler tespit edilmiş, esas/zemin şiir kabul edilen Hatâyî’nin gazeli ile bu gazele nazireler yazan Hayâlî, Aşkî, Âşık Ömer, Şükrî, Feyzî, Zihnî gibi şairlerin şiirlerinden örnek beyit/bendler verilmiş, değerlendirme ve mukayeseler yapılmıştır.

Yaygın şöhreti sebebiyle yukarıda zikredilen diğer şairlerin nazireleri için Hatâyî’nin gazelinin bir esas/zemin şiir olarak değerlendirilmesi mümkün görülürken, Şâhidî’nin (1470-1550) ve Hatâyî’nin de (1487-1524) tarihleri arasında yaşadıkları dikkate alınarak, Şâhidî’nin şiirinin Hatâyî’nin gazeline nazire olup olamayacağı konusu tartışılmış ve gazelin müstakil olarak değerlendirilmesinin daha anlamlı olacağı sonucuna varılmıştır.

Mutasavvıf şairlerin kullandığı tasavvuf dilini ve üslûbunu çok iyi bilen ve şiirlerinde başarıyla kullanan Şâhidî’nin özellikle muvaffak olduğu bu yek-âheng ve yek-âvâz gazeli şerh edilmeye gayret gösterilmiştir.

Kaynaklar

- Ak, C. (Haz.). (2001). *Bağdath Rûbî Dîvânı karşılaştırmalı metin*. Uludağ Üniversitesi Basımevi.
- Akkuş, M. (Haz.). (1993). *Nef'i Dîvânı*. Akçağ Yayınları.
- Akyüz, K., Beken, S., Yüksel, S. ve Cunbur, M. (Haz.). (1990). *Fuzûlî Divanı*. Akçağ Yayınları.
- Ayan, H. (Haz.). (1990). *Nesîmî Divanı*. Akçağ Yayınları.
- Ayverdi, İ. *Kubbealtı lügatı*, <https://lugatim.com/s/meydan> (e.t. 23.01.2025).
- Bahar, E. T. (2020). *Şâhidî Beg'in Dîvân'ı: Yaz çevrim ve metin incelemesi*. [Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi].
- Batıslam, H. D. (2002). Divan şiirinin mitolojik kuşları: Hümâ, anka ve simurg, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 1, 185-208.
- Bilkan, A. F. (Haz.). (2011). *Nâbî Dîvânı*. Akçağ Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2005). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Anka Yayınları.
- Ceyhan, S. (2013). Zühd. *TDV İslâm ansiklopedisi* c. 44, ss. 530-532.
- Çağrı, M. (2006). Nasihat. *TDV İslâm ansiklopedisi* c. 32, 408-409.
- Çelebi, İ. & Uludağ, S. (1998). Hicab. *TDV İslâm ansiklopedisi* c. 17, 429-431.
- Çıpan, M. (Haz.). (1986). *Muğlalı İbrahim Şâhidî hayatı, edebî şahsiyeti, eserleri dîvân ve Gülşen-i Vahdet (tenkidli metin)*. [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi].
- Çıpan, M. (Haz.). (2022). *Pîr-i Sâni Dîvâne Mehmed Çelebi*. İstanbul Tasavvuf ve Mûsikî Araştırmaları Derneği.
- Doğan, M. N. (Haz.). (2002). *Şeyh Gâlib, Hüsn-ü Aşk Metin, nesre çeviri, notlar ve açıklamalar*. Ötüken Yayınları.
- Durmuş, İ., Köksal, M. F. & Çiçekler, M. (2006). Nazîre. *TDV İslâm ansiklopedisi* c.32, 456-458.
- Uçan Eke, N. (2016). Şâhidî'nin şiirlerinde tasavvufi metaforlar. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)* 3(5), 12-15.
- El-Hakîm, S. (2005). *İbnü'l Arabî sözlüğü*. (Çev.) Ekrem Demirli. Kabcacı Yayınevi.
- Ergun, S. N. (1935). *Âşık Ömer hayatı ve şiirleri*. Semih Lütü Matbaası ve Kitap Evi.
- Gök, S. (2019). Sevgili şâhbâziyla gönül/can kuşu avlamak hayali üzerine. *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, 14, 87-98.
- Gölpınarlı, A. (1985). *Mesnevî ve şerhi*. Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (Çev.). (1959). *Fîhi mâ-fîh*. İstanbul.
- Güzeloğlu, H. (2024). Divan şiirinde âşîğa nasihat edenler ve âşîğın onlara verdiği cevap, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 549-521.
- Heyet (t.y.) *Eşrefoğlu Divanı*, Tercüman 1001 Temel Eser.
- Huseyn-i Husrevân, & Eşrefzâde, Rıza. (Nşr.). (1993). *Gülşen-i Terhîd*. Meşhed: 1372 hş., 3.
- Karagöz, S. (2004). *Feyzî Efendi Divanı inceleme, transkripsiyonlu metin, sözlük*. [Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi].
- Karasoy, Y. & Yavuz, O. (Haz.). (2010). *Âşık Ömer Dîvânı*. Konya.
- Kufacı, O. (Haz.). (2020). *Mısırlı Şâhidî Dîvânı*. Kriter Yayınları.
- Kurnaz, C. (1993). Câm. *TDV İslâm ansiklopedisi* c.7, 41-42.
- Kurnaz, C. (1998). Hümâ. *TDV İslâm ansiklopedisi* c.18, 478.
- Küçük, S. (Haz.). (1994). *Bâkî Dîvânı: Tenkidli basım*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (AKDTYK).
- Macit, M. (Haz.). el-Erdebili, İ. b. H. (2017). *Hatâyî Dîvânı Şah İsmail*, T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Mollahaliloğlu, F. & Akkuş, M. (2023). XVI. yüzyıl dîvânlarında aşk ve aşîğa dair nasihatler. *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 6, 49-68.
- Onay, A. T. (1992). *Eski Türk edebiyatında mazmunlar*. TDV Yayınları.
- Pala, İ. (2006). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul.



- Pala, İ. (Haz.). (1983). *Aşkî: Hayatı, edebî şahsiyeti ve dîvânı*. [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi].
- Saraç, M. A. Y. (2014). Tasavvuf edebiyatında içki kavramına giriş ve Yunus Emre örneği. *İlmi Araştırmalar* 10, 144-146.
- Selçuk, B. (2018). Yunus Emre’de metaforik bir değer: Meydan. *Uluslararası Yunus Emre ve Anadolu’da Türk Yazı Dilinin Gelişimi Sempozyumu* (129-134). Kırşehir.
- Şener, H. & Akatay, K. (2021). Rize’nin bilinmeyen şairleri: Seyyid, Zihnî ve Abdî. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Güz*, 22, 744-747.
- Şimşekler, N. (1998). *Şâhidî İbrâhîm Dede’nin Gülşen-i Esrâr’ı tenkitli metin-tablîl*. [Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi].
- Tarlan, A. N. (Haz.). (1992). *Hayâlî Bey Divanı*. Akçağ Yayınları.
- Tatçı, M. (Haz.). *Yûnus Emre Dîvânı*. T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Uludağ, S. (2003). Ma’rifet-i Nefs. *TDV İslâm Ansiklopedisi* c. 28, s. 56.
- Yalçinkaya, Y. (2019). XIX. asır Kerkük şuarasından Seyyid Şükrî ve Dîvân’ı. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 68, 113-156.
- Yavuz, Y. Ş. & Pala, İ. (1992). Bezm-i elest, *TDV İslâm Ansiklopedisi* c. 6, 106-108.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025)

Muğla Basılı Yayınında Şâhidî İbrahim Dede

Nesrin AYDIN SATAR

Dr. Öğr. Üyesi

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

nesrinaydinsatar@mu.edu.tr

 0000-0003-0559-9983

Gizem Ece GÖNÜL

Dr. Öğr. Üyesi

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

gizemecegonul@mu.edu.tr

 0000-0001-8329-6510

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 20.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 10.03.2025

Atıf/Citation

Aydın Satar, Nesrin ve Gönül, Gizem Ece (2025). Muğla Basılı Yayınında Şâhidî İbrahim Dede. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025), 106-121.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz*

15. yüzyılda Muğla’da doğmuş ve yaşamış Mevlevî büyüklerinden biri olan Şâhidî İbrahim Dede hakkında yapılan çalışmalar, genellikle onun hayatı, Mevlevî meşrebi ve kaleme aldığı edebî eserlerle ilgilidir. Muğla ili dışından da farklı kişi, kurum ve kuruluşlar vasıtasıyla gerçekleştirilen bu tür çalışmalardan birçoğu il sınırları içinde, Şâhidî’yi bir Muğla büyüğü olarak tanımak ve tanıtmak için yapılmıştır. İsmi Muğla sokaklarına, mimari yapılarına, okullarına, Muğla’da öğrencileri ağırlayan yurtlara verilen Şâhidî İbrahim Dede Muğla halkı tarafından şehrin manevi atmosferinin mimarlarından belki en önemlisi olarak anılmaktadır. Dolayısıyla onun yalnız akademik çalışmalara ve toplum yararına yürütülen bazı faaliyetlere değil Muğla yayın hayatına da mâl olmuş bir isim olduğunu söylemek gerekir.

Bu çalışma, Şâhidî İbrahim Dede’nin Muğla basılı yayınına nasıl, hangi sıfatlarla ve ne zaman yansıdığını araştırır. Muğla’da faaliyet gösteren yayınevleri tarafından basılan kitaplar ile yine Muğla’da yayınlanan süreli yayınlarda Şâhidî ve mirasının izini süren bu makalede Şâhidî’nin bir Muğlalı olarak Muğla basın hayatındaki yeri soruşturulur. Bir Muğla büyüğü ya da Muğla’da yaşayan bu Mevlevî’nin Muğla’ya mâl olmuş diğer isimlerle beraber anıldığı yayınların yanı sıra, Şâhidî doğrudan kendi hakkında kaleme alınmış müstakil eserlerde de anılır. Şâhidî İbrahim Dede’nin isminin geçtiği ilk kitap 1939’da ilk süreli yayın ise 1938’de basılmıştır. Bu çalışma ilgili tarihlerden başlayarak Şâhidî’nin Muğla basılı yayınındaki yerinin izini sürerken onun Muğla yayın hayatında bir Muğlalı, Muğla büyüğü, Mevlevî, edebiyatçı, manevi değer, şair veya derviş olarak nasıl tanıtıldığını gösterir. Böylece, Şâhidî’nin Muğla kentine ve hayatına hangi yönleriyle sirayet ettiği anlaşılmaktadır.

Anahtar sözcükler: Şâhidî İbrahim Dede, Mevlevilik, Muğla, süreli yayın, basın-yayın

Şâhidî İbrahim Dede in Muğla Press

Abstract

Şâhidî İbrahim Dede (d. 957/1550) was one of the great Mevlevi figures born and raised in Muğla in the 15th century. He has been the subject of various studies, generally focusing on his Mevlevi identity or the literary works he authored. His writings on Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî’s works and Mevlevi thought have shaped academic research on Şâhidî. Many of these studies have been conducted by different scholars, institutions and organizations both within and outside of Muğla. However, studies conducted within the province have particularly aimed to recognize and promote Şâhidî as a distinguished figure of Muğla.

* Bu çalışma, 12 Aralık 2024’te Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Atatürk Kültür Merkezi B Salonu’nda düzenlenen “Muğla Değerlerinden Şahidi ve Mevlevilik Kültürü” başlıklı panelde sunulmuş metnin genişletilmiş hâlidir.

Şâhidî İbrahim Dede, whose name has been given to streets, architectural structures, schools and student dormitories in Muğla, is regarded by the people of Muğla as the most significant architect of the city's spiritual atmosphere. Therefore, his name is not only associated with academic studies and various public-benefit activities but has also become an integral part of Muğla's publishing landscape.

This study explores how Şâhidî İbrahim Dede has been reflected in Muğla's printed publications. It examines his presence in the city's press as a citizen of Muğla through books published about him by local publishing houses, as well as through periodicals issued in the city. Some publications mention him alongside other figures who have left their mark on Muğla, recognizing him as a distinguished figure or a Mevlevi living in the city. Şâhidî is also referenced in independent works specifically dedicated to him. The first book mentioning Şâhidî İbrahim Dede was published in 1939 and the first periodical in 1938. From these dates onward, this study traces Şâhidî's presence in Muğla's printed publications, examining how he has been represented in the city's publishing life—as a citizen, a distinguished figure of Muğla, a Mevlevi, a literary figure, a spiritual icon, a poet or a dervish. Thus, it aims to understand the ways in which Şâhidî has influenced and become embedded in the life and culture of Muğla.

Keywords: Şâhidî İbrahim Dede, Mevlevi lodge, Muğla, periodical, press

Giriş

Şâhidî İbrahim Dede (1470-1550) Muğla'da doğmuştur. Ancak onu bir Muğlalı yapan şey yalnızca burada doğması değildir. Eserlerinde verdiği bilgilere göre 18 yaşına geldiğinde kendisini eğitecek bir hoca bulamaması sebebiyle Muğla'dan ayrılan Şâhidî, bu kente geri döndüğünde müfessir ve muhaddisliği yanında iyi bir Mevlevi şârihi olarak yetişmiş, Muğla Mevlevihânesi şeyhliğini üstlenmiş ve ömrünün geri kalanını halkı irşatla geçirerek birkaç farklı alanda birçok eser kaleme almıştır (Çıpan, 2010, s. 274). Eserlerinde yer alan Muğla'ya dair bilgiler ile bu kente hem bir Mevlevi hem de bir manevî kılavuz olarak katkıları Şâhidî'yi bir Muğlalı yapar. Onun bir Muğlalı olarak anılmasının asıl ve belki en önemli nedeni ise yine Muğlalılar ve Muğla kent kültürüdür. Şâhidî ile ilgili akademik sayılabilecek çalışmaların ilki 1967 tarihli olmasına rağmen (Baytur, 1967), onun bir Muğla değeri olarak yine Muğla'da yayınlanan yayınlarda tanıtılması henüz 1938 yılı ile başlar. Ömrünün büyük bir kısmını geçirdiği Muğla'nın Menteşe ilçesinde Şâhidî adı hâlen yaşatılmaktadır. Bu ilçede cami, yurt, ortaokul, üniversite salonu gibi kamu kurumlarına, sokaklara ismi verilen Şâhidî için Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi bünyesinde bir uygulama ve araştırma merkezi de

kurulmuştur. Şâhidî'nin türbesi ve camii Muğla'nın en çok ziyaret edilen manevi mekânlarından biridir.

Şâhidî'nin Muğla için önemi ve bu ilde yetişen bir değer olarak hemşerileri tarafından nasıl anıldığını anlamak için bu kentte basılan kitaplar ve süreli yayınlara bakmak oldukça önemlidir. Doğrudan Şâhidî hakkında kaleme alınan ya da bir kısmında bu isme yer veren ve Muğla yayınevlerinde basılan kitaplar ile her gün Muğla halkıyla buluşan gazete ve dergiler, Muğla'da Şâhidî algısına dair temel bazı referanslar barındırır. Bu çalışmanın amacı da basılı yayınlar aracılığıyla şekillenen Şâhidî imajının izini sürmek ve onun hakkındaki yayınları derlemektir.

Çalışmanın amacına binaen ilk olarak, Muğla'da faaliyet gösteren yayınevleri tarafından basılan kitaplar taranmıştır. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi yayınları, belediye, valilik ve il kültür müdürlüğü yayınları ile Muğla'da faaliyet gösteren özel yayınevleri tarafından yayınlanan kitaplar bu kapsamda yer alır. Çalışmada ikinci olarak süreli yayınlar incelenmiştir. Muğla'da yayınlanan birçok süreli yayın, özellikle yerel gazete mevcuttur. Bu büyük yekûnu incelemek oldukça zor olacağından, en eski ve ulaşılabilir arşive sahip gazeteler olan *Devrim*, *Hamle*, *Yenigün* ve *Yeni Muğla Gazetesi* taranmıştır. Bunların arasında özellikle 1960 yılında yayın hayatına başlayan *Devrim* gazetesinin Şâhidî'ye dair en eski tarihli malzemeleri barındırması ve yazara ait birçok haber ve köşe yazısına yer vermesi, bu gazetenin çalışmada öne çıkmasına neden olmuştur. Diğer gazeteler ise özellikle 2000 sonrası yayınlarda yer alan Şâhidî'ye dair haberler ve köşe yazılarıyla çalışmaya alınmıştır.

Makalenin ele aldığı bir başka süreli yayın ise 1937 yılı Mart ayından 1938 yılı Temmuz ayına kadar faaliyet gösteren ve bu çalışmanın Şâhidî ile ilgili ulaştığı en eski bilgilere sahip ilk yayın olan *Muğla* isimli halkevi dergisidir. Makalenin ilerleyen bölümlerinde ayrıntılı olarak bahsedildiği üzere bu dergide yayınlanan “Muğla Büyükleri: İbrahim Şâhidî” isimli üç sayılık yazı dizisi, Şâhidî'nin Muğla için önemini anlatan ilk örnek olması hasebiyle oldukça önemlidir.

Muğla Yayınevleri Tarafından Yayınlanan Kitaplarda Şâhidî

Muğla'da faaliyet gösteren yayınevleri tarafından basılan kitaplar, Şâhidî İbrahim Dede hakkındaki içerikleri açısından iki grupta incelenebilir: Bunlardan ilki Şâhidî'ye Muğla vilayetinde yetişen müellif ve şairlerden, Muğla büyüklerinden, Muğla'nın değerlerinden biri olarak kısaca yer veren eserlerdir. Bu eserlerde Şâhidî, hayatı hakkında biyografik bilgiler ve eserlerinden örnekler verilerek çağdaşlarıyla beraber tanıtılmıştır. Diğer taraftan bazen söz konusu verilerin içerisinde onun kişiliği, Mevlevî meşrebi ve edebî eserleriyle ilgili öznel değerlendirmelere yer verildiği de görülmektedir. Şâhidî'den Muğla'da yetişen müellif ve şairlerden biri olarak bahseden ve çalışma için yapılan araştırmada Şâhidî isminin geçtiği ilk eser olarak tespit edilen kitap, yazarı Zekai Eroğlu olan *Muğla Tarihi*'dir. Muğla Belediyesi Kültür Yayınları'ndan çıkan eserin baskı tarihi ise 1939'dur. Kitabın 12.

kısımında yer alan “Muğla Vilayetinde Yetişen Müellif ve Şairler” başlıklı bölümde, babası Hüdai Salih Dede’nin ardından Şâhidî de anılır. Şairden “Mevlevî ricali arasında müstesna bir mevkîi haiz âlim, fazıl ve sahib-i kemal bir zat” olarak bahsedilir (Eroğlu, 1939, s. 283). Onun matbu ve gayri matbu birçok telif eseri olduğunu hatırlatan Eroğlu, Şâhidî’nin fazla tahsili olmadığı hâlde üstün bir zekâyâ sahip olduğunu ve böylelikle zamanının en kuvvetli eserlerini vücuda getirdiğini anlatılmıştır. İlgili kısımda, müellif hakkında kısa biyografik bilgi ve eserlerinden örnekler paylaşılmıştır.

1938-1948 yılları arasında görev yapan Muğla Müftüsü Ali Rıza Haksess’in 1940-1941 yılları arasında hazırladığı ancak 1999 yılında Muğla Valiliği tarafından basılan *Muğla Mentеше Büyükleri* adlı eserde Şâhidî Efendi âlim, şeyh, şair ve müellif olarak değerlendirilir. Kitapta müellif hakkında biyografik bilgi verilerek eserlerinin isimlerinden ve içeriklerinden kısaca bahsedilir ve birkaç şiir örneği paylaşılır. Mevlevî tarikatı şeyhlerinden biri olarak anlatılan Şâhidî Efendi “tasavvuf ve şairlikte üstat, erdem sahibi bir kişidir” sözleriyle tanıtılmıştır (Haksess, 1999, s. 56).

İl kültür turizm yıllıklarında da Muğlalı bilgin, şair, sanatkâr, asker ve politikacılardan bahseden bölümde yer alan “Şâhidî İbrahim Dede” maddesinde Şâhidî’nin şiirlerinden birkaç örnek paylaşılmıştır. Söz konusu yıllıklardan bazıları Cumhuriyet’in 15., 50. ve 75. yıllarına özel olarak hazırlanmış olup yıllıkın kültür bölümünde Şâhidî, babası Hüdai Salih ve oğlu Şuhutî Dede ile birlikte Muğla’nın kültür tarihinin kurucuları arasında yer almıştır.

1998 yılında Muğla Valiliği İl Kültür Müdürlüğü’nün yayınları arasında yer alan ve cumhuriyetin 75. yılına özel olarak hazırlanan *Cumhuriyetin 75. Yılında Muğlalı Şairler ve Yazarlar Antolojisi* içinde “Dede, İbrahim Şâhidî” başlıklı maddede Şâhidî’nin hayatı ve eserlerinden yine kısaca bahsedilmiştir.

Muğla’ya mâl olmuş ve halkın özellikle sözlü hafızasında yer etmiş efsanevi kişi ve olaylardan bahseden *Muğla Efsaneleri* başlıklı kitabında Mehmet Naci Önal, Şâhidî’ye dair bazı menkıbeleri aktarmıştır. Önal, Muğla merkezde adını taşıyan cami ve yanındaki türbeye dikkat çekerek Şâhidî’nin ulu bir kişi olduğunu ve bu yüzden hakkında birçok menkıbe anlatıldığını söyler (2003, s. 313). Kitapta yer alan efsanevi anlatılarda bir evliya/ermiş olarak geçen Şâhidî, zaman ve mekân ötesi (tayı-zaman ve tayı-mekân) birçok keramet göstererek olağanüstü olayların içinde yer almıştır.

Cumhuriyetin 100. Yılında Düünden Bugüne Muğla isimli kitap 2 ciltlik bir yayın olup Muğla Büyükşehir Belediyesi Yayınları arasında yer almaktadır. Cumhuriyet’in muhtelif yılları için özel olarak basılan il kültür yıllıkları ve antolojiden farklı olarak bu eser, alanlarında uzman akademisyenlerin Muğla’nın arkeoloji, şehir tarihi, mimari ile sanat ve edebiyat alanlarındaki yerini ortaya koyan akademik yazılarından teşekkül eder. Kitapta bulunan, Bülent Akot ve Fahri Kaplan’a ait olan çalışmalarda

Şâhidî de mutasavvıf kimliği ve eserleriyle yer almıştır. Diğer taraftan Şâhidî Cami'ne dair mimari ve sanatsal özellikler de kitaptaki diğer yazılarda anılmıştır.

Tüm bunlardan başka yine akademik camia tarafından düzenlenen ve Muğla değerlerine dair toplumsal ve akademik katkı sunmayı amaçlayan sempozyum ve paneller de vardır. Bunlardan biri “Muğla Değerleri Sempozyumu”dur. Sunulan bildirilerin tam metinleri basılı bir kitap olarak Muğla Üniversitesi Yayınları’ndan *Muğla Değerleri Sempozyumu Bildiri Kitabı* ismiyle çıkar. Bu kitap ise Şâhidî ve eserleri hakkında akademik çalışmalar içerir. Eserde, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi öğretim üyelerinden Pervin Çapan, Nagehan Uçan Eke, Nilüfer Tanç ve Nilgün Açık Önkas’ın Şâhidî’ye ait bildiri metinlerine yer verilmiştir. 2013’teki sempozyumun ardından 2014’te ilki ve 2015’te ikincisi düzenlenen *Mevlevilik ve Şâhidî* sempozyumlarının bildiri kitapları yayımlanmamış ancak sempozyumda yer alan bildiriler ulusal ve uluslararası akademik yayınlarda müstakil olarak yer almışlardır.

Muğla basılı yayınları arasında Şâhidî’den bahseden kitapların iki kategoride incelenebileceğine yukarıda değinilmişti. İlk kısımda yer alan eserler, Şâhidî’yi Muğlalı diğer şair, yazar ve bilginler arasında sayan veya onu diğer Muğla büyüklerinden, değerlerinden biri olarak tanıtan, müellifin hayatı ve eserlerinden kısaca bahseden kitaplardır. İkinci kategoride yer alan kitaplar ise doğrudan Şâhidî üzerine kaleme alınmış, onun hayatı, eserleri ve şahsiyetine daha derinlemesine odaklanan eserlerdir. Bunlar doğrudan Şâhidî ile ilgili tarihî veriler içerebileceği ya da eserleri hakkında akademik bir dille yazılabildiği gibi, onu bir Muğla değeri olarak tanımaya ve tanıtmaya yardımcı olmak maksadıyla kaleme alınmıştır.

Doğrudan Şâhidî hakkında yazılan kitap çalışmalarından ilki Mustafa Çıpan’a aittir. Çıpan’ın 1985 tarihli yüksek lisans tezinden de faydalanarak kaleme aldığı *Muğlalı İbrahim Şâhidî Dede: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri* başlıklı kitabı 1986 yılında III. Muğla Kültür Sanat Şenlikleri kapsamında Konya’da basılmıştır.¹ 3000 adet basılan kitap, Muğla’da faaliyet gösteren bir yayınevinden çıkmamasına rağmen yayın giderleri Muğla Belediyesi tarafından karşılanmış, eser yine Muğla’da Muğla halkına dağıtılmıştır. Mustafa Çıpan’ın Şâhidî ve eserleri hakkında bilgi sunmak üzere katıldığı kültür sanat şenliklerinde Şâhidî bir Muğla büyüğü olarak anılmış; onun ailesi, tahsili, tasavvufa intisabı, vefatı ve mezarı ile eserleri hakkında ayrıntılı bilgi veren ilk müstakil kitap da bu vesileyle ortaya çıkmıştır. Geniş bir eser olmamasına rağmen Çıpan’ın kitabı, hem doğrudan Şâhidî ile ilgili ilk eser olması ve akademik tarafı hem de Muğla’nın teşvikiyle yayına hazırlanması, yine Muğlalılara dağıtılması açılarından dikkati haizdir.

¹ Aynı çalışma Muğla Valiliğinin kültür hizmeti olarak 2012 yılında *Muğlalı Şâhidî* adıyla Muğla’da bulunan Esin Matbaası’ndan yeniden basılmıştır.

Nâmık Açıkgoz'un *Şâhidî ve Muğla'da Mevlevilik* (2008) isimli eseri, Şâhidî'nin hayatı, eserleri, Muğla Mevleviliğine katkıları ile keramet ve menkıbeleri hakkında ayrıntılı bir çalışmadır. Açıkgoz'un bu çalışması Muğlalı Şâhidî'nin Edirneli Şâhidî'den başka bir kişi olduğunu vurgulaması, kendinden önceki çalışmalara yeni bilgiler eklemesi, cami haziresinde bulunan mezar taşlarının metinlerini ortaya çıkarması gibi yönleriyle önemlidir.

Tuhfe-i Şâhidî Ahmet Hilmi İmamoğlu'nun 1993 yılında tamamladığı doktora tezinin kitaplaşmış hâlidir. Şâhidî'nin manzum sözlük türünde kaleme aldığı eserinin beş farklı nüshasını karşılaştırarak inceleyen çalışma, 2005 yılında Muğla Üniversitesi Rektörü Şener Oktık'ın Şâhidî'nin memleketi olan Muğla'da da kitabın ayrıca yayımlanmasını rica etmesiyle üniversite yayınlarından basılmıştır.

Nilgün Açık Önkas, doğrudan Şâhidî hakkında kaleme alınan iki kitabın yazarıdır. Bunlardan birincisi, *Muğlalı İbrahim Şâhidî* (2012) isimli kitaptır. Uzun yıllar Muğla'ya hizmet etmiş, Mevlevî şeyh şairlerin meşhurlarından olan İbrahim Şâhidî'yi, Şâhidî severlere, öğrencilere ve halka tanıtmayı amaçlayan kitapta, dönemin valisinin önsözü de yer almaktadır. İlköğretim öğrencileri için hazırlanan eserde Şâhidî'nin hayatı ve eserleri hakkında derli toplu bilgi verilmiştir. Eseri özel kılan ise bu kitabın ilköğretim öğrencilerine bu Muğla büyüğünü tanıtmayı amaçlamak üzere kaleme alınmasıdır. Önkas'ın Şâhidî hakkındaki ikinci çalışması ise *Mevlânâ Okyanusundan Muğlalı Şâhidî Denizine: Şâhidî Şiirleri ve Açıklamaları* (2013) isimli eserdir. Muğla Belediyesi yayınları arasında yer alan kitap, dönemin Muğla Belediye Başkanı Osman Gürün'ün Muğla'nın karakterine olumlu etki sağlayan en önemli unsurlardan biri olarak tanıttığı Şâhidî ve Mevleviliğin, Muğlalıların hoşgörülü, sevecen ve güler yüzlü karakterlerinin şekillenmesine vesile olduğunu belirttiği ön söz yazısıyla başlamaktadır. Önkas'ın ilgili eseri, adından da anlaşılacağı üzere Şâhidî'nin şairliği ve şiir dünyasına dairdir.

Şâhidî'yi Muğla'nın yetiştirdiği bir değer olarak anlatan ve tüm Muğlalıların küçük yaştan itibaren onu tanıması gerektiği düşüncesinden yola çıkan *Muğla'nın Önemli Bir Değeri Şâhidî (Öğretmenler İçin Etkinlik Örnekleri)* (2015) isimli kitap, Muğla İl Kültür Turizm Yayınları arasında yer almaktadır. Kudret Aykırı ve Yıldırım Aydın tarafından hazırlanan kitabın ön sözü dönemin Muğla Valisi Amir Çiçek tarafından yazılmıştır. Çiçek, Şâhidî'den “Muğla ilini ruhen zenginleştirerek bir kültür coğrafyası olmasına katkı sağlayan bir Muğlalı” olarak bahsetmiş, pek çok Mevlevî öğrenci yetiştiren Şâhidî'nin genç kuşaklara tanıtılmasının önemli olduğuna değinmiştir. Yazarların yazdığı önsözde ise Muğlalıların Şâhidî'yi geç tanıdıklarından bahsedilmiştir. “Neden Muğlalı İbrahim Şâhidî'yi Öğrencilerle Tanıştırmalıyız” başlıklı kısımda, Şâhidî'nin şahsiyeti ve eserlerine dair nitelikli vurgular yapılmış, onun Mevleviliği hasebiyle yalnız Muğla için değil, tüm Türkiye için önemli bir şahsiyet olmasına, şeyhlik yaptığı zaviyeyi okul gibi de kullanarak birçok öğrenci yetiştirmesi nedeniyle

kazandığı öğretmen vasfına ve böylelikle Muğla'nın manevi kültürünü yükseltmesine değinilmiştir. Öte yandan, *Tuhfe-i Şâhidî* adlı eserin Farsça-Türkçe manzum sözlük türünün en iyi örneği olması ve *Gülşen-i Esrâr*'ın ise hatıra-biyografi tarzının ilk bağımsız örneğini teşkil etmesi nedenleriyle Şâhidî'nin bir "öncü" vasfına sahip olduğu da anlatılmıştır. Bunlara ek olarak, onun yalnız 40 yıldır turizmle tanınan Muğla'yı henüz 16. yüzyıldan itibaren bir kültür şehri yaptığı için Muğla'ya hizmet eden gerçek bir Muğlalı olmasından bahsedilmiştir.

Doğrudan Şâhidî'den bahseden veya onun eserleri hakkında yazılıp Muğla yayınevleri aracılığıyla basılan kitapların tümünde bu Mevlevî şeyhi, Muğla'ya manevi havasını kazandıran bir değer, bir Muğla büyüğü olarak ele alınmıştır. Muğla'nın kültüründen, tarihinden, edebiyatından bahseden hemen her kitap Şâhidî İbrahim Dede'ye de değinmiş, onu bir Muğlalı olarak tanıtmıştır. Hakkında yapılan akademik çalışmalar ya da doğrudan onun hayatı, eserleri ve şahsiyeti hususlarında toplumu bilgilendirme amacıyla yazılan kitaplar, Şâhidî'nin bilhassa Muğlalılar tarafından etraflıca tanınmasını sağlamıştır. Bu minvalde özellikle öğrencilere yönelik yazılan kitaplara değinmek gerekir. Muğla'da eğitim gören bir öğrencinin henüz ilkokuldayken bu Muğla değeriyle tanışması ve onu anlaması amaçlarıyla kaleme alınmış olan bu kitaplar, Şâhidî'nin Muğlalılar için ne kadar önemli olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu türden kitapların ön sözlerine ve baskı masraflarına ilgili dönemde Muğla ilinde görev yapan üst düzey devlet adamları ve kurumlar tarafından katkı verilmesi de Muğla ilinde Şâhidî İbrahim Dede'nin resmî olarak da kent belleğinde yer alan bir figür olduğunu gösterir.

Muğla'da Basılan Süreli Yayınlarda Şâhidî

Muğla ilinde basılan süreli yayınları, Şâhidî'ye dair içerikleri göz önüne alınarak tıpkı kitaplar başlığında olduğu gibi kategorileştirmek mümkündür. Süreli yayınlarda Şâhidî; onu bir Muğla büyüğü olarak anlatan ve tanıtan, biyografik ve manevi temalar içeren köşe yazılarında yer alabildiği gibi, hakkında yapılan çalışmalara dair haberlerde de anılmıştır. Süreli yayınlarda Şâhidî'nin görünürlüğüne dair diğer haberler onun türbe ve camisine yapılan ziyaretler ile restorasyon çalışmaları hakkındadır. Bu türden yazılar şairin Mevlevîlik faaliyetlerini sürdürdüğü yerin mimari özellikleriyle ilgili olmakla beraber genellikle Şâhidî'nin şehre yayılan maneviyatıyla ilişkilidir.

Muğla'da basılıp Şâhidî ile ilgili en eski tarihli yazıyı içeren ilk süreli yayın, *Muğla* isimli halkevi dergisinde yer alır. Yayın hayatına 1 Mart 1937'de başlayan dergi, 1938 yılının Temmuz ayına kadar 17 sayı yayımlanmıştır. Muğla Halk Basımevi'nde basılan derginin imtiyaz sahibi ve yazı işleri direktörü Cavit Aker aynı zamanda derginin 15., 16. ve 17. sayılarında yer alan Şâhidî'yle ilgili yazı dizisinin de kalem sahibidir. Bu yazı dizisi, derginin 14. sayısında "Gelecek Sayıda: Muğla Büyükleri: İbrahim Şâhidî"² ibaresiyle duyurulmuştur.

² Bu ve bundan sonraki haber başlıklarında yer alan büyük harfler, ilgili süreli yayında aynı şekilde kullanılmıştır.

Mayıs 1938 tarihli 15. sayıda Cavit Aker, Muğla’da pek çok önemli şahsiyetin yetiştiğini ancak şimdiye kadar bu isimlere dair ayrıntılı çalışmalar yapılmadığını belirttikten sonra “Muğla’nın ve Türkiye’nin en büyük adamı” olarak andığı İbrahim Şâhidî’nin esaslı bir hâl tercümesinin yapılmadığına işaret etmiştir. Aker, eski tarihli kimi biyografik ve tarihî kaynaklardaki bilgileri de yetersiz bulduğunu söyleyerek bu yazı dizisini hazırlama amacını şöyle anlatmıştır:

“Biz burada İbrahim Şâhidî’nin ne panteist felsefesinden ne de edebî değerinden bahsedeceğiz. Maksadımız elimizde mevcut eserleri esas tutarak, velev ki, ufak mikyasta olsun kısa bir hâl tercümesini yapmaktır. Bir de bu nam altında Muğla büyüklerini muhitimize tanıtarak onlara karşı olan şükran borcumuzun ufak bir kısmını yapmaktır.” (*Muğla*, Mayıs 1938, s. 5).

Anlaşılabileceği üzere, kentin manevi dokusuna ve kültür tarihine sirayet etmiş etkili isimleri ortaya çıkarmayı hedefleyen halkevi dergisi, söz konusu şahıslardan ilki olarak bu büyük Mevlevî’yi seçmiştir. Yazı dizisinde, Şâhidî’nin ailesine, tahsil hayatına, hocalarına dair bilgiler verilerek eserlerinden kısaca bahsedilmiştir. Şehrin büyük ve kurucu değeri olarak nitelendirilen Şâhidî’ye duyulan şükran borcu vurgusu, il içinde basılan ve günümüze kadar uzanan diğer süreli yayınlarda da devam etmiştir. Şâhidî hakkında yayımlanan bu ilk yazı dizisindeki tutumun sonraki yayınlarda da süreklilik göstermesi; şehrin belleğinde, kültüründe, hemşehrilerinin kolektif bilincinde ve bu bilincin dışında Şâhidî’nin yerinin ne kadar kadim ve derin olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Aker, derginin 16. sayısındaki yazısında şairin şiirlerinden alıntılar yaparak muhtelif tespitlerde de bulunmuştur. Onun Osmanlı coğrafyasına yayılan şöhretinden, zaviyesinden, ölüm tarihinden ve mezarının mevkiinden bahseden yazar, İbrahim Şâhidî’yi onuncu hicret asrının en büyük mutasavvıf şairlerinden biri olarak tanıtmıştır (*Muğla*, Haziran 1938, s. 5). Böyle nam sahibi Mevlevî bir şairin ömrünün sonlarına kadar postnişinlik yaptığı zaviyesinin 1938’de harap bir hâlde bulunduğunu belirten Aker, yazarın mezarının Afyon veya Muğla’da olabileceğine dair ihtilafı yorumlardan da bahsederek ilgili yazı dizisinin ikinci kısmını tamamlamış ancak mezar bahsi Temmuz 1938 tarihli 17. sayıda da devam etmiştir. Sonuçta, şairin mezarının Afyon’da yer aldığına dair görüş belirten Aker, yazı dizisinin son parçasının devamında şairin oğullarına ve eserlerine bu kez ayrıntılı biçimde yer vererek, bazı örnek metinler sunmuştur. Şâhidî ile ilgili yazı dizisinin son kısmının da yer aldığı 17. Sayının, derginin son sayısı olduğuna dair herhangi bir ibareye rastlanmasa da *Muğla*, günümüz kataloglarında 17 sayı olarak yer almıştır.

Süreli yayınlarda Şâhidî isminin ve onunla ilgili Muğla’da yapılan akademik ya da kültürel faaliyetlerin yer aldığı haberlerin büyük bir kısmı Muğla ilinde düzenlenen kültür sanat şenliklerine dairdir. Muğla merkezde günümüzde de devam eden kültür sanat festivalinin ilki 25-27 Mayıs 1984 tarihleri arasında gerçekleşmiştir (*Devrim*, 25 Mayıs 1984, s. 1). Muğla Valiliği, Belediye Başkanlığı ile Muğla ve Karabağları Güzelleştirme, Turizmi Geliştirme Derneği’nin eşgüdümü ve öncülüğünde

gerçekleştirilen I. Muğla Kültür-Sanat-Turizm Festivali'nde³ Şâhidî'nin yaşamı, öğrenimi, eserleri açılarından çok yönlü incelendiği bir panel düzenlenmiştir. *Devrim* gazetesindeki ilgili haberde “Muğlalı büyük Mevlevî düşünür Hazret-i Şâhidî” olarak anılan bu değeri anmak, tanıtmak için Selçuk Üniversitesi akademisyenlerinden Halil Ersoylu, Önder Göçgün ve Mustafa Çıpan'ın Muğla'ya gelip tebliğ sunacağı yazılıdır. Festivalin ardından 28 Mayıs 1984 tarihli gazetede, Mustafa Çıpan'ın “Hz. Şâhidî'yi çeşitli yönlerinden ve ayrıntılarıyla incele[diği,] Şâhidî'nin Mevlevîlik tarihindeki üstün yerini belirtti[ği,] Şâhidî'nin eserlerinin günümüz kuşaklarına kazandırılmasını istedi[ği]” ifade edilmiştir. Festivalin ve panelin yankıları ilerleyen günlerde de devam etmiş, *Devrim*'de yer alan “Festival Tam Bir Festivaldi” başlıklı yazısında İbrahim Ergin, Şâhidî paneli için sunuları söylemiştir:

“İbrahim Şâhidî'yi anma günü için denecek söz yok. Sayın Ünal Türkeş'in küçük damarcıkları bir ırmağa doğru sürükleyerek Muğla'ya akıttığı yüzlerce yıl öncesinin büyük göçü, gene Türkeş'in şahane anlatımı ile Muğla'ya yerleşiyordu. Çadırlar kurulmuştu. Sıra temellere gelecek ve bir gün İbrahim Şâhidî doğacaktı. Onun kişiliği, sanatı, yaşamı küçücük bir devin ağzından pırl pırl inciler hâlinde dökülmeye başladı. Bu küçücük dev, Selçuk Üniversitesi öğretim görevlilerinden sayın Uzman Mustafa Çıpan'dan başkası değildi. Gelecek yıllarda Hz. Şâhidî'yi, onun Türkçesinden yeniden yeşermiş olarak kitaplığımızda göreceğiz inancındayım.” (*Devrim*, 31 Mayıs 1984, s. 1).

Devrim gazetesinin sahibi ve Muğla'yla ilgili birçok kitabın yazarı Ünal Türkeş'in panelin düzenlenmesinde katkısı olduğu ve kendisinin de Şâhidî hakkında konuşma yaptığının anlaşıldığı bu alıntıda dikkat çeken unsurlardan ilki Şâhidî'nin Muğla ilinin temeli olarak ifade edilmesidir. Onun öncü bir Mevlevî şeyhi olarak Muğla'yı Anadolu'nun diğer bölgelerindeki Mevlevîler için bir çekim merkezi hâline getirmesi, “büyük göç” ifadesiyle anlatılmıştır. Alıntıda dikkat çeken ikinci unsur ise, Mustafa Çıpan'ın 1986'da Muğla Belediyesi'nin maddi teşvikiyle bastıracağı ve bu çalışmanın ilk kısmında da değinilen *Muğlalı İbrahim Şâhidî Dede: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri* isimli kitaba dair bir ipucu barındırmasıdır.

İbrahim Ergin'in yazısının ardından, gazetenin bir sonraki sayısında Ünal Türkeş'in “Hz. Şâhidî'yi Andık” başlıklı köşe yazısı yer almıştır. Şâhidî'nin anılacağı toplantının çalışmalarına 1983 yılının Ocak ayında başladıklarını belirten Türkeş, Mustafa Çıpan'la tanışma hikâyelerine de değinmiştir. Çıpan'ın çalışmasının ve tebliğinin Muğla'nın kültür dünyasına yeni ışıklar getirdiğini vurgulayan yazar, o dönemde henüz 26 yaşında olan bilim insanının ilk bilimsel araştırmasını Muğla'ya ve Şâhidî'ye ayırmış olmasından dolayı kendisine teşekkürlerini iletmiştir. Türkeş'in bu ifadeleri, Şâhidî ve onun Muğla manevi ve kültür hayatındaki yeri hakkında çalışmalar yapanların, kent hafızasına da

³ İlgili festival sonraki yıllarda I. Muğla Festivali olarak da anılır. Bk. (*Devrim*, 27 Eylül 1985).

nakşedileceğini düşündüğünü göstermektedir. Zira Şâhidî hakkındaki panele ilgi göstermeyenler, Türkeş'in eleştirilerinin hedefi olmuştur:

“Manevi damgasını 500 yıldan bu yana Muğla’ya vuragelen Hz. Şâhidî, herkesten önce onun manevi kişiliği, bu yokları ayıpladı. Eski Muğla’nın doruğunda, Asar’ın üst çizgisine kurulu Mevlevihanesinde yüzyıllardır Muğla’yı kucaklayarak onun cumasında, bayramında, hazerinde ve seferinde inancının uçsuz bucaksız tarlalarına yalnız ümidin, yalnız aşkın, yalnız sevginin ve hayatın tohumlarını eken bu ermiş insan, bu en büyük Mevlevi atam, gönüller sultanı şair, uğruna nice adaklar adadığımız bu bilgin, bu önder İslam kolonizatörü, Konya’dan kalkıp gelen 26 yaşındaki hayranının tebliğinde doruklara çıkıp dalgalanıyordu da, bir saatlik dünya çıkarını ve bir adımlık iş yerini kendisi için feda edip gelemeyen hemşerisinde âdeta, ölümün soğuk gaybubetine hapsediliyordu...” (*Devrim*, 1 Haziran 1984, s. 1).

Bu ifadeleriyle Türkeş, gerçek bir Muğlalının işini gücünü bırakarak kendini bu Muğla büyüğünü tanımaya ve tanıtmaya adanması gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. Bununla birlikte, Türkeş'in ifadelerinde Şâhidî’yi Muğla’yı kucaklayan; şehre umut, aşk, sevgi, hayat veren bir ermiş olarak andığı görülmektedir. “Mevlevi atam”, “gönüller sultanı şair”, “uğruna nice adaklar adadığımız bilgin” göndermelerinde şaire dair kalbî bağlılık hissedilirken, Türkeş kullandığı “İslam kolonizatörü” sıfatıyla Şâhidî’nin dinî ve tarihî bir figür olarak konumunu kuvvetlendirilmiştir. Aynı yazının devamında dünün kültür ve felsefesini bugüne aktarmanın gerekliliğini vurgularken sözlerini Şâhidî’nin önemini anlatıp panele ilgi göstermeyenlere sitemlerini yeniden ileterek bitirmiştir:

“16. yüzyıl Muğla’sında 9 kitap yazmış, kendi çağını izleyen yazar ve düşünürlerin tümüne konu olmuş, Divan Edebiyatı antolojilerine girmiş bilgin hemşerimiz Hz. Şahidi, Mevlâna düşüncesinin hoş gören bağışlayan yüceliğine sahiptir. Bilinemeyen, düşünilemeyen eksiklikleri mutlaka hoş görmüştür. Fakat kasıtlı yapılan hareketleri bağışlamak bugün kimsenin elinde değildir. Hz. Şahidi’yi küçümsemek, kimsenin hoş görmeyeceği bir tutumdur (...) Günün anlam ve öneminden yoksun kişilere ne yetki ne mikrofon ne söz verilmelidir. Muğla, Muğla’yı sevenlerin, ona gönül verenlerindir. O’nun değerlerini istismar etmeyenlerindir. Tarihine sövmeyenlerin aşağılamayanlarındır. Olanaklarını Muğla’ya yergide kullanmayanlarındır. Böyleleri, ne kadar Muğlalıysa deseler, sipciri, kupcuru, düpcürüdürler.” (*Devrim*, 1 Haziran 1984, s. 6).

Görüldüğü üzere, Türkeş’in değerlendirmelerine göre Muğlalı olmanın temel koşulu Muğla’yı sevmek ve ona gönül vermektir. Muğla’ya gönül vermek ise önce onun değerlerine sahip çıkmakla olur. Türkeş’ e göre söz konusu değerlerin başında Şâhidî ve düşüncesi gelmektedir. Gerçek bir Muğlalı bu büyük değeri sevmek, anısını korumak ve yaşatmakla mükelleftir.

Muğla’da gerçekleşen ilk kültür-sanat festivalinde Şâhidî’ye geniş ve mühim bir yer ayrıldığı görülürken bu ilgi, aynı yılın son aylarında bir yazı dizisiyle devam etmiştir. Mustafa Çıpan’ın hazırladığı 29 Kasım-25 Aralık 1984 tarihleri arasında *Devrim*’de “Büyük Mevlevi Düşünür Muğlalı Hz. Şahidi İbrahim Efendi’yi Anış” başlıklı 22 yazıdan oluşan bir seri yayımlanmıştır. Bu yazı dizisinde biyografik bilgilerle birlikte yazarın eserlerinden ayrıntılı bir şekilde bahsedilmiştir.

Dizinin giriş kısmında Ünal Türkeş'in ön söz niteliği taşıyan kısa bir sunuşu yer almış, bu takdimde Türkeş; Şâhidî, Konya ve Muğla arasındaki ilişkiden şu sözlerle bahsetmiştir:

“Konya ile Muğla arasında Orta Çağdan beri sürüp gelen bu yakın ilişki, bu yoğun gel git mutlaka bilgin bir filiz verecekti. Yetişkin bir ‘ermiş’ yaratacaktı. İşte Şâhidî İbrahim Dede yetişen bu filizdir. Beklenen bu Ermiş'tir. O, şiiriyle, bilgisiyle ve inancıyla Mevlana'dan sonraki Mevleviliğin en büyük adlarındandır.” (*Devrim*, 29 Kasım 1984).

Şâhidî'yi yalnız Muğla'da değil tüm Anadolu'da Mevleviliği şekillendiren ve geliştiren bir isim olarak tanıtan bu ifadeler, onun hakkında yapılan çalışmaların önemine de dikkat çeker niteliktedir. Yazar, bu çalışmaların Muğla ve Muğlalıya kattığı değeri, “Biz ne mutlu Şâhidî hemşerileriyiz ki, bugün insan, doğa ve Allah sevgisiyle dopdolu bir ummanın katreleri hâlinde yakın çağlardan uzak çağlara taşıyor, yayılabiliyoruz. Sevgiyi, inancı, insanı ve doğayı aynı duyarlı perspektif içinde, aynı güzellik ve duruluk seli hâlinde dünlerden bugünlere çağıldatabiliyoruz.” (*Devrim*, 30 Kasım 1984) sözleriyle açıklamıştır. Yukarıda da değinildiği gibi, Şâhidî'yi tanımak ve tanıtmak, onun düşüncesini gelecek nesillere aktarmak Türkeş tarafından Muğlalı olmanın temel koşulu olarak kabul edilmektedir.

26 Eylül-29 Eylül 1985 tarihleri arasında düzenlenen II. Muğla Kültür ve Sanat Şenliği'nin⁴ son gününde de Muğlalı Hz. Şâhidî'yi Anma Toplantısı yapılmıştır. Toplantıya dair duyurular yine *Devrim*'in sütunlarında paylaşılmıştır. “Mevlana'dan sonra yetişen büyük Mevlevî düşünür”, “Türk düşünce tarihinde Mevlâna halifesi olarak değerlendirilen büyük Muğlalı Hz. Şâhidî İbrahim Dede” ifadeleri kullanılarak anılan Şâhidî'ye dair toplantıda söz sahibi yine Mustafa Çıpan olmuştur.⁵ Toplantı, başta Muğlalılar olmak üzere kültür tarihimiz açısından büyük kazanç olarak nitelendirilmiştir (*Devrim*, 27 Eylül 1985, s. 1).

Yukarıda anılanlardan başka, süreli yayınlarda yer alan diğer haberlerin birçoğu Şâhidî Camii ve türbesinin onarım ve restorasyon çalışmaları hakkındadır. Muğla'nın yerel gazetelerinin hemen hepsinde yer alan bu türden haberlerin ortak yönü, Muğla'nın temel manevi değerlerinin başında gelen Şâhidî'nin anısına yapılan saygısızlık ve bu saygısızlığın kent ve kentli belleğinde yarattığı tahribata dikkat çekmeleridir.⁶ Yukarıda da değinildiği üzere, Şâhidî'ye değer vererek ve onu gerektiği biçimde tanımak ve tanıtmak her Muğlalının yükümlülüğü olduğu gibi, ondan geriye kalanlara saygı göstermek de bir vazife hükmündedir. Dolayısıyla camiye ve türbeye dair

⁴ II. Muğla Festivali olarak da adlandırılır. Bk. (*Devrim*, 27 Eylül 1985, s. 1).

⁵ Mustafa Çıpan'ın evliliğini de içeren birçok haber *Devrim* gazetesinde aralıklı olarak yer alır. Gazetenin ilgili haberlerinin ayrıntılarından anlaşıldığı üzere Çıpan'ın Türkeş'le ilişkisinin samimi bir dostluğa dayandığı görülmüştür. “Mutlu Bir Evlilik” başlığıyla paylaşılan haberde Çıpan'ın evliliği duyurulurken çalışmasından dolayı Muğla'ya ve Şâhidî'ye dair kazandırdığı bilgiler anılır. Genç kuşaklara tanıtmak sorumluluğuyla Muğla büyüğü Şâhidî'yi ele almasından duyulan şükran ve mutluluk haber metnine sirayet eder. Bk. (*Devrim*, 10 Ekim 1986, s. 1.).

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. (“Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nün Yasadışı Tutumu Nedeniyle Şâhidî Camii Işıksız Kaldı”, *Yeni Muğla*, 13 Ağustos 1979, s. 1); (Oktay Ekinci, “Onarım Yoluyla Eski Eser Tahribatına Bir Örnek: Muğla Şâhidî Camii”, *Devrim*, 30 Aralık 1982, s. 1); (Nâmık Açıköz, “Hani Şâhidî Duvarı Orijinal Sıvalı İdi”, *Hamle*, 21 Mayıs 2024).

ihmalkârlıkların kent belleğinde olumsuz bir etki yaratması kaçınılmazdır. Şâhidî Camii ve türbesinin Muğla için ne kadar değerli olduğu, halkın ve devlet büyüklerinin buralara yaptıkları ziyaretler ve gösterdikleri teveccühten de anlaşılabilir. Süreli yayınlarda yer alan bazı haberlerde Şâhidî Camii’ndeki kandil programlarından bahsedilmiştir. Dahası bu camii ve türbeyi ziyaret eden vali, belediye başkanı gibi devlet görevlerinin ya da öğretmen ve öğrencilerin fotoğrafları yerel gazetelerin haber sütunlarında yer almıştır. Bu türden haberler, ilgili camii ve türbenin yalnız dinî amaçlarla değil, halkın bir araya gelerek kültürel ve manevi etkileşimde bulunma amacıyla da ziyaret edildiğini gösterir.⁷

Şâhidî’nin Mevlevî meşrebi ve Şâhidî Camii’nin aynı zamanda bir Mevlevihane olması, son yıllarda Muğla’da yayınlanan süreli yayınlarda sıklıkla işlenen konulardır. Muğla’nın Anadolu’nun manevi iklimini şekillendiren şehirlerden biri olması nedeniyle özellikle yabancı turistler tarafından ziyaret edilmesinde Şâhidî’nin etkisine odaklanan bu türden haberler, onun Muğla’yı nasıl manevi bir turizm rotası hâline getirdiğini işlemişlerdir. Hollandalıların ve Çinlilerin Şâhidî Camii ve türbesine yaptıkları ziyaretleri konu alan bu haberler, neredeyse tüm yerel yayınlarda yer almıştır.⁸ Ayrıca *Hamle*’de yazan ve turistlerle bu ziyaretleri gerçekleştiren Nâmık Açıköz⁹ de Şâhidî’den Muğla’yı yerli ve yabancı turistlere tanıtan bir değer olarak bahsederken Şâhidî merkezli bir kültür turizminin önemini de vurgulamıştır (*Hamle*, 5 Kasım 2024).

Sonuç

Şâhidî İbrahim Dede, Mevlevî olması ve Mevlevîliğin özellikle Batı Anadolu’daki kurucu şahsiyetlerinin başında gelmesi gibi özellikleriyle bir Anadolu kentinin manevi iklimine ve kimliğine sirayet etmiş; doğduğu kenti kuran ve tamamlayan temel taşlardan biri olmuştur. Onun bir Muğlalı olarak nasıl sahiplenildiğini ve anıldığını görmek için yine bu kentin basılı yayınına gözden geçirmek oldukça işlevseldir. Muğla ilinde basılan kitaplar ve süreli yayınlarda Şâhidî’nin yerini görmek, onun hangi sıfatlarla kent belleğinde yer ettiğini anlamak açısından önemlidir.

Şâhidî’den bahseden ya da doğrudan onun veya eserleri hakkında yazılan ve Muğla yayınevleri aracılığıyla basılan kitapların ve süreli yayınların tümünde bu Mevlevî şeyhi, Muğla’ya manevi havasını kazandıran bir değer, bir Muğla büyüğü olarak ele alınmıştır. Yukarıda detaylı incelenen bu yayınlarda Şâhidî hakkında kullanılan sıfatlar, genellikle onun bir Mevlevî olarak tarikat içindeki

⁷ (“Muğla Müftülüğüne Hazırlanan Regaip Kandili Programı”, *Devrim*, 23 Aralık 1992, s. 1); (“Vali Akbıyık Cuma Namazı’nı Şâhidî Camii’nde Kıldı”, *Muğla Yenigün*, 8 Eylül 2023); (“Öğretmenler Menteşe’nin Tarihî Dokusunu Gezdi”, *Muğla Yenigün*, 11 Kasım 2024).

⁸ (“Çinliler Muğla’da Türk Tasavvufunu ve Mevlevîliği Öğrendiler”, *Hamle*, 14 Ekim 2023); Esmâ Turan’ın haberi için bk. (“Dinleri Araştıran Çinliler Muğla’da Mevlevîliği Öğrendiler”, *Muğla Yenigün*, 15 Ekim 2023); (“Hollandalı Mevlevîlerden Mevlevî Şeyhi Şâhidî’ye Ziyaret”, *Devrim*, 4 Ekim 2024).

⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. (Nâmık Açıköz, “Mevlevîliğe Meraklı Çinli Turistler, Şâhidî’yi Ziyaret Etti”, *Hamle*, 17 Ekim 2023); (Nâmık Açıköz, “Muğla’da Mevlevî Hollandalılar”, *Hamle*, 8 Ekim 2024).

önemine dikkat çeken değerlendirmeler içerir. Hz. Şâhidî Mevlana'nın halifesi ve ondan sonraki en büyük Mevlevî düşünürdür. Bir İslam kolonizatörü ve gönül sultanıdır. Bunlardan başka, onun bir Muğlalı olmasına dikkat çeken sıfatların hem şair hakkındaki kitaplarda hem de süreli yayınlarda geçtiğini söylemek gerekir. Büyük Mevlevî hemşeri olarak anılan İbrahim Şâhidî Hazretleri her şeyden önce bir Muğla büyüğü, Muğla şehrini kucaklayan ermiş atadır. Muğla denildiği zaman ilk akla gelen isimlerden birisi olarak değerlendirilen bu büyük Mevlevî için Muğla'nın gururu ifadesi de kullanılır.

Sonuç olarak, Muğla'nın kültüründen, tarihinden, edebiyatından bahseden hemen her kitap ve yine burada basılan ve dağıtılan süreli yerel yayınlar Şâhidî İbrahim Dede'ye de bir şekilde değinmiş, onu bir Muğlalı olarak tanımış ve tanıtmışlardır. Muğla ili içinde düzenlenen akademik ve akademik olmayan etkinliklerde de sıklıkla anılan bu mühim zat, hakkındaki çalışmalar, ondan bahseden haberler ve köşe yazılarında, doğrudan onun hayatı, eserleri ve şahsiyeti hususlarında toplumu bilgilendirmeye amacıyla yazılan kitaplarda gerçek ve kadim bir Muğlalı olarak tanıtılmıştır. Muğla halkı tarafından bu şehrin kurucu figürü olarak sahiplenilen Şâhidî hakkında her yaşa hitap eden kitaplar yazılmış, haberler yapılmış, böylece onun kent belleğindeki yeri sağlamlaştırılmıştır. Şâhidî'nin Muğla basın hayatındaki yeri hususunda bundan sonra yapılacak daha detaylı akademik çalışmalar için bir ilk örnek olma amacıyla kaleme alınmış olan bu makalenin eksiklikleri, özellikle süreli yayınlar hususundaki geniş külliyata dair kapsamlı bir tarama yapacak sonraki araştırmalarla giderilebilir. Diğer taraftan, bu kıymetli Mevlevî'nin özellikle Batı Anadolu'daki Mevlevîlik faaliyetleri söz konusu olduğundaki yeri, bu bölgede basılan kaynaklar açısından değerlendirilmeye muhtaçtır.

Kaynaklar

- Açıkgöz, N. (2008). *Şâhidî ve Muğla'da Mevlevilik*. Renk Matbaası.
- Açıkgöz, N. (2023, 8 Ekim). Muğla'da Mevlevi Hollandalılar. *Hamle*. <https://www.hamlegazetesi.com.tr/makale/21860449/namik-acikgoz/muglada-mevlevi-hollandalilar>.
- Açıkgöz, N. (2023, 17 Ekim). Mevleviliğe meraklı Çinli turistler, Şâhidî'yi ziyaret etti. *Hamle*. <https://www.hamlegazetesi.com.tr/makale/17541750/namik-acikgoz/mevlevilige-merakli-cinli-turistler-sahidiyi-ziyaret-etti>.
- Açıkgöz, N. (2024, 21 Mayıs). Hani Şâhidî duvarı orijinal sıvalı idi. *Hamle*. <https://www.hamlegazetesi.com.tr/makale/20246276/namik-acikgoz/hani-sahidi-duvari-orijinal-sivali-idi>.
- Açıkgöz, N. (2024, 5 Kasım). Muğla turizminde yeni vizyon. *Hamle*. <https://www.hamlegazetesi.com.tr/makale/22269121/namik-acikgoz/mugla-turizminde-yeni-vizyon>.
- Açık Önkaş, N. (2012). *Muğlalı İbrahim Şâhidî*. Esin Basımevi.
- Açık Önkaş, N. (2013). *Mevlânâ okyanusundan Muğlalı Şâhidî denizine: Şâhidî şiirleri ve açıklamaları*. Muğla Belediyesi Yayınları.
- Aker, C. (1938, Mayıs). İbrahim Şahidi. *Muğla*. 15, 5-6.
- Aker, C. (1938, Haziran). İbrahim Şahidi. *Muğla*. 16, 5-6.
- Aker, C. (1938, Temmuz). İbrahim Şahidi. *Muğla*. 17, 5-6.
- Aykırı, K. & Aydın, Y. (2015). *Muğla'nın önemli bir değeri Şâhidî (öğretmenler için etkinlik örnekleri)*. Esin Basımevi.
- Baytur, M. B. (1967). *Gülşen-i Terbid*. İnkılâp ve Aka Kitapevleri.
- Cumhuriyetin 75. yılında Muğlalı şairler ve yazarlar antolojisi*. (1998). Muğla Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları.
- Cumhuriyetin 100. yılında diinden bugüne Muğla*. (2024). Muğla Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Çıpan, M. (1984, 29 Kasım-25 Aralık). Büyük Mevlevi Düşünür Muğlalı Hz. Şahidi İbrahim Efendi'yi anış. *Devrim*.
- Çıpan, M. (1986). *Muğlalı İbrahim Şâhidî Dede: hayatı, şahsiyeti, eserleri*. Konya Nur Basımevi.
- Çıpan, M. (2010). Şâhidî, İbrâhim. *İçinde İslâm ansiklopedisi* (Cilt 38, ss. 273-274). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Devrim*. (1984, 25 Mayıs). 1. Muğla Kültür-Sanat-Turizm Festivali bugün başlıyor.
- Devrim*. (1984, 28 Mayıs). Festival, Hz. Şahidi, klasik müzik gösterisi ve yayla şenlikleriyle sona erdi.
- Devrim*. (1985, 27 Eylül). Şahidi Dede'yi ele alan tebliğ festivalin son gününde sunulacak.
- Devrim*. (1986, 10 Ekim). Mutlu bir evlilik.
- Devrim*. (1992, 23 Aralık). Muğla Müftülüğünce hazırlanan Regaip Kandili Programı.
- Devrim*. (2024, 4 Ekim). Hollandalı Mevlevilerden Mevlevi Şeyhi Şâhidî'ye ziyaret.

- Ekinci, O. (1982, 30 Aralık). Onarım yoluyla eski eser tahribatına bir örnek: Muğla Şahidi Camii. *Devrim*.
- Ergin, İ. (1984, 31 Mayıs). Festival tam bir festivaldi. *Devrim*.
- Eroğlu, Z. (1939). *Muğla tarihi*. Muğla Belediyesi Kültür Yayınları.
- Hakses, A. R. (1999). *Muğla Menteşe büyükleri*. Muğla Valiliği Yayınları.
- Hamle*. (2023, 14 Ekim). Çinliler Muğla’da Türk tasavvufunu ve Mevleviliği öğrendiler.
- İmamoğlu, A. H. (2005). *Tuhfe-i Şâhidî*. Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Muğla*. (1938, Mayıs). Gelecek sayıda: Muğla büyükleri: İbrahim Şahidi.
- Muğla Değerleri Sempozyumu Bildiri Kitabı*. (2013). Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Muğla Yenigün*. (2023, 8 Eylül). Vali Akbıyık Cuma Namazı’nı Şahidi Camii’nde kıldı.
- Muğla Yenigün*. (2024, 11 Kasım). Öğretmenler Menteşe’nin tarihi dokusunu gezdi. <https://www.muglayenigun.com/ogretmenler-mentesenin-tarihi-dokusunu-gezdi/>.
- Önal, M. N. (2003). *Muğla efsaneleri*. Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Turan, E. (2023, 15 Ekim). Dinleri araştıran Çinliler Muğla’da Mevleviliği öğrendiler. *Muğla Yenigün*.
- Türkeş, Ü. (1984, 1 Haziran). Hz. Şahidi’yi Andık. *Devrim*.
- Türkeş, Ü. (1984, 29 Kasım). Sunu. Büyük Mevlevi Düşünür Muğlalı Hz. Şahidi İbrahim Efendi’yi anış (Haz. M. Çıpan). *Devrim*.
- Türkeş, Ü. (1984, 30 Kasım). Sunu. Büyük Mevlevi Düşünür Muğlalı Hz. Şahidi İbrahim Efendi’yi anış (Haz. M. Çıpan). *Devrim*.
- Yeni Muğla*. (1979, 13 Ağustos). Vakıflar Bölge Müdürlüğü’nün yasadışı tutumu nedeniyle Şahidi Camii ışıksız kaldı.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin *Dirler* Redifli Gazeli Üzerine Bir Söylem Çözümlemesi

Nilüfer KARADAVUT

Öğr. Gör. Dr.

Adnan Menderes Üniversitesi

niluferkaradavut@gmail.com

 ORCID 0000000212149641

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 03.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 20.02.2025

Atıf/Citation

Karadavut, Nilüfer (2025), Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin *Dirler* Redifli Gazeli Üzerine Bir Söylem Çözümlemesi, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 122-137.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

Dilbilimin alt dallarından olan ve dilin belirli bir bağlamda nasıl kullanıldığını ifade eden söylem çözümlemesi bugün sosyoloji, felsefe, iletişim ve edebiyat gibi pek çok disiplinde kullanılmaktadır. Günümüzde klâsik Türk şiiri metinlerini çözümlemek için de kullanılan modern çözümleme yöntemlerinden biri olan söylem çözümlemesi, dilin bireysel kullanımını ya da her türlü eylemi üretim koşulları içinde inceleme biçimidir. Klâsik Türk şiiri; belirli kurallara, kalıplara ve edebî sanatlarla dayandığı için söylem çözümlemesi yapılırken hem metnin iç yapısı hem de tarihsel ve toplumsal bağlam göz önüne alınır.

Bu makalede, edebî şahsiyeti ve üslûbu itibarıyla XVI. yy.'ın Mevlevî şairlerinden olan Muğlalı Şâhidî'nin *dirler* redifli gazeli, bir söyleşi metni olarak okunacak ve gazel, modern bir dil okuma biçimi olan *söylem çözümlemesi* yöntemi ile incelenecektir.

Anahtar sözcükler: Klâsik Türk şiiri, Muğlalı İbrahim Şâhidî, üslûp, söylem çözümlemesi

A Discourse Analysis on Muğlalı İbrahim Şâhidî's Ghazal with the Redif of 'Dirler'

Abstract

Discourse analysis, a subfield of linguistics that examines how language is used in specific contexts, is widely applied across disciplines such as sociology, philosophy, communication, and literature. As one of the modern analytical methods employed in interpreting classical Turkish poetry, discourse analysis provides a framework for studying both individual language use and broader textual structures within their production conditions. Given that classical Turkish poetry adheres to established rules, patterns, and literary devices, discourse analysis considers not only the internal structure of the text but also its historical and social context.

This study analyzes a ghazal with the redif “*dirler*” by Muğlalı Şâhidî, a 16th-century Mevlevi poet renowned for his literary style and distinct poetic voice. By treating the ghazal as a conversational text, this research applies discourse analysis as a modern interpretative method to explore its linguistic and communicative dimensions.

Keywords: Classical Turkish Poetry, Muğlalı İbrahim Şâhidî, style, discourse analysis

Giriş

Dil, kendine özgü kuralları olan, sürekli değişip gelişen, toplumsal bir sistem olmanın yanında birey olmanın en önemli göstergesidir. Dil, öncelikle toplumun dilidir ancak kullanımı bireylerin dillerinde kendini gösterir. Toplumsal olan dilin bireysel kullanımı o dilin birey tarafından üretilip üretilen bildiriye kendine mâl etmesi, başka bir ifadeyle söyleme dönüştürmesi demektir (Günay, 2013a, s. 17). Ferdinand de Saussure'ün belirttiği üzere bireysel kullanım söz kavramıyla karşılaşılır. Bu bağlamda bir söylemin nerede, ne amaçla, neden, nasıl, ne zaman üretildiğinin bilinmesi yanında kim tarafından üretildiğinin dolayısıyla dilin bireysel kullanımının da bilinmesi gerekir. Dilin bireysel kullanımının incelenmesi kişilerin konuştukları ve yazdıklarının iletişim değeri açısından taşıdığı işlevlerin değerlendirilmesi ve betimlenmesiyle mümkündür (Günay, 2013a, s. 17). Bunun için söylem çözümlemesi alanında bir inceleme yapmak gerekir.

Söylem çözümlemesi (discourse analysis), dilin bireysel kullanımını ya da her türlü eylemi üretim koşulları içinde inceleme biçimi, belli bir anı ilgilendiren her türlü dilsel etkinliğin betimlenmesi ve işlevlerin ortaya konulmasıdır (Günay, 2018, s. 20-24). Dil kullanımının söz konusu olduğu her durumda söylemden de söz edilir. Bir metnin veya konuşmanın söylem çözümlemesi yapıldığında, dilin kullanımı, bağlam içindeki işlevleri, anlamları ve toplumsal etkileri incelemenin yanında dilin belirli bir bağlamda nasıl kullanıldığı, hangi amaçlara hizmet ettiği ve nasıl bir etki yarattığı da belirlenir. Söylem çözümlemesi, metinde yer alan dile özgü öğelerin (söze dökülenlerin) cümle ve anlam sınırlarının ötesine gitmeyi ve bundan hareketle metnin içeriğini incelemeyi amaçlar (Çelik - Ekşi, 2008, s. 105).

Söylem çözümlemelerinin kaynağı yapısal dilbilim çalışmalarıdır. Özellikle söylemdeki dilsel özellikler ele alınacaksa dilbilim ve onun alt dallarından yararlanılır. Dilbilimin alt dallarından biri olan söylem çözümlemesi Klâsik Türk şiirine has metinleri anlama yolunda modern metin çözümleme yöntemlerinden biri olarak düşünülmüş ve ilk defa Pervin Çapan tarafından “Karamanlı Nizâmî'nin didiler Redifli Gazeli Üzerine Bir Söylem Çözümlemesi” başlıklı makalesinde uygulanmıştır (Çapan, 2020). Daha sonra Klâsik Türk şiirinde söylem çözümlemesiyle ilgili Beyza Alparslan Kaba tarafından “Ahmed Paşa'nın “Âteş” Redifli Gazeli Üzerine Bir Söylem Çözümlemesi” ve “Revânî'nin *Çıkar* Redifli Gazeli Üzerine Bir Söylem Çözümlemesi” adlı iki çalışma yapılmıştır. Bu makalede, zikredilen çalışmalarda uygulanan söylem çözümleme yöntemi esas alınmıştır. Klâsik Türk şiirinde söylem çözümlemesi, şairin kullandığı dilin, temaların, mazmunların, ideolojik ve toplumsal yapının nasıl şekillendiğini incelemek için yapılan bir çözümleme yöntemidir. Klâsik Türk şiiri, belirli bir estetik anlayışa, geleneksel bir söyleme, ahenkli

bir dile ve edebî sanatlara dayandığı için söylem çözümlemesi yapılırken hem metnin iç yapısı hem de tarihsel ve toplumsal bağlam göz önüne alınır. Her bir şairin onu diğerlerinden ayıran bir sözcük seçimi ve sözcükleri sıralama alışkanlığı olduğu gibi, aynı şairin her bir metninde o metni diğerlerinden ayıran özellikleri de bulunmaktadır. Bunları belirleyebilmek için modern çözümleme yöntemi olan söylem çözümlemesinden faydalanılacaktır.

Bu makalenin evrenini dilbilimin bir alt dalı olan söylem çözümleme yöntemi, örneklemine ise Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin “dirler” redifli gazelinin incelenmesi teşkil edecektir. Gazeli çözümlemeye geçmeden önce incelemeye esas olan gazelin şairi Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin hayatından kısaca söz edilecektir.

Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin Hayatı, Sanatı ve Eserleri

Asıl adı İbrahim olan Muğlalı Şâhidî, XVI. yüzyıl tasavvuf edebiyatının önemli şairlerinden biri olup Mevlevî tarikatına mensuptur. İlköğrenimini babası Hudâyî'den alan Şâhidî, tezkire yazarlarından Esrar Dede'ye göre İstanbul Fatih Medresesi'nde ve Bursa Yıldırım Han Medresesi'nde iyi derecede tahsil görmüş, daha sonra Muğla'da Şeyh Bedrettin'e intisab etmiştir (Genç, 2000, s. 251). Sonraki yıllarda Afyon'da Sultan Divânî'ye bağlanan Şâhidî, onun ölümü üzerine Muğla'ya gelip şeyh olur. Tasavvufî, mevlevîyâne, hikemî, âşıkâne şiirleri olan Şâhidî, şiirlerinde klâsik şiirin kelime, mazmun ve hayal dünyasını başarıyla işlemiştir. Türkçe, Arapça ve Farsça manzum ve mensur toplam 13 eseri bulunmaktadır. Bunlar içinde en çok bilinenler *Dîvân*, *Tuhfe-i Şâhidî*, *Gülşen-i Tenbid*, *Gülşen-i Esrar ve Gülşen-i Vahdet*'tir. Türkçe Dîvân'ı, tasavvufî düşüncelerini, Mevlevilik anlayışını ve estetik bakış açısını içeren şiirlerden oluşur. Dîvân'ında 2 kaside, 1 terci-i bend, 3 muhammes, 2 tahmis, 1 müstezad, 87 gazel, 4 kıta, 1 rûbai, 7 müfred ve hece vezniyle yazılmış bir şiir bulunmaktadır (Açık Önkas, 2012, s. 58).

Derler Redifli Gazelin İncelenmesi

Bu makalede incelenen gazel Mustafa Çıpan'ın *Muğlalı İbrahim Şâhidî Hayatı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri Dîvân ve Gülşen-i Vahdet (Tenkitli Metin)* Yüksek Lisans Tezi içinde gazeller kısmında yer alan ve beş beyitten oluşan *derler* redifli 17. gazeldir. Gazel metni şöyledir:

mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün/ mefâ'ilün

1. Vefâdur 'âşıkâ cevır ü cefâ itse güzel dirler

Cefâdan hazz ider 'âşık belâ-keşdür güzel dirler

2. Açılsa tâze güller medh okurlar mest bûlbûller

İderler nâzenînler nâz u şâ'irler gazel dirler

3. Gül-i ruhsâra iy dilber konar bir gün gubar-ı ha
Beķâsı yok-durur 'ömrün gelir âhir ecel dirler

4. Güneh-kâr eylese tevbe kabûl eyler günâhın Ha
Velî hergiz kabûl itmez riâyile 'amel dirler

5. Bırağup Şâhidî zühdi vara kûy-ı harâbâta
İşide anı 'âşıklar eyü varmış maħal dirler (Çıpan, 1985, s. 37).

Gazelin Günümüz Türkçesi ile İfadesi

1. “Güzel, âşığa eziyet etse vefadır.” derler. “Güzel, eziyet etmekten haz alır, âşık bela çekendir.” derler.
2. Taze güllerin açılmasından mutlu olan bülbüller, taze güller açılrsa onları methederler. Nazlı güzeller naz eder ve şairler gazel söylerler.
3. Ey gönül alan sevgili! Güle benzeyen yanağının üstüne bir gün ayva tüylerinin tozu konar. “Ömrün bakiliği yoktur, sonunda ecel gelir.” derler.
4. “Günahkâr kişi tövbe etse Allah, günahını kabul eder; fakat ikiyüzlü yapılan ameli Allah asla kabul etmez.” derler.
5. Şâhidî, kuru ibadeti bırakıp harabat köşesine (tekkeye) varsın, âşıklar bunu işitince “İyi bir yere varmış.” derler.

Gazelin Dış Yapısı

Klâsik Türk şiirinde vezin ritmin ve müzikalitenin esasıdır. Şiirin ses etkisini artırır. Gazel, aruzun hezec bahrinde yer alan *meşâ'ilün/ meşâ'ilün/ meşâ'ilün/ meşâ'ilün* kalıbıyla yazılmıştır. Bu müsemmen kalıp hezec bahrinin şiirimizde en çok kullanılan kalıbıdır (İpekten, 2008, s. 168).

Kafiyenin yalnız *revî* harfi ile yapılanına *mücerred kafiye* denir. Her çeşit kafiye ilk önce dikkate alınacak olan, *revî* harfindeki birliktir. *Mücerred kafiye*, bir harf ve bir harekeden oluşmaktadır (Saraç, 2007, s. 267). Şâhidî, bu gazelde *mücerred kafiye* kullanmıştır. İncelenen gazelde kafiye Arapça, Farsça ve Türkçe kelimelerle yapılmıştır. Gazelde kafiye; *güzel, gazel, ecel, 'amel ve mahal* kelimelerindeki “-el” sesleri ile yapılmıştır.

Redif, reviden sonra gelen anlam ve görev bakımından aynı olan ek, kelime veya kelime topluluğudur (Saraç, 2007, s. 260). Klâsik Türk şiirinde ek dışındaki redifler şiiri belli bir düşünce etrafında topladığı gibi şiire ahenk bakımından da katkı sağlar.

Gazelde redif Türkçe *dirler* fiiliyle yapılmıştır. *Di-* fiiline *-r* geniş zaman eki ve *-ler* çokluk ekinin getirilmesiyle oluşturulan çekimli fiil, redif olarak kullanılmıştır. Redifin çekimli bir fiil olması gazele hareketlilik, akıcılık ve canlılık bir kazandırmıştır.

Gazelin kafiye ve redifi tablo hâlinde gösterilecek olursa:

Beyitler	Kafiye	Redif
1. beyit	güzel	dirler
1. beyit	güzel	dirler
2. beyit	gazel	dirler
3. beyit	ecel	dirler
4. beyit	'amel	dirler
5. beyit	mahal	dirler

Tablo 1: Gazelin Kafiye ve Redifi

Gazelin Söylem Çözümlemesi Yöntemiyle İncelenmesi

Küçük Yapı ve Metnin Betimlenmesi

Metnin küçük yapısının incelenmesi; cümleler arası ilişkilerin düzenlenmesini ve bunun sonucunda da metnin bütününe ulaşılmasını hedefler. Bunun için metnin betimlenmesi, bir başka ifadeyle metnin genelinde yapılacak olan çözümleme ve yorumlamaya hareket noktası oluşturmak adına nesnel olarak bazı gözlemlerde bulunulması gerekir. Bu tür gözlemlerde bulunabilmek için de metni dilbilimsel bağlamda ele almak ve cümle düzeyinde metni değerlendirmek gerekir. Metnin küçük yapısının incelenmesi; metindeki oluşturuç ögenin tespiti, art ve ön gönderimsel kullanımların incelenmesi, örtük anlatım kullanımlarının tespiti, metinde yer alan izleklerin hangi örgelerle kurulduğunun ortaya çıkarılması, dilbilgisel eylem zamanlarının kullanımının tespiti ve cümleler arası bağıntı öğelerinin neler olduğunun ortaya konulmasıyla gerçekleşir (Günay, 2013a, s. 69-70). Bu bağlamda gazel küçük yapının tespiti için gerekli olan unsurlar üzerinden aşağıda başlıklar hâlinde incelenmiştir.

Oluşturuç Ögenin Yinelenmesi

Her türlü dilsel yapı bir başkası ile olan ilişkisi içinde anlam kazanır. Her şey birbiriyle bağlantılı anlam dizileri içinde yer alır dolayısıyla hiçbir şey kendi başına ve bağımsız değildir. Bir metnin anlamı, anlatıdaki bazı durumların, nesnelerin ya da kişilerin değişimi, dönüşümü ya da noktasal değişkenlikler içeren olayların anlatı boyunca yinelenmesiyle oluşur (Günay, 2013a, s. 79). Gazelde sürekli yenilenen oluşturuğu öge gazelin redifi olan “dirler” ifadesidir.

Klâsik Türk şiirinde de sürekli farklı ilişki ve dönüşüm içinde yenilenen öge çoğunlukla gazelin redifidir. İncelenen gazelde redif geniş zaman kipi *-r* ve 3. çoğul şahıs eki *-ler*’in *de-* fiiline getirilmesi ile oluşturulmuş olan *dirler* fiilidir.

Sözlükte *demek* fiili; 1. söylemek, söz söylemek, 2. Bir dilde karşılığı olmak, 3. Herhangi bir kanıya, yargıya varmak, 4. diye düşünmek, 5. Bir işe kalkışmak, 6. Düşünmek, 7. Saymak, kabul etmek gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır (Türkçe Sözlük, 2005, s. 492). Gazelde “dirler” şeklinde kullanılan redif, söylemek anlamıyla gazelin ilk beytinin musarra olması sebebiyle iki defa kullanılmıştır.

Kullanılan *geniş zaman*, adından anlaşılacağı gibi fiilin her zaman ortaya çıktığını ve çıkacağını ifade eden bir zamandır. Şairin “geçmiş-hâl-gelecek” tüm zamanlarda geçerliliğini koruyan söylemi anlatma çabasında önemli rol oynar. Diğer zaman ekleri hareketin gösterdikleri zaman içinde kesin olarak ortaya çıktığını veya çıkacağını bildirirken geniş zaman ekleri karşıladıkları zamana ilişkin kesinlik ifade etmezler. Geniş zamanda hareket hep olan ya da olacak olan hareket değil, aynı zamanda olabilen veya olabilecek olan bir harekettir. Dolayısıyla geniş zaman eklerinde ihtimal ifadesi de vardır (Ergin, 1997, s. 291). Gazelin beşinci beytinde redif olan *dirler* bu anlamıyla kullanılmıştır.

Artgönderim ve Öngönderim

Bir metinde artgönderim ve öngönderimler, metnin bütünlüğü içinde aynı sözcük, izlek, kavram ya da düşüncenin önce veya sonra aynı biçimde ya da farklı biçimde yeniden kullanılması yoluyla ortaya çıkar ve metinde bağlamsal durum oluşturur (Günay, 2013a, s. 79-80).

İncelenen gazel metninde bu tür kullanımlara rastlamak mümkündür. Birinci beytin ilk mısraında geçen *güz el*, ikinci beyitteki *nazeninin* öngönderimidir. Her iki ifadeyle de *sevgili* kastedilmektedir. Yine üçüncü beyitte dilber kelimesi de sevgiliyi ifade eder. Dolayısıyla bu kelimeler birbirlerinin art-öngönderimi olmuş olur. Bununla beraber dirler ifadesindeki “-ler” 3. çoğul şahıs eki, metinde “onlar”a göndermedir. Birinci beyitte âşıkların cefadan mutlu olduğu düşüncesi klâsik şiirde gelenek içinde kabul gören bir algıdır. Dolayısıyla burada var olan algıya da bir art gönderim söz konusudur.

Gazelin ikinci beytinde tâze güller ile nazenînler mest bülbüller ile de şairler birbiriyle ilişkili olmasından dolayı art ve ön gönderimdir. Yine üçüncü beyitte geçen *gül-i ruhsâr* ifadesi ikinci beyitteki nazenîni işaret edecek şekilde kullanılmış birbirlerinin art ve ön gönderimi olmuştur. Gazelin beşinci beytinde de kûy-ı harâbât ifadesi beytin ikinci mısraındaki mahal kelimesiyle ilişkilendirilerek birbirlerinin art ve ön gönderimi olmuştur.

Örtük Anlatım: Sezdirimler ve Çıkarsamalar

Her dilin kendi kullanım olanaklarından kaynaklı özel durumları olduğu için bu durumlar alıcıya açık bir şekilde aktarılabileceği gibi örtük bir biçimde, sezdirimsel olarak da aktarılabilir. Sezdirim, bir bağlam ya da sözcelemede verilen bilgilerden çıkarım yoluyla ulaşılabilecek bilgiyi ifade eder. Sezdirim olarak metne yerleştirilen bu bilgilerin çıkarsama olarak alıcı tarafından bulunması gerekir (Günay, 2013a, s. 87). Klâsik Türk şiirinde de şairler şiirlerinde ele aldıkları hayal, inanış ve düşünceleri beyitlerinde dolaylı yoldan okuyucuya sunarlar. Bunu da mazmunlar aracılığı ile gerçekleştirirler. Dolayısıyla örtük anlatımlar olan mazmunların karşıladığı anlam dünyasının alıcı tarafından keşfedilmesi beklenir. Gazelde örtük anlatım kullanımları şöyledir:

Beyitler	Sezdirim	Çıkarsama
1. beyit	Gerçek aşkın sıkıntılara katlanmayı gerektirdiği ve âşığın sevgiliden gelen eziyeti bile güzellik olarak görmesi gerektiği	Klâsik Türk şiirinin aşk anlayışına göre sevgilinin âşığa eziyet etmesi doğaldır. Âşık bu eziyeti kendisi için lütuf sayar. Bu sadece beşerî aşk için değil ilahî aşk için de geçerlidir. Allah sevdiği kuluna dert verir. Kul ise bu dertler karşısında sabreder.
2. beyit	Tabiatı var olan güzelliğin sanatçıyı etkileyip onlara ilham vermesi	Beyitte bülbül ile şair, taze gül ile sevgili, medh etmek ile de gazel arasında benzetme yoluyla ilişki kurulmuştur. Klâsik Türk şiirinde aşk, sevgili, sevgilin güzelliğinden bahseden şiirler gazel nazım şekliyle ifade edilir.
3. beyit	Gençlik ve güzellik gibi şeylerin geçici olması, zamanla her şeyin sonunun gelip yok olması	Hiçbir varlık kalıcı değildir, “Her canlı ölümü tadacaktır.” (Ali İmrân, 73, s.185) ayetinin hatırlatılarak dünya hırslarından vazgeçilmesi gerektiğinin benimsenmesi. Klâsik Türk şiirindeki kesret- vahdet ilişkisi
4. beyit	Allah'ın saf bir gönülle, samimiyetle yapılan tövbeleri kabul etmesi, günahları affetmesi; iki yüzlü yapılan işlerin bağışlanmaması	Gerçek dindarlık gönül yoluyla bağlıktır ve yapılan her işte samimiyet gerekir. Gösteriş için yapılan ibadetler manevî anlamda değersizdir.

5. beyit	Harabatın zahidlerin küçümsediği ancak âşıkların yücelttiği bir makam olarak gerçek aşkı bulmak için gidilecek yer olması.	Harabat, tasavvuf ehli için tekkeyi (dergâh) ifade eder. Gönül ehlinin ilahi aşka erişmesi için varması gereken yerdir.
-----------------	--	---

Tablo 2: Gazelde Yer Alan Örtük Anlatımlar

Örgeler ve İzlek

Bir metnin izleği, kısaca “Bu metin neden söz ediyor?” sorusunun yanıtıdır. Her öрге bir izleğin alt birimi olup izlek örgelerden oluşur (Günay, 2013a, s. 92).

İncelenen gazelde Şâhidî'nin kelime kullanımının arkasında yatan kavramsal ve sözlüksel alana dair çözümleme yapılarak gazeldeki öрге ve izlekler tespit edilmiştir. Şair gazelde sadece üçüncü beyitte *ey dilber* diyerek sevgiliye seslenir. Diğer beyitlerle değerlendirildiğinde ve şairin hayatı dikkate alındığında bu sevgilinin ilahi sevgili olması muhtemeldir. Şair, dört beyitte de derler diyerek kendi düşüncesini başkalarının düşüncesi gibi ifade eder. Okuyucuya seslendiği bu beyitlerde bir algı oluşturarak genel yargıya varır. Bu bağlamda gazel, *şair* ve *onlar* olmak üzere iki temel izlek ve bu izlekleri çevreleyen örgelerden meydana gelen bir bütünü oluşturmaktadır. Bunun yanında klâsik şiirin genel kaidesine bağlı olarak düşüncesini ifade etmesi bakımından bir de sevgili izlek olarak yer alır.

İZLEK	ÖRGELER
Şair	Belâ-keş, bülbül, âşık, cevri ü cefâ, salık
Onlar	Günahkâr, riyakâr, âşıklar
Sevgili	Güzel, taze gül, dilber, hat, gül- ruhsâr, naz

Tablo 3: Gazelde Yer Alan Örgeler ve İzlek

Dilbilgisel Eylem Zamanları

Anlatıdaki bir durumun oluşu, olma biçimi, vericinin sözcüğü ile ilgili tutumu ya da eylemin hangi zamanda olduğu gibi bilgiler eylem çekimleri ile ilgilidir. Eylem zaman, kip ve görünüş olmak üzere üç bakımdan değerlendirilir. Metinde kipsel yapıların incelenmesi, anlatıcının alıcısına söylediği sözün belirtiği gerçeğe karşı takındığı tutumu bildirir (Günay, 2013a, s. 93). Buna göre gazelin tamamında geniş zaman kullanımı hâkimdir. Gazelde “di-, haz it-, oku-, naz it-, kon-” fiillerine geniş zaman eki getirilerek çekimli fiil oluşturulmuştur. Geniş zaman eylemin her zaman yapıldığını ya da yapılabileceğini anlatır, dolayısıyla geniş zamanda kullanılan bu fiiller söylenenler açısından süreklilik bildirir. Redif olan *di-* eylemine *şair -ler* 3. çoğul şahıs eki getirilerek söylemin onlar tarafından eskiden beri dile getirildiğini ve getirileceğini sezdirir. Anlatıcı daha önce duyduğu ifadeleri kendi bakış açısı ile anlatmaktadır.

Cümleler Arası Bağıntı Ögeleri

Anlatılardaki cümleler birbirine farklı biçimlerde bağlanabilir. Metindeki basit, birleşik, sıralı ve karmaşık cümle yapıları okuyucu/dinleyiciyi şair/yazar tarafından farklı biçimlerde metne yerleştirilen düşünce ve davranış biçimlerinin oluşturduğu dizgelere götürür (Günay, 2013a, s. 104). İncelenen gazel beş beyitten oluşmaktadır. Dolayısıyla gazelde birbiriyle bağıntı içinde olan 10 ayrı cümle vardır. Muharrem Ergin, Türkçede genellikle basit cümleler kullanılmakla beraber az da olsa birleşik cümlelerin de kullanıldığını belirtir ve birleşik cümleyi bir asıl cümle ile onun mânâsını tamamlayan bir veya daha fazla yardımcı cümleden teşekkül eden cümle olarak tanımlar. Muharrem Ergin'e göre Türkçede şartlı birleşik cümle ve ki'li birleşik cümle olmak üzere başlıca iki çeşit birleşik cümle vardır, bunlara üçüncü birleşik cümle çeşidi olarak iç içe birleşik cümleyi ekler (1997, s. 404). Cümlelerde yer alan bağıntı ögelerinin tespiti için gazeldeki cümleler aşağıda tablo hâlinde gösterilmiştir.

Beyitler	Cümle Sayısı	Yüklemin Türüne Göre	Anlamına Göre	Yapısına Göre	Yüklemin Yerine Göre
1. Beyit	2	Fîl	Olumlu	İç içe birleşik	Kurallı
2. Beyit	3	Fîl	Olumlu	Şart / Basit	Devrik / Kurallı
3. Beyit	2	Fîl	Olumlu	Basit/ İç içe birleşik	Devrik / Kurallı
4. Beyit	1	Fîl	Olumlu	İç içe birleşik	Kurallı
5. Beyit	2	Fîl	Olumlu	Basit/ İç içe birleşik	Devrik / Kurallı

Tablo 4: Gazelin Cümle Analizi

Buna göre birinci beyitte kullanılan “itse” fiilindeki “-sa, se” şart kipi, beytin ilk mısraında şart cümlesi oluşturarak beyitte bağıntı ögesi işlevini üstlenir. İkinci beyitte ise şair beyte “açılsa” fiiliyle başlayarak bülbüllerin medh okumasını taze güllerin açılması şartına bağlar ve ikinci mısra ile bağıntı kurar. Şair, gazelin dört beytinde derler ifadesi ile iç içe birleşik yapıda cümleler kurmuştur. Gazelin tamamında bu bağlamda taşınmış nutuk üslûbu hâkimdir. Taşınmış nutuklar metin içinde ‘*doğrudan doğruya anlatım*’a (style direct/discours direct) has ifade kuruluşunu gidererek anlatıma canlılık katmak için başvurulmuş bir yoldur ve dolaylı olarak anlatılması gereken hususların, doğrudan doğruya anlatılması imkânı verir (Çapan, 2020, s. 8). Şair beyitlerde kendi düşüncesini doğrudan söylemek yerine, görüş sahibi bir grubun düşüncesi şeklinde aktararak style indirect/ discours indirect (dolaylı anlatım) yolunu açmaktadır. Beyitlerdeki ifadeler, başkasından duyulan ve herkesçe genel kabul gören yargılardır.

Büyük Yapı ve Metnin Çözümlemesi

Cümlelerden yola çıkarak metnin bütünlüğüne ulaşan bir okur, metnin tamamı üzerinde daha ayrıntılı incelemeler yapar. Metni tam olarak anlayabilmek için gönderici ve alıcıyı tanımak, metin içi ve dışındaki uzam ve zamanı bilmek gerekir. “Yazar kimdir, anlatıcı var mı, kim anlatıyor?” gibi sorulara cevap aranmalıdır (Günay, 2013a, s. 107). Bu bağlamda gazelin anlatım şeması aşağıdaki gibi oluşturulmuştur:

Beyitler	Gönderici (Anlatıcı)	Özne	Bildiri (İleti)	Nesne	Alıcı
1. Beyit	Şair (Şâhidî)	Onlar	Onların sevgilinin âşığa eziyet etmesinin âşık için vefa anlamına geleceğini söylemesi, belaya alışık olan âşığın sevgilinin cefasından mutlu olmasının uygun olduğunu söylemeleri	Sevgilinin eziyeti, âşığın mutluluğu	Okuyucu/ Dinleyici
2. Beyit	Şair (Şâhidî)	Onlar	Taze güllerin açılmasından mutlu olan bülbüllerin bu durumu övgüyle karşılamaşının (tıpkı) zarif güzellerin nazlanması ve şairlerin gazel söylemesi gibi olduğu	Gülün açılması, bülbülün övgüsü, güzellerin nazı, şairlerin gazeli	Okuyucu/ Dinleyici
3. Beyit	Âşık / Şair	Onlar	Gönül alan sevgilinin güle benzeyen yanağının bir gün toza benzeyen ayva tüyleriyle kaplanması (gibi) ömrün sonsuz olmadığını, sonunda ölümün geleceğini	Ayva tüyleri, ömrün bekası, ecelin geleceği	Dilber (Sevgili)
4. Beyit	Şair	Onlar	Tövbe etmeleri hâlinde Allah'ın günahkârları affedeceği lakin riyakârların ikiyüzlü amellerini asla kabul etmeyeceğini	Günahkârların günahı, amelin riyası	Okuyucu/ Dinleyici
5. Beyit	Şair	Onlar	Şâhidî'nin kuru ibadeti bırakıp tekkeye (dergâha) gittiğini işiten Allah dostlarının “iyi bir yere ulaşmış” diyeceklerini	zühtü	Okuyucu/ Dinleyici

Tablo 5: Gazelin Anlatım Şeması

Bu çözümleme, metnin anlamını daha iyi kavramak ve şairin muhatap aldığı kişi veya kavramları belirlemek açısından önemlidir. İncelenen gazelin her beytinde verici/gönderici konumunda şair vardır. Alıcı konumunda ise gazelin üçüncü beytinde klâsik şiire has ‘üçgensel aşk’ bağlamında sevgili yer alırken diğer beyitlerde genel okuyucu/dinleyici yer alır.

Beyitlerde *dirler* redifi, toplumda görüşüne itibar edilen din uluları, sufi geleneğin önde gelenlerini karşılamaktadır. Genel okuyucuya hitap eden şair/anlatıcı *dirler* diyerek bu kişilerin dilinden kendi algısını toplumda genel kabul gören yargılara dönüştürür. Birinci beyitte anlatı şairin bizzat kendisidir. Klâsik Türk şiirinin genel kabulü içinde âşığa, güzel olarak nitelenen sevgilinin cefa etmesinin âşık için vefa olduğu düşüncesi doğrudan ve birinci ağızdan söylenmek yerine, görüş sahibi bir grubun düşüncesi şeklinde style indirect/discours indirect (dolaylı anlatım) yoluyla aktarılmıştır. Bu cümlede başkalarından duyma esastır. Sevgilinin âşığa eziyet etmesi onun bu aşktan haberli olduğunu veya muhal olan aşkı sezdiğini gösterir. Sevgili, âşığın bir bakışı, bir sözüyle karşılaşırsa ona eziyet eder. Klâsik Türk şiirinde tasavvufî mânâda da Allah tecelli edeceği gönlün saf, temiz olmasını ister ve bunun içinde ona bazı sıkıntılar gösterir. Kul Allah'ın rızasını kazanmak için ondan gelecek sıkıntıya sabreder.

Edebî metinlerde taşınmış nutuklar vak'a zamanında cereyan eden konuşmanın, anlatma zamanına taşınmasını sağlar. Verici/gönderici konumundaki şair, ikinci beyitte genel okuyucuya seslenir ve klâsik şiirdeki gül ve bülbül mazmununun oluşturduğu algıyı toplumda oluşan genel yargı şeklinde aktarır. Beyit açılma ifadesiyle başlar, dolayısıyla bülbüllerin taze gülleri görünce bundan mutlu olması ve methiyeler söylemesi taze güllerin açılmasına bağlıdır. Bunun üzerine güzeller naz edecek şairler gazel söyleyeceklerdir. Beyitte şair bülbül, nazlı güzeller taze gül ve gazel methetmekle ilişkilendirilmiştir.

Üçüncü beyitte söylem, sevgiliye hitaben oluşturulmuştur. Ey diyerek gönül alan sevgiliye hitap eden şair, sevgilinin güle benzeyen yanağına toza benzeyen ayva tüyleri konduğunu ifade eder ve bunu genel kabul gören ömrün bâkî olmadığı ve herkese ecelin geleceği düşüncesine bağlar. Bu düşünce, herkes tarafından bilinen, Kurân'daki "Her canlı ölümü tadacaktır" (Ali İmrân, s. 73: 185) ayetine iktibastır. Bâkî olan Allah'tır. Doğan ne kadar güzel olursa olsun bir gün ona ecel gelir. Beyitte yanak vahdet, ayva tüyleri ise kesreti ifade eder. Aynı zamanda gül-i ruhsar ile insan ömrü, gubar-ı hat ile de ecel ilişkilendirilmiştir. Klasik Türk şiirinde sevgilinin yanağı güle benzetilir, ancak gülün de bir ömrü var. Gül taze olduğunda güzeldir ancak soldukça yaprakları kırıksır ve sonunda dökülür. Güle benzeyen yanağın güzelliğini de bitiren ayva tüyleridir. Yüzün vahdet, hattın kesret olduğu düşünüldüğünde vahdetin kesretle kapanması sıkıntı değildir; çünkü vahdete kesretten gidilir. Önce sevgiliye hitap ederek onun güzelliğinin ayva tüyüyle kaplanıp yok olmasını görüş sahiplerinin ecelin herkese geleceğini söylemeleriyle ilişkilendirir.

Dördüncü beyitteki şair tarafından okuyucuya/dinleyiciye iletilen bilgi; 'Günahkârların tövbe etmeleri hâlinde Allah'ın onların günahlarını affedeceği lakin ikiyüzlülükle yapılan işlerin Allah

tarafından asla kabul edilmeyeceği' şeklindedir. Şair, beyitte Mevlana'ya atfedilen ancak kaynağı tam olarak bilinmeyen 'Gel, gel, ne olursan ol, yine gel, yüz kere tövbeni bozmuş olsan da, yine gel...' sözlerine telmih yapmıştır. Beyitte Hak diyerek Allah kastediliyor. Allah'ın af kapısının daima açık olduğu ve tövbe zamanının eşref-i saati tutturulursa Allah'ın o günahları affedeceği, sadece ikiyüzlülükle yapılan amellerin affedilmeyeceği ifade edilmektedir. İnsanın bilerek ya da bilmeyerek yaptığı günahları için samimi yapılacak tövbe Allah katında günahların affına mazhar olacaktır. Bunları söyleyen şairin onlar diye sezdirdiği din uluları, mutasavvıflar, kanaat önderleri ya da sufi geleneğin önde gelenleridir. Beyitte riyakârlık asla kabul edilemez bir durum olarak ifade edilmiştir. Yapılan işlerin surette kalmayıp sireti de yansıtması gerekir.

Beşinci beyitte kendisini mahlasından *tecrîd* eden şair yine okuyucu/dinleyiciye hitap ederek onların/aynı çevrelerin, bu defa zâhid üzerinden beyan ettikleri görüşü ifade eder. Bu aslında Klâsik Türk şiirinde sıkça işlenen rind-zâhid çatışmasının bir tezahürüdür. Zâhidler, dini dış şartlarıyla yaşayan, akılla hareket eden ve hakikati görmekten aciz insanlar oldukları için, gönülden yola çıkan ve rindliği benimsemiş âşığı daima ayıplayarak güzele bakmanın ve güzel sevmenin günah olduğunu iddia ederler. Beyitte görüş sahipleri üzerinden gönül ehlinin Allah yolunda tekkeye bağlanması varılacak güzel yer olarak söylenmiştir. Klâsik şiire has zâhid algısı, beyitte yine taşınmış nutuk üslûbu ile ifade edilmiştir. Züht Allah'ın buyurduğu emir ve yasaklardan kaçarak Allah için ibadet etmektir. Bir de Hakk'ın rızasını kazanmak için yapılan ibadet var. Aynı görüş sahipleri Şâhidî'nin içinde bulunduğu anda yaptığı kuru ibadeti bırakıp tekkeye gitmesini de kendisi için doğru yola girmiş şeklinde söyler. Son beyitte şair bu ifadeyle varsayımda bulunur, böyle demelerini ister.

Kabul Edilebilirlik

Metin, belirli dil ilişkilerinin toplumsal ve kültürel sonucu olup bir toplum, dönem ya da grup için kabul edilebilir ölçüde olmalıdır. Metindeki kurmaca dünya ile yazıldığı gerçek dünya arasındaki ilişkiler inceleme aşamasında göz önünde bulundurulur (Günay, 2013a, s. 133).

Gazel bu açıdan değerlendirildiğinde şairin *onlar* diyerek kastettiği din ulularının söyledikleri, toplumun geneli için geçerli olan yargılar şeklindedir. Şair kendi yarattığı algıyı genel yargıya dönüştürür.

Üst Yapı ve Metinlerin Yorumlanması

Metni yorumlamak, kısaca varsayımlar ya da metnin anlamı üzerine genel sonuçlar çıkarmak demektir ve metin incelemesinin son aşamasıdır (Günay, 2013a, s. 214). Bu bağlamda söylem türlerini belirlemek gerekir. Söylem türleri bağlamında yargılayıcı söylem, karar almaya yönelik

söylem, övgü-yergi söylemi olmak üzere üç tür söylem söz konusudur. Bu söylemler farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Övgü-yergi söylemi, sözbilim için güzel konuşma ve ikna etme sanatı olduğu düşünülmesinden dolayı önem taşır. Bir kişiyi ya da bir şeyi övmek ya da yermek bu söylem içinde düşünülür. Bu söylemde genellikle şimdiki zaman kullanılmakla birlikte duruma göre geçmiş ya da gelecek zaman da kullanılabilir. Yargılayıcı söylem, amaç birini suçlama ya da savunma olduğundan yargıçlara özgü söylemler olup genellikle geçmiş zaman kullanılır. Karar almaya yönelik ya da tartışmacı söylemde ise amaç alıcıyı karar almaya ya da eylem yapmaya zorlamadır ve genellikle gelecek zaman kullanılır. Akıl yürütme biçimi olarak da örnek kullanılır. Bu söylemde alıcının sunulan durumdan bir sonuç ya da yargı çıkarabilmesi için somut ve özel bir durum olarak sunulur (Günay, 2013b, s. 96). Bu bilgiler, incelenen gazel çerçevesinde değerlendirildiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

	Alıcı	Zaman	Edim	Değerler	Ortak konum	Kanıtlama tipi
1.beyit	Okuyucu/ Dinleyici	Geniş zaman/ şart kipi	Durum değerlendirme	Yararlı	Karar Almaya Yönelik Söylem	Sevgili ve âşık hakkında geleneğe has değer hükmü
2.beyit	Okuyucu/ Dinleyici	Geniş zaman/ şart kipi	Durum değerlendirme	Soylu/ olanaklı	Övgü Söylemi	Güzeller ve şairler hakkında durum değerlendirme
3.beyit	Sevgili	Geniş zaman	Öğüt vermek	Yararlı/ olanaklı	Karar Almaya Yönelik Söylem	Ömrün geçici olması hükmü
4.beyit	Okuyucu/ Dinleyici	Geniş zaman	Öğüt vermek	Yararlı/ olanaklı	Karar Almaya Yönelik Söylem	Amellerin riyasız yapılması hükmü
5.beyit	Okuyucu/ Dinleyici	Geniş zaman / istek kipi	Övgü/değer hükmü	Soylu/ yararlı	Övgü söylemi / Karar Almaya Yönelik Söylem	Tasavvufta tekkenin tutulacak yol olması hükmü

Tablo 6. Gazelin söylem türleri açısından değerlendirilmesi

Sonuç

Bu çalışmada Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin *dirler* redifli gazeli dilbilimin alt alanlarından biri olan söylem çözümlemesi yöntemiyle incelenmiştir. Söylem çözümlemesi, dilin yalnızca iletişim aracı olmaktan öte toplumsal yapıları nasıl şekillendirdiğini ve bireylerin dünyayı nasıl anlamlandırdığını anlamamızı sağlar. Güç ilişkileri, ideolojiler ve toplumsal normlar söylem içinde kendini gösterir ve bu nedenle söylem çözümlemesi, dilin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde nasıl işlediğini anlamak için önemli bir araçtır.

Gazel, söylem çözümlemesi yönteminin sunmuş olduğu imkânla küçük yapı ve metnin incelenmesi, büyük yapı ve metnin çözümlenmesi, üst yapı ve metinlerin yorumlanması başlıkları altında çeşitli alt başlıklarla incelenmiştir. Bir metnin dili, anlatım tekniği, karakterlerin konuşma biçimi ve anlatıcının bakış açısı, eserin taşıdığı anlamları derinlemesine kavramamıza olanak tanır. Gazelde önce örtük anlatımlar ele alınmış; kullanılan fiiller dilbilgisel açıdan incelenerek cümle analizi yapılmıştır. Daha sonra metnin bütününden hareketle gazelin anlatım plânı ortaya konulmuştur. Son olarak gazel, söylem türleri bağlamında değerlendirilerek metne hâkim olan söylem türü ortaya konulmuştur.

Yapılan inceleme sonucunda gazelde şairin benimsediği taşınmış nutuk tarzındaki üslûbu, kullandığı kelimeler ve duygularını ifade ediş biçimi söylem çözümlemesi yöntemiyle daha belirgin hâle getirilmiştir. XVI. yüzyıl Mevlevî şairlerinden olan Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin geleneğin izinde tasavvufî arka planı olan bir söyleyiş ortaya koyduğu görülmektedir. Gazelde âşık, sevgili ve sevgilinin güzellik unsurları, dünyanın faniliği, Allah'ın günahları affettiği, Şâhidî'nin kuru ibadeti bırakıp tekkeye gitmesi ve Hak yoluna girmesinin iyi olduğunu dışarıdan bakanların söylediği sezdiriliyor. Dolayısıyla gazelde dışarıdan bakan gözün algılarından bahsedilmektedir. Dışarıdan bakanlar ya da görüş sahipleri derlerse bunu derler, başka bir şey demezler gibi bir algı ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak Klâsik Türk şiiri metnlerinin modern okuma biçimleriyle ele alınıp değerlendirilebileceğini söylemek mümkündür. Söylem çözümlemesi, klâsik Türk şiirinin sadece estetik yönünü değil, aynı zamanda toplumsal ve düşünsel bağlamı da anlamamıza yardımcı olur.

Kaynaklar

- Açık Önkaş, N. (2013). *Mevlânâ okyanusundan Muğlalı Şâhidî denizine “Şâhidî şiirleri ve açıklamaları”*. Muğla Belediyesi Kültür Yayınları.
- Çapan, P. (2020). Karamanlı Nizâmî'nin *didiler* redifli gazeli üzerine bir söylem çözümlemesi, *Klâsik Türk Edebiyatının Ses ve Anlam Dünyası (Prof. Dr. Haluk İpekten Anısına) Bildiri Kitabı*, Düzce. (s. 183-196).
- Çelik, H. & EKŞİ, H. (2008). Söylem analizi, *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 27, 99-117.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şâhidî, hayatı, edebî şahsiyeti, eserleri 'Dîvan ve Gülşen-i Vahdet (Tenkidli Metin)*. [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Ergin, M. (1997). *Türk dil bilgisi*. Bayrak Yayınları.
- Günay, V. D. (2013a). *Metin bilgisi*. Multilingual Yay.
- Günay, V. Doğan (2013b). *Söylem çözümlemesi*. Papatya Yayıncılık Eğitim.
- Genç, İ. (2000). *Esrar Dede Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*. AKM Yayınları.
- İpekten, H. (2008). *Eski Türk edebiyatı nazım şekilleri ve aruz*. Dergâh Yayınları,
- Kaba Alparslan, B. (2022). Revânî'nin çıkar redifli gazeli üzerine bir söylem çözümlemesi. R. Eryılmaz, N. Karacan, A. Canbulat & A. T. Eş (Ed.), *14. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildiri Kitabı*, (s.184-196).
- Kaba Alparslan, B. (2021). Ahmed Paşa'nın “âteş” redifli gazeli üzerine bir söylem çözümlemesi. N. Uçan Eke & N. Tanç (Ed.). *Prof. Dr. Pervin Çapan Armağanı* içinde (Ön söz). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâlî. (2012). Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Saraç, Y. (2007). *Klâsik edebiyat bilgisi biçim-ölçü-kafiye*. Gökkuşbu Yay.
- Türk Dil Kurumu. (2005). *Türkçe sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınları.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Muğlalı Şâhidî Dede Döneminde Mevlevîlik, Afyonkarahisar ve Muğla'da İlk Mevlevî İzleri

Nuri ŞİMŞEKLER

Prof. Dr.

Selçuk Üniversitesi

n.simsekler@gmail.com

 [0000-0001-7502-6801](https://orcid.org/0000-0001-7502-6801)

Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 06.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 28.02.2025

Atıf/Citation

Şimşekler, Nuri (2025), Muğlalı Şâhidî Dede Döneminde Mevlevîlik, Afyonkarahisar ve Muğla'da İlk Mevlevî İzleri, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 138-152.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz*

Mevlevîlik henüz Mevlâna döneminde kurumsallaşmamış, ancak vefatının hemen ardından İslâmî ana kaynaklarla birlikte Mesnevî okumaları, semâ meşki, geleneksel san’atlar, mûsikî, meslek edinme ve âdab-erkân eğitimi ile bir ‘medeniyet okulu’ şeklinde teşekkül olunmuştur. Mevlevîlik mimari olarak da özgün bir yapı sistemine sahip olup 140 kadar Mevlevîhâneler ile özellikle XV ve XVI. yüzyıllardan itibaren itibaren Anadolu, Balkanlar, Kuzey Afrika ve Arap yarımadasında etkin olmuş âdeta Osmanlı Medeniyetinin ana harcını oluşturmuştur. Osmanlı öncesi Selçuklular, Konya bölgesi özelinde Karamanlılar, diğer Anadolu Beylikleri henüz Mevlâna döneminde, Mevlevîlik adında bir oluşum kurulmamışken Mevlâna ve ailesine büyük önem vermiş, aile fertlerini şehirlerinde konuk etmişlerdi. Mevlâna’nın sadece Afyonkarahisar’a ve Karaman’a, oğlu Sultan Veled’in Aksaray, Karaman, Kayseri, Kütahya, Afyonkarahisar’a, onun oğlu Ulu Ârif Çelebi’nin Kayseri, Tokat, Amasya, Sivas başta olmak üzere Anadolu’nun birçok kenti ile birlikte Ege Bölgesinde Afyonkarahisar, Denizli (Lâzıkıyye), Burdur, Isparta, Muğla (Menteşe), Kütahya ve çevrelerini ziyaretleri sonucu Mevlevîlik kültürünün ilk tohumları atılmıştı. Zaman içerisinde özellikle Sultan Veled’in kızı Mutahhara Hatunun Germiyanogulları’na gelin gitmesinin ardından onun soyundan gelen Dîvâne Mehmed Çelebi’nin “Hz. Mevlâna torunu” olması, “Germiyanogulları sülalesinden” gelmesi ve daha da önemlisi cediti Ulu Ârif Çelebi gibi çok gezmesi ve teşkilatlandırma konusunda yetenekli olması nedeniyle hemen hemen tüm Ege Bölgesi ve henüz 25 yıl kadar önce fethedilen İstanbul’da dahi ardı ardına Mevlevîhâneler açılmaya başlanmıştır. Bu dönemin kasabalara, köylere kadar yayılan ve birçoğunun isminin literatürde bile adı geçmediği Mevlevî zâviyeleri, Dîvâne Mehmed Çelebi’nin faaliyetleri, bölgenin Mevlevî hareketliliği konusunda tek kaynak diyebileceğimiz Şâhidî Dedenin Gülşen-i Esrâr adlı eseri âdeta anılan yüzyılların Afyonkarahisar ve Muğla bölgesi başta olmak üzere Ege Bölgesindeki “Mevlevî Teşkilâtlanması” ve “Mevlevî hareketleri”ni gözümüzün önüne sermektedir.

* KKTC Yakın Doğu Üniversitesi Rumi Enstitüsü tarafından düzenlenen Uluslararası Rumi Alimlerinin Sempozyumu’nda (16-17 Aralık 2004, Lefkoşa, Kıbrıs) “XVI. Yüzyılda Ege Bölgesinde Mevlevîliğin Yayılması ve Sebepleri” başlığı ile sunduğumuz, ancak günümüze kadar yayınlanmayan bildirinin metninden güncellenmiş olup ilk kez burada yayınlanmaktadır. Yakın Doğu Üniversitesi’nde Türkçe sunulan bildirimiz kısmî değişikliklerle İngilizce olarak SÜ Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi *Mevlâna Araştırmaları-The Journal of Rumi Studies*’de yayınlanmıştır. (“The Spread of The Mawlawiyya and The Reasons for Its Spread in The Aegean Region in The XVth Century”, Mayıs, 2007, Yıl: 1, Sayı: 1, ss. 143-156).

Burada yayınlanan güncel çalışmamız yukarıdaki çalışmalarımızın yeni bilgi ve kaynaklarla genişletilmesi ile birlikte daha önce hazırladığımız aşağıdaki üç makaleden de istifade edilerek oluşturulmuştur:

- Nuri Şimşekler, “XVI. Yüzyılda Muğla ve Çevresinde Mevlevîlik ve Şâhidî Dede”, Muğla Üniversitesi tarafından düzenlenen “Osmanlı’nın 700. Yılında Muğla Sempozyumu”nda (6-7 Mayıs 1999, Muğla) sunulan Yayınlanmamış Bildiri Metni.

- Nuri Şimşekler, “Şâhidî Dede’nin Gülşen-i Esrâr’ına Göre Afyon ve Çevresinde Mevlevî Muhitleri”, VI. *Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu-Bildiriler*, Afyonkarahisar, 2002, ss. 309-317

- Nuri Şimşekler, “Mevlevîliğin Tarihi Seyri”, *Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî-İnsanlığın Aynası*, Konya Büyükşehir Belediyesi Yay., Konya, 2004, ss. 145-165

Bu yazıda, konu ile ilgili ana kaynak diyebileceğimiz Gülşen-i Esrâr adlı eseri de değerlendirerek, diğer kaynaklardan Afyonkarahisar, Muğla ve genel olarak Ege Bölgesi'ndeki ilk Mevlevî izleri ile birlikte XVI. Yüzyıldaki bölgenin durumu aktarılmaya çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Mevlevîlik, Şâhidî Dede, Dîvâne Mehmed Çelebi, Afyonkarahisar, Muğla

The Mevlevi Order in the Period of Muğlalı Şâhidî Dede, First Traces of Mevlevi in Afyonkarahisar and Muğla

Abstract

The Mevlevi Order was not institutionalized during the time of Mevlâna. However, immediately after his death, it took shape as a 'civilization school' with the reading of the Mesnevi, the practice of sema (the whirling dance, meşk), traditional arts, music, vocational training, etiquette education and primary Islamic sources. Architecturally, the Mevlevi Order also had a unique structural system and with approximately 140 Mevlevi lodges (Mevlevîhâne), it became influential from the 15th and 16th centuries onwards in Anatolia, the Balkans, North Africa and the Arabian Peninsula, almost forming the core of the Ottoman Civilization. Before the Ottoman Empire, the Seljuks, the Karamanids, especially in the Konya region and other Anatolian Principalities gave great importance to Mevlana and his family. They hosted their family members in their cities, even though a movement called Mevlevi order had not yet been established during Mevlana's time. Mevlâna himself had visited Afyonkarahisar and Karaman, his son Sultan Veled had visited Aksaray, Karaman, Kayseri, Kütahya and Afyonkarahisar, and Sultan Veled's son Ulu Ârif Çelebi had traveled to many cities in Anatolia, including Kayseri, Tokat, Amasya, Sivas, as well as the Aegean region, including Afyonkarahisar, Denizli (Lazikiye), Burdur, Isparta, Muğla (Menteşe), Kütahya and their surrounding areas. As a result, the first seeds of Mevlevi culture were sown. Over time, especially after Sultan Veled's daughter, Mutahhara Hatun, married into the Germiyanids, her descendant Dîvâne Mehmed Çelebi, a 'grandson of Hz. Mevlâna', 'coming from the Germiyanid family,' and who, like his ancestor Ulu Ârif Çelebi, traveled extensively and was skilled in organizing, began opening Mevlevi lodges not only across the entire Aegean region but also in Istanbul, which had been conquered only 25 years prior. These Mevlevi lodges, which spread to towns and villages and many of which are not even mentioned in the literature, reflect the Mevlevi activities in the region through the efforts of Dîvâne Mehmed Çelebi. The work Gülşen-i Esrâr by Şâhidî Dede, who can be considered the only source on the Mevlevi movement in the region, vividly illustrates the 'Mevlevi Organization' and the 'Mevlevi movements' in the Aegean region during the mentioned centuries.

This article aims to convey the situation of the region in the 16th century by evaluating the work *Gülşen-i Esrâr*, which can be considered the main source on the subject and other sources, together with the first Mevlevî traces in Afyonkarahisar, Muğla and the Aegean Region.

Keywords: Mevlevî Order, Şâhidî Dede, Divane Mehmed Çelebi, Afyonkarahisar, Muğla

Giriş

XVI. Yüzyılda Konya'daki Merkez Dergâh ve Osmanlı-Mevlevî İlişkileri

Mevlevîliğin Konya dışında yayılması ve devlet ileri gelenlerinden destek görmesi ya da görmemesi Konya'daki Dergâhın başında bulunan Çelebilerin konumuyla şüphesiz yakından ilgilidir. Yine Osmanlı Sarayı ve yerel Beylikler ile olan Mevlevî ilişkileri, irtibatları da tarih boyunca Mevlevî yapılanması ve yayılmasına doğrudan etki etmiştir. Bundan dolayı -öncesi ve sonrasıyla- XVI. yüzyılda Konya'da meşihatta bulunan Çelebilerin durumunu değerlendirmeye tabi tutmak gerekir. XIV. yüzyılda Emir Âlim Çelebi II (ö. 1395) ve Emir Âdil Çelebi oğlu Ârif Çelebi II'nin (ö. 1421) Konya'da (Âsitâne-i Âliyye) makamda bulunduğu dönemlerde siyasi çalkantılar içinde bulunan Anadolu, bu Çelebilere de Mevlevîliği yayma imkânı tanımamıştır. Çelebiler sadece Konya ile Âsitâne-i Âliyye ile ilgilenebilmişler, cedleri Hz. Mevlâna'nın türbesinde bazı tadilat ve onarım fırsatı bulabilmişlerdir. Sonrasında meşihatte bulunan Emir Âlim Çelebi'nin oğlu Pîr Âdil Çelebi II (ö. 1460) de 39 yıl görev üstlenmiş, siyasi çalkantılardan o da nasibini almıştır. Ancak Mevlevîliğin iç düzenini sağlamlaştırmak amacıyla Sultan Veled'in ardından (ö. 1312) değişikliğe uğramayan semâyı esaslarına dokunmadan yeniden tanzim etmiş, tarikatın âdâb ve erkânını da yeniden gözden geçirerek tertip etmiştir. Bu düzenleme ihtiyacı döneminde yaygınlaşan ve kurumsal bir hüviyete bürünen Bektaşîlik, Halvetîlik ve Kâdirîlik¹ gibi tarikatlardan Mevlevîliği belirginleştirmek ve bazı ayırım noktalarını koymak fikrinin önemli bir etken olduğu gerçektir.

Pîr Âdil Çelebi'den sonra yerine geçen oğlu Cemâleddin Çelebi dönemi ise (1460-1509) Mevlevîlik ile birlikte Konya ve Anadolu tarihinde bazı önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Konya bu dönemde Osmanlılar tarafından Karamanoğulları'ndan alınarak kendi topraklarına katılmıştır (1467). Ege'de ise Mevlâna torunlarından ve Germiyanogulları sülalesinden olan Dîvâne Mehmed Çelebi (ö. 1529?) ve müridi Muğlalı Şâhidî Dede (ö. 1550) sayesinde Mevlevîlik Afyon (Karahisâr-ı Sâhib), Denizli (Lâzıkıyye), Isparta, Burdur, Aydın, İzmir, Kütahya, Bursa, Muğla (Menteşe), İstanbul bölgelerinde yayılmış, buralarda bulunan Mevlevîhânelerin müritleri çoğalmış, yeni Mevlevî zâviyeleri açılmıştır. Yine Mevlâna'nın, oğlu Sultan Veled'den olma torunu Mutahhara

¹ *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân* Mevlevîliğin, semâ, sefâ, vecd ve hâl gibi kendi usûl, âdâb ve erkânı ile birlikte, Nakşibendiyyenin esasları ve Şems'in aşk ve cezbe özellikleri ile yoğrulduğunu, söyler (Sâkib Dede, H. 1283, C. I, s. 134).

Hatunun, Germiyanoglu Süleyman Şah ile evliliğinden² olan kızı Devlet Hatunun oğlu II. Yıldırım Bâyezid (1481-1512), Mevlâna Dergâhı'na büyük hizmetlerde bulunmuş ve Mevlevîliğin benimsenip, genişlemesinde maddî-mânevî desteğini sunmuştur. *Sefîne*'ye göre de Makam Çelebisi Cemâleddin Çelebi, Fâtih'e oğlu II. Bâyezid'in doğumunu haber etmiş, *mijdelemiş* II. Bâyezid de Çelebi'ye ve Mevlâna Yolu'na hep sevgi ve saygı ile hizmet etmeye çalışmıştır. II. Bâyezid saltanatta olduğu dönemlerde Mevlâna Türbesi'ndeki sandukaları yenilemiş, Mevlâna'nın ve oğlu Sultan Veled'in bitişik sandukası başta olmak üzere pûşideler ve değerli kumaşlar göndermiştir (Sâkıb Dede, H. 1283, C. I, s. 139, 144).

II. Yıldırım Bâyezid'in oğlu Mehmed de Osmanlı padişahlarının aldığı 'Sultan' ünvanı yerine Mevlâna çocuklarına verilen 'Çelebi' ünvanını tercih etmiştir. Bu tercih de oldukça anlamlı olup, Osmanlı'nın Mevlevîliğe verdiği önemi gösterse gerektir. Yine Çelebi Mehmed'in oğlu ve Osmanlı hanedanının altıncı padişahı II. Murad (1421-1444) da belki de ceddinden gelen bu bağlılıkla Mevlâna'nın Mesnevî'sini çokça okur, bundan büyük bir zevk almış. Şâir, mütercim-şârih Mu'înüddin bin Mustafâ Mu'înî, II. Murad'ın isteğiyle 1436 yılında Mevlâna'nın Mesnevî'sinin I. cildini manzûm olarak çevirmiş ve adını sultana atfen *Mesnevî-i Murâdiyye* koymuştur.³ Sultan II. Murad ayrıca Bursa ve Edirne'de (Muradiye Camii ve Mevlevîhânesi, 1426 ve 1436) bazı Mevlevîhaneler de inşa ettirmiştir (İnalcık, 1973, s. 201).

II. Murad'ın oğlu Fâtih Sultan Mehmed'in de (ö. 1481) altın sırmalı Mevlevî sikkesi giyip, üzerine ipekli destâr saran bir padişah olduğu belirtilir. Fâtih, İstanbul'u fethettikten sonra kiliseden çevirttiği Kalenderhâne Camii'nde Cuma namazından sonra semâ meclisleri tertipleyip Mesnevî

² Sâkıb Dede'nin *Sefîne*'sinde yer alan bu evlilik Gölpınarlı tarafından kabul edilmez (Gölpınarlı, 1983, s. 101, 103). Uzunçarşılıoğlu eseri *Kütahya Şehrî*'nde Germiyanogullarının soy ağacını verir ve Mutahhara Hatunu Süleyman Şahın eşi olarak gösterir. F. Nâfiz Uzluk ise Eflâkî Dede'den aktararak, Mevlâna'nın torunu, Sultan Veled'in oğlu Ulu Ârif Çelebi'nin (ö. 1320) Kütahya'yı ziyareti sırasında Germiyanoglu Yakub'la aralarında tatsız bir olayın yaşandığını, sonrasında Mutahhara Hatunun kızını alıp Ulu Ârif Çelebi'nin yanı dayısının kucağına verip işi tatlıya bağladıklarını hatırlatır. Sonrasında ise birçok Divanın kapağına -Sultan Veled'in izniyle- Mutahhara Hatunun Germiyanoglu Süleyman Şahla evlendiği yazılır (Uzluk, 1969, s. 77). Devlet Hatunun Son dönem bazı kaynak eserler ve makalelerde ise Mutahhara Hatunun Germiyanoglu Umur Bey ile evlendiği (1276), dünyaya gelen kız ile de Süleyman Şahın nikâhlendiğine yer verilir. Ulu Ârif Çelebi'nin müridi, müverrihi ve dönemin canlı kaynağı Eflâkî ise, Mutahhara Hatunun İlyas ve Hızır Paşa adında (Süleyman Şahın da aynı adla iki oğlu vardır) iki oğlu vardır, diye kaydeder, ancak onun kiminle evlendiği konusunda isim belirtmez (Eflâkî ve Yazıcı, 1318, 1358-1986, 1987, C. II, s. 387); Eflâkî Dede, Umur Bey hakkında da bilgiler verir, ancak Mutahhara Hatun ile evlendiği ya da evlenmediği konusunda tespit yapmaz. (bkz. *ayrı eser*, C. II, s. 345). Her halükârda Süleyman Şahın kızı Devlet Hatunun, Osmanlılarla yakınlaşma sağlamak isteyen Germiyan Beyliği tarafından Yıldırım (Şehzâde) Bâyezid ile evlendirildiği (1378) kesin olup (bu konuda bkz. Öcalan, H.B., 2016, s. 59 vd.), bu evlilikten doğan Çelebi Mehmed (D. 1389) ve devamındaki Osmanlı padişahlarının da "Mevlâna soyundan geldikleri" kesin gibi görünmektedir. Ancak yine de Şehzâde Bâyezid ile evlendirilen Devlet Hatunun annesinin Mevlâna torunu Mutahhara Hatun olup olmadığı ile ilgili kesin bir yargıya varmak için farklı çalışmalara da ihtiyaç duyulduğu bir gerçektir.

³ Mesnevî'nin ilk manzum çevirisi olan bu eser bizim de talep ve desteklerimizle SÜ Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Müdürü olduğumuz dönemde "Mevlâna'nın Doğumunun 800. Yıldönümü Anısına" Tam Metin-İnceleme olarak yayınlanmıştı (Yavuz, Kemal (hızl.), Mu'înî'nin *Mesnevî-i Murâdiyye*'si, Tercüme ve Şerhi, I-II c., Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay., Konya, 2007).



okutmuş ve böylelikle atalarından gelen Mevlâna sevgisini devam ettirmiştir (Göyünç, 1991, s. 353). Bilindiği gibi bu cami İstanbul'un fethinden sonraki ilk Mevlevîhâne olarak değerlendirilir (Gölpınarlı, 1983, s. 336, 337). Sonrasında ise Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid'in devlet adamlarından İskender Paşa tarafından Dîvâne Mehmed Çelebi'nin gayretleri ile 1491 yılında sonradan Galata Mevlevîhânesi olarak anılacak Kulekapısı Mevlevîhânesi açılacak, ilk veya ikinci şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi olacak (Çıpan, 2002, s. 52) ve yüzyıllar boyunca özellikle Osmanlı Sarayı-Mevlevîler arasında önemli bir bağı yerine getirecektir.

Konya Makam Çelebisi Cemâleddin Çelebi anılan Mevlevî muhibbi padişahların tahtta olduğu bir dönemde 49 yıl meşihatta bulunmuş, padişahların bu ilgi ve yakınlığını olumlu bir şekilde kullanarak bu Mevlevîliğe büyük hizmetler etmiştir.

Cemâleddin Çelebi 1509 senesinde vefat etmiş, yerine torunu ve inas Çelebilerden Hüsrev Çelebi geçmiştir. Aslında makama oğlu Kadı Mehmed Paşanın oturması gerekirken öncesinde vefat ettiği için oğlu Hüsrev Çelebi makama geçmiştir. 62 yıl gibi uzun bir süre meşihatta bulunan Hüsrev Çelebi zamanı, Dîvâne Mehmed Çelebi ve Muğlalı Şâhidî Dedenin yaşadıkları döneme rastlar. Aynı zamanda iki güçlü sultan Yavuz Sultan Selim (1512-1520) ve Kanuni Sultan Süleyman'ın da (1520-1566) tahtta bulunduğu dönemdir. Bu güçlü sultanlar Konya üzerinden yaptıkları doğu seferleri sırasında Mevlâna Dergâhı'na uğramışlar, dua etmişler, Dergâha bağışlar yapmanın, vakıflar bağlamanın yanısıra gösterdikleri ilgi ve saygı nedeniyle de Mevlevîlerin maddî-mânevî güçlenmesini sağlamışlardır. Ayrıca Dergâha su getirtmişler, semâhâne ve mescit yaptırmışlar ve böylece Dergâhın gelişmesi ve genişlemesine katkıda bulunmuşlardır.⁴

1561 yılına gelindiğinde Hüsrev Çelebi Hakk'a yürümüş yerini oğlu Ferruh Çelebi almıştır. Ferruh Çelebi Makam Çelebiligi ile birlikte Karatay Medresesi'nin müderrisliğini de yürütmüş, bu görev ise bazı muhaliflerin çekemezliği yüzünden dedikodulara sebep olmaya başlamıştır. Bu dönemde tahtta Kanuni'nin oğlu II. Selim vardır (1566-1574). II. Selim Konya valiliği yapmış, bu dönemde Mevlâna Dergâhına sıkça gitmiş, oraya bağlanmış ve bunun neticesi olarak da dergâha hizmet adına yanına bir cami yapılması emrini vermişti (1558, Selimiye Camii). Ferruh Çelebi ise Kanûnî Sultan Süleyman nezdinde saygın bir yeri olmasına rağmen kendisini kıskananların ve muhaliflerinin 'servet içinde şaşaalı bir hayat sürüyor' tarzındaki dedikodu ve ihbarları sebebiyle padişah tarafından azledilmiş ve İstanbul'a sürgüne gönderilmişti. Bu olay Mevlevîlik tarihi açısından büyük bir önem taşımaktaydı. Bir padişah ilk kez Mevlâna Dergâhı Postnişînliği makamına atama ve görevden alma konusuna müdahalede bulunmuş oluyordu. Ferruh Çelebi resmi olarak 30 yıl meşihatta bulunmuş

⁴ Mevlâna ve oğlu Sultan Veled'in sandukalarının altındaki mermer bölümleri Kanuni Sultan Süleyman yaptırmıştır. Mevlâna'nın evvelki ahşap ve Mevlâna şiirleri ile bezenmiş oyma sandukası da babası Sultanü'l-Ulemâ'nın kabri üzerine nakletmişlerdir. (Evliya Çelebi'den naklen Gölpınarlı, 1983, s. 154).



gibi olsa da 18 yıl süren bu sürgün nedeniyle ancak 12 yıl aktif makamda oturmuştur. Aynı zamanda şâirliği de olan Ferruh Çelebi, bu azledilme ve sürgüne gönderilme günlerini;

“Yâ Rab! Bize bir teslîyet-i hâtır olur mu?”

Yoksa bu fütûr ile dem-i âhir olur mu?”

matlâyıla başlayan gazelinde duygulu bir şekilde dile getirir (Sâkîb Dede, H. 1283, s. 153).

Ferruh Çelebi’nin 1591 yılında vefat etmesinin ardından artık Osmanlı Sarayının konuya ‘taraf’ ve ‘müdahil’ olması ile dönemin Osmanlı Padişahı III. Mehmed’in emriyle yerine oğlu Bostan Çelebi I atanmıştır. Bostan Çelebi I vefat edinceye kadar (ö. 1630) meşihatta bulunmuş ve bu 39 yıl süren Makam Çelebilîği dönemi Mevlevîliğin sarayla arasını tekrar düzelttiği, yeniden Anadolu’ya, İstanbul’a ve hatta Balkanlara, Mısır’a, Suriye’ye kadar ulaşp yayıldığı bir dönem olmuştur. Bostan Çelebi I’in bu dönemlerinde tahtta bulunan Mevlâna muhibbi Sultan I. Ahmed (1603-1617) ve devlet ricâli de Mevlevîliğe olan saygı ve bağlılıklarını hep vurgulamışlar; ziyaretleri ve bağışları sayesinde Mevlevîliğe yeniden bir canlılık getirmişlerdir. Tarih boyunca bazı istisnâî görüşler dışında Mesnevî’yi güzel ve doğru bir şekilde şerh eden ‘Hz. Şârih’ ünvanlı Rüsuhi Dede de (Ankaravî) (ö. 1631) Bostan Çelebi I’in müridi idi, aynı zamanda Galata Mevlevîhânesi’nde de şeyhlik yapmış, vefatı sonrasında da aynı Mevlevîhânenin hazîresine sırlanmıştı.

Bostan Çelebi I’in yerine meşihatta bulunan kardeşi Ebubekir Çelebi I’in kısa denebilecek meşihat dönemi (1630-1638) ise, sufi düşünceye zıt olduğu bilinen Sultan IV. Murad (1623-1640) döneminin bir bölümü epey zorluklarla geçmiştir. IV. Murad, Sultan Selim Camii imâmı iken ‘ateşli’ vaazlarıyla hayli taraftar toplayan Ayasofya Camii vâizi Kadızâde (ö. 1635)⁵ ve çevresinin etkisinde kalarak diğer tüm tarikatlara olduğu gibi Mevlevîliğe de soğuk bakıyordu. Bağdat Seferine giderken Konya’ya uğramış, bu zihniyetinden dolayı bir gerekçe ile Mevlâna Dergâhı’nı yıkmayı düşünmüştü. Fakat dergâhta yaşadığı ‘olağanüstü bir olay’ sonucunda bu düşüncesinden vazgeçmiş, Makam Çelebisi Ebubekir Çelebi’ye hediyeler vermiş, dergâha da vakıflar bağlayarak asırlardır gelen ‘Mevlâna Yolu’nu onaylamıştır (Gölpınarlı, 1983, s. 158, 159, 163, 164).

Sultan IV. Murad’ı da arkasına alan Ebubekir Çelebi I daha da güçlü olarak meşihatte bulunurken, babasına yapıldığı gibi kendisini kışkırtanlar ve muhalifleri tarafından ‘Dergâhın vakıf gelirlerini ve maddî imkânlarını kendisi için sarf ediyor’ iftiralarıyla İstanbul’a sürgüne göndertilmiştir (1637). Çelebi burada iken biraz da sıkıntılar içinde 1638 yılında vefat etmiş ve Yenikapı Mevlevîhânesi’ne sırlanmıştır.

Özetlemeye çalışılan bu tarihsel bilgiler ışığında XV-XVII. yüzyıllar, genellikle Mevlevîlerin maddî-manevî devlet desteğiyle büyüüp tarikatlarını geliştikleri bir dönem olmuştur. Bu desteğin aynı

⁵ Kadızâde Sultan IV. Murad’ı sûfilere karşı kışkırtmak için ona “Hâb-ı gafletten uyan ey Âl-i Osman bilmiş oll-Aç gözün elden gider taht-ı Süleyman bilmiş oll” beytiyle başlayan bir şiir sunar.

ölçüde Bektaşiliğe de verildiği, bunun sebebinin de Anadolu'daki şiddetli Safavî-Şîâ propagandasına karşı koyma, halk üzerinde büyük bir nüfuzu bulunan bu iki tarikatın mensuplarının devletin yanında bulunmasını sağlama olduğu kaydedilir (Ocak, 1996, s. 21).⁶

Ege Bölgesinde İlk Mevlevî İzleri

Olgunluk dönemlerini genellikle Konya'daki halkı ve Selçuklu sarayının ileri gelenlerini irşadla geçiren Mevlâna, tebliğ amacıyla az da olsa çevre bölgelere seyahat etmekte ve semâ meclislerinde sonrasında kurumsallaşacak bu 'Mânâ Yolu'nu kendince tanıtmaktaydı. Yine bu seyahatlerinden birinde Afyon'a (Karahisar-ı Sâhib) gitmiş ve Alâeddin Keykubad'ın yaptırdığı kalede şenliklere katılmıştır. Mevlâna burada düzenlenen bir törenle, oğulları Sultan Veled ve Alâeddin Çelebi'yi sünnet ettirmiştir (Eflâkî, 1986, s. 331). Mevlâna'nın ve yerine geçen Çelebi Hüsameddin (ö. 1284) vefatından sonra makama geçen Sultan Veled ise, belki de bu çocukluk hatırasının verdiği bir ilhamla zaman zaman Afyon'a gitmiş ve onuruna tertip edilen semâ meclislerine katılmıştır. Sultan Veled'in bu bölgeye seyahatleri sadece Afyon'la sınırlı kalmamış, Kütahya'ya kadar giderek Germiyanogullarıyla kurulan sıkı ilişkiler (ve hatta kızı Mutahhara Hatunu vererek aile bağı kurma) çerçevesinde Mevlevîliği Afyon-Kütahya arasında kalan bölgelerde tanıtmış, yaygınlaştırmıştır.

Sultan Veled'den sonra meşihatta bulunan, fakat henüz babasının makamda bulunduğu dönemlerde bile yaptığı seyahatlerle tanınan Ulu Ârif Çelebi (ö. 1320) ise, sadece Ege bölgesine değil Anadolu'nun her tarafına, hatta İran bölgesine kadar giderek buralarda Mevlevîhâne tesis edilip, vakıflar bağlanmasını sağlamıştır. Sultan Veled'in seyahatleri döneminde kurulan ve Ulu Ârif Çelebi zamanında artık gelişmiş bir hâl alan Afyonkarahisar ve Kütahya Mevlevîhâneleri de Ârif Çelebi'nin uğrak yerleri olmakla birlikte, bir seferinde Muğla'ya kadar giderek Menteşoğlu Mes'ut Beyi (ö. 1318) ve oğlu Şücâeddin Orhan'ı; Denizli'de (Lâdik) İnanç Beyi; Aydın'da da Mübârizeddin Mehmed Beyi kendisine mürit yapmıştır. Çelebi'nin Beyliklerin merkezine yaptığı bu seyahatlerinde güzergâh olarak takip ettiği yol üzerinde bulunan Beyşehir, Eğridir, Birgi (Aydın) ve Bolvadin⁷ gibi şehirlerde de Mevlevî müritleri çoğalmış ve zâviyeler açılmıştır (Eflâkî 1987, s. 258, 259, 269, 343, 344, 341, 332, 343).

XIII. yüzyılda başlayan Moğol ve Timur istilâlarından ancak XV. yüzyılda tam olarak arınan Anadolu, Beyliklerin de birer birer ortadan kalkmasıyla Osmanogulları'nın hükmü altına girmiştir. Sırasıyla Anadolu Selçukluları, zaman zaman Moğollar ve Karamanogulları (1250-1487), Sâhib-Atâogulları (1314?-1342?), Germiyanogulları (1260-1429), İnançogulları (veya Denizli-Lâzıkıyye Beyleri) ve Eşrefogullarıyla (1285-1326) iyi ilişkiler içinde olan Mevlâna ailesi ve Mevlevîler, daha

⁶ Ayrıca bkz. Ocak, 1992, ss. 373-379; karşılaştırınız: Gölpınarlı, 1983, s. 269 vd.

⁷ Bolvadin'deki Mevlevîhânenin Sultan Veled mi veya Ulu Ârif Çelebi döneminde mi açıldığı tartışmaları bulunmakla birlikte konu ile ilgili net bir bulgu yoktur (Detaylı bilgi için bkz. Bayar, 1996, ss. 225-231).



sonraları Osmanlıların da siyasi desteğini alarak, özellikle semâ ve Mesnevî'nin etkileyici yönlerini çok iyi kullanmışlar ve en ücra köşelere kadar tarikatlarını yayma imkânı bulabilmişlerdir. Böylelikle Hz. Mevlâna'nın Hakk'a yürümesinden sonra teşkilatlandırılan ve özellikle Sultan Veled (ö. 1312) ve Ulu Ârif Çelebi'yle (ö. 1320) kurumsal bir hüviyet kazanan Mevlevîlik, XV. ve XVI. yüzyıllarda gelişip, Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu her bölgeye yayılmaya başlamıştır. Daha XIII ve XIV. yüzyıllarda Mevlevîlik Yolu'nun alt yapısının olduğu Ege Bölgesi ise, XVI. yüzyıla gelindiğinde, inas Çelebilerden ve Germiyanoglu Süleyman Şah'ın torunu Abâ-pûş Bâli Çelebi'nin oğlu Dîvâne Mehmed Çelebi adında delişmen bir Mevlevînin-Mevlâna torununun 'hâl'leri ve müridi Muğlalı Şâhidî Dede'nin eserleriyle bu Yol'a 'anlayarak' bağlanacaktır.

Konya merkez âsitanesinden sonra Mevlevîliğin en önemli merkezi Afyonkarahisar olup, daha sonra Kütahya gelmektedir. Şüphesiz bunun en önemli nedeni, en eski Mevlevîhâne olmalarının yanı sıra buralarda şeyhlik yapan Dîvâne Mehmed ve Ergun Çelebi'lerin Mevlâna neslinden gelmiş olmalarıdır. Yine tam olarak ne zaman tesis edildiği bilinmeyen Manisa Mevlevîhânesi de (1368?) bölgedeki önemli merkezlerden bir diğeridir (Gölpınarlı, 1983, s. 124). Bu üç Mevlevîhânenin postnişânlık görevini de Mevlâna soyundan gelen Çelebilerin ifa etmesi, buralara verilen önemi göstermekte, çevrelerinde de yeni zâviyelerin açılmasına zemin oluşturmaktadır. Bölgedeki merkezlerden bir diğeri de Bursa Mevlevîhânesi'dir. XVII. yüzyılda Ahmed Cünûnî Dede (ö. 620) gibi tanınmış bir Mevlevînin meşihatte bulunduğu Bursa Mevlevîhânesi'nin de ilk olarak ne zaman tesis edildiği kesin olarak bilinmemekle birlikte, XVII. yüzyıldan önce açıldığı tahmin edilmektedir (Kara, 1996, s. 155).⁸ Günümüzde eski yerinde yeniden inşâ edilen ve 2023 yılında açılan Bursa Mevlevîhânesi hakkında yapılmış son çalışma konumundaki 'Bursa Mevlevîhânesi' adlı eser ise 1514 yılında Çekirge kaplıca bölgesinde Hayreddin b. Garîb tarafından bir Mevlevî Zâviyesi açıldığını yazar (Öcalan, 2023, s. 33). Âsitane olarak Eskişehir'i ve Gelibolu'yu da bu bölgedeki yukarıda anılan isimler arasına dâhil ettiğimizde, Konya ve İstanbul'daki âsitaneler ve Kastamonu, Yenişehir, Halep ve Kahire dışındaki büyük Mevlevî merkezlerinin Ege Bölgesi'nde tesis edildiği görülmektedir. Bu husus da Ege Bölgesi'nin Mevlevîlik tarihi açısından önemini göz önüne sermektedir. Ayrıca bölgedeki âsitanelerin yanında, birçoğu Dîvâne Mehmed Çelebi tarafından kurulan Denizli, Muğla, Isparta, Burdur, Aydın, İzmir, Bilecik, Eğirdir, Sandıklı, Bolvadin, Akşehir,

⁸ Biz Bursa Mevlevîhânesi'nin -eğer kendisinden önce kurulmamışsa- Dîvâne Mehmed Çelebi zamanında (XVI. yüzyıl) yapıldığını tahmin etmekteyiz. Zira Çelebi -Gölpınarlı'nın da belirttiği gibi- bu bölgelerde dolaştığı hemen hemen her yerde Mevlevîhâne açmıştır. Çelebi'nin, müridi, yoldaşı ve müverrihi olan Şâhidî Dede'nin *Gülşen-i Esrâr*'da verdiği bilgiler de yukarıda söylediklerimizi doğrular niteliktedir. Ancak, şu da dikkatlerden kaçmamalıdır ki, Şâhidî Dede, Çelebi'yle tanışmadan önce gittiği Bursa'yı anlatırken oradaki herhangi bir Mevlevîhânedeki veya Mevlevî Zâviyesinden bahis açmaz. Tabi o ziyaret döneminde Şâhidî Dede henüz Mevlevîliğe intisap etmediği için Bursa'daki Mevlevî zâviyesinden-Mevlevîhânesi'nden haberdar olmamış da olabilir.

Demirci, Akhisar, Selçuk, Tire, Söke, Tavşanlı, Yenişehir (ve belki de Rodos, Hanya, Sakız ve Midilli) zâviyeleri de Ege'nin Mevlevîliği benimsemesine somut örneklerdir.

XVI. Yüzyılda Ege Bölgesi'nin Köylerine Kadar Yayılan Mevlevîlik

XVI. Yüzyıl Ege Bölgesi'nde Mevlevî ortamını yansıtan belki de tek 'canlı' kaynak anne ve babası Mevlevî olan Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede'nin Farsça Gülşen-i Esrâr⁹ adlı eseridir. 1544 yılında telif edilen ve genel özellikleriyle tasavvufî bir eser olan Gülşen-i Esrâr, son bölümlerinde Şâhidî, babası, dedesi, şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi¹⁰ ve döneminin Afyonkarahisar, Denizli, Muğla, Burdur, Isparta, Kütahya, Aydın ve bu şehirlerin çevresindeki Mevlevîlik ortamını yansıtmaları bakımından önemlidir. Eser, Farsça mesnevî nazım türünde Anadolu'da (Muğla) yazıldığı için Türk Edebiyatının bir ürünü olarak 'hatırat-biyografi' tarzında kaleme alınan ilk mesnevî olma özelliğine de sahip olarak değerlendirilir (Açıkgöz, 2008, s. 22).

Şâhidî, yukarıda bahsedilen illeri ve buraların çevresinde bulunan Söke,¹¹ Kemer, Çukurköy, Kozluk ve Vakıf¹² gibi köyleri dolaştığı bu seyahatlerinde, buralarda Mevlevî zaviyelerinin bulunduğu bahseder. Şâhidî'nin söz konusu eseri, anılan bu ve diğer köy ve kasaba isimlerinin Mevlevîlik açısından hemen hemen hiçbir kaynakta yer almamasından dolayı tarihî bir öneme hâizdir.

Şâhidî Mesnevî'ye olan vukûfiyetinden dolayı bu bölgelere yaptığı seyahatlerde, halka Mesnevî'yi anlayabilecekleri şekilde şerh eder. Birlikte semâ törenleri düzenlenir, sabaha kadar semâ edilir (Şâhidî, 1544, ypr. 79^b vd.). Gölpınarlı da Şâhidî'nin eserini kaynak göstererek, Mevlevîliğin köylere kadar yayılmasını 'halkın seviyesine göre Mesnevî'yi şerh etme'ye bağlar (Gölpınarlı, 1983, s. 246). Yine Gölpınarlı'nın tespitine göre; Mevlevîlik XVI. yüzyıldan sonra kırsal kesimden şehirlere kaymış ve yüksek tabakanın tarikatı haline gelmiştir (Gölpınarlı, 1979, s. 169). Şâhidî'nin Vefâî iken Muğla,

⁹ Toplam 4 nüshası bulunan bu eser hakkında tarafımızdan inceleme ve edisyon kritik olarak Doktora Tezi hazırlanmıştır. Nuri Şimşekler, "Şâhidî İbrâhîm Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ı, Tenkitli Metin-Tahlil", SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1998 (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

¹⁰ Dîvâne Mehmed Çelebi'nin hayatı hakkında ilk kaynak olan yukarıdaki Doktora Tezi ile birlikte şu çalışmalar da önemli araştırmalar içermekte, hayatı, eserleri-şuurları, yaptığı işler, Mevlevîliği, Afyon Mevlevihânesi ve konu ile ilgili temel kaynaklar arasında yer almaktadır:

- Azamat, Nihat, 1994, "Divane Mehmed Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. IX, ss. 435-437
- Çıpan, Mustafa, 2022, *Pîr-i Sâni Dîvâne Mehmed Çelebi*, Tasavvuf ve Mûsikî Araştırmaları Derneği Yay., İstanbul.
- Heyet, 2011, *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik*, Afyon Kocatepe Üniversitesi Yay., Afyonkarahisar.
- Sarı, Mehmet-İlgar, Yusuf, 2028, *Mevlevî Dîvân Şâiri Semâî Mehmet Çelebi Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri*, Afyonkarahisar Belediyesi Yay., Afyonkarahisar.

¹¹ Gölpınarlı ve ondan faydalanan kaynaklar bu köyün adını Bursa civarındaki 'Sikke' köyü olarak kaydetmektedirler. (Gölpınarlı, 1983, s. 245, 334) Sadece Şâhidî'nin *Gülşen-i Esrâr*'ında geçen (Şâhidî, 1544, ypr. 73^b, beyit 2653) ve Gölpınarlı'nın da buradan aldığı bu isim eğer 'Sikke' şeklinde okunursa vezin bozulmaktadır. Biz buranın bugünkü Aydın ilinin 'Söke' ilçesi olduğu kanaatindeyiz. Kaldı ki Şâhidî, burada bahsettiği seyahatinde Muğla'dan Bursa tarafına yönelmekle birlikte, hemen bu kararından vazgeçip Afyonkarahisar yolunu tutmuştur. Bu takdirde hiçbir kaynakta Mevlevî zâviyesi olduğuna dair bilgi verilmeyen, adı geçmeyen Söke'yi ve adı geçen diğer köyleri de Şâhidî'nin verdiği bilgiler çerçevesinde listeye dâhil etmek gerekir. Biz Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü adına hazırladığımız Mevlevîhâneler haritasına Söke'yi de zâviye olarak dâhil ettik.

¹² Bu isimlerin bulundukları bölgeler ve yeni adları için bkz. Wittek ve Gökyay, 1994, s. 160-176; ayrıca bkz. T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1993, Muhtelif sayfalar).



Afyonkarahisar, Burdur, Aydın ve Denizli gibi şehirlere ve çevresindeki köy ve kasabalara yaptığı seyahatlerde karşılaştığı ve sonrasında Kütahya'da Dîvâne Mehmed Çelebi'ye intisap ederek (1494) Mevlevî olmasının ardından yaptığı bazı seyahatleri ve o bölgedeki izlenimleri, Mevlevî köy ve kasabaları eseri Gülşen-i Esrâr'da detaylıca verilmektedir. Bu seyahatleri, kendisi ve şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi ile olan ilişkileri ve hatıraları ile ilgili bölümleri daha önce bir bildiri-makalede yayınladığımız için burada ve bir sonraki bölümdeki Muğla ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik ile ilgili kısımlarda detaya girilmemiştir (Şimşekler, 2002, s. 309-317). Bölgede olmakla ve Şâhidî ve Dîvâne Mehmed Çelebi'den 150 yıl kadar önce kurulmakla birlikte (1368-69) Manisa Mevlevîhânesi'nden Gülşen-i Esrâr'da bahis geçmemesi de oraya gitmemiş olabileceği şeklinde yorumlanabilir. Bilindiği üzere Manisa 1410 yılında Çelebi Mehmed tarafından sancak yapılmış Fatih Sultan Mehmed, Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murad gibi sultanlar ve birçok şehzâde burada yetişmiş, Manisa Sancağı'nı yönetmiş, yine Mevlâna soyundan gelen ve sonrasında Makam Çelebisi olan bazı Çelebiler de önce Manisa Mevlevîhânesi'ne şeyh tayin edilmiş, sonrasında Konya'da Makam Çelebisi olmuşlardır (Tanrıkorur, 2003, s. 1). Padişah ve Makam Çelebisi 'adayları' Manisa'da birlikte görevde oldukları dönemde görüşmüş olmaları, iş birliği yapmaları, hattâ 'dost' olmaları ve sonrasında makamlara geçtikten sonra da Mevlâna ve Mevlevîliğe hizmette yardımlaşmış olmaları - günümüze kadar somut örnek ve isimleri ile ortaya konulmamış olsa da- ihtimallerden uzak değildir.

Afyonkarahisar'da Mevlevîliğin İlk İzleri

1210 yılından önce Selçuklu Türklerinin eline geçen ve sırasıyla Sâhiboğulları, Germiyanogulları (2 defa) ve nihayetinde 1428 yılında kesin olarak Osmanlı hâkimiyetine giren klâsik Anadolu kenti Afyonkarahisar, Mevlevîliğin Konya'dan sonraki ikinci merkezi olarak da yerini almış, tarihe iz bırakmıştır.

Afyon merkezli Kütahya, Denizli (Lâzıkıyye), Muğla Mevlevîhâneleri ve yine burayla Dîvâne Mehmed Çelebi ve amcazadesi Ahmed Paşa Çelebi'nin etkinlikleriyle daimî bir ilişki içerisinde olan Manisa, Bursa, Isparta Mevlevîhâneleri onların evlatları ve müritleri sayesinde aynı ekol üzere görevlerini yerine getirmişlerdir.

Afyon (Karahisâr-ı Sâhib) henüz Mevlâna'nın yaşadığı dönemde Mevlevî çevreleriyle tanışmış, Mevlâna'nın oğulları Sultan Veled 7 ve Alâeddin Çelebi 6 yaşında iken Selçuklu hükümdarı Alâeddin Keybubad'ın da katıldığı görkemli bir törenle burada sünnet edilmiştir (Eflâkî 1986, s. 331). Belki de bu çocukluk hatırasından dolayı Sultan Veled, Çelebi Hüsameddin'den sonra posta oturup Mevlevîliği tesis etmeye başladığı dönemler zaman zaman Afyonkarahisar'a gelmiştir. Sultan Veled'den sonra oğlu Ulu Ârif Çelebi (ö. 1320) de meşihatta bulunduğu dönemler birçok yörelere yaptığı seyahatler gibi Afyonkarahisar'a da gelmiş ve babasının zamanında mânevî temelleri atılan Mevlevîhânenin, vakıflar bağlanarak genişlemesini sağlamıştır (Eflâkî 1987, s. 228). İlk olarak ne



zaman tesis edildiği tam olarak bilinemeyen Mevlevîhânenin tarihsiz ilk vakfiyesi Germiyan Alişîr oğlu Yakup Han tarafından 'Ulu Ârif Çelebi ve evlâdları' adına düzenlenmiş (Çelebi'nin 1320 yılındaki vefatından önce olmalıdır), ikinci olarak ise yeni vakıf eklemeleri ile 1392 yılında yenilenmiştir (İlgar, 2008, s. 11).

Afyon (Karahisar-ı Sâhib) Mevlevîhânesi'nin asıl şöhreti yukarıda bahsi geçen Germiyanogullarına gelin giden Sultan Veled'in kızı Mutahhara Hatunun torununun torunu Dîvâne Mehmed Çelebi'nin yaşayış tarzı ve müritleriyle birlikte yaptığı seyahatlerle Mevlevîliği yaymasıyla olmuştur. Çelebi İstanbul'dan Tebriz'e kadar yaptığı seyahatlerde birçok yerde Mevlevîhâne kurduğu gibi Afyonkarahisar, Kütahya, Denizli, Aydın, Muğla ve Bursa gibi şehirleri ve köylerini de dolaşarak buraların birer Mevlevî köyü olmasını sağlamıştır.

Muğla'da İlk Mevlevî İzleri

Tarih boyunca birçok medeniyetlere beşiklik eden ve sinesinde sayısız tarihî eserleri barındıran Muğla, Mevlevîlik açısından da önemli bir yere sahiptir ve tarihi Mevlâna'nın torunu Ulu Ârif Çelebi (ö. 1320) zamanına kadar dayanmaktadır.

Konya Mevlâna Dergâhından sonra ikinci öneme sahip Afyonkarahisar Mevlevîhânesi ve buranın şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi aracılığıyla Mevlevîlik tüm Ege'de yayılmış, Çelebi'nin müridi Şâhidî sayesinde de Muğla ve çevresinde büyük halk kitleleri bu tarikatı benimsemiştir. Gerek Dîvâne Mehmed Çelebi gerekse Şâhidî bu bölgelerde âdeta adım atmadık köy ve kasaba bırakmamışlar, Mevlâna'nın Mesnevî'sini halkın anlayabileceği bir dille şerh ederek Mevlâna sevgisini aşılamışlardır. Kaynakların ışığında Muğla'nın ilk Mevlevî misafiri Hz. Mevlâna'nın torunu Ulu Ârif Çelebi (ö. 1320) ve müritleri olmuştur. Ulu Ârif Çelebi'nin bu seyahatine katılan müritlerinden Mevlâna Selâhaddîn adında bir derviş Menteşe oğlu Mes'ut Bey'in (ö. 1318?) misafiri olup semâ yaptıkları ve ertesi gün Mes'ut Bey, oğlu Orhan ve birçok yöre halkının Mevlevî olup Ulu Ârif Çelebi'ye bağlandığını anlatır (Eflâkî 1987, s. 258, 259).

Kaynaklarda Menteşe yöresine yapılan kaynaklara göre bu ilk Mevlevî seyahatinden sonra Şâhidî'nin babası Hüdâî Sâlih Dede'ye (ö. 1480) kadar herhangi bir Mevlevî hareketine rastlanmaz. Ancak Menteşe kuzeyi Balat (Milet) gibi bölgelerde Son Menteşe Beyi Ahmet Gazi'nin (ö. 1390) açtığı hânîkâh kendisinin Mevlevî olmasından dolayı 'Mevlevî Zâviyesi' olarak da kabul edilebilir. Bu bölgenin Mevlevîlik tarikatı açısından hareketli bir döneme girmesi ise, belki de 1390 yılında Yıldırım Bâyezid'in (ö. 1403) Menteşe'ye sahip olup, kendisinden sonra Sultan Çelebi Mehmed'in saltanata oturmasıyla başlar (1413). Çünkü yukarıda 2 no'lu dipnotta karşılaştırmalı olarak yansıtılmaya çalışıldığı şekliyle; Yıldırım Bâyezid, Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın kızı Devlet Hatun'la evlenmiş (1378), bu hanımdan Çelebi Mehmed doğmuştur (1389). Devlet Hatun da

Mevlâna'nın torunu Mutahhara Hatun'un kızıdır. Yani Çelebi Mehmed ana tarafından Mevlâna soyundandır. Bundan dolayıdır ki, kendisi 'Çelebi' ünvanını benimsemiş ve almıştır.

Günümüzde Şâhidî Camii adını alan eski Mevlevîhâne, ilk olarak Seyyid Kemâl Hazretleri adına kurulmuş ve ilk şeyhliğini de o yapmıştır (Uykucu, 1968, s. 118). Fakat Seyyid Kemâl Hazretleri hakkında Mevlevî olup olmadığı konusunda bile bilgiye sahip değiliz. Şâhidî, Gülşen-i Esrâr'ında babası Hüdâî Sâlih Dede'nin (ö. 1480) on yaşından itibaren bu zâta emanet edildiğini ve onun elinde yetişip, yine onun işaretiyle Arap ve Acem ülkelerine ilim tahsiline gittiğini belirtir. Şâhidî'nin babası Hüdâî, eğitim için gittiği Arap, Acem ülkelerinden döndüğü vakit¹³ Fâtih Sultan Mehmed'in veziri Mahmud Paşa (ö. 1474) ile tanışır. Dönemin ilim ve edebiyat adamlarına himaye eden vezir, Hüdâî'yi çok beğenir ve onu Fâtih'in huzuruna çıkarır, amacı Fâtih'in hizmetine girmesidir. Hüdâî'yi tanıdıktan sonra çok beğenen Fâtih ona birçok bağış ve ihsanlarda bulunarak, her ne isterse yerine getireceğini belirtir. Bu sırada Seyyid Kemal Hazretleri'nin öldüğünü yeni duyan Hüdâî Sâlih Dede, onun Muğla'daki zaviyesine sahip çıkıp, makamına oturmak istediğini beyan eder. Fâtih de bu isteğini yerine getirerek Şâhidî Dedenin nakline göre onu Muğla'da görevlendirir (Şâhidî, 1544, ypr. 66^a). Şâhidî'nin bu ifadelerinin aksine Mecmû'atü't-tevârîhi'l-Mevleviyye (Seyyid Sahih Ahmed Dede, XIX. Yüzyıl, ypr. 144) Hüdâî'nin bu görevi 1449 yılında Fâtih'in babası II. Murad'dan aldığını yazsa da başka bir kaynak bunu teyit etmez. Hüdâî Sâlih Dede Muğla Mevlevîhânesi'nde uzun yıllar şeyhlik yapar ve burada Seyyid Kemal Hazretleri'nin müritlerinden Sâliha adında Mevlevî bir hanımla evlenir. İlk çocuk olarak da Şâhidî dünyaya gelir (1470). Şâhidî Dedenin hayatı, Mevlevîlik yolundaki hizmetleri, katkıları, seyahatleri, şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi ile olan beraberlikleri, yaptıkları işler gibi konuları "Şâhidî Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ına Göre Afyon ve Çevresinde Mevlevî Muhitleri" (Şimşekler, 2002, s. 309-317) başlıklı bir makalemizde işlediğimiz için buraya yansıtılmamıştır.

Sonuç

XIII. ve XIV. yüzyıllarda Mevlâna, oğlu Sultan Veled ve torunu Ulu Ârif Çelebi'nin ziyaretleriyle ilk Mevlâna-Mevlevîlik kültürünün yerleştiği Afyonkarahisar, Kütahya, Denizli, Muğla ve çevresi, XVI. yüzyılda Mevlâna soyundan olan Dîvâne Mehmed Çelebi ve yakın müridi Şâhidî Dede'nin şehir şehir, köy köy seyahatleri neticesinde daha da ön plâna çıkmış, Mevlevîlik açısından tarihinin en parlak dönemini yaşamıştır. Bunun siyasi sebeplerinin temelinde, bu bölgedeki en etkin Beylik olan ve Mevlâna ailesiyle akrabalıkları bulunan Germiyanogulları ve onların hânedânından gelen

¹³ Şâhidî, dedesi, babası ve kendisi hakkında mâlumatlar verdiği Gülşen-i Esrâr'ında babasının hangi eğitimleri aldığından ve ne kadar müddetle bu ülkelerde bulunduğundan bahsetmez. Verdiği bilgilerin sağlıklı olduğu konusunda tereddütler bulunan (bkz. Gölpınarlı, 1972, C. III, s. 333 vd.) *Mecmû'atü't-tevârîhi'l-Mevleviyye*'ye göre ise 14 yıl bu ülkelerde kalıp, ilim tahsil etmiştir. (Seyyid Sahih Ahmed Dede, (XIX. Yüzyıl), ypr. 139).



İnançoğulları ile öncesinde Selçukluların vezirliğini yapan Sâhib Atâ Fahreddin Ali'nin oğullarının (1266-1285) Afyon ve civarında Mevlevîlere yakın destek olmaları gelmekte, Osmanlıların hâkimiyetinden sonra ise Denizli ve çevresinde idari görevlerde bulunan Sultan Alemşah gibi şehzâdelerin maddî-manevî destekleri de önemli rol oynamaktadır. Öyle ki, II. Bâyezid, oğlu Şehzâde Alemşâh'ı (ö. 1512?) Menteşe'ye Sancak Beyi olarak görevlendirdiği vakit (1503-1504) o bu bölgede bulunan Mevlevîlerle yakından ilgilenmiş, Denizli'de (Lâzıkıyye) bulunduğu sıralar Muğla'da yaşayan Şeyh Bedreddin'i¹⁴ ve henüz Mevlevî olmayan Şâhidî'yi ve diğer müritleri buraya davet etmiştir.

Yine aynı zamanda, Sultan Bâyezid ile evlenen Devlet Hatunun kardeşi Hızır Paşa'nın torunu olmakla Osmanlı sülâlesiyle akrabalığı da bulunan Dîvâne Mehmed Çelebi'nin, Şâhidî ve diğer müritleriyle birlikte, anılan bölgelerde dolaşarak Mesnevî'yi şerh etmeleri, semâ yapımları ve vaazlar vermesi neticesinde de yöre halkının Mevlevîliğe olan meyli artmıştır. Dîvâne Mehmed Çelebi'nin de hem Mevlâna soyundan gelmesi hem de devlet ricali ile bulunan akrabalığı, onun çok rahat davranışlar sergilemesine ve halk üzerinde kolayca nüfuz kurabilmesine sebep olduğunu söylemek gerekir.

Ege Bölgesindeki Mevlevîliğin yayılma süreci, bu şeyh ve müridinin Hakk'a yürümesinden sonra da Dîvâne Mehmed Çelebi'nin şiir ve kerametlerinin dilden dile dolaşması, ilgi görmesi ve özellikle Şâhidî Dede'nin Türkçe-Farsça Sözlüğü Tuhfe-i Şâhidî, Mesnevî seçkisi-şerhi Gülşen-i Tevhîd ve kısmen tasavvufî bir eser olmakla birlikte 'seyahatnâme' ve 'biyografi' tarzındaki Gülşen-i Esrâr adlı eserlerinin okunması ile uzun yıllar devam etmiştir.

¹⁴ Bugün Muğla'nın merkezinde bulunan Şeyh Camii zâviye olarak bu zât tarafından yaptırılmış, 1565 yılından itibaren de cami olarak kullanılmıştır. (Uykucu, 1968, s. 119 vd.)

Kaynaklar

- Açıkgöz, N. (2008). *Şâhidî ve Muğla'da Mevlevîlik*. Renk Matbaası.
- Muharrem B. (1996). Bolvadin Mevlevihanesi ve Pendarî Kârî Ahmet Dede. *II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhâneler Kongresi-Tebliğler 2* (ss. 225-231). SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi.
- Çıpan, M. (2002). *Dîvâne Mehmed Çelebi Afyon Mevlevîhânesi Şeyhi*. Konya İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yay.
- Eflâkî (1986). Âriflerin Menkıbeleri. Cilt I, Tahsin Yazıcı (Çev.). MEB Yayınları. (Orijinal kitap 1318).
- Eflâkî (1987). Âriflerin Menkıbeleri. Cilt II, Tahsin Yazıcı (Çev.). MEB Yayınları. (Orijinal kitap 1358).
- Gölpınarlı, A. (1972). *Mevlâna Müzesi Yazmalar Kataloğu C. III*. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gölpınarlı, A. (1979). Mevlevîlik. *MEB İslâm Ansiklopedisi*. C. VIII, MEB Yay.
- Gölpınarlı, A. (1983). *Mevlâna'dan sonra Mevlevîlik*. İnkılâp ve Aka Yay.
- Göyünç, N. (1991). Osmanlı Devleti'nde Mevlevîler. *TTK Belleten C. LV 213*, ss. 351-358. <https://doi.org/10.37879/belleten.1991.351>
- İlgar, Y. (2008). *Karahisâr-ı Sâhib Sultân Dîvânî Mevlevîhânesi ve Mevlevî Meşhurları*. Afyonkarahisar Belediyesi Yay.
- İnalcık, H. (1973). *The Ottoman Empire: The Classical Age: 1300-1600*. London.
- Kara, M. (1996). Bursa Mevlevîhanesi ve Ahmed Cunûni Dede Vakfıyesi. *II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhâneler Kongresi-Tebliğler 2* (ss. 155-165). SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yay. <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad/article/view/38>
- Ocak, A. Y. (1996). Türkiye Tarihinde Merkezî İktidar ve Mevlevîler (XIII-XVIII. Yüzyıllar) Meselesine Kısa Bir Bakış. *II. Milletlerarası Osmanlı Devleti'nde Mevlevîhâneler Kongresi-Tebliğler 2* (ss. 17-22). SÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Yay. <http://sutad.selcuk.edu.tr/sutad/article/view/25>
- Ocak, A.Y. (1992). Bektaşilik. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. V, 373-379.
- Öcalan, H.B. (2016). Germiyan Sarayından Bursa Sarayına Bir Gelin Gider: Devlet Hatun. *UÜ. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19(30), 57-73. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosbilder/issue/27582/290607>
- Öcalan, H. B. (2023). *Bursa Mevlevîhânesi*. Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay.
- Sâkıb Dede (H. 1283). *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*. C. I. Mısır.
- Seyyid Sahih Ahmed Dede (XIX. Yüzyıl). *Mecmû'atü't-tevârîhi'l-Mevleviyye*. Mevlâna Müzesi İhtisas Kütüphânesi, No: 5446.
- Şâhidî (1544). *Gülşen-i Esrâr*. Mevlâna Müzesi İhtisas Kütüphanesi, No: 2183.
- Şimşekler, N. (2002). Şâhidî Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ına Göre Afyon ve Çevresinde Mevlevî Muhitleri. *VI. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu-Bildiriler* (ss. 309-317). Afyonkarahisar Belediyesi Yay.
- Tanrıkorur, B. (2003). Manisa Mevlevîhânesi. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. XXVII, 1-3.
- T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü (1993). *438 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri, 1530 Tarihinde Kütahya, Karahisâr-ı Sâhib, Sultan Önü, Hamid ve Ankara Livaları*. Ankara.
- Uykucu, K. E. (1968). *Muğla tarîhi*. As Matbaası.
- Uzluk, F.N. (1969). Germiyanoglu Yakup II Bey'in vakfıyesi. *Vakıflar Dergisi*. Sayı: 8, Ayrı Basım.
- Witte, P. ve Gökyay, O. Ş. (1994). *Menteşe Beyliği*. Ankara.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Refi Cevad Ulunay'ın *Bir Başka Âlem* Romanında Tasavvufî Söylem, Mevlevilik ve Manevî Olgunlaşma

Özlem BAŞBOĞA

Öğr. Gör. Dr.

Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

ozlem.basboga34@gmail.com

 ORCID 0000000349765218

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 03.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 09.03.2025

Atıf/Citation

Başboğa, Özlem (2025), Refi Cevad Ulunay'ın *Bir Başka Âlem* Romanında Tasavvufî Söylem, Mevlevilik ve Manevî Olgunlaşma, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan/ April, 2025, 153-173.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

Gazeteci ve eleştirmen kimliği ile öne çıkan Mahmut Refi Cevad Ulunay'ın edebi yönü genellikle geri planda kalmıştır. Yazarın altı tane romanı vardır. Ulunay'ın 1964 yılında yayımladığı *Bir Başka Âlem* romanı bunlardan biridir. *Bir Başka Âlem* romanında başkışı Murat Birinci Dünya Savaşı'na katılmış ve esir düşmüştür. İngilizler tarafından Hindistan'a sürgüne gönderilen Murat, serbest kaldıktan sonra hemen İstanbul'a dönmek yerine Hindistan'ı gezmeye karar verir. "Mistik bir adam" olarak tanındığı için insanlar onu çeşitli şeyhlerle görüştürürler. Murat, Hindistan'da Şeyh Zindabad isimli bir şeyhe intisap eder. Şeyh Zindabad uzlete çekilmiş biridir ancak Murat'ın sosyal hayatına dönmesi gerektiğini ve Murat'ın tekâmülünün topluma karşı görevlerini yerine getirmekle olacağını dile getirir. Bunun üzerine Murat İstanbul'a döner. İstanbul'da Hacı Gaffar isimli bir tüccarla tanışır, aynı şeyhe bağlı olduklarını öğrenir. Hacı Gaffar'ın yardımıyla bir çiftlik kuran Murat yıllarca burada yaşar. Şeyhinden davet aldığı anda ise her şeyi geride bırakıp tekrar yollara düşer. Romanda Murat'ın Şeyh Zindabad ve Hacı Gaffar ile diyaloglarında tasavvufun pek çok meselesi tartışılır. Romanda Mevlevîlik açıkça zikredilmez, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin ismi bir yerde anılır ancak gerek romanın kurgulanış biçimi gerekse romanda dile getirilen görüşler romandaki tasavvufî anlayışın Mevlevîlik olduğunu göstermektedir. Romanın kurgulanış Mevlânâ'nın *Mesnevî*'siyle benzerlik gösterir. Roman, bir eşekle öküzün konuşmalarıyla başlar. Ardından asıl konuya gelinir. Çiftliğin sahibi olan Murat'ın hikâyesi anlatılır. Roman yine bu hayvanların konuşmasıyla biter. Romandaki bu çerçeve hikâye tekniği *Mesnevî*'yle benzerlik göstermektedir. Romanda hikâyeler anlatılması da *Mesnevî*'yi akla getirmektedir. Romanda üzerinde durulan konulardan biri olan vahdet-i vücud fıkriinin önemli temsilcileri Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'dir. Mevlânâ, hiçbir iş yapmayıp halvete çekilmeyi reddetmiştir. İncelediğimiz romanda Şeyh Zindabad'ın Murat'a İstanbul'a dönmesini, sıradan bir adam gibi çalışıp sosyal hayatını devam ettirmesini söylemesi Mevlânâ'nın bu konudaki görüşüyle aynıdır. Ayrıca Şeyh Zindabad'ın tabiata yaptığı vurgu Mevlânâ'nın tabiata yaklaşımına benzerdir. Romanda aşk konusunda dile getirilenler yine Mevlânâ'nın fikirleriyle paraleldir. *Bir Başka Âlem* romanında Mevlevîlik insanı tekâmüle götüren, olgunlaştıran bir yol olarak ele alınmıştır. Ulunay anne tarafından Mevlânâ'nın soyundan gelmektedir. Yazar, tasavvuf ve Mevlevîlik'le ilgili görüşlerini romanla dile getirmiştir. Bu çalışmada *Bir Başka Âlem* romanında ele alınan vahdet-i vücud, kesret, insan-ı kâmil, seyr-i sülûk, uzlet, aşk gibi tasavvufî ilgili meseleler Mevlevîlik açısından tartışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Refi Cevad Ulunay, *Bir Başka Âlem*, tasavvuf, Mevlânâ, Mevlevîlik.

Sufi Discourse, Mevlevi Order and Spiritual Maturation in Refi Cevad Ulunay's Novel *Bir Başka Âlem*

Abstract

Mahmut Refi Cevad Ulunay, who is primarily known as a journalist and critic, generally had his literary side in the background. The author has six novels. *Bir Başka Âlem*, published by Ulunay in 1964, is one of them. In the novel *Bir Başka Âlem*, the protagonist Murat participated in World War I and was captured as a prisoner. Exiled to India by the British, Murat decides to travel around India instead of returning to Istanbul immediately after being released. Known as a 'mystical man,' people introduces him to various sheikhs. Murat becomes a disciple of a sheikh named Zindabad in India. Sheikh Zindabad is a recluse, but he emphasizes that Murat should return to social life and that his spiritual maturation will be achieved through fulfilling his duties to society. Upon this, Murat returns to Istanbul. He meets a merchant named Hacı Gaffar in Istanbul and learns that they are both devoted to the same sheikh. With Hacı Gaffar's help, Murat establishes a farm and lives there for years. When he receives an invitation from his sheikh, he leaves everything behind and sets off on the road once again. In the novel, many aspects of Sufism are discussed in Murat's dialogues with Sheikh Zindabad and Hacı Gaffar. Mevlevî Sufism is not explicitly mentioned and Mevlânâ Jalaluddin Rumi's name is referenced only once; however, both the structure of the novel and the ideas expressed in it indicate that the Sufi perspective presented aligns with Mevlevî teachings. The novel's composition resembles that of Rumi's *Masnavi*. The novel begins with a conversation between a donkey and an ox. Then, the main story unfolds, telling the tale of Murat, the owner of the farm. The novel concludes with another conversation between these animals. This framing narrative technique resembles that of the *Masnavi*. The inclusion of stories in the novel also evokes the *Masnavi*. The important representatives of the concept of *wahdat al-wujud*, which is one of the central themes in the novel are Muhyiddin Ibn Arabi and Mevlânâ Rumi. Mevlânâ rejected the idea of withdrawing into seclusion (halvet) without doing any work. In the novel we are examining, Sheikh Zindabad's telling Murat to return to Istanbul, work as an ordinary man and continue his social life is on the same line as Mevlânâ's views on this matter. Additionally, Sheikh Zindabad's emphasis on nature is similar to Mevlânâ's approach to nature. The discussions on love in the novel are also parallel to Mevlânâ's ideas. In the novel *Bir Başka Âlem*, Mevlevî tradition is portrayed as a path that leads to spiritual advancement and maturation. Ulunay is a descendant of Mevlânâ on his mother's side. The author has expressed his views on Sufism and Mevlevî tradition through the novel. In this study, the Sufi concepts addressed in *Bir Başka Âlem*,

such as wahdat al-wujud, kasrat, insan-ı kamil, seyr-i sülûk, retreat and love, will be discussed from a Mevlevi perspective.

Keywords: Refi Cevad Ulunay, *Bir Başka Âlem*, Sufism, Mevlânâ, Mevlevi.

Giriş

Türk edebiyatının beslendiği kaynaklardan biri tasavvufur. Özellikle Mevlânâ ve Mevlevilik, Türk edebiyatı üzerinde büyük bir etki oluşturmuştur. Klasik Türk edebiyatında olduğu gibi Batılılaşma Devri Türk edebiyatında da Mevlânâ ve Mevlevilik özel bir yere sahip olmuştur. Secaattin Tural, *Türk Romanında Mevlâna* isimli çalışmasında Mevlânâ ve Mevleviliğin Türk edebiyatındaki bu özellikli yerine işaret eder:

“Mevlâna yahut Mevlevilik yalnızca Osmanlı döneminde değil, tekke ve tarikatlara karşı olumsuz bir havanın estiği Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında bile –diğerleri gibi kapatılmış olsa da- farklı muamele görmüştür. Bunda şüphesiz, Mevlâna’nın eserlerinde öne çıkan tasavvufî düşüncenin “aşk” ve “hoşgörü” temaları etrafında gelişmesi ve Mevlâna’nın kendi dönemi içinde ulemanın temsil ettiği dinî taassuba karşı çıkan erken dönem “modernist”i ya da “hümanist”i gibi algılanmasının rolü çok büyüktür” (Tural, 2011, s. 33).

Türk edebiyatında roman türünün ilk örnekleri daha çok Batılılaşma ve sosyal meseleler etrafında şekillenmiştir. Yazarların çoğu, romanı, hayal ettikleri toplumu inşa etme aracı olarak görmüşlerdir. Romanların içerikleri de bu bağlamda şekillenmiştir. “Tanzimat’la başlayıp Cumhuriyet’le hız kazanan yeni kimlik inşalarında ideal bir isim olarak görülen Mevlânâ, dönemin konjonktürüne göre yazarlarımızca yeni bir kimlik çerçevesinde icat ve inşa edilerek bambaşka bir kimliğe bürünmüş ve romanlarda farklı görünüm biçimleriyle karşımıza çıkmıştır.” (Güllük, 2022, s. 167). İnci Enginün (1987) “Romancılarımız ve Mevlânâ” isimli çalışmasında Türk romanında Mevleviliğin “geniş olarak Halide Edib’in eserlerinde” görüldüğünü belirtir (Enginün, 1987, s. 27). Halide Edip Adıvar’ın *Sinekli Bakkal* romanında “Cumhuriyet’in ‘yobaz’ din adamı tasavvurunun karşısına yeni bir din adamı kimliği inşa etmek adına Mevlevi bir sufi kimliği ön plana çıkarılmıştır.” (Güllük, 2022, s. 167). Bazı romancılar Mevlânâ’nın hayatını romanın konusu yapmıştır. Nezihe Araz’ın *Aşk Peygamberi* isimli eserinde Mevlânâ ve yakın çevresi, biyografik veriler ışığında ele alınır. Bazı roman yazarları ise Mevlânâ ve Mevlevîliği kültürel yansımalarıyla romanlarında işlemiştir. Feride Müfit’in *Pervaneler’i*, Reşat Nuri Güntekin’in *Çalıkuşu* romanı ve Ahmet Hamdi Tanpınar’ın *Huzur*’u buna örnektir. Feride Müfit’in *Pervaneler’inde* bir sema ayini teferruatlı bir şekilde kendine yer bulur. Tanpınar’ın *Huzur* romanında da Mevlevî musikisi canlı bir şekilde işlenir. Peyami Safa’nın *Fatih-Harbiye* romanıyla *Matmaçel Noraliya’nın Koltuğu* romanında da Mevlevîliğe kültürel bir unsur olarak yaklaşılır. Yine Tarık Buğra’nın *Dönemeç*’te romanında Mevlevilik kültürel bir motif olarak yer alır (Elgeren, 2017). Bunların yanında bazı yazarlar Mevlânâ ve Mevlevîliği manevî tekâmül işleviyle

romanlarına taşımışlardır. Bunlardan biri Sâmiha Ayverdi'dir. "Tasavvufi bir terbiyenin içinden gelen Ayverdi'nin birçok eserinde, aldığı bu irfanın yansımaları açıkça görülür." (Elgeren, 2018, s. 89). Ayverdi'nin *Yaşayan Ölü, Yolcu Nereye Gidiyorsun, Batmayan Gün* gibi romanlarında kişilerin manevi tekâmülü Mevlânâ ve Mevlevilik vasıtasıyla olur. Münevver Ayaşlı'nın romanlarında da benzer bir durum söz konusudur. Yazarın *Pertev Bey'in İki Kızı* romanında Selmin tasavvufi terbiyeye yatkındır ve okuduğu *Mesnevî* sayesinde manevi anlamda daha da ilerler (Elgeren, 2018, s. 89). Bazı yazarlar Mevlânâ ve Mevlevîliği yalnızca bir kurgu malzemesi olarak ele almıştır. Orhan Pamuk'un *Kara Kitap* romanı ve Yılmaz Karakoyunlu'nun *Çiçekli Mumlar Sokağı* buna örnek olarak verilebilir (Elgeren, 2017). Bunların dışında da Mevlânâ ve Mevlevilik birçok romanda kendine yer bulmuştur. Bu çalışmada incelenen *Bir Başka Âlem* romanında Mevlevilik insanı tekâmüle götüren, olgunlaştıran bir yol olarak ele alınmıştır. Refi Cevad Ulunay anne tarafından Mevlânâ'nın soyundan gelmektedir. Nitekim kendisi farklı zamanlarda Mevlânâ'nın soyundan geldiğini belirtmiştir (Mıhçı, 2020, ss. 10-11). Dolayısıyla yazarın bu konular hakkındaki görüşlerini *Bir Başka Âlem* romanıyla ortaya koymak istediği düşünülebilir. Roman aynı zamanda biyografik öğeler taşımaktadır. M. Kayahan Özgül (2008), Ulunay'ın hayatı ile romanın başkışisi Murat'ın hayatı arasında birçok benzerlik bulunduğunu belirtir. Özgül ayrıca romanın tasavvufi içeriğine ve kurgulanma biçimine dikkat çeker (Özgül, 2008, ss. 94-95). Romanda Mevlevilik isim olarak zikredilmez. Ancak romanda yer alan tasavvufa dair görüşler Mevlânâ'nın fikirleriyle ve Mevlevilik'le örtüşmektedir. Ayrıca romanın kurgulanma biçimi de Mevlânâ'nın *Mesnevî*'siyle benzerlik göstermektedir. Romanda Şeyh Zindabad ile Hacı Gaffar'ın halvet, vahdet-i vücud, aşk, seyr-i süluk, insan-ı kâmil gibi tasavvufa dair konularda öne sürdükleri görüşler ve tabiata yaklaşımları Mevlânâ'nın görüşleriyle paraleldir. Romanda bazen Şeyh Zindabad bazen Hacı Gaffar Mevlânâ'nın sözcüsü gibidir. Romanda tartışılan konular tasavvufa dairdir. Dolayısıyla tasavvufun ne olduğuna bakmak gerekmektedir.

Tasavvuf ve sufi kelimelerinin menşei hakkında birçok görüş öne sürülmüştür. Bu kelimeler *Kur'an-ı Kerim*'de ve Hadislerde geçmemektedir. Bu tabirler İslam'ın ilk dönemlerinde kullanılmamıştır. Hz. Peygamber'i görenlere "sahâbî", sahabîlere yetişen ikinci nesle ise "tabiîn" ismi verilmiş, bunlar dışında bir kelime kullanılmamıştır. Ancak İslam'ın etki sahası genişledikçe ibadet ve zühd konularına yönelenler yeni isimlerle anılmaya başlanmıştır. Bunlardan biri de sufi kelimesidir. Hicri ikinci asrın ortalarından itibaren kullanılmaya başlanan sufi kelimesi giderek yaygınlaşmıştır. İslam dünyasında sufi lakabıyla anılan ilk kişi Câbir b. Hayyân, bir başka kaynağa göre ise Ebu Haşîm'dir. İki isim de Kufeli oldukları için sufi kelimesinin önce Kufe ve Basra'da ortaya çıktığı öne sürülmüştür (Yılmaz, 2011, s. 23). Tasavvuf ve sufi kelimelerinin kökeninin "ashâb-ı soffâ", "saff-ı

evvel”, “safeve”, “savf”, “sofos-sophia” olduğu öne sürülmüştür (İz, 2012, ss. 33-34). Bu görüşlerin yanı sıra kelimenin türediği kök ile ilgili olarak şunlar da öne sürülmüştür:

“1. Asr-ı saâdetteki ashâb-ı suffenin suffesinden, 2. Bir çöl bitkisi olan sufânen, 3. Duruluk ve temizlik anlamına gelen safâ ve safvetten, 4. Saff-ı evvel, 5. Kendilerini halka hizmete veren Ben’u-sûfeden, 6. Ense saçı ve kıl demek olan sûfetü’l-kafâdan, 7. Sıfat kelimesinden, 8. Yunanca hâkim ve filozof anlamına gelen sofıadan, 9. Yün anlamına gelen suftan” (Yılmaz, 2011, s. 24).

Kelimenin kökeni konusunda öne sürülen görüşler birbirinden farklı olsa da bu kelimelerin İslam dünyasında yaygınlaştığı ve kullanıldığı görülmektedir. Kelimenin kökeni kadar tasavvufun ne olduğu sorusu da konuyla ilgilenenlerin üzerinde durduğu bir meseledir. Ma’ruf el-Kerhî’ye göre tasavvuf gerçek olmayan şeylerden uzak durup ilahi gerçekleri almak, “mahlûkatın elinde olan şeylere gönül bağlamamak”, eşyanın mahiyetini, eşyanın neden yaratıldığını ve ondan nasıl istifade edeceğini düşündürmektir (İz, 2012, s. 46). Kerhî’nin tasavvuf anlayışında zühd öne çıkmaktadır. Zühd, insanın dünya ile ilgisini kesip sadece Allah’a yönelmesidir. Ancak zühd asıl gaye değildir, amaçlanan şey insanın ruhi olgunluğa erişmesidir (Yılmaz, 2011, ss. 29-30). Tasavvufun güzel ahlak olduğu bir diğer görüştür. Bu görüşün temelinde de *Kur’an-ı Kerim* ve Hadisler vardır (Tekeli, 2011, s. 32). Ebû Muhammed Cerîrî’nin tasavvuf için “her güzel huyu benimsemek ve her kötü huydan sıyrılmak” şeklinde bir tanım yapması; Ebû Muhammed Murtaîş’in “Tasavvuf güzel ahlaktır.” demesi bazı mutasavvıfların güzel ahlakı öne çıkardığını göstermektedir (Yılmaz, 2011, s. 32-33). Abdülkâdir Geylânî’ye göre tasavvuf “Dedi koduyu bırakmak”, işe yaramayan alışkanlıkları terk etmek ve yalnızca açlığı izale edecek kadar yemek yemektir (Karabulut, 1994, s. 12). Bîşr Hafî’nin “Sufî, kalbini Allah için tasfiye edip tertemiz yapan kimsedir.” demesi; Cüneyd-i Bağdâdî’nin ise “Tasavvuf Allah’ın safâyı sana has kılmasıdır. Allah’tan gayri herşeyden (mâsivâ) gönlü arındırılan kimse gerçek sûfidir.” demesi, bu isimlerin tasavvufta masiva anlayışını öne çıkardığını göstermektedir (Yılmaz, 2011, s. 34). Cüneyd-i Bağdâdî ayrıca sufînin yer gibi olduğunu, bütün kötü şeylerin onun üzerine atıldığını ancak ondan yalnızca güzel şeyler çıktığını söyler (Yılmaz, ty, s. 95). Gazalî’ye göre de tasavvuf “Kalbi Hakk’a bağlayıp masiva ile ilgiyi kesmektir.” (Kara, 2012, s. 29). Tasavvufun nefis ile mücadele ve tezkiye olduğu, ancak her tezkiyenin tasavvuf olmadığı belirtilmiştir (Tekeli, 2011, s. 32). Bunların yanında tasavvuf için yapılan tanımlarda tasavvufun *Kitap* ve *Sünnet*’e sarılmak olduğu dile getirilmiştir. Seriy Sakatî “Tasavvuf, Kitap ve Sünnet’in zâhirine ters bir bâtın ilminden bahsetmez.” diyerek bu durumu dile getirmiş, Cüneyd-i Bağdâdî de “Tasavvuf bir evdir, kapısı şeriattır.” demiştir (Yılmaz, 2011, ss. 36-37). Bunlar dışında da çeşitli tanımlar yapılmıştır.

***Bir Başka Âlem* Romanında Mevlânâ ve Mevlevilik**

Refi Cevad Ulunay'ın 1964'te yayımladığı *Bir Başka Âlem* romanı İstanbul yakınlarındaki bir çiftliğin ahırındaki eşekle öküzün konuşmalarıyla başlar. Öküzün geniş getirmedeğini gören eşek ona hasta mısın diye sorar. Öküz sapan çekmekten çok yorulduğundan, artık yaşlandığından söz eder. “Bana eş ettikleri alaca öküz genç, ben ise yaşlıyım. Onun gibi çevik değilim, biraz ağır alıyorum üvendire iğnesinden budlarım delik deşik...” (Ulunay, 1964, s. 3) diye cevap verir. Ahırdaki diğer hayvanlar da konuşmaya dâhil olurlar. Eşek, öküzü bir kurnazlık öğreteceğini, böylece öküzün birkaç gün dinlenebileceğini söyler. Bu konuşmanın ardından çiftliğin sahibi Murat anlatılmaya başlanır. Murat Birinci Dünya Savaşı'na katılmış ve esir düşmüştür. İngilizler tarafından Hindistan'a sürgüne gönderilen Murat, serbest kaldıktan sonra hemen İstanbul'a dönmek yerine Hindistan'ı gezmeye karar verir. “Mistik bir adam” olarak tanındığı için insanlar onu çeşitli şeyhlerle görüştürürler. Murat, adını duyduğu Şeyh Zindabad¹ ile tanışmak ister ancak bu şeyhle görüşebilmek çok az insana nasip olmuştur. Murat şansını dener ve Şeyh tarafından hüsn-ü kabulle karşılaşır. Şeyh'e intisap eden Murat bir süre Zindabad'la zaman geçirdikten sonra Zindabad ona memleketine gitmesini ve sosyal hayatına devam etmesini söyler. Murat İstanbul'a geldiğinde kendi meşrebinden Hacı Gaffar'la tanışır, onun yardımıyla bir çiftlik kurar ve bu çiftlikte yıllarca emek verir. Şeyh'inden gelen davete icabet etmek için hazırlık yapar. Romanın sonunda Hacı Gaffar baştaki hikâyenin devamını anlatır. Eşekle öküzün konuşmaları sonuca bağlanır. Roman, Murat'ın şeyhini görmek için her şeyi bırakıp tekrar yola çıkmasıyla biter. Roman “ramazan gecelerinde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî*'sini müridlerine okuyup şerhet”tiği bilinen Şemseddin Sivasî'nin “Canân elinin bülbülünün bâğı göründü” mısraı ile son bulur (Aksoy, TDV İslâm Ansiklopedisi, 2010).

Romanın bu kurgusu akla Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sini getirmektedir. Roman *Mesnevî* gibi çerçeve hikâye tekniğiyle yazılmış ve romanda hayvan hikâyelerinden faydalanılmıştır. Bunların yanında romanda Hacı Gaffar bazı konular hakkında konuşurken küçük hikâyeler anlatır. Mevlânâ *Mesnevî*'de bu tekniği kullanmıştır. Yine *Mesnevî*'de olduğu gibi şiirlerden örnekler verilmiştir. Nasıl ki Şems-i Tebrizî Mevlânâ'nın sohbet şeyhi ise aynı şekilde Hacı Gaffar da Murat'ın sohbet şeyhidir. Şems ile Mevlânâ'nın tanışmasındaki rüya motifi romanda da vardır. Murat İstanbul'da nasıl bir yol izleyeceğini bilemediği için yatmadan önce Zindabad'ın kendisine bir işaret göndermesi için dua eder. Kaldığı otele sabah bir adam gelerek Hacı Gaffar'ın kendisini beklediğini söyler. Romanda Hacı Gaffar sarraftır. Bazı kaynaklara göre Şems-i Tebrizî “altın işlemeciliğini öğrenmiş ve Tebriz'de ‘zerdûz’ lakabıyla meşhur olmuştur.” Bu görüş bazı araştırmacılar tarafından reddedilse de Mevlânâ'nın Şems'i gördüğünde “Ey dünya sarrafı beni anla!” dediği rivayet edilmiştir. Ayrıca

¹ Romanda ismi Zindibad, Zindabâd, Sindabad gibi farklı şekillerde yazılmış, bu çalışmada tutarlılık açısından çalışma boyunca Zindabad ismi kullanılmıştır.

Şems Anadolu'ya geldiğinde bir handa kalmıştır. Romanda Hacı Gaffar'ın dükkânı Asmalı Han'dadır. Şems nasıl Mevlânâ'yı aramışsa Murat Şeyh Zindabad'ı, Hacı Gaffar da Murat'ı arayıp bumuştur. Romanda Hacı Gaffar Murat'a hitaben “Seni Hindistan'a götüren, orada hazrete koşturan, oradan aldığın ateşle beni, seni aramağa sevkeden âmil, hep sendeki istidadın kuvvetidir.” (Ulunay, 1964, s. 115) demektedir. Romanda Hacı Gaffar'ın andığı bazı isimler Şems'in intisap ettiği mutasavvıflardır. Bunlar gibi pek çok benzerlik söz konusudur (Ceyhan, TDV İslâm Ansiklopedisi, 2010). Roman boyunca Zindabad'ın ve Hacı Gaffar'ın öne sürdükleri fikirler Mevlânâ'nın görüşleriyle paraleldir. Dolayısıyla roman kurgu tekniğiyle *Mesnevî*'yle; içeriğiyle Mevlânâ'nın tasavvufî anlayışıyla örtüşmektedir.

***Bir Başka Âlem* Romanında Halvet Uzlet ve Tabiata Yaklaşım**

Bir Başka Âlem romanında halvet, uzlet, çalışma hayatı ve sosyal hayat konusunda dile getirilenler Mevlânâ'nın görüşleriyle aynıdır. Halvet ve uzlet meselesi Şeyh Zindabad, Murat ve Hacı Gaffar tarafından tartışılır. Türk Dil Kurumu sözlüğünde halvet “İssız yerde yalnız kalma.” (TDK Güncel Türkçe Sözlük, t.y.); uzlet ise “Toplum yaşayışından kaçıp tek başına yaşama; Görünüşte halkla olduğu hâlde gerçekte kalben onlardan ayrı olma.” (TDK Güncel Türkçe Sözlük, t.y.) olarak tanımlanmıştır. Halvet, bireyin kendini kendinde bulma deneyimidir. Tasavvufa göre bilgi çalışarak elde edilmez, bilgi kişinin kendisinde mahfuzdur, kişinin bilgiyi kendinde bulması gerekir (Kılıç, 2012, s. 102). Halvet ve uzlet konusunda farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bazı mutasavvıflar tenha bir yerde yaşayarak halkın içine karışmamayı, bazıları ise halk ile münasebet hâlinde olup içinden Hak ile meşgul olmayı tercih etmiştir (Karabulut, 1994, ss. 286-287). Zünnun Mısırî, Cüneyd-i Bağdâdî, Şiblî, Bâyezid Bistâmî gibi pek çok mutasavvıf halvet ve uzleti tavsiye etmiştir (Kara 2012, s. 79). Mahir İz'e göre uzlet halktan uzaklaşmak değildir, iş zamanında halkın arasında onlara faydalı olmak, iş zamanı dışındaysa “heva vu heves' peşinde koşanların arasında bulunmamak için” ailesinin yanında olmak ve onlara faydalı olmaktır. İz'e göre herkes uzlete çekilecek olursa “emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i anî'l münker” vazifesini yapacak kimse kalmaz (İz, 2012, s. 116).

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî “gerçeğe ulaşmak için zikir, esmâ ve halveti (...) kabul etmez.” Mevlânâ'ya göre “sülûk, kendini unutmak değil, kendine gelmek, kendini bulmaktır.” (Gölpınarlı, 1999, s. 172). Abdülbaki Gölpınarlı'ya (1990) göre “Mevlânâ'nın tasavvufu mistik bir tasavvuf değil, realist ve dinamik bir tasavvuftur.” (s. X). *Mesnevî*'de bir avcı ile kuş arasında bir konuşma geçer. Bir avcı kuşlar için tuzak hazırlayıp kendi başına da ot ve çiçeklerden bir kamufraj yapar ancak kuşlardan biri onun insan olduğunu fark eder, avcıya neden böyle oturduğunu sorar. Avcı, kendisinin zahit olduğunu, halktan ayrı yaşamak için orada olduğunu söyler. Kuş “Azizim, halvette

oturma. Ahmed'in dininde rahiplik iyi değildir." diye cevap verir (*Mesnevî VI/ 478*. Beyit, İzbudak Çev., 1990, s. 41). Mevlânâ'nın halvete yaklaşımı kendinden önceki mutasavvıflardan farklıdır. Mevlânâ'dan önceki "eski zühdi tasavvufta dünyayı tamamiyle terk etmek, kendini riyazata vermek" söz konusudur ancak Mevlânâ bunu reddetmiştir (Gölpınarlı, 1999, s. 187).

Şeyh Zindabad uzlete çekilmiştir ancak Murat, şeyhi ile birlikte uzlete çekilmek istediğinde bu isteği reddedilir. Bu konuyla ilgili olarak Şeyh Zindabad "İnziva, hakikata vasıl olmak için değil, vasıl olduktan sonra ruhun eşyaya karşı olan istighnasıdır." demektedir (Ulunay, 1964, s. 13). Bu yaklaşım ve Murat'tan İstanbul'a dönüp cemiyete karşı vazifelerini yerine getirmesini istemesi, halvet ve uzleti toplumdan somut anlamda uzaklaşmak olarak görmemesi Mevlânâ'nın görüşleriyle benzerdir. Zindabad'a göre "İnsan, insan olabilirse her şeyden müstağni olur. Fakat bunun cemiyete faidesi değil zararı vardır. Çünkü o zaman hayatta gaye kalmaz ve dünya, dünya olmaz. Hâlbuki dünyanın böyle olması lâzımdır." (Ulunay, 1964, s. 17). Murat, "insanlık vazifesi[nin] tekâmül" olduğunu düşünür. Murat "Her insan ona vasıl olmakla insan olmaz mı?" diye sorduğunda Zindabad "Şimdiki halde senin için tekâmül cemiyete karşı olan vazifelerini hakkiyle yapmaktır. Mükemmel bir adam olarak tabiatın, hayatın icaplarını yerine getirmelisin." (Ulunay, 1964, s. 19) diyerek Murat'ın tekâmülünün cemiyete karşı vazifelerini yapmak olduğunu belirtir. Nitekim Mevlânâ'nın "Talimlerinde gerçeğe ulaşmak için evlenmemek gibi insan tabiatine aykırı şeyler hiç yoktur." (Gölpınarlı, 1999, s. 172). Murat, daha önce kendisine tekâmülün dünya sevgisini kalpten çıkarmakla mümkün olacağını söylediğini anlatır. Zindabad bu fikri reddeder. Burada Zindabad bir anlamda Mevlânâ'nın sözcüsü gibidir:

"Mevlânâ, sebeplere yapışmadan, çalışıp çabalamadan Tanrıya dayanmayı kabul etmez. Tanrıya dayanmak, işe girdikten sonra başarı temin eden mânevî bir müeyyidedir onca. Halbuki eski zühdi tasavvufta dünyayı tamamiyle terk etmek, kendini riyazata vermek, Tanrıya dayanıp dağlara, çöllere dalmak olduğu gibi sülûkte esmayı esas tutan tasavvufî yollarından da sebeplerden geçmek, bir umdedir." (Gölpınarlı, 1999, s. 187)

Zindabad'a göre "Dünyayı sevmemek Allaha karşı nankörlüktür." (Ulunay, 1964, s. 19). Zindabad, doğadaki güzelliklerden söz ederek ağaçlardan taşlara kadar tabiattaki her bir unsurun, renklerin, seslerin insana Allah'ı anlattığını söyler. Ona göre herkes bunları görmemekte, duymamaktadır.

"Şeyh Zindabad, tabiatı kucaklayacakmış gibi iki kollarını açtı: Bak! dedi; şu güzelliğe bak... Şu renklerin âhengine bak... Şu taşlardaki, kayalardaki, ağaçlardaki, sulardaki, hattâ "kara" dedikleri topraktaki hayatıyete bak. Tabiatı dinle... Hepsi sana onu söylüyor. Ama bunu göremiyenlere, işitemiyenlere, duyamayanlara ne demeli?" (Ulunay, 1964, s. 19)

Romanda tabiata yönelik bu yaklaşım Mevlânâ'nın tabiat yaklaşımıyla aynıdır. Mevlânâ da tabiattaki her varlığa bir ibret nazarıyla bakmıştır.

"Bütün kuvvetini "Contemplation: Temaşaya" ve s. diği için, Mevlâna'da ahlâkla beraber estetik vasıf da göze çarpmaktadır. Mevlâna'nın bilhassa şüirlerine hususiyet veren bârız

vasıflardan birisi muhakkak ki son derece şiddetli olan tabiat duygusudur. Mevlâna için tabiat Allah'ın bir tecelligâhından başka bir şey değildir ki; Vahdet-i Şühûdun bu derece ifrata vardırılması hemen hemen ona kadar gelen pekçok Müslüman şâir ve mutasavvıfında görülmemiş bir keyfiyettir” (Yaylalı, 1975, s. 133).

Zindabad “Dünyayı sevmeli. Onu sevmekle Allaha şükran borcu ödenmiş olur. Dünyayı sevmemek Cenab-ı-Hakkın ihsanını beğenmemektir.” (Ulunay, 1964, s. 20) demektedir. Zindabad'ın gerek dünya hayatı için söyledikleri gerekse tabiata bir ibret nazarıyla bakması Mevlânâ'nın görüşleriyle paraleldir.

Mevlânâ çalışmayı “kutsi bir vazife” kabul etmiş ve müritlerine “Elinizin emeğiyle, alnınızın teriyle kazanın, yeyin. Dostlarımız bir iş yapsınlar, alış-verişte bulunsunlar, kâtiplik etsinler, kazanıp yesinler.” (Gölpınarlı 1999, s. 188) demiştir. Zindabad da Murat'a benzer tavsiyelerde bulunur: “Basit bir insan gibi çalışacaksın; ev bark, iş güç sahibi olacaksın, hayatta muvaffakiyetlerinle memnun olacak, güçlükler karşısında elem duyacaksın, hicranlar, hüsrânlar göreceksin, ızdıraplar çekeceksin, mücadele edeceksin...” (Ulunay, 1964, ss. 20-21). Murat İstanbul'a döndükten sonra Hacı Gaffar'la tanışmış ve dost olmuştur. Bir sohbetle Hacı Gaffar'ın Murat'a hitaben “Ben de cemiyete karşı olan vazifesini ifa eden bir adamım. Ticarethanem, evim, barkım, çocuğum, çocuğum var. Bunlar benim hakikatla meşgûl olmaklığıma mâni oluyor mu?” (Ulunay, 1964, s. 115) der. Gerek Şeyh Zindabad'ın Murat'a tavsiyeleri gerekse Hacı Gaffar'ın söyledikleri, romanda cemiyet içinde yaşarken Allah'la olma fikrinin benimsendiğini göstermektedir. Nitekim Hacı Gaffar sosyal yaşamın Allah sevgisinin önüne geçmemesi gerektiğini de belirtir: “İnsanî vazifelerini yapacaksın, fakat Allah muhabbeti bunların hepsinin üstünde olacak.” (Ulunay, 1964, s. 264). Hacı Gaffar'ın ticaretle uğraşması, Murat'ın bir çiftlik kurup orada yıllarca emek vermesi halvet konusunda Mevlânâ'nın görüşlerinin benimsendiği ve uygulandığı görülmektedir.

***Bir Başka Âlem* Romanında Vahdet-i Vücut**

Bir Başka Âlem romanında tatışılan konulardan biri de vahdet-i vücuttur. Vahdet-i vücut, her şeyi bir bilmek ve Allah'tan başka bir varlık olmadığını kabul etmektir (Uludağ, 2012, s. 371). Vahdet-i vücut meselesinin ilk nüveleri Mansur-u Hallâc ve Cüneyd-i Bağdâdî'de olmasına karşın ilk olarak Muhyiddin İbn'ül-Arabî tarafından sistemleştirilmiştir (Bayrakdar Çev., 2012, s. 56). Vahdet-i vücut anlayışına göre “mahlûkatın varlığı, yaratanın varlığından başka bir şey değildir.” Denizdeki dalgaların denizin aslından farklı olmaması veya aynalarla dolu bir odada hareket eden birinin tüm görüntülerinin tek bir görüntü olması gibi “asıl vücut ve hareket tek”tir ancak “bunun tezahürü ve tecellisi binlercedir.” Bu görüntülerin hiçbirisi tek başına bir varlığa sahip değildir (Kırkkılıç, 1996, s. 180). Vahdet-i vücut fikrinin en önemli temsilcileri Muhyiddin İbn'ül-Arabî ve Mevlânâ'dır (İz, 2012, s. 16). Muhyiddin İbn'ül-Arabî bu konuyla ilgili olarak *el-Fütûbât el Mekkiyye* isimli eserinde

“Varlık’da ancak Bir vardır: Su’yun rengi kab’ın rengidir....” demiş; “..... Muhakkak vücûd’ta ancak Allah vardır. Ondan başkası ise, hayâlî vücûd’dur. Hakk, bu hayâlî vücûd’ta zâhir olduğu zaman, orada ancak kendi hakikat’ı hasebiyle zahir olur, hakikî vücudu olan zât’ıyla değil....” görüşünü öne sürmüştür (Keklik Haz., 1980, s. 305). Muhyiddin İbn’ül-Arabî’nin tasavvuf anlayışının merkezinde vahdet-i vücud vardır. “Vahdet-i vücud hal ve düşüncesine göre görülen ve görülmeyen kâinata, bütün büyüklük, küçüklük, şekil ve nitelikleriyle yer alan varlıklar Allah’ın varlığından ibârettir, O’ndan başka mevcut yoktur.” İmâm-ı Rabbânî ise bu görüşü reddetmiş ve bunun bir yanılgıdan ibaret olduğunu dile getirmiştir (Karaman, ty, s. 35). İmâm-ı Rabbânî, vahdet-i vücudun vecd ve manevî sarhoşluk durumunda dış âlem ve Allah’ı bir görme hâli olduğunu söylemiştir. Ancak “Manevî sarhoşluk hâli geçtikten sonra Allah’la âlemin birbirlerinden ayrı oldukları meydana çıkar ve âlem, vücud’unda her nekad Allah’a bağlı ise de varlığında hakikîdir yani, reeldir.” (Sunar, 1960, s. 79). Mevlânâ “mutasavvıfların vahdet-i vücud (Varlık birliği ki) herşeyi Haktan ibaret bilmek fikrini; ‘vahdet-i şühûd: (görüş birliği ki) herşeyi Hak’dan ibaret görmek’ mertebesine yüceltmıştır. Onun nazarında bilgi bilinmekten çıkmış, gözle görünür bir hale gelmiştir.” (Yaylalı, 1975, s. 133). Mevlânâ “Varlığını o varlığı meydana getirenin varlığında bakırı kimya içinde eritir, yok eder gibi erit, yok et (de altın ol!) Sen, sıkı sıkıya ben’e, yapışmış (yokluğu ve birliğe ulaşmış) sın. Bütün bozuk düzen işler, bütün bu perişanlıklar, ikilikten meydana çıkıyor.” (*Mesnevî I* / 3011-3012. Beyit; İzbudak Çev., 1990, s. 242) demektedir.

Bir Başka Âlem romanında Şeyh Zindabad “Ben öyle bir başka âlem içindeyim ki, bütün mevcudiyetim erimiş, bende hiçbir benlik kalmamıştır.” (Ulunay, 1964, s. 13) diyerek kendi benliğinin yok olduğunu belirtir. Bu anlayış Mevlânâ’nın *Mesnevî*’de dile getirdiği “Tevhid hulûl değildir. Senin yok olmaklığındır.” (Akt: Yaylalı, 1975, s. 138) görüşüyle aynıdır. Zindabad’ın romanın devamında “her şey odur” (Ulunay, 1964, s. 14) demesi, onun vahdet-i vücud anlayışını benimsediğini göstermektedir. Hacı Gaffar, Şeyh Zindabad’ın “vahdette kesreti seyertmekten zevk al”dığını ancak kendisinin “kesrette vahdeti görmekten zevk al”dığını dile getirir. Hacı Gaffar bu konu hakkında konuşurken Fuzulî’nin *Leylâ vü Mecnûn* mesnevisinde yer alan “Öyle sermestem ki idrak itmezem dünya nedir? / Ben kimem, saki olan kimdir, mey ü sahbâ nedir?” beytini okur (Ulunay, 1964, s. 115). Bu beyitte dile getirilen görüşle Zindabad’ın daha önce Murat’a söylediği sözler birbirine benzemektedir. Fuzulî’nin bu beytinde dile getirdiği görüşler tasavvufla ilgilidir. Fuzulî “ilahi güzelliği Leyla, perde ardından ortaya çıkan bu güzelliğe âşık olan insan ruhunu da Mecnun ile sembolize etmiştir.” çünkü “Mutasavvıflar, normal dilin imkânlarıyla ifade edilmesi mümkün olmayan manaları birer işaret ve remizle anlatmak ve ilahi hakikatlere somut isimlerle işaret etmek yolunu tercih etmişlerdir.” (Kaçar ve Koşık, 2012, s. 161).

Hacı Gaffar kesret diye bir şey olmadığı görüşünü savunur. “Çokluğun ne olduğunu bilenler onun sadece birlikten ibaret olduğunu anlarlar. Kesrette vahdet bence bir tâbirden ibarettir, kesret yoktur, bilmeyenlerin kesret dedikleri, vahdetin tenevvüüdür.” (Ulunay, 1964, s. 125). Hacı Gaffar’a göre, denizin yüzeyine güneş vurduğunda ortaya çıkan pırıltılar veya rüzgârda, fırtınada meydana gelen dalgalar denizin kendisi olduğu gibi yaratılmış her şey de “vahdete dayanır.” Hacı Gaffar, sufi bir şair olan Aziz Mahmud Hidâyî’nin (Afşar, 2022) “Hüdâi! Vahdete bak, kim anâ mâni’ değil kesret / Olâmı âfitâba hiç vücûdu zerrenin hâil?” mısralarıyla konuşmasını sürdürür (Ulunay, 1964, s. 125). Hacı Gaffar, Murat’a Allah’a karşı duyduğu muhabbeti insani görevlerinin üstünde tutmasını tavsiye eder. Murat, bunu ihmal etmediğini söylediğinde Hacı Gaffar “Olabilir, fakat sendeki muhabbetullah, kalbinde fasılalı bir surette tezahür ediyordu, sen her şeyde ‘O’nu göremiyordun, her şeyin ‘O’ olduğunu, her şeyin ‘O’nun olduğunu unutuyordun” (Ulunay, 1964, s. 264) diye cevap verir. Bu sözler de vahdet-i vücud anlayışının bir yansımasıdır. Hacı Gaffar, tanınmış mutasavvıf şairlerden Niyâzi Mısıri’nin (Ülgen, 2013) vahdet-i vücud anlayışını dile getirdiği

“Ben bilmez idim gizli iyân hep sen imişsin.

Dillerde vü canlarda nihân hep sen imişsin.

Senden bu cihân içre nişân ister idim ben

Ahir bunu bildim ki cihân hep sen imişsin” (Ulunay, 1964, s. 264).

mısralarını okur. Şeyh Zindabad’ın ve Hacı Gaffar’ın fikirleri romanda vahdet-i vücud anlayışının benimsendiğini açıkça göstermektedir.

***Bir Başka Âlem* Romanında Aşk**

Tasavvufta hakikate akılla değil kalp ile vakıf olunabileceği görüşü vardır. Bu aşk elbette Allah aşkıdır. Romanda da aşka özel bir önem atfedilir. Hacı Gaffar’a göre “Şeyh-ül-Ekber’i mütemadiyen dolup taşan bir ilim sahrancı yapan, Abdülkadir Geylânî’ye bir nazarla cinsiyet değiştirecek kadar kuvvet ve kudret veren, Mansuru kendi kanı ile abdest aldırın, Mevlâna’ya ebedî saltanatı bahşeden hep (...) aşktır.” (Ulunay, 1964, s. 114). Ona göre insanlar olayların ardındaki gerçeği araştırmak yerine daha önce söylenenleri taklit etmeyi sever. Onlar aşkı dile getiren güzel sözlerin mahiyetini anlamazlar. Şairler aşk şiirlerini çok açık şekilde söyledikleri hâlde anlaşılmalarmı da bu yüzdendir. Nedim’in “Ey âlem-i misâlin Seyyâh-ı Hûşyârı. / Hiç Kasr sûretinde gördün mü nevbahârı?” beyitini okuyanların, şiirde geçen “akıllı seyyah”ın kim olduğunu merak etmediklerini söyler. Ardından Nedim’in “Kız oğlan nâzı nâzın, şehlevend âğazı âğazın / Şaşırdım, ben de bilmem, kız mısın oğlan mısın kâfır” beytini okur ve aşkın gerçek mahiyetini bilmeyen insanların “Bu mutavassıf şaire sefahet, hattâ rezalet isnad” ettiklerini söyler (Ulunay,

1964, s. 114). Ona göre şair burada ruhu tasvir etmektedir.² Ayrıca Hz. Peygamber'in miraca çıkarken kendisine eşlik edenin aşk olduğunu söyler.

“Evvelâ şunu bil ki akıl ve mantık insanı hakikat yolunda bir noktaya kadar götürür, ve orada bırakır. Eğer Cebraîl Aleyhisselâmı akıl olarak remz edersek o da mi'rac'da Peygamberimizle bir noktaya kadar geldi ve oradan ileri gitmeğe mezun olmadığını söyledi. Oradan ileriye götüren refredir, yâni aşktır” (Ulunay, 1964, s. 129).

Mevlânâ da “aklı inkâr etmemekle beraber kuru bir akıl, mantık re'y ve kıyas ile iktifanın ruhsuzluğunu dile getir”miştir (Yaylalı, 1975, s. 61). Hacı Gaffar başka konulardaki görüşlerini açıklarken yaptığı gibi yine şiiirlerden örnekler okur. Hacı Gaffar “Ko aklını ver elini, aşk eline / Kim ilete vâdi-i- eymen iline”³ mısralarını okur. Şiirde geçen Vadi-i Eymen “Mûsâ peygamberin Tur dağında Cenâb-ı Hakk'ın tecellisine mazhar olduğu yer”dir (Kubbealtı Lugatı, t.y.). Vadi-i Eymen

“Arapça, sağdaki vadi demektir. Kalbin ilâhî tecelliyi kabul edecek şekilde arındırılması. Mutlak vahdet ki bundan "innî enallah (Ben Allah'ım)" hitabı gelir. Vâdî; peygamber, âlim ve velîlerin kalpleridir. Tur dağından, yani feyz kaynağından fışkıran marifet suları ve nefis mükâşefe halleri, bu vadilerde akar. Bu ibare Kasas suresinin 30. âyetinde geçer: "Oraya geldiği zaman sağdaki vadinin kenarından seslenildi..." Hz. Musa, o vadiden nasıl İlâhî hitaba muhatab oldu ise, nefisini arındıranlar da bir takım ilâhî tecellilere mazhar olurlar” (Cebecioğlu 2009, s. 681).

Hacı Gaffar'a göre Vadi-i Eymen'e varmanın yolu akıl değil aşktır. Murat, tekamül etmemiş insanın zayıf olduğunu, Vadi-i Eymen'e “hem aşk ile hem de (...) bir rehberle gidil”eceğini dile getirir (Ulunay, 1964, s. 129). Murat'ın bu sözleri Mevlânâ'nın “Pîri bul ki bu yolculuk, Pîrsiz pek tehlikeli, pek korkuludur, âfetlerle doludur. / Bildiğin ve defalarca gittiğin yolda bile kılavuz olmazsa şaşırırsın.” (*Mesnevî I* / 2943-2944. Beyit, İzbudak Çev., 1990, s. 236) beyitinde dile getirilenlerle benzerdir. Hacı Gaffar, rehberin yol gösteren olduğunu ancak aşk olmazsa salikin yolda kalacağını söyler. Ona göre her şeyden önce mürşid samimi bir aşkla yola çıkmalıdır (Ulunay, 1964, s. 130).

Bir Başka Âlem romanında Hacı Gaffar'ın aşk hakkında konuşurken şiiirlerden örnek vermesi de Mevlânâ ile ilgili görünmektedir. Mevlânâ, rübailerinde aşkın kendisini şair ettiğini söyler:

“Aşkın gönlüme dolduğundan beri

Aşkından başka neyim varsa hep yandı

² Klasik Türk şiirinde pek çok mutasavvıf şair ve tasavvufi mahiyette çok sayıda şiir olmasına rağmen Nedim'in “Kız oğlan nâzı nâzın, şehlevend âğazı âğazın / Şaşırdım, ben de bilmem, kız mısın oğlan mısın kâfir” beytinin seçilmesi dikkate değerdir. Bilindiği üzere Mevlana ile Şems arasındaki münasebetin mahiyeti tartışma konusu olmuş, Mevlânâ'ya da benzer ithamlar yöneltilmiştir. Ulunay bu konu hakkındaki görüşlerini Hacı Gaffar üzerinden dile getirmiştir.

³ Bu beyit Elvân-ı Şîrâzî'nin *Gülşen-i Râz Tercümesi* eserinde yer almaktadır. Bakınız, s. Büşra Karasu, 15. Yüzyıl Tekke Şiirinde Tasavvuf Terimleri, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi 2018, 372. Söz konusu eser Mahmud Şebusterî'nin Gülşen-i Raz isimli eserinin tercümelerinden biridir. Gülşen-i Raz'da tasavvufa ve felsefeye dair sorular ve cevaplar vardır. *Gülşen-i Râz*, “yazıldığı tarihten itibaren tasavvuf yoluna girmiş veya tasavvufa meylenmiş pek çok kimse tarafından beğenilmiş ve şerhedilmiştir.” Bkz. (Ülken, 2002, s. 17).

Aklı, dersi, kitabı hepsini rafa kaldırdım

Ama şiirler, gazeller, rubâiler öğrendim” (Akt: Kılıç, 2014, s. 70).

Mevlânâ'ya göre “Evliyâlığın yüksek kerâmetlerinin ilki şüirdir sonu ise varlığı değiştirebilme ilmi olan kîmyâ”dır. Mevlânâ “seyr-i sülûkun basamaklarında ilerleyen kişinin ilk olarak şiire sahip olacağını” belirtmiştir (Kılıç, 2014, s. 71). Hacı Gaffar'ın şiir okumasına mukabil Şeyh Zindabad'ın şiir okumaması, genel olarak az konuşup suskunluğu tercih etmesi de bu sebeptedir. Mevlânâ “seyr-i sülûkunun sonunda (...) suskunluğu (hâmuş) tercih et”miştir (Kılıç, 2014, s. 73). Mevlânâ *Divan-ı Kebîr*'de “Hayır artık söylemeyeyim, onu susarak anlatayım, o anlatışa sığmıyor.” demiştir. (Akt: Kılıç, 2014, s. 73).

***Bir Başka Âlem* Romanında İnsan-ı Kâmil ve Manevî Olgunlaşma**

Bir Başka Âlem romanında Murat'ın şahsında insan-ı kâmil anlatılmakta, onun özellikleri ve terbiyesinin nasıl olması gerektiği gösterilmektedir. Romanda Mevlevilik, başkışı Murat'ın olgunlaşmasını sağlayan bir yol olarak ele alınmıştır. Roman boyunca Murat'ın adım adım olgunlaşması işlenmektedir. Murat'ın hayatının ve görüşlerinin Şeyh Zindabad ve Hacı Gaffar'ın fikirleri doğrultusunda değişmesi önemlidir. Daha romanın başında Murat'ın seçilmiş bir insan olduğu ve kâmil bir insan olacağı sezdirilir. Romanın başkışısının isminin Murat olması tesadüf değildir. Murat isminin tasavvufta özel bir anlamı vardır. Bazı mutasavvıflara göre hakikate ulaşmanın iki türlü yolu vardır. Bunlardan birincisi Allah'ın kuluna bizzat feyiz, inayet, rahmet ve hidayet verdiği yoldur. Bu yolun yolcularına “murad” ismi verilir ve bunların “terbiyecisi Hakk'dır.” (Karabulut, 1994, s. 81) Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre mürid “yürümekte” murat ise “uçmaktır.” Abdülkâdir Geylânî de mürid ile murad arasında fark olduğunu söylemiş, “mürid tâlip (isteyici), murâd ise matlubdur istenendir” demiştir (Karabulut, 1994, s. 84). Muradî seyir, “kulu Allah seçerek kendine ulaştıracak yolda yürütmesi” demektir. Bu durum aslında peygamberlere mahsus olmakla beraber ümmetin içindeki bazı kimselerin de peygamberlere tabi olarak bundan nasipleri olduğu iddia edilmiştir (Karaman, ty, s. 29).

Romanda Murat'ın seçilmiş bir kişi olduğu sık sık dile getirilir. Murat'ın başkalarından farklı olduğu daha romanın başlarında belli olur. Şeyh Zindabad'dan bahsedenler kimsenin onun hayatına eşlik edemediğini hatta çoğu insanın onun ziyaretine dahi gidemediğini, gidenlerin onu göremediğini söylerler. Murat şansını denemek istediğini belirterek yola çıkar. Murat, Şeyh'in yaşadığı yere gittiğinde hiçbir sına ve zorluk yaşamadan Şeyh Zindabad onu karşılar ve ne istediğini sorar. Zindabad, Murat'ı mürit olarak kabul eder ve ona görünür. Murat Şeyh Zindabad ile zaman geçirdikçe olgunlaşmaya başlar. Bir süre sonra Şeyh, Murat'a hitaben “Senin, dedi; şu anda vasıl

olduğun mertebeye erişebilmek için senelerce çalışanlar var. Oldukları yerden bir karış ileriye gidememişlerdir.” (Ulunay, 1964, s. 20) der. Bu durum Murat'ın tekâmüle olan istidadının fazlalığıyla ilgilidir.

Tasavvufta seyri sülûk önemli bir yer tutmaktadır. Manevî gelişim gösterme istidadı olan ruh, vicdan, akıl, sır gibi unsurlar kulun Allah'a yakınlaşmasında ona yardımcıdırlar. İnsandaki bu manevî unsurların temizlenip vazifelerine dönmeleri için geliştirilmeleri gerekmektedir. İnsanın gerçek bir kul ve güzel ahlaklı olması bu gelişime bağlıdır. Bu gelişime tasavvufta “seyri sülûk” denilir. İnsanın manevî cevherlerinin eğitimi olan seyri sülûkun amacı insanın kendini ve Rabbini tanımasıdır. Bu eğitimin ilk adımı “gafletten uyanmaktır.” İkinci adımı ise “hakiki anlamda insan olmak için insanlık yoluna adım atmak ve hedefe doğru yol almaktır.” Amaç, insan-ı kâmil olmaktır (Selvi, 2012, ss. 57-58). Bazı mutasavvıflara göre seyri sülûk tasavvuf yoluna giren sâlikin ilmini, eylemlerini, tutumunu şeyhinin gösterdiği şekilde düzenlemesidir. Mürşidinin gösterdiği zikir ve ibadetlere devam eden sâlikte bazı hâller meydana çıkar. Salikin ilerlemesi vecd, zevk ve hâl ile olur. Bursalı İsmail Hakkı sülûk için “cehilden ilme, kötü huylardan güzel huylara, kendi varlığından gerçek Hakk'ın varlığına doğru hareket” şeklinde bir tanım yapmıştır (Karabulut, 1994, s. 87).

Bütün yaratılmışlar içinde en kıymetlisi insan kabul edilmektedir çünkü bütün âlemler insanda toplanmıştır. Hz. Peygamber'in “Nefsini bilen Rabbini bilir.” Hadisi insanın mertebesini göstermesi bakımından önemlidir. Hakeza Hz. Ali'nin “Sen kendini küçük bir şey sanırsın. Hâlbuki sen bütün âlemleri kapsamışsın, fakat kendinden haberin yoktur. Görünen ve görünmeyen, bilinen ve bilinmeyen hiçbir âlem yoktur ki, insan o âlemi kapsamış olmasın.” dediği nakledilmiştir. (Arslantürkoglu Ter., ty, s. 63). İnsan-ı kâmil tabiri *Kur'an-ı Kerim*'de yer almamaktadır, ayrıca ilk sufiler tarafından da kullanılmamıştır. Muhyiddin İbn'ül-Arabî tarafından sistemleşmeye başlayan ve Abdülkerim Cilî'nin *el-İnsanu'l-kâmil* isimli eseriyle olgunlaşan bu anlayışa göre insan Allah'ın halifesidir ve O'nun “zat, sıfat ve fiillerinin en mükemmel şekliyle tecelli ettiği varlıktır.” (Kara, 2012, s. 107). Mevlâna kâmil insan için “Merd-i Hak (Hak eri)” demektedir. Ona göre Hak eri “haktan oluşmuştur.” Hak eri ilmi “kitaplardan öğrenmemiştir. Hak eri inkâr ve imanın ötesine geçmiştir.” (Öztürk, 2011, s. 116) Mevlânâ insan-ı kâmilî “aşk felsefesi” içinde ele almıştır. (Yakıt, 2013, s. 42) Mevlana'ya göre insan-ı kâmil Allah'ın yeryüzündeki halifesidir. İnsan-ı kâmil “Tanrı usturlabıdır.” (Yakıt, 2013, s. 49).

Bir Başka Âlem romanında insan-ı kâmil konusu ilk olarak Şeyh Zindabad tarafından dile getirilir. Ona göre “İnsan bir nüsha-i kübradır, fakat insanların çoğu kendi kendilerinin ne cevher olduklarını bilmezler.” (Ulunay, 1964, s. 17). Zindabad'a göre “Dünya insan kadar büyük değildir.” (Ulunay, 1964, s. 61) Bu görüşler Mevlânâ'nın görüşleriyle benzerdir. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'lerinde “insan-ı

kâmil (...) kâinatın kalbi olarak ele alınmıştır.”(Yakıt, 2013, s. 45). Şeyh Zindabad’a göre insana akıl verildiği için insan “Mahlûkatın en kuvvetlisi”dir. İnsan aklını kullanarak kendinden çok daha yırtıcı ve güçlü hayvanları yenebilmektedir. Zindabad, kendi yanına gelen aç kurt sürülerinden bahseder. Bu yırtıcı hayvanların kendi gözlerine baktıktan sonra munisleştiklerini, ondan ilgi beklediklerini anlatır (Ulunay, 1964, s. 24).

Murat İstanbul’a döndükten sonra kız kardeşini ve eniştesini ziyaret eder. Onların oturdukları ev Murat’a aittir. Kız kardeşi ve eniştesi Murat’ın evi kendilerinden almasından korkarlar ve ona karşı mesafeli davranıp durumlarının fenalığından bahsederler. Murat durumu anladığı için onları sakinleştirir, evi istemediğini söyler. Ancak kardeşiyle eniştesinin bu davranışı onu üzer. Rüyasında Şeyh’ini görür. Zindabad tüm insanların bir olmadığını, herkesin mertebesinin farklı olduğunu anlatır.

“Murad! İnsanlıktan bahsediyorsun, insan şeklinde olan mahlûkat üç kısımdır: Birisi için “İnsan ve Kur’ân tev’emdir, yani ikizdir.” deniliyor, bunların, ne kanuna ne nizamı ihtiyaçları vardır çünkü tekâmül etmişlerdir. İkincisi benî âdemdir, bunlar beşerdir, kâh iyi kâh kötüdür. Üçüncüsü hakkında Kur’anda âyet vardır. “Bunlar hayvanlar gibidir. Hayvanlardan daha dalâlettedirler.” deniliyor. Mütেকâmil bir insanın bunlarla ne alâkası olabilir?” (Ulunay, 1964, s. 60)

Hacı Gaffar mütেকâmil insanların, sosyal hayatın içinde günlük yaşamını sürdürürken bile başka âlemlerde olduklarını söyler. Onlar mahlûk derecesinde kalanların idrak edemeyecekleri pek çok şeyi bu günlük hayatın içindeyken görür ve anlarlar. Murat, bunları söyleyen Hacı Gaffar’ın da mütেকâmil insanlardan biri olduğunu düşünür. Hacı Gaffar’a göre insanın tekâmülü için Allah ona her şeyi ihsan etmiştir ancak “beni âdem denilen mahlûk, bunu bilmiyor, nefsinin tabiat çirkâbından kurtaramıyor, kendisinin mahlûkatın ekmeli olduğunu takdir etmiyor, hayvanlık hududunda kalıyor.” Ona göre bu insanların hayvanlardan bir farkı kalmamaktadır. Tekâmül edemeyen insan, yiyip içer, bedeninin ihtiyaçlarını karşılar, ancak nereden gelip nereye gittiğini bilmez (Ulunay, 1964, ss. 112-113).

Bazı mutasavvıflar âlemin yaratılışının beş merhalede olduğunu öne sürmüş, bunların her birine hazret demişlerdir. Birinci merhaleye hazret-i gayb-ı mutlak, ikinci merhaleye âlem-i ceberut, üçüncü merhaleye âlem-i melekût, dördüncü merhaleye âlem-i şehâdet ve beşinci merhaleye ise âlem-i insan-ı kâmil demişlerdir. Beşinci merhale olan insan-ı kâmil “Bütün âlemlerin sırrını ve özünü kendinde toplamıştır. İlim dünyasından ayrıldığından beri her bir mertebeden geçmiş ve hepsinden birer emanet almıştır.” (Kırkkılıç, 1996, ss. 105- 106). Romanda Hacı Gaffar da benzer görüşler öne sürer:

“Ruh, vatan-ı aslî olan ehadiyet mertebesinden ayrıldıktan sonra ikinci mertebeye gelir. Bu mertebeye gayb-i sâni, berzahların berzahı, kab-ı kavşeyn de derler. Muhiddin Arabî A’yan-ı-

sâbite demiş. Hepsi bir... Bu mertebede mevcudatın hakayığı, nisbet itibarıyla çokluktur. Fakat haricen ma'dumdur, yâni haricen bir varlıkları yoktur. Oradan üçüncü mertebeye gelir. Buna hakayığın zuhur mertebesi, melekût âlemi, âlem-i-emr de denilir, bu mertebede hakayık birbirlerinden temeyyüz ederler, işte ervah bu mertebede halikini bilir. Dördüncü mertebeye âlem-i-misal derler, rüyada görünen sûretler bu âlemdendir. Oradan beşinci mertebeye gelir ki buna da âlem-i-şühud denilir[.] (...) Bu beşinci merite, anasır-ı-erbaa denilen toprak, su, hava, ateş ile mevalid-i-selâse denilen cemad, nebat ve hayvan merhalelerini ihtiva eder" (Ulunay, 1964, s. 113).

Hacı Gaffar'a göre yaratılmış varlıklar her an hareket hâlinindedir ve sürekli bir değişim vardır. Zaman ve mekân tekâmül ve inkılap için ölçü değildir. Tohum ekilebilmesi için kayanın yumuşayıp ufalması, toprak olması gerekir. Bu değişim olmazsa tohum ekilemez, ondan herhangi bir mahsul alınamaz. Bu değişim istidattır. İnsanın tekâmül edebilmesi için buna istidadı olması gerekir. Hacı Gaffar, mahlûkların, saydığı beş merhaleden geçme sürelerinin farklı olduğunu belirtir. Bazı seçkin kimselerin bu merhaleleri en kısa yoldan geçebildiklerini, bazılarının binlerce yılda geçebildiklerini, ancak burada da bir tekâmüle ihtiyaçları olduğunu söyler. Tekâmül edemeyenler ise bu dünyaya neden geldiklerini ve nereye gideceklerini hiçbir zaman öğrenemeyeceklerdir (Ulunay, 1964, s. 113). Hacı Gaffar insanın tekâmüle olan istidadından bahsettiği zaman Murat'ın istidadının fazlalığını anlatır ve "biz onu beklemiyoruz, istidat gelir bizi bulur. Seni Hindistan'a götüren, orada hazrete koşturan, oradan aldığın ateşle beni, seni aramağa sevkeden âmil, hep sendeki istidadın kuvvetidir." der (Ulunay, 1964, s. 115). Ona göre "ruh tekâmül için mevâlid-i-selâseden geçer ve (.....) bâzan yine nebata avdet eder." (Ulunay, 1964, s. 262). Murat, kendisinde özel bir kabiliyet olup olmadığını sorduğunda Hacı Gaffar şöyle cevap verir:

"Sana bir şey söyleyeyim: Eğer efendimiz bana göz ucu ile bir iltifat etsen ben burada her şeyi terkeder, hattâ kasanın kapısını dahi ardına kadar açık bırakarak koşardım. Lûtfediyorlar, kalb yolu ile bana hitab ediyorlar. İradelerini telâkki ediyorum, mertebemi günden güne yükseltiyorlar, fakta daha bir defa didar-ı-ilâhilerini görmek imkânını ihsan etmediler. Sen Allahın ne bahtiyar kulusun ki onu ziyarete gittin, seni geri çevirmedi, hattâ sana ufak bir lûtufta da bulundu. Sonra seni benim vasıtamla potasında eritti, tahlil etti, sana servet ve refah verdi. Şimdi birden emrediyor: "Hepsini bırak, bana gel." Ve sen ufak bir elem duymadan bütün varlığından tecerrüd ederek ona koşuyorsun. Oğlum Murad! Tekâmülün en çetin imtihanını kazandın" (Ulunay, 1964, s. 280).

Hacı Gaffar'ın bu sözleri, Murat'ın insan-ı kâmil olma yolunda yaşadıklarının özeti gibidir. Murat bir seyri sülûk yaşamış, mertebeleri geçip insan-ı kâmil olmuştur. İnsan-ı kâmil tam olgun insan demektir. Onun bu olgunlaşması Mevlevîlik sayesinde gerçekleşir.

Kâmil insanın üstün özellikleri sayılırken beden üzerinde çok durulmamakla beraber onun "özellikle duyu organlarıyla diğer insanlardan farklı olduğunu" öne sürenler olmuştur. Şah Veliyullah Dehlevî'ye göre "kâmil insanın üstünlüğünün bir belirtisi (...), ondaki beş duyunun fevkaladelîğidir." (Öztürk, 2011, s. 53). *Bir Başka Âlem* romanında Şeyh Zindabad, Hacı Gaffar ve Murat'ın özel yetenekleri olduğu görülür. Şeyh Zindabad hayvanların dilinden anlamakta ve onlarla

konuşabilmektedir. Aynı şekilde Murat da hayvanların dilinden anlamaktadır. Murat'a başka hiçbir insana verilmemiş bir yetenek "hiçbir insanın mâlik olamadığı bir hassa" (Ulunay, 1964, s. 20) bahşedilmiştir.

Sonuç

Refi'i Cevad Ulunay'ın 1964'te yayımladığı *Bir Başka Âlem* romanında tasavvuf yoluna giren başkişi Murat üzerinden tasavvufa dair görüşler dile getirilir. Murat Birinci Dünya Savaşı'nda esir düştükten sonra Hindistan'a gönderilmiş, serbest bırakıldıktan sonra orada şeyhlerle görüşmüş ve Şeyh Zindabad'a intisap etmiştir. Şeyh'inin isteğine uyarak İstanbul'a dönmüş ve bir çiftlik kurmuştur. Uzun yıllar bu çiftlikte yaşadıkten Şeyh'inin davetine icabet etmek için Murat'ın tekrar yola çıkmasıyla roman bitmektedir.

Bir Başka Âlem romanının kurgulanışı *Mesnevî*yle benzerlik göstermektedir. Yazar romanını yazarken çerçeve hikâye tekniğini kullanmıştır. Bu tekniğin en güzel kullanıldığı örnek *Mesnevî*'dir. Bunun yanında Ulunay, tıpkı Mevlânâ gibi eserinde hayvan hikâyelerine, kısa hikâyelere ve şiirlere yer vermiştir. Romandaki mekânlar, kullanılan motifler Mevlânâ ve Şems'in biyografileriyle benzerlikler taşımaktadır. Biçimin yanında roman içeriğiyle de Mevlevilik'le ilgilidir. Romanda tasavvufa dair öne sürülen görüşler Mevlânâ'nın fikirleri ve Mevlevilik'le örtüşmektedir. Romanda savunulan konulardan biri olan vahdet-i vücud görüşünü savunan isimlerden biri Mevlânâ'dır. Romanda halvet, çalışma hayatı ve sosyal hayat konusunda savunulan görüşler Mevlânâ'nın görüşleridir. Mevlânâ her şeyi bırakıp kendini çöllere vurmaya reddetmiş, müritlerine bir iş yapmalarını tavsiye etmiştir. Bu görüşler romanda açıkça ve birkaç defa dile getirilir. Şeyh Zindabad Murat'a İstanbul'a dönmesini ve sıradan bir insan gibi çalışmasını, sosyal hayattan kopmamasını söyler. Şeyh Zindabad'ın tabiata yaptığı vurgu da yine Mevlânâ'dan gelmektedir. Romanda aşk konusuna da özel bir vurgu vardır. Bunların yanında Şeyh Zindabad tıpkı Mevlânâ gibi tabiata ibret nazarıyla bakar.

Bir Başka Âlem romanında Murat'ın şahsında insan-ı kâmil anlatılmakta, onun özellikleri ve terbiyesinin nasıl olması gerektiği gösterilmektedir. Romanda Mevlevilik, başkişi Murat'ın olgunlaşmasını sağlayan bir yol olarak ele alınmıştır. Roman boyunca Murat'ın adım adım olgunlaşması işlenmektedir. Ulunay anne tarafından Mevlevî'dir. Dolayısıyla Mevlevî bir yazarın Mevlevilik ve Mevlânâ ile ilgili görüşlerini dile getirmek için bu romanı yazdığını söylemek mümkündür.

Kaynaklar

- Afşar, H. N. (2022). *Tasavvufî Açından Üftâde ve Hüdayî Divanlarının Mukayesesi*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi].
- Cebecioğlu, E. (2009). “Vâdî-i Eymen”, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ağaç Kitabevi Yayınları.
- Dâvûd el-Kayserî (2012). *Vahdet-i Vücûd Felsefesi (Felsefî ve Tasavvufî Risâleler)*. (M. Bayrakdar Çev.). M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. (Orijinal çalışmanın 1335'ten önce tamamlandığı tahmin edilmektedir.)
- Elgeren, F. Ş. (2017). *Türk Romanında Mevlânâ ve Yakın Çevresi (2000-2015)*. [Yayınlanmamış Doktora Tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi].
- Elgeren, F. Ş. (2018). “Türk Edebiyatında Mevlânâ ve Mevlevîliği Manevî Tekâmül İşleviyle Ele Alan Romanlar Üzerine Bir Değerlendirme”. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)*, 5 (11), ss. 87-101.
- Enginün, İ. (1987). “Romancılarımız ve Mevlânâ”, 2. *Millî Mevlâna Kongresi (Tebliğler)*, 3-5 Mayıs 1986. Selçuk Üniversitesi Basımevi, ss. 27-36.
- Gölpınarlı, A. (t.y). *Mevlânâ Celâleddin Hayatı, Eserleri, Felsefesi*. İnkılâp Kitabevi.
- Güllük, D. (2022). “Türk Romanında Mevlâna ve Mevlevîliğin Görünüm Biçimleri”. *Mevlevilik, Mevlâna ve Şeyh Galip Üzerine İncelemeler*. (M. Kaçar; Ö. Arslan; Y. Karakuş Ed.). İstanbul Üniversitesi Yayınevi, ss. 161-187.
- İz, M. (2012). *Tasavvuf-Mâbiyeti, Büyüklere ve Tarikatlar*, (M. E. Düздаğ Haz.). Med Yayınları.
- Kaçar, M. - Koşık, H. S. (2014). Fuzulî'nin Leylâ vü Mecnûn Mesnevisinin Dibacesi Hakkında Bazı Mülâhazalar. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* Sayı: 3 (2), ss. 154-166.
- Kara, M. (2012). *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. Dergâh Yayınları.
- Karabulut, O. (1994). *İslâm'da Gerçek Tasavvuf ve Edepleri*. Şems Yayını.
- Karaman, H. (ty). *İmam-ı Rabbânî ve İslâm Tasavvufu* (2. Baskı). İklim Yayınları.
- Karasu, B. (2018). *15. Yüzyıl Tekke Şiirinde Tasavvuf Terimleri*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi].
- Kılıç, M. E. (2014). *Sûfî ve Şiir, Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İnsan Yayınları.
- Kılıç, M. E. (2012). *Tasavvufa Giriş*. Sufi Kitap.
- Kırkkılıç, A. (1996). *Başlangıçtan Günümüze Tasavvuf*. Timaş Yayınları.
- Mevlâna (1990). *Mesnevî I*. (V. İzbudak Çev.). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. (Orijinal çalışmanın 1263-1264'te tamamlandığı tahmin edilmektedir.)

- Mevlâna (1990). *Mesnevî VI*. (V. İzbudak Çev.). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları. (Orijinal çalışmanın 1268'de tamamlandığı tahmin edilmektedir.)
- Mihçı, S. (2020). *Refi Cevat Ulunay ve Alemdar Gazetesi*. [Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi].
- Muhyiddin-i İbn-i Arabî (1980). *İbn'ül Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye, Cild II, Bölüm B* (N. Keklik Haz.). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. (Orijinal çalışma olan *el-Fütûhât el-Mekkiyye*'nin 1238'de tamamlandığı tahmin edilmektedir.)
- Muhyiddin-i İbn-i Arabî (ty). *Muhyiddin-i İbn-i Arabî ve Fütûhat'ı Mekkiye'den Tavsiyeler* (A. F. Arslantürkoğlu Terc.). Yasin Yayınevi. (Orijinal çalışma olan *el-Fütûhât el-Mekkiyye*'nin 1238'de tamamlandığı tahmin edilmektedir.)
- Özgül, M. K. (2008). *Seke Seke Ben Geldim Sekmeler – II*. Hece Yayınları.
- Öztürk, Y. N. (2011). *Mevlâna Celâleddin Rûmî ve İnsan*. Yeni Boyut Yayınları.
- Selvi, D. (2012). *Kaynaklarıyla Tasavvuf [Adâb-Mürşid-Hizmet]*. Semerkand Yayınları.
- Sunar, C. (1960). *İmam Rabbanî-İbn Arabî – Vahdet-i Şuhûd-Vahdet'i Vücûd Meselesi*. Resimli Posta Matbaası.
- Tekeli, H. (2011). *Tasavvuf Kültürüne Giriş*. Uludağ Yayınları.
- Tural, S. (2011). *Türk Romanında Mevlâna*. Ötüken Neşriyat.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Kabalcı Yayıncılık.
- Ulunay, R.C. (1964). *Bir Başka Âlem*. Ak Kitabevi.
- TDV İslâm Ansiklopedisi, (2010). Şemseddin Sivasî (H. Aksoy Müellif). (Erişim Tarihi: 11 Aralık 2024) <https://islamansiklopedisi.org.tr/semseddin-sivasi>
- TDV İslâm Ansiklopedisi, (2010). Şems-i Tebrizî (S. Ceyhan, Müellif). (Erişim Tarihi: 5 Ocak 2025) <https://islamansiklopedisi.org.tr/sems-i-tebrizi>
- TDK Güncel Türkçe Sözlük (t.y.). Halvet. (Erişim Tarihi: 10 Ekim 2024) <https://sozluk.gov.tr/>
- TDK Güncel Türkçe Sözlük (t.y.). Uzlet. (Erişim Tarihi: 10 Ekim 2024) <https://sozluk.gov.tr/>
- Kubbealtı Lugatı (t.y.). Vadi-i Eymen. (Erişim Tarihi: 20 Aralık 2024) <https://www.lugatim.com/s/eyme>
- Ülgen, M. (2013). *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı'nda Tasavvufî İstılâhlar*. [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi].
- Ülken, F. (2002). *Elvân-ı Şîrâzî'nin Gülşen-i Râzî Tercümesi İnceleme-Metin*. [Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi].
- Yakıt, İ. (2013). *Batı Düşüncesi ve Mevlâna*. Ötüken Neşriyat.



- Yaylalı, K. (1975). *Mevlânâ'da İnanç Sistemi, Tasavvuf ve Hakîkî Veçhesiyle Mevlânâ*. İrfan Matbaası.
- Yılmaz, F. (ty.). *Yunus Emre ve Tasavvuf Felsefesi*. Berikan Yayınevi.
- Yılmaz, H. K. (2011). *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ensar Yayınları.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025)

Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin Gazellerinde Değerler

Tuğçe YAŞA TOPRAK

Dr.

Bağımsız Araştırmacı

tugceeyasa@gmail.com

 0000-0003-1967-9386

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 03.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 24.02.2025

Atıf/Citation

Yaşa Toprak, Tuğçe (2025). Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin gazellerinde değerler. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*,
Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı
(Nisan/April 2025), 174-199.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

Değer kavramı, bireylerin ve toplumların tutum ve davranışlarını yönlendiren ahlâkî, kültürel ve sosyal bakımdan önemli ilke ve normları ifade eden temel unsurlardan biridir. Değerler, sadece bireysel kimliğin oluşumunda değil, aynı zamanda toplumsal yapının korunması ve devamlılığının sağlanmasında da belirleyici bir rol oynar. Toplum bir arada tutarak kimliğini şekillendiren ve kolektif hafızasını besleyen bu değerler, yalnızca sosyal yaşamda değil, edebî eserlerde de kendisini gösterir ve kültürel aktarımın önemli unsurlarından biri hâline gelir. Bir milletin kültürel mirasını ve düşünce dünyasını anlamak için, edebî metinlerde işlenen değerlerin incelenmesi son derece önemlidir. Klâsik Türk edebiyatında, özellikle tasavvufî dünya görüşünü merkeze alan eserler, yalnızca estetik bir anlayışın ürünü olarak değil, aynı zamanda bireyin ahlâkî gelişimine katkıda bulunma ve toplumsal yapıyı şekillendirme amacına da hizmet eder. Bu bağlamda; Muğlalı İbrahim Şâhidî, tasavvufu merkeze alan ve bireyin içsel dönüşümünü teşvik eden, aynı zamanda toplumsal düzeni ve ahlâkî yapıyı güçlendiren değerleri işleyen mutasavvıf bir şairdir. Şâhidî'nin şiirlerinde tevhid, sabır, rıza, bilginin ve irfanın önemi, nefsin terbiyesi ve dünyevî tutkuların aşılması gibi, tasavvufun temel ilkeleri ön plana çıkar. Eserleri, bireyin manevî olgunluğa erişerek toplumun ahlâkî bir denge içinde gelişmesini amaçlayan bir öğreti niteliği taşır. Şâhidî'nin şiirleri yalnızca bir sanat eseri olarak değil, aynı zamanda bireyin hakikate ulaşma yolculuğunu anlamlandırmada bir rehber olarak görülebilir. Gazelleri, yaşadığı dönemin insanlarına hitap eden metinler olmanın yanı sıra günümüz bireyine de ahlâkî ve manevî yönden rehberlik eden evrensel değerler sunar.

Bu makalede, Şâhidî'nin gazellerinde işlenen değerler analiz edilerek onun eserleri aracılığıyla okuyucuya/dinleyiciye nasıl bir yön gösterdiği ele alınacaktır. Bu doğrultuda, şairin şiirlerinde yer alan değerlerin bireysel ve toplumsal düzeyde nasıl bir işlev gördüğü, tasavvufî düşüncenin bu metinler aracılığıyla nasıl şekillendiği ve insanın ruhsal gelişimine ne tür katkılar sağladığı incelenerek Şâhidî'nin gazellerinin; sadece geçmişin edebî bir mirası değil, aynı zamanda günümüz insanına da rehberlik edebilecek tasavvufî dünya görüşünü içeren bir muhtevaya sahip olduğu gözler önüne serilecektir.

Anahtar sözcükler: Klâsik Türk Edebiyatı, Muğlalı İbrahim Şâhidî, gazel, değer, değerler eğitimi.

Values in the Ghazals of Muğlalı İbrahim Şâhidî

Abstract

The concept of value is one of the fundamental elements that guide the attitudes and behaviors of individuals and societies, encompassing moral, cultural and social principles and norms of great

significance. Values play a crucial role not only in shaping individual identity but also in preserving social structures and ensuring their continuity. These values, which unite a society, shape its identity and nurture its collective memory, manifest themselves not only in social life but also in literary works, making them one of the most essential components of cultural transmission. Examining the values embedded in literary texts is of great importance for understanding a nation's cultural heritage and intellectual framework.

In Classical Turkish literature, particularly in works centered on the Sufi worldview, literary production is not merely driven by aesthetic concerns but also by the aim of contributing to the moral development of the individual and the formation of social structures. Within this context, Muğlalı İbrahim Şâhidî stands out as a sufi poet who places Sufism at the core of his works, encouraging individual spiritual transformation while also reinforcing social order and moral values. In Şâhidî's poetry, fundamental sufi principles such as tawhid (oneness of God), patience (sabr), submission (riza), the significance of knowledge and wisdom, the purification of the soul (nefs), and the transcendence of worldly desires are prominently featured. His works serve as a doctrinal framework aimed at fostering spiritual maturity in individuals and promoting a morally balanced society. Şâhidî's poetry should not be regarded merely as an artistic expression; rather, it can be seen as a guide for individuals in their journey toward divine truth. His ghazals, beyond addressing the people of his own time, offer universal values that serve as both moral and spiritual guidance for contemporary individuals.

This study will analyze the values reflected in Şâhidî's ghazals, examining the ways in which his works guide the reader/listener through their moral and spiritual implications. Accordingly, the research will explore the functions of these values at both individual and societal levels, the manner in which sufi thought is structured within these texts, and how they contribute to human spiritual development. Ultimately, it will be demonstrated that Şâhidî's ghazals are not merely a literary legacy of the past but also texts that encapsulate a sufi worldview capable of guiding contemporary individuals.

Keywords: Classical Turkish Literature, Muğlalı İbrahim Şâhidî, ghazal, value, education of values.

Giriş

Değer felsefe, sosyoloji, psikoloji ve diğer birçok disiplinin uzun yıllardır üzerinde çalıştığı, oldukça kapsamlı ve çok yönlü bir kavramdır. *Türkçe Sözlük*'e göre değer, “Bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık; fehamet, kadir, kıymet” (Akalin vd., 2005, s. 483) olarak tanımlanır. TDK'nın internet sitesinde yer alan *Güncel Türkçe Sözlük*'te ise değer kavramıyla ilgili olarak “Bir

ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü” şeklinde bir tanımlama yer alır (Türk Dil Kurumu, t.y.). Bu tanımda yer alan *ulus* kelimesi, değerlerin evrenselliğinden ziyade, belirli bir topluma aidiyetini vurgulaması bakımından önemlidir. Ali Osman Gündoğan değerlerin tarihsel, toplumsal ve hatta çevresel faktörlere göre belirlenebileceğini; bu farklılıkların ilgi, ihtiyaç ve zihnî tutum farklılığına neden olarak varlıkların ve olguların anlamlandırılmasının toplumlara göre değişebileceğini ifade eder (Gündoğan, 2002, s.1). Bu farklılıklar sebebiyle değer kavramı, pek çok araştırmacı tarafından farklı şekillerde tanımlanarak sınıflandırılmıştır. R. M. Williams’a göre değerler; “...*bir kültürün üyelerinin neyin iyi veya kötü; neyin istenilen veya istenilmeyen; neyin güzel veya çirkin olduğunu belirlediği ve paylaştığı standartlarıdır*”. Milton Rokeach ise değerler üzerine yaptığı çalışmalar sonucunda değeri; “...*kişisel veya toplumsal olarak zıt ya da farklı bir davranış biçimi veya yaşam amacına karşı tercih edilen belirli bir davranış biçimi veya yaşam amacı şeklinde süregiden bir inançtır*” şeklinde tanımlar. Shalom H. Schwartz’ın değer tanımlaması; “*İnsanın yaşamında ona kılavuzluk etmeye hizmet eden, arzulanan, durumlar ötesi hedefler*” şeklindedir (Çalışkur vd., 2012, s. 221).

Değerlerin birçok işlevi bulunmaktadır. Değerler davranış ve hareketlere yön vererek tutumların uyumunu, gücünü ve ahlâkiliğini belirleyen prensip ve ölçünleri oluşturur (Hökelekli, 2011, s. 285). Değerler, kişilerin dikkatini istenilen, yararlı ve önemli görülen kültür nesnelerine odaklayarak toplumda ideal düşünme ve davranma yollarını gösterir. Sosyal rollerin sevilmesi ve gerçekleştirilmesine rehberlik eder. Değerler, toplum düzenini sağlama ve kontrol etme bakımından güçlü bir etkiye sahiptir ve bazen de dayanışma aracı olarak kullanılır (Yazıcı, 2014, s. 213).

Bütün bu tanım ve tavsifler göz önüne alındığında değer kavramının, bireylerin ve toplumların yaşamlarını şekillendiren en temel unsurlar arasında yer aldığı söylenebilir. Toplumsal ilişkilere rehberlik eden değerler, belirli bir dönemde ve belirli bir coğrafyada yaşayan bireylerin “neyi önemli, neyi önemsiz; neyi iyi, neyi kötü; neyi doğru, neyi yanlış” olarak kabul ettiklerinin aynası konumundadır.

Türk kültüründe değerler hem birey hem de toplum için ahlâkî, dînî ve geleneksel çerçevede önemli bir yere sahiptir. Tarihsel süreç içinde şekillenen bu değerler, Türk milletinin kimliğini oluşturarak kuşaktan kuşağa aktarılıp günümüze kadar ulaşmıştır. Bir milleti millet yapan önemli öğelerden olan bu değerleri, o milletin kültürüne ait edebî eserlerde de bulmak mümkündür. Orhun Abideleri, Kutadgu Bilig, Atabetü'l-Hakâyık, Dîvânü Lugâtî't-Türk ve Dîvân-ı Hikmet gibi; Türkçenin bilinen en eski kaynaklarına bakıldığında da Türk milletine ait değerlerin izleri görülür.

Başlangıçta *kut* ve *töre* üzerinden topluma şekil veren bu değerler, süreç içinde İslâmî etkilerle dînî ve ahlâkî bir hüviyete bürünür. Türkün aktif mizacına ve hayat görüşüne uyan İslâmiyet, Türklerin

millî kabiliyetlerini geliştirerek maddî güçleri, manevî değerlerle donatır (Kaplan, 1983, s. 57). Kültürel kodlarımıza işlemiş tevekkül, sağduyu, hayâ, edep, tevâzu, istiğna, nefse boyun eğmemek, çıkarıcı olmamak, âdil ve vefâkar olmak, sadakat, öz konuşmak, diğergâm olmak gibi kendi değerlerimizin dikkate alınıp incelenmesi son derece önemlidir (Bayram, 2015a, s. 6). Bilhassa günümüzde insanlar ruhsal çöküntüler, kimlik karmaşaları ve tatminsizlik gibi maddî unsurların tetiklediği sorunlarla uğraşmaktadır. Huzur, mutluluk ve refah arayışındaki bireylere ortak bir zemin sunamayan somut olgular, toplumsal değerlerin sıradanlaşmasına ve milleti oluşturan temel unsurların yıpranmasına yol açmış; bu durum, insanları doğal olarak bir çözüm arayışı içinde “değer” kavramını yeniden değerlendirmeye yönlendirmiştir (Uludağ, 2019, s. 252). Bu bağlamda, Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin eserlerinde kültürümüze mahsus değerleri tespit etmek ve bunları günümüz araştırmacı ve okuyucularının dikkatine sunmak yerinde olacaktır.

Bir Mevlânâ müntesibi olan Muğlalı İbrahim Şâhidî, (d. 875/1470 - öl. 957/ 1550) Muğla Mevlevihânesi Şeyhi Hüdâyî Dede'nin oğludur. İlk tahsilini ve Farsça'yı babasından öğrenen Şâhidî, 10 yaşındayken kendisini geliştirmek üzere İstanbul'da Fatih, Bursa'da Yıldırım Medresesi'nde tahsil görür. Muğla'ya dönen ve derviş olma arzusu ruhunda galip gelen Şâhidî; Muğla'da Şeyh Bedreddin'e, Lazkiye'de Mevlevî Şeyhi Fânî Dede'ye, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî soyundan Paşa Çelebi'ye ve en son da Mevlânâ soyundan gelen ve Karahisar'da (Afyonkarahisar) Mevlevî şeyhi olan Dîvâne Mehmed Çelebi'ye intisap eder. İyi bir tasavvufî terbiye alarak müfessir ve muhaddisliği yanında; Mesnevî şârihi olarak da yetişir. -Dîvâne Mehmed Çelebi'nin vefatından sonra- Muğla Mevlevihânesi'nin Şeyhliğini üstlenerek kalan ömrünü halkı irşadla geçirir ve bu doğrultuda bazı eserler verir (Çıpan, 2010, s. 273).

Muğlalı İbrahim Şâhidî; tasavvufî, hikemî ve âşıkâne şiirlere sahiptir. Bu şiirlerde insan karakterini zenginleştiren ve olgunlaştıran pek çok öğüt yer alır (Açık Önkaş, 2013, s.18). Şairin *Dîvânı*'nda Mevlevîlik unsurlarının ustaca yansıtıldığı şiirleri bulunur. Ârif bir zât ve usta bir şair olduğu konusunda bütün kaynaklar hemfikir (Açık Önkaş, 2016, s. 265). Klâsik Türk şiirinin kelime, mazmun ve hayal dünyasını en iyi şekilde yansıtan Şâhidî, sanatı tasavvufî görüşlerini aktarma aracı olarak kullanmıştır. Didaktik yönü ağır basan şiirleriyle okurların iç huzuru yakalamalarını, toplumun gelişmesi ve iyileşmesini hedeflemiştir (Tanç, 2022). Bu çalışmada Şâhidî'nin gazelleri incelenerek değerlerin nasıl ele alındığı ve bu değerler vasıtasıyla şairin okuyucuya/dinleyiciye nasıl bir kılavuzluk ettiğine dikkat çekilecektir.

Şahidî Gazellerinde Değerlerin Ele Alınışı

Gönlü Temiz Tutmak

Tasavvuf anlayışında insan ve onun manevî olgunlaşma süreci merkeze alınır. Sûfilere göre, bu tekâmül sürecinde düşünceler, sözler ve davranışların merkezi olarak kalp ön plândadır. Bu bağlamda, kemale ulaşmayı hedefleyen sûfiler, insan bedeninin bir nev'i merkezi olarak kabul edilen kalbin, her türlü kir ve lekeden arındırılmasını temel bir öncelik olarak görmüşlerdir. Bunun yanı sıra, arındırıldıktan sonra kalbin bu temiz hâlinin korunması da tasavvufî öğretilerde son derece önemli bir yer tutar. Bunun sebebi tasavvufta gönlün, Tanrı'nın tecelli ettiği yer (Uludağ, 2012 s. 107) olarak kabul edilmesidir. Mutasavvıflar; “*Yere göğe sığmadım, ancak mümin kulunun kalbine sığdım*” me’âlindeki bir Hadis-i Kudsî’den yola çıkarak gönlü; beytullâh (Allah’ın evi) olarak niteler (Şentürk, 2021, s. 237). Bu kabul doğrultusunda Şâhidî, kalbini temiz tutanların insan-ı kâmil olma yolundaki hakikatleri anlayabileceğini şu şekilde dile getirir:

“Her kim ola rûşen dil ü dâna-yı hakikat
Birdür ana peydâ vü nihân sûret-i ma’nâ” (G.1/7- s. 24)¹

Şair, hakikati bilenler ve gönlü aydınlık olanlar için sûret ve mânânın bir olduğunu ifade eder. Tasavvufta mânâ âlemi ve sûret âlemi olmak üzere iki âlem vardır. Mîsal ve rûhânîler âlemine mânâ âlemi, gözle görünen şekillerin teşkil ettiği âleme ise sûret âlemi denir (Uludağ, 2012, s. 236). Şâhidî’nin ifadesine göre mânâ ile sûret, gönlü temiz olanlar ve hakikati anlayanlar için bir bütün gibidir. Tasavvufta hakikat; “...*zâhîrin ardındaki örtülü ve gizli mâna, dinî hayatın en yüksek seviyede yaşanarak İlâhî sırlara âşina olunması*”, “*Hakk’ın tecellilerini temaşa etmek*” gibi anlamlar ifade eder (Demirci, 1997, s. 178). Bu beyitle Şâhidî gönlünü parlak/aydınlık tutan âriflerin, Tanrı’nın her yerde ve her şeyde zâhîr olduğunu kavrayabileceğini işaret eder. Beyitte peydâ ve nihân; sûret ve mânâ arasındaki *tezâat*, kâinattaki zıtlıkların/ikiliklerin birliğine işaret etmesi bakımından da mühimdir. Böylece kâinatta her şeyin zıddıyla kâim oluşuna da bir vurgu vardır. Şâhidî bir başka gazelinde:

“İtmeden zâhid-i huşk âyine-i kalbini sâf
Ne revâdur ki tecellî-i Hudâ’dan ura lâf” (G.42/1- s. 56).

diyerek ham sofu olan zâhîdi eleştirir. Klâsik Türk şiirinde gönül, Tanrı’nın tecelli yeri olması bakımından ayna ile ilişkilendirilir (Pala, 1990, s.61). Şair beyitte; kuru kuru konuşan zâhidin, gönül aynasını saf ve temiz kılmadan, Tanrı’nın tecellisinden bahsetmesinin uygun olmayacağını ifade

¹ Buradan itibaren verilen örnekler Kaynakça’da da yer alan Mustafa Çıpan’ın; “Muğlalı İbrahim Şâhidî, Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Eserleri, Divân ve Gülşen-i Vahdet (Tenkidli Metin)” adlı çalışmasından (Gazi Üniversitesi SBE TDE Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1985) alınmıştır. Parantez içindeki gazel nazım şeklinin kısaltması olan G harfinden sonra gelen ilk rakam gazelin numarasına, taksim işaretinden sonra gelen rakam beyit numarasına aittir ve tirden sonraki sayı metnin sayfa numarasını göstermektedir.

eder. Beyitte, tasavvufî bakış açısıyla Tanrı'ya ulaşmanın yolunun zâhidin yaptığı gibi kuru dindarlık veya şekilci ibadetten değil, kalbin saflaştırılmasından geçtiği ifade edilir. Kalbin “ayna”ya *teşbihine* tasavvufî söylemde sıkça rastlanır. Yine Şâhidî:

“İsteyen zâtında pür evsâf u ahlâk-ı Hudâ
Evvel evsâf-ı beşerde kalbi pâk itmek gerek” (G.45/2- s. 58)

diyerek Tanrı'nın kendisinde tecelli etmesini isteyenlerin beşerî unsurlardan ve nefsin tahakkümünden kurtularak kalbi temiz tutması gerektiğini öğütler. Bunun yolu gönül aynasını parlatmaktan geçer:

“Ya'ni ki gönül âyinesin eyle mücellâ
Şayed ki Hudâ ‘arz-ı Cemâl eyleye nâ-gâh” (G.63/3- s. 71)

Nitekim Tanrı'nın ansızın kalpte tecelli etmesi, ancak gönül aynasının temiz olmasıyla mümkündür. Şâhidî;

“Sûfî inüp makâm-ı tasavvufdan urma lâf
Sâf itmeden kudûret-i kalbi safâyıla” (G.71/4-s.76)

beytinde sûfî- tasavvuf-sâf ve safâ kelimelerinin müstaklîği üzerinden *istikak* sanatıyla, Allah dostu sûfinin, kalbini saflaştırıp her türlü kir, pas ve kırıktan kurtulmadıkça tasavvuf hakkında konuşmaması ve tasavvuf makamından inmesi gerektiğini vurgular. Sûfilîğin sözde bir kimlik değil, bizzat yaşanarak kalbin saflaştırılmasını hedefleyen bir yolculuk olduğunu ifade eder. Şair, bu beyitte sûfilere öğüt vererek tasavvufun özünü ve amacını zarif bir dille ifade etmiştir. Kalbin saflaştırılması, tasavvufun hem başlangıcı hem de nihâî hedefidir ve bu yalnızca sözle değil, hâlis ameller ve samimi bir niyetle mümkün olabilir. Şairin şiirlerinde *gönlü temiz tutmanın* kişinin İlâhî hakikatlere ve manevî olgunluğa ulaşabilmesi için vazgeçilmez bir *değer* olduğu açıkça görülür.

Tevâzu Göstermek (Şöhret ve Kibirden Uzak Durmak)

Mevlevîlikte tevâzu insanın kıymetini yükselten bir değer olarak görülür (İz, 2014, s. 85). Kişinin kendini üstün görmemesi, ölçülü ve ılımlı bir benlik algısına sahip olması bir tevâzu göstergesidir. Tevâzu sahibi bir insanın zenginlik, makam, yetenek, şöhret, güç, güzellik ve başarı gibi gelip geçici şeylere gereğinden fazla önem vermemesi; bunları kendisi ve başkalarının gelişmesi için hizmet ve yardım vasıtası olarak görmesi gerekir (Hökelekli, 2008, s. 118). Şâhidî, gazellerinde gösteriş ve kibirden uzak durulması gerektiğini şu ifadelerle dile getirir:

“Ârdur ‘uşşâk içinde nâm u nâmûs u vakâr
Hile vü sâlûs u zerk ü hod-fürûşî vü riyâ” (G.2/2- s.24)

Âşıklar için şan, şeref, kibir, hile, iki yüzlülük, riya ve kendini övmek gibi unsurlardan utanılması gerekir. Tasavvuf felsefesinde uşşâk kelimesi marifetu'llâha sahip olan ârifleri karşılar. Gönlü Allah sevgisiyle dolu olan bu kâmil insanlar için dünyaya dair maddî ve nefsanî arzulardan arınmak son

derece mühimdir. Şan, şöhret ve vakar gibi beşerî unsurlar, onların nazarında değersizdir. Bir başka beyitte Şâhidî:

“Nâm u nengi neylesün ‘ışk ehline ‘ibret midür
Râh-ı ‘ışk içre ana hem-râh ola nâmûs u ‘âr” (G. 19/3- s.38).

şeklinde *ışk ehli* kelime grubuyla Allah aşkına talip olanları kasd ederek onların şan ve şöhretle alakadar olmadığını, aşk yolculuğunda namus ve hayanın onlara yol arkadaşı olarak yeterli olacağını işaret eder. Şair şan ve şöhret yerine edebî tercih edilmesi gerektiğini de böylece göstermiş olur. Mevlîvîlik âdâbı içinde her türlü şöhretten kaçılır. Şâhidî:

“Şâhidî ‘ışk içinde bed-nâm ol
Olma vaz’ u vakârdan mahzûz” (G.38/5- s.53).

diyerek kendisini *tecrîd* ederek ilâhî aşk yolunda bulunduğu makamda sahip olduğu yer ve duruştan haz almayı bırakıp şöhretten kaçarak kınanma pahasına kendini unutturması gerektiğini öğütler. Kınayanların kınamasından çekinmeden doğru yolda ilerlemek olan melâmet, âşıkların istediği bir hâldir. Peygamberler ve velîlerin hep kınanmış olması, âşıkların da kötü şöhretli olmayı dilemelerine sebep olmuştur. Âşıklar aşkları uğruna her türlü kınanmayı ve hatta aşağılanmayı göze alırlar (Uludağ, 2012, s. 242). Bu bağlamda, Şâhidî'nin, kibre kapılarak şöhrete aldanmaktansa, melâmet yolunu benimsemenin daha uygun bir tutum olacağını öğütlediği ifade edilebilir. Şair;

“Nâm u nâmûs u vefâ vü ‘ârdan men ‘âriyem
Zerk u sâlûs u riya âlâyışinden sâdeyem” (G.55/2- s.65).

diyerek nefsi terbiye ve tezkiye ettiğini; şöhret, utanma, hile ve iki yüzlülük gibi beşerî hasletten arındığını ifade eder. Tasavvufta bu arınma ve sadeleşme hâli, kâmil insan olma yolunda izlenilmesi gereken en önemli merhalelerdendir. Kulun beşerî vasıflardan ve aşağı arzularından sıyrılıp İlâhî vasıflarla donanmasına *fenâ’illâh* denir (Uludağ, 2012, s. 134). Bu aşamada sûfî, bütün varlığını yok ederek, her şeyi bırakıp her türlü dünya arzusundan geçerek Tanrı ile bir olmayı hedefler. Bir başka gazelde:

“Kevn ü fesâddur buna magrûr olmağıl
Zîrâ kemâli oldu mukârin zevâline” (G.66/4 - s.73):

diyerek kibri terk etmek gerektiğini işaret eder. Bu gelip geçici âlemde gururlanmayı bir kenara bırakıp olgunlukla hareket etmek lâzımdır.

Şair gazellerinde tevazu göstermenin; şan, şöhret ve gösterişten uzak durmanın nefsi yenmede ve kemâle ermedeki önemini pek çok örnek üzerinden izah ederek okuyucularını/dinleyicilerini nefsin yönlendirmelerinden uzak durmaları konusunda uyarır. Tasavvuf, kendi isteklerini bırakıp, Tanrı'nın takdirine râzı olmaktır. İnsanın emellerinin sonu yoktur. Emeller terk edilince Hakk'a bağlanılmış olur (İz, 2014, s. 53). Şâhidî de bir Mevlîvî şeyhi olarak bu değeri topluma şîrleri aracılığı ile öğretmeyi amaçlar.

Riyâdan Uzak Durmak

Tasavvufta riyâ; *saygınlık kazanma, çıkar sağlama gibi dünyevî amaçlarla kendisinde üstün özellikler bulunduğu başkalarını inandıracak tarzda davranma* anlamına gelmektedir. Riyâ sahibi olanlar ibadeti Allah'tan başkası için yapar, ibadetleri kullanarak dünyevî çıkar peşinde olur ve Allah'ın emrini yerine getirmek maksadıyla değil, insanlara gösteriş olsun, diye iyilik yapar (Çağrı, 2008, s. 137). Şâhidî'nin gazellerinde riyâdan uzak durmak gerektiği sıkça vurgulanır. Bu konunun şair için büyük bir önem taşıdığı anlaşılmaktadır; *Mürâ'iler* redifli 19 beyitlik gazeli (G.27-s.44), Şâhidî'nin bu konuyu işleyen en uzun (*gazel-i mutavvel*) gazellerinden biri olarak dikkat çeker. Bu gazelde ikiyüzlü/mürâî kişiler üzerinden dönemin bir eleştirisini de bulmak mümkündür:

“Cihânı tutdılar riyâyıla mürâ'iler
Dirilip bükülüşler hûy u hâyıla mürâ'iler”
“Turup beklemeyüp nic' eylesünler çatlasunlar mı
Ki çok yirler ta'âmı iştiâyıla mürâ'iler”
“Mesâcid de bozuldı bu riyâyile
Hemân nûr olsa neft u bû riyâyıla mürâ'iler”
“Kaçan bir yirde lûta da'vet ola hurrem olurlar
Varurlar cem' olup cümle alâyıla mürâ'iler”
“Buluncak lûtu aç kurtlar gibi muhkem girüşürler
Kanâ'at eylemez azar gıdâyıla mürâ'iler”
“Düketdükde ta'âmı hep du'âya kaldurur el
Mükâfât itdiler ya'nî du'âyıla mürâ'iler”
“Tevâzûlar iderler agniyâyâ hürmet eylerler
Girişmezler karışmazlar gedâyıla mürâ'iler” (G.27/1-7- s.44-45).

Şair, yukarıdaki beyitlerde riyâ ve iki yüzlülüklerin dünyayı kuşattığını, iki yüzlülerin ibadetlerini Allah rızası için değil, dünyevî hazlara kolayca ulaşma amacıyla gerçekleştirdiklerini ifade eder. Söz konusu beyitlerde; riyâkâr kişilerin aşırı tüketim eğiliminde oldukları, dünya nimetlerine karşı doyumsuz bir tamah sergiledikleri ve fakirlerden ziyade zenginlere hürmet etmeyi tercih ettiklerini söyleyerek bu hususlarda onları eleştirilir. Gazelin devam eden beyitlerinde riyâkârların Allah'ın yasakladıkları hususunda halkı korkuttukları, ancak aynı yasaklara kendilerinin uymadıklarını (G.27/8-s.45) söyleyen şair, iki yüzlülerin halkı cehennem ateşiyle ürküttüklerini (G.27/10-s.45); halkın parasına göz dikerek dini kazanç kapısı hâline getirdiklerini (G.27/15-s.45.); hırs ve hevesle dini bozduklarını (G.27/16-17-s.45-46) ifade ederek eleştirir. Şair, bütün bu eleştirilerin nihayetinde izlenmesi gereken yolla ilgili olarak da:

“Olanlar sûfî-i sâfî bulardan nefret eylerler
Kaçan mahrem olur ehl-i safâyıla mürâ'iler” (G.27/18- s.46).

diyerek kendisini *tecrid* eder ve Şâhidî'ye, yüreği saf ve Allah aşkıyla dolan sûfinin riyâdan ve riyâkârlardan uzak durması gerektiğini; Hak âşığının dünya malına tamah eden iki yüzlülerin safa ehliyle birlikte hareket edemeyeceğini söyler. Şâhidî bir başka gazelinde ham sofulara karşı açtığı savaşı şöyle dile getirir:

“Küffâr ile cihâd nasîb olmadı velî
Ehl-i riây ile iderem rûz u şeb cihâd” (G. 14/6- s.35).

Şair, “*Kâfirlerle savaşıma imkânı bulamadım, lâkin riyâkârlarla sabah akşam mücadele içindeyim*” diyerek bu çatışma üzerinden okuyucuya/dinleyiciye, nefsanî çıkarlar uğruna Tanrı ve din yolunu tutmanın yanlış bir davranış olduğunu vurgular ve samimi bir Hak âşığı olmak gerektiğini öğütler. Yine:

“Âhir zamanda zerk ü riây ile Şâhidî
Toldı cihân sen idegôr izhâr-ı Hak murâd” (G.14/7- s.35).

diyerek dönemin ahlâkî ve dinî açıdan yozlaşmasını eleştirir. Şair, bu olumsuzluklara rağmen, okuyucusuna/dinleyicisine Hak yolundan sapmamayı; Allah'ın muradını anlamayı ve samimiyetle O'nu anmayı tavsiye eder. Beyit, aynı zamanda Şâhidî'nin tasavvufî anlayışının bir özeti niteliğindedir. Şair, riyâkârlığın ve dünyevî tutkuların arttığı bir çağda, samimî bir Hak âşığı olarak yaşamanın ve Allah'ın rızasını aramanın gerekliliğini hatırlatarak hem bir öğüt vermekte hem de bir rol model sunmaktadır. Bu bağlamda beyit, tasavvufun bireysel ve toplumsal ahlâkî şekillendirme işlevine de işaret eder.

Nefsi Terbiye Etmek

Nefs, tasavvufî anlamda kulun kötü huyları ve çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahalli olan latife demektir. Bu mânâdaki nefis, kişinin en büyük düşmanı olması sebebiyle onu ezmek, kırmak ve mücâhede kılıcıyla katletmek gerekir (Uludağ, 2012, s. 274). Klâsik Türk şairlerince nefsin tehlikelerinin farkında olmak, nefsin oyununa gelmemek ve nefse boyun eğmemek gerekliliği bilhassa tasavvufî metinlerde sıklıkla işlenmiştir. Bu tür metinlerde mutluluğu maddî hazlarda aramak yerine, onun manevî bir hâl olduğunu anlamak gerektiği öğütlenir (Bayram, 2015b, s. 197). Bu bağlamda Şâhidî gazellerinde nefsi terbiye etmekle ilgili olarak şu ifadeler yer verir:

“Hâlüm n'ola ki olmaya âlemde bir fesâd
Kim nefse uyup itmemişem ana irtikâb” (G. 4/2- s.26).

Şair Tanrı'yla hasbihâl ettiği dördüncü gazelinde bu dünyada fesat işlere karışmadığını ve nefsine uyararak kötü ameller peşinde koşmadığını ifade eder. Şairin samimi bir üslûpla kurduğu bu tür beyitlerde okuyucu/dinleyicisine bir örnek teşkil etme amacı içinde olduğu sezilmektedir. Şairin ifadesinin doğrudan oluşu da beyitlerin didaktik bir mahiyet taşıdığının bir göstergesidir. Yine:

“Cân ü dil âteş-i 'ışkıla ola mâl-a-mâl
Kalmaya 'akl-ı ma'âş u gide fehm ü gide hûş” (G.34/2- s.50).

“Nefs-i hod-bîn ki bu hâlâtı göre bî-hod ola

Bile mikdârını vü sâkin olup ola hâmuş” (G.34/3 s.50).

diyerek nefsi terbiye etme yolunda izlenilmesi gereken yolu gösterir. Tasavvufta *akl-ı meaşla* kastedilen kıyas ve mantık esasları ile faaliyet gösteren akıldır (Uludağ, 2012, s. 34). Tanrı akılla idrak edilemez, O ancak gönülle kavranabilir. Bu sebeple Şâhidî yukarıdaki ilk beyitte gönlünün aşk ateşiyle dolarak aklın, anlayışın ve şuurun ortadan kalkmasını ister. Diğer beyitte ise kibirli nefsin bu vaziyeti görerek seviyesini bilip durgunlaşması ve susması hedeflenir. Nefsin *hâmûş* olması, tasavvuf düşüncesinde nefsin öldürülmesi anlamına gelmektedir. İnsan-ı kâmil olma sürecinin önemli aşamalarından biri olan bu durum, âşıkların dünyevî meşgalelerden arınarak gönüllerini İlahî aşk ile doldurmalarına ve böylece aklın sınırlayıcı yönlendirmelerinden sıyrılarak Tanrı'yı kalp yoluyla idrak etmelerine imkân tanıyan önemli bir merhale olarak değerlendirilir. Şâhidî bu beyitlerin işaret ettiği anlamlarla nefsin ve aklın sınırlayıcılığından kurtulmak gerektiğini öğütlemiştir. Bu amaca giden yolla ilgili şair şunları söyler:

“Tasavvufıla musaffâ olur küdür-i dil
Riyâzetile olur tâze bâg-ı dilde riyâz” (G.36/2- s.52).

Yukarıdaki beyitte gönül bulanıklığının tasavvufla arındırılabilceği vurgulanır. Ayrıca gönülde taze bahçelerin açması isteniyorsa bunun için az yiyip-içip az uyumak ve nefsin arzuladığı şeylerin aksini yapmak gerektiği öğütlenir. Nefse karşı girişilen ve barışı olmayan bir savaş olarak tanımlanan tasavvuf, baştan başa bir edep yolu olup kötü huyları terk ederek güzel huylar edinmektir (Uludağ, 2012, s. 345). Şâhidî de eğer manevî bir olgunluk isteniyorsa izlenilmesi gereken yolun tasavvuf yolu olduğunu böylece vurgulamaktadır.

“Dîv-i nefsi tîg-i ‘ışkıla helâk itmek gerek
Tâlib-i vuslat hicâb-ı ‘aklı çâk itmek gerek” (G.45/1- s.58).

“İy Şâhidî-i bende-i rindân-ı harâbât
Ko gafleti geç cümleden ol nefsüne âgâh” (G.62/5- s.70).

Yukarıdaki beyitte Şâhidî nefsi bir “dev” e *teşbih* ederek onu aşk kılıcıyla öldürmek gerektiğini söyler. Vuslata erip Tanrı'ya kavuşmak için akıl perdesini yırtmak lazımdır, çünkü Tanrı akılla değil gönülle kavranabilir. Yine kendisine seslendiği beyitte rind bir sarhoş âşık olarak gafleti bırakıp nefesine karşı teyakkuz hâlinde bulunması gerektiğini ifade eder.

Şâhidî'nin şiirlerinde nefsi terbiye etmek, bireyin manevî olgunluğa erişmesini sağlayan ve tasavvuf felsefesinde mühim bir yer tutan ahlâkî bir değer olarak ele alınmıştır. Kişinin dünyevî arzularını dizginleyerek ruhunu saflaştırması ve hakikate ulaşması için gönülle hareket etmesi gerektiği yönünde öğütlerle bu değer, şairin şiirlerinde bireyin manevî gelişiminin önemli bir aşaması olarak sunulmuştur.

Sabır ve Katlanma

İnsan, yaşamı boyunca her zaman arzu ettiği durumlarla karşılaşamayabilir. Beklenmedik ve istenmeyen olaylar karşısında sabır göstermek, tasavvuf felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda; bireyin başına gelen her şeyi İlahî iradenin bir tecellisi olarak kabul etmesi ve “*Kabrın da boş, lutfun da boş*” anlayışıyla metanet göstermesi gerekmektedir. Tasavvufta; Tanrı’ya ulaşma yolunda ilerleyen âşığın sabrı esas unsurlardan biri olarak değerlendirilir. Zira sabır göstermeyen kimsenin himmete erişmesi mümkün değildir (Demir, 2018, s. 189). Klâsik Türk şairlerinin beyitlerinde sabırlı olmanın erdemi ile bir işte sebât etmenin ve tahammül göstermenin önemini anlatan örneklerle de sıkça rastlanır. Sabrın ele alındığı beyitlerde bu değerlerin benimsenmesi, davranış hâline getirilmesi ve başkalarına tanıtılması hususunda yararlı olabilecek içerik ve söyleyiş güzelliği bulunmaktadır (Bayram, 2015b, s. 57). Şâhidi de gazellerinde sabır değeriyle ilgili şu ifadelerle yer verir:

“Dünder bu dünyâ kılma nazâr ‘izz ü mecdine
Sabr eyle fakra virme gönül mâl u câhına” (G.66/3- s.73).

Şair bu alçak dünyanın büyüklüğüne ve görkemine aldanmayıp fakirliğe sabretmeyi; mal, mülk ve makama gönül vermeyip manevî yokluğu tercih etmeyi öğütler. Burada anlatılan fakr, sadece maddî yoksulluk değil, nefsi her türlü dünya sevgisinden ve bağımlılığından arındırma hâlidir. Tasavvufta fakr, sâlikin hiçbir şeye sahip olmayıp her şeyin gerçek sahibinin Allah olduğunun şuurunda olmasıdır (Uludağ, 2012, s. 131). Fakr, sâlikin Allah’a yönelmesini ve tam bir tevekkül içinde olmasını sağlar. Fakîr ise Allah’tan başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayandır. Bu nedenle, beytin ikinci mısraında sabır kavramı öne çıkarılmıştır. Tasavvufta sabır, insanın dünya nimetlerinden mahrum kaldığında şikâyet etmemesi, aksine bunu bir arınma vesilesi olarak görmesi anlamına gelir. Mal ve makam sevgisi, insanın gönlünü Allah’tan uzaklaştırır. Gönlünü dünya nimetlerine kaptırmak, tasavvufta fakr kavramının zıddıdır. Şair bu beyitle nefsi terbiye etmenin bir yolu olarak sabrı önerir. Yine:

“Râzi olan cefasına bulur vefâsını
Sabr eyleyen firâkına irer visâline” (G. 66/7- s.73).

diyerek “*Sabreden dervîş muradına ermiş.*” mânâsını işaret eden bir söyleme yer verir. Bu beyitte tasavvufta önemli iki kavram olan rıza ve sabır ön plana çıkar. İlk mısra da Allah’ın takdirine razı olan kişinin, çektiği sıkıntılar karşısında vefâyı bulacağı ifade edilmektedir. Tasavvufta rıza, kulun başına gelen her türlü musibeti ve nimeti Allah’tan bilerek şikâyetsiz bir şekilde karşılamasıdır. (Uludağ, 2012, s. 295). Bu, nefsin terbiye edilmesi ve insanın Allah’ın iradesine tam bir teslimiyet içinde olması anlamına gelir. Cefa, dünya hayatında karşılaşılan sıkıntılar ve nefsin eğitilmesi sürecinde çekilen zahmetleri temsil eder. Buna razı olan kişi, hakikatte Allah’ın vefasına ve İlahî rahmete ve dostluğa ulaşır. Vefâ tasavvufî mânâda ezeli inayettir. Kur’ân-ı Kerîm’de; “*Bana verdiğiniz*

*ahde vefa edin ki size verdiğim ahde vefâ edeyim buyurulmuştur*² (Uludağ, 2012, s. 377). Bu bağlamda “*Cefalar karşısında rıza gösterenler Tanrı’nın vefasına mazhar olacaktır.*” denilir. İkinci mısırda sabır kavramı dikkat çeker. Burada fırak (ayrılık), tasavvufta kulun Allah’tan uzak düşmesi (Uludağ, 2012, s. 138), mecazen dünyadaki imtihan süreci olarak yorumlanır. Sabır ise bu ayrılığa tahammül ederek vahdete ulaşma sürecidir. Mutasavvıflar için sabır, aşkın en büyük göstergelerinden biridir ve vuslata giden yol, ancak sabırla aşılabılır. Tasavvufta Allah aşkına erişmek için çekilen sıkıntılar, vuslatın ön şartıdır. Bu beyitte de şair, sabreden kişinin sonunda Allah’a yakınlığa erişeceğini vurgulayarak manevî yolculuğun zorluklarını aşmak için sabır ve rızanın kaçınılmaz olduğunu anlatmaktadır. Aynı görüş başka beyitlerde de şu şekilde ele alınır:

“Dilersen k’iresin vaşl u likâya
Tahammül it kamu derd ü belâya” (G.84/1- s.86).

“Kaçan şabr itmeyüp cevri ü cefâdan
Kaçan lâyük olur lutf u vefâya” (G.84/2- s.86).

Dünyada başa gelen eziyetlere karşı tahammül göstermek Tanrı’ya ulaşmaya giden yolun önemli bir merhalesidir. Şair yukarıdaki beyitlerde Tanrı’nın lütfuna mazhar olmak için cevri ve cefaya, dert ve belâya sabretmek gerekliliğini işaret eder.

“Evvel düşüben derde giryân ol ü nâlân ol
Dermâna ırış âhir şâdân ol ü handân ol” (G.52/1- s. 63).

diyen Şâhidî yukarıdaki beyitte, kâmil insanın ruhunu olgunlaştırmak için çile ve dert çekmesi gerektiğine bir göndermede bulunur. Tasavvufta dert çekmek, âşıklar için sıradan bir sıkıntı değil, kulun Allah aşkıyla yanması, nefsin dünyaya olan bağlılığından kurtulması ve hakikate ulaşmak için geçirdiği zorlu safhalardır. Beyitte ağlayıp inlemek gerektiğinin söylenmesi İlahî aşkla yanmanın, içsel arınma sürecinin ve sabırla geçmesi gereken bir imtihanın göstergesidir. İkinci mısırda bu çileli yolculuğun sonunda kişinin İlahî huzura erişeceği, hakikî mutluluğa kavuşacağı belirtilir. Beyitte dermâna erişmekle kastedilen Allah’a ulaşmak, nefsin yok olması (fenâ) ve İlahî aşk içinde huzur bulmaktır. Allah aşkıyla yanan âşıkların aşk için döktükleri göz yaşı ve bu yolda gösterdiği sabır, sonunda İlahî bir vuslatı getirecektir. Beyitteki “şâdân ol ü handân ol” ifadesi, kişinin sabrının karşılığını alarak manevî kurtuluş ve huzura erişeceğini anlatır. Bu anlayış, kültürümüzdeki, “*Her sıkıntının sonunda bir ferahlık vardır.*” düsturuyla örtüşür ve dert çekmenin aslında insanı hakikate ulaştıran bir değer olduğu vurgulanır. Sabır ve katlanmanın güzelliği ile ilgili olarak şair başka gazellerinde de şu ifadelerle yer verir:

“Telhdür agyâr elinden bana kand
Yâr elinden sîneme hançer lezîz” (G.16/3- s.36).

² Kur’ân-ı Kerîm, Bakara 2/40.

“Vefâdur âşîka cevır ü cefâ itse güzel dirler
Cefâdan hazz ider ‘âşîk belâ-keşdür güzel dirler” (G.17/1-s.37).

“İsterisen olasın sen dahı ‘ışkun eri
Pûte-i derde düşüp âteş-i gamda eri” (G.74/4- s.78).

Şâhidî örneklenen ilk beyitte yabancıнын elinden şekerin acı olmasına karşın, sevilen kişinin elinden hançerin bile lezziz olduğunu işaret eder. Tasavvufta ağyâr mâsivâdır. Dünyevî bir lezzet kâmil insan için son derece zehirli bir gıda gibidir. Tanrı yolunda çekilen eziyetler ise bir hançer gibi zorlayıcı olmasına karşın, istenilen bir hâldir ve lezzetlidir. Şair, ikinci beyitte de bu görüşe paralel olarak aşk yolunda çekilen cefanın haz verdiğini işaret eder. Yine üçüncü beyitte aşkın eri olmak için dert potasına düşüp gam ateşinde erimek gerektiği söylenir.

Tasavvufta sabır, aşk yolunun en temel değerlerinden biridir ve hakikî aşka ulaşmanın vazgeçilmez bir şartıdır. Şâhidî'nin beyitlerinde de görüldüğü gibi, dünya nimetleri geçici ve aldatıcıdır; gerçek lezzet, aşk yolunda çekilen sıkıntılardadır. Seven kişi, aşk çemberinde yanarak olgunlaşır ve gamın ateşiyle arınır. Sabır, bu sürecin en önemli dayanağıdır. Çünkü sabreden kişi, aşkın getirdiği cefayı lezzet hâline dönüştürür ve Allah’a yaklaşma yolunda ilerler. Böylece sabır, sadece bir katlanma değil, aşk yolcusunun ruhunu güçlendiren ve onu hakikate ulaştıran bir nimet hâline gelir.

Bir Değer Olarak Aşk

Tasavvufta “Ben gizli bir hazineydim (küntü kenzen mahfiyyen), bilinmekliği sevdim (ahbabtu), bunun üzerine kâinatı yarattım” Hadîs-i Kudsi’sinden yola çıkılarak varoluşun bir aşk neticesinde peydâ olduğu düşünülür (Kılıç, 2014, s. 96). Bu bakımdan Klâsik Türk şairlerince aşk vazgeçilmez bir değerdir. “Aşk”ın ahlâk alanında en doğru tutum ve yöntem olduğunu belirten Mevlânâ felsefesini benimseyen Şâhidî de Tanrı’nın sırrı ve insanî yaşamın mahiyetini çoğu zaman “aşk”a bağlı terimlerle açıklamaktadır (Uçan Eke, 2016, s. 16). Şâhidî şiirlerinde aşkı, bir değer olarak şöyle ele alır:

“Zâhid salâh u zühdile ta’lîm ider ‘âkillere
Şûrîde-i ‘ışk olmayan ‘uşşâka irşâd eylemez” (G.28/3- s.46).

“İşka mürid olmaksızın ‘uşşâka mürşid olmaz
Üstâda şâgird olmayan şâgirdi üstâd eylemez” (G. 28/4- s.46).

“Pîr-i harâbât isteyen gel Şâhidî’ye ol mürid
‘İşkıla vîrân olmayan dil mülkin âbâd eylemez” (G.28/5-s.46).

28. gazelde zâhîde yöneltile eleştiri üzerinden aşk değeri yüceltilir. Zâhid, bilgi ile Tanrı’yı kavrayacağını düşünen ham sofudur. Rind/harâbât ehli ise Tanrı’yı gönülle anlamayı seçer. Şair Klâsik Türk şiirindeki rind-zâhid çatışması üzerinden, âşık olmadan gönül ülkesinin mamur edilemeyeceğini söyler. Yine:

“Hak katında zikre tesbîh ü senâ hoşdur velî

Yegdür andan mihnet ü derd ü belâsı ‘âşıkun” (G.44/2- s.58).

Tanrı katında zikrin, tesbih çekmenin ona hamd ü sena etmenin güzel olduğu, fakat bunlardan da evlâ olanın aşk derdini çekmek olduğu ifade edilir. Klâsik Türk şiirinde âşık aşk derdiyle gam çekmeyi sever. Gamla sızlayan yüreği onu her daim Tanrı’yı anmaya sevk eder. Bu aşk derdiyle ölmek son derece yüce bir davranıştır. Hatta bir beyitte:

“Şâhidî ‘ışk içre gel cânun fidâ kıl ol şehîd
Vasl-ı ma’şûk oldu çünkim hûn-behâsı ‘âşıkun” (G. 44/5- s.58).

denilerek aşk için canın feda edilmesiyle şehitlik mertebesine erişileceğine dair olan inanışa da bir gönderme yapılır. Tanrı yolunda canı feda etmek bir başka ifadeyle ölmeden önce ölmek ona kavuşmanın bir yolu olarak görülmüştür. Şairin muhabbete duyduğu saygı şu beyitle daha iyi anlaşılacaktır:

“Şâhidî şî’rünü bî- ‘ışk kaçan fehmi idiser
Nağme-i bülbül-i bostânı kaçan işide mûş” (G.34/5- s.51).

diyen Şâhidî şayet onun şiirini âşık olmayan kişiler okuyup anlayacak olursa, bu durumun bahçede öten hoş sesli bülbülün nağmesinin fare tarafından işitilmesine benzeyeceğini söyler. Şiir aşk ehline hitap eden bir ilham kaynağıdır. Beyitteki *teşbihler*, Klâsik Türk edebiyatının anlam derinliğini ve estetik değerini gözler önüne sererken, şiirin tasavvufî bir katmana taşınmasına da yardımcı olur. Bu bağlamda beyitte fare ile nefsi kendisine kılavuz edenler kastedilirken, şair ise kendisini hoş ve anlamlı sözler söylemesi hasebiyle bülbülle özdeşleştirmiştir. Yine:

“Mukbil kul olan ol şehe makbul-i Hudâ’dur
Mahbûb-ı Hak olur ana olan hubbı ziyâde” (G.64/3- s.71).

diyen Şâhidî, gönüldeki aşkı fazla olanların Tanrı katında makbul olacağını söyleyerek insanın manevî yolculuğunun temel unsurlarından biri olan aşk değerini yüceltir.

İbadetin Önemi

İbadet, bireyin manevî dünyasını inşa eden, toplumun ahlâkî yapısını güçlendiren ve insanın Allah ile olan bağını pekiştiren değerlerden biridir. İslâmiyet’te ibadet yalnızca şekli bir uygulama değil, insanın ruhunu arındıran, ahlâkî gelişimine katkıda bulunan ve toplumsal düzeni sağlayan bir yapıya da sahiptir. Kur’ân-ı Kerîm’de ibadetin insanın yaratılış gayesi olduğu vurgulanırken “*Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*”³, (Özek & Karaman, 1991) buyrulur.

Tasavvuf ise İslâmiyet’in iman, ibadet ve ahlâk esaslarını titizlikle uygulama çabası ile insanın bireysel ve toplumsal yaşantısında söz, tutum ve davranışlarını söz konusu esaslara uygun hâle getirme faaliyetidir (Kızılar, 2019, s. 325). Tasavvufta ibadet ahlâkî bir disiplin ve kalbin arınma süreci olarak kabul edilir. İbadet eden kişi, yalnızca bireysel bir tatmin veya dünyevî bir karşılık

³ Kur’ân-ı Kerîm, Zâriyât, 51/56.

beklemez; aksine İlahî huzura ulaşma gayesiyle bu eylemi gerçekleştirir. Namaz, oruç, zikir ve dua gibi ibadetler, insanın iç dünyasında bir dönüşüm meydana getirerek sabır, rıza ve teslimiyet gibi erdemlerin gelişmesine katkı sağlar. Mutasavvıflar, ibadeti nefsi eğiterek insanı bencillikten, kibirden ve dünyevî tutkuların esaretinden kurtaran bir değer olarak ele alır.

Toplumsal açıdan bakıldığında ibadet, bireyler arasında yardımlaşma, dayanışma ve merhamet gibi erdemlerin yayılmasını sağlar. Zekât ve sadaka, toplumsal eşitliği gözeterek bireyler arasında kardeşlik duygusunu güçlendirirken cemaatle namaz kılmak da toplumsal birlikteliği pekiştirir. Bu bağlamda ibadet, sadece bireysel bir kulluk vazifesi değil, aynı zamanda toplumda ahlâkî bir düzenin tesis edilmesine katkıda bulunan bir değer olarak görülür.

İbadet insanın kendini aşmasını, ahlâkî anlamda olgunlaşmasını ve İlahî iradeye teslim olmasını sağlayan temel bir değer olarak Şâhidi'nin şiirlerinde şöyle yer alır:

“Takvâ vü zühd ü savm u ibâdet egerçi kim
Sûz u niyâz u taleb bendede ziyâd” (G. 14/2- s.35).

Bu beyitte, tasavvufta önemli bir yere sahip olan takvâ, zühd, oruç ve ibadet kavramları ele alınmakta ve bunların gerçek anlamda nasıl yaşanması gerektiği vurgulanmaktadır. Takvâ, kulun Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle yaşaması ve nefsinin günahlardan korumasıdır (Uludağ, 2012, s. 342); zühd, dünya nimetlerine gereğinden fazla değer vermemek ve onları bir araç olarak görmek (Uludağ, 2012, s. 397); savm (oruç) ise nefsin arzularını dizginleyen, insanın iç dünyasında bir disiplin oluşturan ibadetlerden biridir. Beyitte, bunların yalnızca şekli yönüyle yetinilmemesi gerektiği ima edilmektedir. Şair, ikinci mısradaki *“Benim içimde yakarış, dua ve talep daha fazladır.”* diyerek ibadetlerin sadece emredilenlerin yerine getirilmesi olmadığını, bunların kalpten gelen bir aşk ve yakarışla desteklenmesi gerektiğini ifade eder. Tasavvufta, ibadetin yalnızca bedensel bir alışkanlığa dönüşmesi eleştirilmiş; ibadetin, gönülden gelen bir yanış ve İlahî aşkla bütünleşen bir hâl olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda beyit, ibadetin biçimsel olmaktan çıkarılarak derin bir içsel dönüşüm ve ihlâsla yapılması gerektiği fikrini ortaya koymaktadır. Aynı görüşün ele alındığı bir diğer beyit ise şöyledir:

“Gerçi takvâ vü salâhıla gönül ma'mûr olur
Genc-i 'ışkun mahzeni lâkin dil-i virânedür” (G. 20/3- s.39).

Tasavvufta kalbin viran olması, dünyevî bağlılıklardan arınarak yalnızca Allah'a yönelmesi anlamına gelir. Hoş görülmesi gereken derbeder dervişe virâne denir. Altınlar ve kıymetli madenler kimsenin ummadığı viranelerde bulunur (Uludağ, 2012, s. 381). Beyte göre aşkın hazinesi ve İlahî aşkın gerçek kaynağı, ancak dünyevî endişelerden arınmış bir kalpte bulunabilir. Beyitte dünyadan el etek çekip doğruluğun benimsenmesinin manevî gelişim için gerekli olduğu vurgulanırken hakikî aşkın ise

nefsî varlıktan sıyrılmış, maddî arzuların terk edildiği bir gönülde ortaya çıkacağı fikri işlenmiştir. Şâhidî ibadetle ilgili bir başka gazelde şöyle der:

“Şu kim ‘ibâdetine mukterin ola ihlâs
Olur ‘azâb-ı cehennemden ol emîn ü halâs” (G.35/1- s.51).

“Şu kim ‘ibâdetine ‘ışk-ı Hak mukârin ola
Visâle irişür ol Hak katında olur hâs” (G.35/2- s.51).

“Şu kim ‘ibâdetüne zerkıla rişâ karışa
‘Azâb-ı nâr-ı cehennem olısar ana kısâs” (G.35/3- s.51).

İhlâsla yapılan ibadetin insanı cehennem azabından kurtaracağı belirtilerek, ibadetin kurtuluş vesilesi olması için onun içtenlikle yerine getirilmesi gerektiği ifade edilir. Tasavvufta aşkla yapılan ibadet, kulun Allah’a olan yakınlığını artıran, fenâ ve bekâ mertebelerine ulaştıran bir yoldur. Bu yüzden, İlahî aşkla yapılan ibadet insanı yalnızca cezadan kurtarmaz, aynı zamanda visâle ve Allah ile manevî birliğe ulaştırır. Şair, kişinin ibadetini insanlar görsün, takdir etsin veya dünyevî bir çıkar elde etmek için yapmasının ibadeti anlamsız hâle getireceğini sezdendir. Riyâ, tasavvufta ibadeti bozan en büyük manevî hastalıklardan biri olarak görülür. Şair, rişâ ile yapılan ibadetin insanı cehennem azabından kurtarmak yerine, tam tersine azaba sürükleyeceğini ifade eder.

Şâhidî başka bir gazelinde okuyucusunu/dinleyicisini ibadete ve dua etmeye davet eder:

“Gel imdi eyle tazarrû du’aya meşgûl ol
Hidâyet eyle Hudâ’dan zi renci it ilhâh” (G. 11/8- s.33).

“Ki rüzgâr-ı muhâlifde rûy-ı deryâda
Tazarrû eyleyüben Hakk’a yalvarur mellâh” (G. 11/9- s.33).

“Görür müsün ki döküp hırmeni tınâs idicek
Savurmağa yeliçün nice yalvarur fellâh” (G.11/10- s.33).

“Peş ol Rahîm’e niyâz eyle Şâhidî yalvar
Hidâyet eylesin güm-rehe tarîk-i felâh” (G.11/11- s.33).

Bu beyitlerde dua, tazarrû (yalvarış), hidâyet (doğru yolu bulma) ve İlahî yardım kavramları tasavvufî açıdan ele alınmaktadır. İlk beyitte insanın Allah’a yönelmesi ve dua ile meşgul olması gerektiği vurgulanır. Tasavvufta dua, sadece bir talep aracı değil, aynı zamanda kulun acziyetini idrak etmesi ve İlahî iradeye teslim olmasıdır. Şair, kişinin dünya meşakkatlerinden kurtulmak ve doğru yolu bulmak için Allah’tan hidâyet dilemesi gerektiğini belirtmektedir. Dua, tasavvufta bir manevî sığınak ve İlahî rahmet kapısını açan bir anahtar niteliğindedir. Bu bağlamda Şâhidî, beyitlerde Allah’a yakarışın örneklerini verir. Şair kaptanın fırtınalı bir denizde rüzgârın dinmesini, çiftçinin ise harman savurmak için rüzgârın esmesini dilemesi gibi zıt söylemler üzerinden, insanın her koşulda İlahî iradeye bağımlı olduğunu ve ibadetin yalnızca bolluk anlarında başvurulacak bir uygulama değil, zorluklar karşısında da bir sığınak niteliği taşıdığını ortaya koyar.

Dünyanın Gelip Geçiciliği

Tasavvufta varlık fânîdir. Bu sebeple *adem* meselesi önemli bir yer tutar. Adem yokluk mânâsındadır ve bütün mevcûdâtı ve meşhûdâtı yok bilme hâlidir. Buna göre varlık izâfîdir. Var olan ancak Allah'tır. Geri kalan her şey fânîdir. Buna “*Yeryüzünde bulunan her şey fânîdir; ancak Yüce ve Kerim olan Rabbinin varlığı bâkîdir.*” ve “*Allah'tan başka her şey yok olacaktır.*”⁴ (Özek & Karaman, 1991) meâlindeki âyetler delil olarak gösterilir (İz, 2014, s. 71). Tasavvuf düşüncesinde, dünyanın faniliği esas alınarak, insanın asıl yönelmesi gereken ahiret hayatı olduğu vurgulanır. Şâhidî bu çerçevede şunları söyler:

“Çünkü dünyâ cîfedür tâlibleri oldu kilâb
Tâlib-i Allah olan bu cîfeden bîzâr olur” (G.18 /2- s.38).

“Bu cîfe-i dünyâyâ tâlib çü kilâb oldu
Terk eyle bu murdârı gel tâlib-i ‘îrfân ol” (G.52/4- s.63).

Dünya, sözlüklerde içinde yaşadığımız âlem olarak tanımlanmakla birlikte *dünyâ-yı dîn* terkihi ile alçak ve sefil dünya olarak da ele alınır (Devellioğlu, 2010, s. 220). Şâhidî de yukarıdaki beyitlerde dünyayı bir cîfe/leş olarak görmektedir. Leşe talip olanlar ise şairin gözünde kilâb olarak anılır. Tasavvufî metinlerde köpek metaforu daha çok, yaratıcısını tanımayan, nefsinin heva ve hevesine takılıp kalmış, dinî ve manevî değerlere saldıran insan tipini karakterize etmek için kullanılmıştır. Bu tür kişiler, nefislerinin esiri olmuştur (Uçan Eke, 2016, s. 22). Şair, dünya malına tamah edenlerin leşe talip olan bir köpeğe benzediğini ifade ederek Allah yolunda ilerleyenlerin bu leşten rahatsız olacağını söyler. Onların gözü, dünya malından çoktan geçmiştir. Nitekim şair:

“Dünye çün murdârdur her kim ki perhiz eylemez
Lâ-cerem âlâyış-i murdâr ile murdâr olur” (G. 18/3- s.38).

diyerek dünyaya ait her şeyden perhiz etmek gerektiğini işaret eder. Murdar, lügatte, *kirli, pis.; dinen uygun kesilmemiş hayvan* olarak tanımlanmaktadır (Devellioğlu, 2010, s. 799). Şâhidî, dünyayı kirli gördüğü gibi dünyalık işlerle uğraşanların da aynı ölçüde murdar olacağını işaret eder. Yine bir başka beyitte:

“Zâgveş cîfe-i dünyaya kaçan râgıb olur
Oldı sîmurg-ı ma’ânî ana câ kulle-i Kâf” (G.42/6- s.56).

denilerek dünyaya rağbet etmenin insanı hakikatten uzaklaştırdığı ve manevî yükselişin ancak dünyevî bağlılıklardan sıyrılmakla mümkün olduğu fikri işlenir. Şair nefsî arzuların peşine düşen, dünya malına meyleden insanları kargaya *teşbih* eder. Alçak bir leş olan dünyaya, ancak leş kargaları düşkün olur. Dünya leşine rağbet eden kişi, nefsinin esiri olup hakikatten uzaklaşır. Böyle kimseler için asıl mânâyâ ulaşmak Kaf Dağı’nın zirvesine ulaşmak kadar zordur. Yine şair:

⁴ Kur’ân-ı Kerîm, Rahmân, 27/26-27.

“Gurredür vîrâne-i dünyâyâ hâk-dân-ı cihân
Neylerem vîrânı Sîmurgam ki geldüm Kâf’dan” (G.60/2- s.68).

diyerek hakikati idrak etmiş ve İlahî aşka erişmiş bir kişi için dünyanın artık bir harabe hükmünde olduğunu ifade eder. Asıl yurdun Tanrı’nın katı olduğunu işaret ederek kendisini bu yolda olan Kaf Dağı’ndaki bir Sîmurg olarak görür. Şair okuyucusunu/dinleyicisini dünyanın aldaticılığına karşı uyarır:

“Mekkârdur sakın aldanma ‘âline
‘İbret göziyle nazar eyle me’âline” (G.66/2- s.72).

Şaire göre dünya bir hile yeridir. Her an âşığı aldatici bir şey ortaya koyarak onu hakikate erişme yolunda oyalır. İbretle bakarak bu anlamları görmek gerekir. Şâhidî:

“Bir âşık-ı âzâde k’ola himmet-i ‘âli
Bu dâr-ı fenâda dileme mansıb u câhı” (G.76/7- s.80).

diyerek bu gelip geçici âlemde makam ve mevkiyi dilemekten vaz geçip yüksek manevî ideallere yönelmek gerektiğini işaret eder. Şair bazen de dünyanın gelip geçiciliğini ömrün geçiciliği ile ilişkilendirir:

“Gül-i ruhsâra iy dil-ber konar bir gün gubâr-ı hat
Bekâsı yok-durur ömrün gelir âhir ecel dirler” (G.17/3- s.37).

Şâhidî, gençlik ve güzelliğinin zamanla solacağını, insanın kaçınılmaz olarak faniliğin etkisine gireceğini söyler. Beyitte aynı zamanda hayatın bir imtihan olduğu ve nefsin geçici güzelliklere aldanmaması gerektiği de işaret edilir. Şair dünyanın ve ömrün gelip geçiciliğini işaret ettiği bu tür beyitlerde insanın faniliğini idrak ederek asıl olan ahiret hayatına hazırlanması gerektiği mesajını verir ve böylece okuyucusuna/dinleyicisine rehberlik eder.

Cehâleti Terk Etmek

Cehl “bilmemek, bilgi ve görgüden yoksun olmak” anlamında bir masdar olup isim olarak da kullanılır. Kur’ân-ı Kerîm’de cehaletten bahseden ayetlerde genellikle cehâletin fenalığı, cahillerin yanlışları, kötülük ve zararları üzerinde durulmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de ilim ve hikmetin Allah’ın sıfatları arasında yer alması, ayrıca Hz. Âdem’den itibaren bütün peygamberlere verilen meziyetler içinde ilim ve hikmetin zikredilmesi dolaylı olarak cehâletin insan için başta gelen kusur ve tehlikelerden biri olduğunu göstermektedir (Çağrı, 1993, s. 218).

Tasavvuf felsefesinde cehaleti terk etmek, insanın hakikate ulaşma yolculuğunda temel bir aşamadır. Cehalet yalnızca bilgi eksikliği olarak değil, aynı zamanda manevî körlük, nefsin esaretinde kalma ve hakikatten uzak olma hâli olarak da ele alınmaktadır. Bu bağlamda bilgi, yalnızca aklî ve zahîrî bir olgu olarak değil, gönülle idrak edilen ve yaşantıya dönüştürülen bir hakikat olarak düşünülür. Şâhidî gazellerinde cehaleti terk edip bilgi ve anlayışa yönelmeyi bir değer olarak şöyle işler:

“Zâhid-i huşkî muvahhid sanuram söyleşerek

Görürem gâfilimîş bâtilimîş câhilimîş” (G.33/3- s.50).

Şair, zahidi eleştirerek asıl bilginin akılla değil, gönülle kavranabileceğine işaret eder. Zahid, Klâsik Türk şiirinde dinî kurallara sıkı sıkıya bağlı; zahire aşırı önem veren, sık sık ahiret hayatını anan, kendi fikirlerine uymayan bir şey gördüğünde tenkitte tereddüt etmeyen, derhal küfürle itham eden, bu yüzden ara sıra gülünç durumlara düşen, fazla zeki sayılamayacak bir tipi temsil eder (Şentürk, 1996, s.3). Şair, beyitte zahidle yaptığı sohbet sonucunda, onun tevhid düşüncesini yalnızca sözde benimsediğini; bunu kalben ve fiilen içselleştiremediğini gözlemler. Burada, zahidin yalnızca lafzî bir dindarlık sergilediği, ancak hakikate dair derin bir idrakten yoksun olduğu eleştirilmektedir. Tasavvuf felsefesinde *kâlden çok hâl* (sözden çok yaşantı) ilkesi temel kabul edildiğinden, Şâhidî bu beyitte de zahirî dindarlık ile gerçek irfan arasındaki farkı ortaya koyar. Bu bağlamda şair, tevhidin yalnızca dilde kalan bir söylem değil, gönülde kökleşerek bireyin yaşamına yansması gereken bir hakikat olduğunu vurgular. Yine bir başka beyitte de;

“Sırr-ı tevhidi direm fehm idemez halk-ı cihân
Zâga tûtî dimesi şerh-i şeker müşkilimîş” (G.33/4- s.50).

ifadelerine yer vererek insan idrakinin sınırlılığı ve hakikatin herkes tarafından anlaşılamayacağını söyler. Tasavvufî mânâda zâğ/karga, insanın dünyaya açılan tarafını; şehvet, arzu ve hırsı temsil eden nefse karşılık gelir (Tanç, 2017, s. 124). Papağansa nefis-i kâmilin sembolüdür. Bu makamın özelliği ise ruhaniyet ve letafetin artmasıdır. Kişi aslını sorgular ve gerçeğin sırrına ermeye çalıştığı için kendini bilir (Tan, 2015, s. 179). Beyitte kargaya papağan denilemeyeceği söylenir. Bu iki kuş görsel olarak da tabiat olarak da birbirinden farklıdır. Karganın sesine tahammül edilemezken papağanın konuşması insanlarda hayret uyandırır. Karganın besini leş iken papağan şekerle beslenir. Tasavvufî olarak biri nefis iken diğeri kemâlâtı işaret eder. Tıpkı bu farklılıklar sebebiyle nasıl ki kargaya papağan demek müşkül bir işse şekeri şerh etmek de bir o kadar zordur. Şekerle kastedilen tevhidi izzah eden sözlerdir. Şair tevhid sırrının insanlar tarafından kolaylıkla anlaşılamayacağı düşüncesini bu benzetmeler üzerinden ifade eder. Şâhidî'nin bu sırları çözmek için âriflere tavsiyesi şöyledir:

“Tahkik ider sırr-ı ene'l Hakk'ı muhakkak
‘İrfânile ‘ârif çü ide keşf-i hakâyık” (G.43/3- s.57).

Ârifler *Ene'l Hakk* sırrını çözmek için irfan ile gerçekleri araştırmalı ve tahkik etmelidir. Beyitte bu ifade ile Hallâc-ı Mansûr'a *telmih* vardır. Tasavvuf tarihinin en bilindik simalarından olan Hallâc-ı Mansûr'un tasavvufî mânâda pek çok sırra vâkıf olduğu, şathiyat derecesinde aşırı bâtınî söylemlerinden dolayı etrafı tarafından tekfir ile itham edildiği söylenmektedir. *Ene'l Hakk* (Ben Hakkım) sözü ile en ileri düzeye varan aleyhindeki propagandalar ayyuka çıkmış, devrin kadısı ve Halifenin de onayı ile idam edilmiştir (Canım, 2016, s. 276). Hallâc hakkında ileri sürülen iddiaların

en yaygını, en etkili ve en sürekli olanı, onun tevhid ve fenâ görüşünü ifade eden *Ene'l Hakk* sözü ile hulûl ve ittihâdı çağrıştıran ifadeleridir. Hallâc'ın kâfir ve zındık olduğunu iddia edenler *Ene'l Hakk* sözü ile tanrılık iddiasında bulunduğunu ileri sürerken onu büyük bir velî olarak tanıyanlar ise bu sözü diğer sûfilerin şathiyeleri gibi görüp çeşitli şekillerde yorumlar. Bu söz aslında kalbinde Allah'ın tecelli ettiğini gören bir velînin bazan tecellî mahallî olan kalbi göremeyip sadece burada tecelli eden Hakk'ı görmesi ve o zaman *Ene'l Hakk* demesiyle ilgilidir. Bundan maksat, velînin kendi varlığını yok sayarak Hakk'ın varlığını dile getirmesidir (Uludağ, 1997, s. 379). Şâhidî de ârifler tarafından bu bilgilerin tahkik edilerek asıl mânâsının kavranmasını ister. Zira Mansûr bu mânâyı kavrayamayanlar sebebiyle zındıklıkla suçlanarak idam edilir. Şair, bu beyitte bilgiyi ve irfanı bir değer olarak ele alarak aynı zamanda toplumun cehaletinin nelere yol açtığına dair açık bir eleştiride de bulunur. Yine:

“Kanda âşık ki gele pûş ola vü pend dutar
Eyleye hazret-i Mevlâ ana lutfıyla nigâh” (G.69/4- s.75).

diyerek öğüt dinleyen akıllı uslu davranan Hak âşığının Tanrı'nın nazarına mazhar olacağını işaret eder. Şair bilgisizliği, cehaleti zahid üzerinden şöyle eleştirir:

“Yararsun karnını kara elif yok bir kara câhil
Sanurlar şeyh olar ancak karayıla mürâîler” (G.27/14- s.45).

“Sûfiler mescide dâim nefy ü isbât içredür
Ehl-i dil meyhânede vecd oldı Çalap içredür” (G. 23/1- s.41).

“Zâhid ister yandukun tedricile ferzîn ide
Anda geçdi nevbeti bilmez ki şeh mat içredür” (G. 23/2- s. 41).

Yukarıdaki beyitlerde rind (âşık, ârif) ve zahid arasındaki çatışmalar üzerinden hakikat ile cehalet arasındaki ayrımı ele alan şair, ilk beyitte, zahirî dindarlıkla yetinen, dolayısıyla hakikate ulaşamayan cahil kişilere yönelik bir eleştiriye yer verir. Dış görünüşüyle ibadet eder görünen, ancak hakikatten uzak kalan kişileri *kara câhil* olarak niteler ve onların gösterişçi bir dindarlıkla yetinerek irfan ve marifetten yoksun kaldıklarını vurgular. İkinci beyitte sûfilerin mescitte sürekli *nefy ü isbât* (Lâ ilâhe illallah tefekkürüne dayalı zikir) ile meşgul olduğu belirtilirken, aşk ehlinin ise Allah'ı yalnızca mescitte değil, her yerde bulduğunu ifade eder. Son beyitte ise zahidin tedricî olarak ham/tecrübesiz bir satranç oyuncusu gibi hareket ettiğini, asıl oyunun hakikati bilmek ve İlahî aşkla yoğrulmak olduğunu belirtir. Hakikatin hesap kitap yapmak yerine, İlahî aşkıta yok olmak olduğu fikri, bu beyitte ön plana çıkar. Genel olarak beyitler, gösteriş için dini çıkarlarına alet eden zahidler ile derûnî idrak arasındaki farkı, hakikatin sadece kurallar içinde değil, gerçek aşk ve teslimiyetle bulunabileceğini ele alan tasavvufî bir eleştiri içerir. Bunun haricine inanmayı cehaletle ilişkilendiren Şâhidî, bunların tercih edilmemesi gereken bir yol olduğunu okuyucusuna/dinleyicisine sunar.

Sembol İsimlerin Değeri

Edebî metinlerde bazı isimlere, belirli bir düşünceyi, inancı veya ahlâkî değeri temsil eden güçlü simgeler olarak *telmih* bulunabilir. Toplumun ortak kültürel hafızasında derin izler bırakan bu şahsiyetler aracılığıyla metinlerde bazen bireylere ideal bir yaşam örneği sunma, rehberlik etme ve değerleri kuşaktan kuşağa aktarma işlevi sağlanır. Mevlânâ, Yunus Emre, Hacı Bektaş-ı Velî gibi isimler, sadece tarihî şahsiyetler olarak değil, aynı zamanda sevgi, hoşgörü, tevazu, irfan, sabır ve adalet gibi evrensel değerlerin taşıyıcıları olarak da kabul edilir. Bu bağlamda, sembol isimler ve onların eserleri yahut hayat hikâyelerindeki örnekler üzerinden değerlerin aktarımı, bireyin ve toplumun manevî gelişiminde önemli bir rol oynar. Şâhidî de gazellerinde bu isimlerin taşıdığı değerlere şu ifadelerle yer verir:

“Mesnevî’den keşf idüp esrâr-ı ‘ilm-i min-ledün
Pişvâ şem’-i cemâl-i Mustafâ kıl yâ Mugîs” (G.8/2- s.30).

“Keşf it demidür Şâhidî esrâr-ı harâbât
Cûş itdi yine Kulzüm-i Mevlânâ disünler” (G.24/6- s.42).

“Şâhidîyem Mevlâvî-yi ‘ârifem gelsün bana
İsteyen sırr-ı Hüdâ’yı men Hüdâ’î-zâdeyem” (G.55/5- s.6).

“Her kim ki ide Şemse vü Mollâ’ya mahabbet
‘Afv ola ne denlü çok ise cürm ü günâhı” (G.76/6- s.80).

Mevlânâ ârif insan, şair ve mütefekkir bir şahsiyet olarak, fikir ve eserleriyle Türk kültürünün temel unsurları ve vazgeçilmezleri arasındadır. Mevlânâ’nın barışçı ve birleştirici söylemi, sadece devrinde değil, çağımızda da en çok ihtiyaç duyulan değerleri sembolize etmektedir (Çapan, 2007, s. 41). Şâhidî bir Mevlânâ müntesibi olarak şiirlerinde onu sıklıkla anar. Yukarıdaki beyitlerde Mevlânâ, içinde taşıdığı irfân ve aşk coşkusu sebebiyle bir deniz olarak düşünülmüştür. Tasavvufî ilmin bütün sırlarını Mesnevî’den keşfedebileceğini işaret eden Şâhidî, kendisini ârif bir Mevlevî olarak tanımlar. Allah’ın sırrını öğrenmek isteyen kendisine başvurmasını ister. Beyitlerde şairin tasavvufa ilişkin sırları Mevlânâ’dan öğrendiğine dair bir vurgu vardır. Kendi ifadeleri kapsamında Şâhidî’nin insanlara öğretmek istediği değerler bütünü Mevlânâ’dan ve babası Hüdâî’den öğrendiği söylenebilir. Şair Şems-i Tebrizî’ye ve Mevlânâ’ya sevgi besleyenlerin günahlarının affedileceğini söyleyerek bu iki şahsiyetin bir değer olarak toplum için önemine dikkat çeker. Şâhidî’nin gazellerinde Attâr ve onun eserine de önemli bir değer olarak *telmih* vardır:

“Her lisandan nutk iden ma’nîde bir nâtık-durur
Mantiku’t-Tayr öğrenen gelsün berü ‘Attâr’dan” (G.57/3- s. 66).

Mantku’t-Tayr, Feridüddîn Attâr’ın meşhur sembolik/temsili mesnevîsidir. Eserde kuşların Sîmurg’a ulaşmak için çıktıkları manevî yolculuk üzerinden tasavvuftaki hakikat yolculuğu ele alınır (Canım, 2016, s. 399). Yukarıdaki beyitte sadece lafız ile konuşmaktan ziyade sözün özüne ve



hakikatine nüfuz edebilmenin esas kabul edilmesi gerektiği vurgulanır. Her dilden konuşabilmek anlamlı olsa da şair kuş dilinin (hakikate ulaşmak için rehber niteliğinde olan aşk dilinin) Attâr'dan öğrenilmesi gerektiğini işaret eder. Şâhidî'nin şiirlerinde doğru bildiğinden şaşmayan Hallâc-ı Mansûr da davasına sadık olması ve sözünün arkasında durması sebebiyle önemli bir değer olarak şöyle ele alınır:

“Sıddıkdur ol k’ide anun sıdkına tasdik
Mansûr bu da’vâda niçün olmaya sâdik” (G.43/4- s. 57).

“Şâhidî Mansûr-vâr ider hevâ-yı dâr u nâr
Kim ene’l Hak sırrını iş’âr ider eş’ârdan” (G.57/5- s. 67).

Şâhidî yukarıdaki beyitlerde sadakat değerini Hallâc-ı Mansûr’a telmihen ele alır. Vahdet-i vücûd anlayışını temsil eden, insanın Tanrı’nın bir yansıması olduğunu ifade eden *Ene’l Hak* sözleriyle bilinen Hallâc-ı Mansûr’un yolunu takip ettiğini, gerekirse hakikati konuşma yolunda ateşlerde yanıp dâra çekilmeyi de münasip bulduğunu ifade eder.

Şâhidî kültürel belleğimizde önemli izler bırakan bu tür şahsiyetlere telmihen şiirlerinde onların hayat hikâyelerini ya da eserlerini örnek olarak gösterip hoşgörü, ilim, irfan, sabır ve inanç gibi değerlerin gelecek kuşaklara aktarılmasına olanak sağlar.

Sonuç

Şâhidî’nin şiirleri, tasavvufun yalnızca teorik bir düşünce sistemi olmadığını, bireyin yaşamına yön veren, onu ruhen olgunlaştıran ve toplumsal yapıyı şekillendiren güçlü bir manevî disiplin sunduğunu göstermektedir. Eserlerinde nefsin arındırılması, dünyevî arzuların terk edilmesi ve İlahî aşkla olgunlaşma sürecini merkeze alarak insanın hakikate ulaşması için gerekli olan ahlakî değerleri edebî ve didaktik bir üslupla aktarır. Şâhidî, yalnızca kavramsal bir öğretinin savunucusu değil, bizzat bu değerleri hayatına tatbik eden bir mutasavvıf olarak, tasavvuf felsefesinin sözden öte yaşantı temelli bir yaklaşım gerektirdiğini ortaya koyar. Şiirlerinde yer alan öğütler, bireysel bir olgunlaşmanın yanı sıra, toplumsal huzur, birlik ve insanî değerlerin korunmasını da esas alır. Şairin şiirlerinde ele aldığı şekliyle gönlü temiz tutmak, sabır, tevazu, rıza göstermek, nefis terbiyesi, cehaleti terk edip bilgiye erişmek ve aşk gibi değerler, sadece bireyin ruhsal yükselişini sağlayan erdemler olarak değil, aynı zamanda bugün de ihtiyaç duyulan toplumsal ilişkilerde barış ve dayanışmanın sağlanması için bir örnek de teşkil eder. Şâhidî’nin şiirlerinde işlenen bu değerler, insanın yalnızca maddî dünyaya yönelmek yerine kalıcı olana ve İlahî hakikate ulaşması gereğini vurgulamakta; dünya hayatının geçiciliği karşısında manevî değerlerin esas alınmasını öğütlemektedir.

Şairin şiirlerinde ifade edilen değerler, yalnızca onun yaşadığı döneme özgü fikirler olarak değil, günümüzde de bireysel ve toplumsal ahlâk gelişimine katkı sağlayabilecek evrensel ilkeler



çerçevesinde değerlendirilmeye uygundur. Şâhidi'nin tasavvufî bakış açısı, insanın dünyevî kaygılardan sıyrılarak hakikate ulaşmasını sağlayan bir yol haritası sunmakta ve bireyin manevî olgunluğa erişmesinde yol gösterici bir kaynak işlevi görmektedir. Bu bağlamda onun şiirlerinde bir mürşid sıfatıyla ortaya koyduğu fikirlerden, bugün de değerler eğitiminde istifade edilmesi son derece faydalı ve yerinde olacaktır.

Kaynaklar

- Açık Önkaş, N. (2013). *Mevlânâ okyanusundan Muğlalı Şâhidî denizine “Şâhidî şiirleri ve açıklamaları”*. Muğla Belediyesi Kültür Yay.
- Açık, Önkaş, N. (2016). *Klasik Türk edebiyatında Mevlevîlik kültürü ve Mevlevî şâirler*. Gece Kitaplığı.
- Akalın, Ş. H. vd. (Haz.) (2005). *Türkçe sözlük*. TDK.
- Bayram, Y. (2015a). *Edebnâme ‘divan şiiriyle değerler eğitimi-sosyal ve kültürel değerler’*. İlkadım Belediyesi Yay.
- Bayram, Y. (2015b). *Ebednâme ‘divan şiiriyle değerler eğitimi-dinî ve ahlâkî değerler’*. İlkadım Belediyesi Yay.
- Canım, R. (2016). *Dîvân edebiyatının kaynakları*. Akıl Fikir Yay.
- Çağrı, M. (1993). Cehâlet. İçinde *TDV İslâm ansiklopedisi* (Cilt 7, ss. 218-219). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çağrı, M. (2008). Riyâ. İçinde *TDV İslâm ansiklopedisi* (Cilt 35, ss. 137-138). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çalışkur A., Demirhan A. & Bozkurt S. (2012). Değerlerin belirli meslek alanları ve demografik değişkenlere göre incelenmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 17(1), 219-236.
- Çapan, P. (2007). Recâî-zâde İbrahim Şefik Dîvânı’nda Mevlânâ ve Mevlevîlik, İçinde *Türk Kültürü, Edebiyatı ve Sanatında Mevlânâ ve Mevlevîlik- Ulusal Sempozyumu Bildiriler (14-16 Aralık 2006 Konya)* (ss. 41-86). Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırma ve Uygulama Merkezi Yay.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şâhidî, hayatı, edebî şahsiyeti, eserleri ‘Dîvan ve Gülşen-i Vahdet (tenkidli metin)’* [Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Çıpan, M. (2010). Şâhidî, İbrâhim. İçinde *TDV. İslâm ansiklopedisi* (Cilt 38, ss. 273-274). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demir, R. (2018). Yunus Emre Divanı’nda değerler eğitimine dair motifler, İçinde H. Meydan (Ed.), *Toplumsal Bütünleşmede Değerler ve Eğitimi III. Uluslararası Değerler Eğitimi Kongresi (Bildiriler Kitabı)* (ss.181-193). Bülent Ecevit Üniversitesi Yay.
- Demirci, M. (1997). Hakikat. İçinde *TDV. İslâm ansiklopedisi* (Cilt 15, ss. 178-179). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Devellioğlu, F. (2010). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat*. Aydın Kitabevi .
- Gündoğan, A. O. (2002). Çoğulculuk ve değer bunalımı. *Muğla Üniversitesi SBE Dergisi*, 8, 1-9.
- Hökelekli, H. (2007). Tevazu. *Dem Dergi*, 1(2), 115-119.
- İz, M. (2014). *Tasavvuf ‘mâhiyeti, büyükleri ve tarikatler’*. Kitabevi Yay.
- Kaplan, M. (1983) *Kültür ve dil*. Dergâh Yay.
- Kılıç, M. E. (2014). *Sûfî ve şiir ‘Osmanlı tasavvuf şiirinin poetikası’*. İnsan Yay.
- Kızılar, H. (2019). Hayatı algılamada değerleri uygulama yöntemi: tasavvuf. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 320-338.
- Özek, A. & Karaman H. vd. (1991). *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Pala, İ. (1990). *Ansiklopedik dîvân şiiri sözlüğü*. Akçağ Yay.
- Şentürk, A. A. (1996). *Klasik Osmanlı edebiyatı tiplerinden sûfî yahut zâhid bakışında*. Enderun Kitabevi.

- Şentürk, A. A. (2021). *Osmanlı şiiri kılavuzu* (Cilt 5). DBY.
- Tan, B. (2015). Alâaddîn Ali Çelebi'nin münâzara türünde bir eseri: Dâsitân-ı Tûtî vü Karga-i 'Alâaddîn. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 14(14), 167-190.
- Tanç, N. (2017). Klâsik Türk şiirinde “öteki”nin görüntüsü: çirkin kuşlar. içinde E. Gürsoy Naskali ve Ayşe Şeker (Haz.), *Kuş Dili, Dilde, Edebiyatta ve Sanatta Kuşlar*. Dergâh Yay.
- Tanç, N. (2022). Dîvân (Şâhidî). İçinde *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. 15.01.2025'de <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/divan-sahidi-tees-1770> adresinden alındı.
- Türk Dil Kurumu. (t.y.). değer. İçinde *Güncel Türkçe Sözlük*. 15.01.2025'de <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı.
- Uçan Eke, N. (2016). Şâhidî'nin şiirlerinde tasavvufi metaforlar, *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi (OMAD)*, 3(5), 12-24.
- Uludağ, E. (2019). Lâmi'î Çelebi'nin Salâmân u Absâl mesnevisinde aktarılan değerler. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi [Journal Of Old Turkish Literature Researches]*, 2(1), 250-278.
- Uludağ, S. (1997). Hallâc-ı Mansûr. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 15, ss. 377-381). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2012). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. Kabalcı Yay.
- Yazıcı, M. (2014). Değerler ve toplumsal yapıda sosyal değerlerin yeri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(1) 209-223.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Nisâbu's-Sıbyân'dan Tuhfe-i Şâhidî'ye

Yusuf ÖZ

Prof. Dr.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

yusufoz01@yahoo.com

 0000-0002-0650-6104

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Recmediver: 05.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 27.02.2025

Atıf/Citation

Öz, Yusuf (2025), Nisâbu's-Sıbyân'dan Tuhfe-i Şâhidî'ye, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan/April 2025, 200-225.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

İki dilli manzum sözlükler, başlangıç düzeyinde hedef dilde kelime ve temel bilgilere ait terimlerin öğretilmesinde temel kaynak olmuşlar; aruzun ritmik unsurlarının başka bir deyişle müziğin ezber eyleminde olumlu ve kolaylaştırıcı etkisi görülerek dil öğretiminin vazgeçilmez kitapları olmuşlardır. Anadolu'da telif edilmiş ilk manzum Arapça Farsça sözlükler, Arapça öğretilmesine hizmet etmiş ise de Arapça ve Farsça kelimelerin birlikte öğrenilmesini sağlamış, bir yabancı dilin başka bir yabancı dille öğretilmesi işlevi görmüşlerdir. On dördüncü yüzyılın sonlarına doğru Arapça ve Farsçanın Türkçe ile öğretimi süreci başlatılmıştır. Abdullatif İbn Melek Arapça sözlüklerin, Hüsâm b. Hasan Farsça sözlüklerin Türkçe yazılmasında öncü olmuşlar, on beşinci yüzyılın ilk yıllarından itibaren Arapça Türkçe, Farsça Türkçe sözlüklerin telifi başlamıştır. *Nisâbu's-Sıbyân ve Nasbü'l-Fityân* manzum sözlük telifinde örnek alınmış ise de Anadolu'da yazılan manzum sözlüklerin düzen ve içeriklerinde önemli değişiklikler ve yenilikler yapılmış, en önemlisi bir takım ilke ve usuller belirlenmiştir. Çeşitli dil gruplarında yazılmış manzum sözlüklerin varlığı ve bu geleneğin farklı dil gruplarında yirminci yüzyıla kadar sürdürülmüş olması manzum sözlüklerin kelime öğretimindeki etkinliğinin göz ardı edilemeyeceğini ortaya koyar. Manzum sözlüklerin düzen olarak özellikleri olsa da kıta ve sayıları, söz varlıkları amaca ve hedef kitleye göre belirlenmiştir. Farklı hacim ve düzeyde olan bu sözlükler dil grubuna göre manzum sözlük mecmualarında bir araya getirilerek zamanın yabancı dil öğretim setleri oluşturulmuştur. Makalede *Nisâbu's-Sıbyân*'dan *Tuhfe-i Şâhidî*'ye, on üçüncü yüzyıldan on altıncı yüzyılın ilk yarısına kadar geline süreçte manzum sözlüklerin kendilerine özgü tertip özelliklerinden ve içeriklerinden söz edilecektir. Bu ilk örneklerin sözlük işlevi özelliklerinin Farsça Türkçe manzum sözlüklerin ilkeleri olan *Tuhfe-i Hüsâmî*, *Bahrü'l-Garâyib* ve *Tuhfe-i Şâhidî*'ye ne şekilde yansıdığı üzerinde durulacaktır. Özelde ise Hüsâm b. Hasan, Lütfullah Halimî ve Şâhidî'nin sözlüklerinde belirlemiş oldukları usul ve ilkeler, kazandırdıkları yenilikler ortaya konacak ve son olarak Şâhidî'nin manzum sözlüklere kazandırdığı pedagojik yaklaşım değerlendirilecektir.

Anahtar sözcükler: Tuhfe-i Hüsâmî, Tuhfe-i Şâhidî, manzum sözlük, dil öğretimi

From Nisab as-Sibyan to Tuhfa-i Shahidi

Abstract

Bilingual verse dictionaries have become fundamental resources for teaching vocabulary and essential terms in the target language at the beginner level. These dictionaries, by harnessing the rhythmic and harmonic elements of poetry—essentially the musicality of the language—have had a positive and facilitating effect on memorization, making them indispensable for language learning. The first verse Arabic-Persian dictionaries written in Anatolia served Arabic instruction but also enabled the simultaneous learning of both Arabic and Persian words, functioning as a method for teaching one foreign language through another. Towards the end of the fourteenth century, the teaching of Arabic and Persian alongside Turkish began. Pioneers like Abd al-Latif Ibn Malak in Arabic dictionaries and Husam b. Hasan in Persian dictionaries played a key role in the development of Arabic-Turkish and Persian-Turkish dictionaries, starting in the early fifteenth century. Although *Nisâbu's-Sibyân* and *Nasîbü'l-Fityân* served as models for the composition of verse dictionaries, significant changes and innovations were introduced in Anatolia, particularly in terms of structure and content. Most notably, a set of principles and methods was established. The existence of verse dictionaries written across various language groups, and the continuation of this tradition until the twentieth century, highlight their undeniable effectiveness in vocabulary teaching. While these dictionaries share common features in terms of their structure, rhyme schemes, number of verses, and vocabulary were determined based on purpose and target audience. These dictionaries, varying in size and complexity, were compiled into verse dictionary collections according to language groups, forming the foreign language teaching sets of their time. This article discusses the unique organizational features and contents of poetic dictionaries from *Nisab as-Sibyan* to *Tuhfa-i Shahidi*, covering the period from the thirteenth century to the first half of the sixteenth century. It examines how the dictionary functions of these early examples were reflected in *Tuhfa-i Husami*, *Bahr al-Garayib*, and *Tuhfa-i Shahidi*, which are among the first Persian-Turkish verse dictionaries. Specifically, the methods and principles established by Husam b. Hasan, Lutf Allah Halimi, and Shahidi, along with their innovations, are presented. Finally, Shahidi's pedagogical approach to verse dictionaries are evaluated.

Keywords: Tuhfa Husami, Tuhfa Shahidi, verse dictionary, vocabulary teaching

Giriş

“Bir kişi on senede ehl-i ilm olur mu olmaz mı beyne'l-hükemâ bahs vâkı olmuş.
Cevap bunda karar etmiş ki dokuz yıl lügat okusa ve bir sene sâir ulûm okusa olur.
Zira ilm-i lügat aslu'l-ulûmdur.”
(Şâhidî, 1275)

Türk sözlük biliminin temelleri Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lügâti't-Türk*'ü ile atılmıştır (Yavuzarslan, 2004, s. 185; 2009, s. 4). “9000 civarında Türkçe kelimenin Arapça karşılıklarını veren (Kaşgarlı Mahmud, 2018, s. xvii) bu sözlük, aynı zamanda Araplara Türkçeyi kurallarıyla öğretmek için gramer bilgilerinin yanı sıra Türk diyalektolojisi, Türk etnolojisi, Türk coğrafyası hakkında zengin bilgiler içeren Türkiyat ansiklopedisidir (Kaşgarlı Mahmud, 2018, s. xvii). 464-470 (1072-1077) yılları arasında yazılan (Kaşgarlı Mahmud, 2018, ss. xviii-xix) *Dîvânü Lügâti't-Türk* “Türkçenin farklı dönemlerde, birbirinden farklı özelliklerde yazılmış bir veya birden çok dilli zengin bir sözlük mirası”nın (Kaynak, 2021, s. 80) ilk halkasıdır. Bu sözlüğü Harezm'de yetişen Zemahşerî'nin Türkçenin Araplara öğretilmesi maksadıyla on ikinci yüzyılda yazdığı sözlüğü *Mukaddimetü'l-Edebî* takip etmiş, Harezm, Kıpçak ve Çağatay sahalarında (Yavuzarslan, 2009, ss. 5-11) Araplara Türkçe öğretmek amacıyla Türkçe Arapça veya Arapça Türkçe sözlükler yazılmıştır (Akalin, 2010, ss. 276-278).

Anadolu coğrafyasında ise Fahrüddîn Muhammed b. Mustafâ b. Zekeriyâ b. Hasan Salguri'nin (1233-1313) *Kavâidu Lisâni't-Türk* ve *Kasîde fi'n-Nahv* adlarıyla anılan eseri (Kâtip Çelebi, 1943, s. 1345; Levend, 1971, s. 5) Anadolu Selçukluları zamanında Türkçe için yazılmış ilk eser olma vasfını haizdir, ancak günümüze ulaşmamıştır. Anadolu'da telif edilmiş olup nüshaları günümüze gelebilen ilk sözlükler ise Arapça kelime öğretimi amacıyla yazılmış manzum sözlüklerdir. Manzum sözlük müellifleri çocukların bebeklikte ninni dinlemekten çocuklukta şiir okumaya, söylemeye evrilen heveslerini dikkate almışlar, dil öğretiminde şiirin armonisini kolaylaştırıcı, motive edici ve eğlendirici bir unsur olarak kullanmışlardır. Sözlük yazarları kelime öğrenmenin, dil öğrenmenin ilmin anahtarı olduğu sözünü bir şiar olarak tekrarlamışlardır.

Manzum sözlük geleneğinin ilk örneği Sistanlı Ebû Nasr Bedruddîn-i Ferâhî'nin (ö. 640/1242) *Nisâbu's-Sıbyân*'ıdır (Münzevî, 1959, s. 84). Eser, telif tarihi kesin olarak bilinmese de on üçüncü yüzyılın ilk yarısına aittir. *Nisâbu's-Sıbyân*'a ilişkin müellifin kaydından öğrendiğimiz tek bilgi 200 beyitten ibaret olması ve çocuklar için yazılmasıdır. Nüsha ve baskılarında kıta sayısı değişmekte, beyit sayısı iki yüzü çok aşmaktadır. En eski nüshalar üzerinden yapılan tespitlere göre 40 benttir. 1222 Arapça kelime nazmedilmiş, bunlardan 1088'ine Farsça karşılık yazılmıştır (Münzevî, 1959, s. 78). Ferâhî eserinin Farsça mensur mukaddimesinde çocukların Arapça öğrenimine başlamadan önce Farsça şiir okumaya ilgi duymalarından, şiir okumanın hoşlarına gitmesinden hareketle eğitim

yaşındaki çocuklara şiir yoluyla Arapça kelimelerin yanı sıra, Arapça, Farsça, Süryanice ay adlarını, peygamber adlarını, ehlibeyt mensuplarının isimlerini, gezegen adlarını, tartı birimlerini nazım yoluyla öğretmek (Ferâhî, 1374, s. 4) istemiştir. Mukaddimede eserin tertibine dair bilgi verilmemiştir. *Nisâbu's-Sıbyân*'da yer alan kıtaların başlarında veya sonlarında kıtanın nazmında kullanılan vezin söylenmediği gibi (Münzevî, 1959, s. 105) aruz öğretiminin de gaye edinildiğinden söz edilmemiştir. Bu durum eserin telifinde aruz öğretiminin ikincil bir hedef olarak belirlenmediğini düşündürür. Ancak zamanla aruz eğitimine katkısı görülmüş olmalı ki yazma nüshalarında ve çeşitli baskılarında kıta başlarına takti beyitleri, hatta kıtalar ilave edilmiş (Münzevî, 1959, s. 97), kıtaların bahir, vezin ve tefileleri yazılmıştır. *Nisâbu's-Sıbyân*'ın bir beytinde Türkçe “vurmak” (Ferâhî, 1374, s. 53) fiiline de yer verilmiştir.

ضَرْبُ جُلْدٍ اسْتُعْصِمَ هَرُورَتُهُ تُرْكِي أَوْزَمَاقَ هِنْدُودِي مَارِي

Nisâbu's-Sıbyân kendi türünde ilk olma vasfı ile ün kazanmış, nüshaları ve üzerine yazılmış şerhler (Münzevî, 1959, s. 268) eserin ününü arttırmıştır. Kütüphanelerimizde mevcut bazı manzum lügat mecmualarında satır altı Türkçe tercümeli nüshalarının (Öz, 2016, s. 54, Nizam, 2021, ss. 436-441) olması, Anadolu'da okunduğunu söylememiz için yeterli ise de *Silkü'l-Cevâbir*'in müellifi Abdulhamîd Engürî ve *Tuhfe-i Hüsamî* yazarı Hüsam b. Hasan dışında isimleri ve sözlükleri pek anılmamıştır. Hüsam-ı Hoyî adıyla bilinen Hüsamuddîn Hasan b. Abdulmü'min, Ferâhî'nin ardından geleneğin ikinci temsilcisidir. Hüsam-ı Hoyî on üçüncü yüzyıl ortalarında Anadolu'ya gelerek inşaya dair eserlerini (Yücel, 1991, ss. 24-25) Çobanoğulları (1080-1309) beyleri adına yazmıştır. Ancak Arapça Farsça manzum sözlüğü *Nasîbü'l-Fityân ve Nesîbü't-Tibyân*'ı nerede ve ne zaman yazdığı mechuldür.

گر تو خوبی ای صنم ما نیز هم بد نیستیم گر تو عاشق بر خودی ما عاشق خود نیستی

beyti ile başlayıp

حسام شاعر از معنی است ساحر زهی قادر سخن الله اکبر

beyti ile son bulan *Nasîbü'l-Fityân ve Nesîbü't-Tibyân*'ın başında üç satırdan ibaret Farsça mensur bir giriş vardır. Nazım tamamlandıktan sonra yazılan bu kısa girişte yalnızca esere *Nasîbü'l-Fityân ve Nesîbü't-Tibyân*'ın adı verildiği söylenmiştir. Eser biçim olarak mensur bir ön söz ile 50 bent ve sonda iki rubaiden meydana gelir ve toplam 355 beyitten (Münzevî, 1959, s. 126) ibarettir. Gördüğümüz nüshada yer alan ön sözde bent sayısına dair bir kayıt bulunmasa da otuz iki nazım parçasına taksim edilmiş toplam 191 beyit tespit edilmiştir. Bu farklılık *Nasîbü'l-Fityân*'ın nüshalarının da çokça tahrif olduğunu gösterir. Münzevî (1959) oluşturduğu cetvelde 55 bendin tematik olanlarının konu başlığını, başlıksız bentlerin de ilk mısralarını ve beyit sayılarını vermiştir. Aşağıda verilen tabloda görüleceği gibi çoğu kıtasında *Nisâbu's-Sıbyân*'da olduğu gibi çocuk yaşıta öğrenilmesi istenen temel

bilgilere ait kelimelere, terimlere yer verilmiştir. Müellif eserin son beytinde adını 'Hüsâm-ı şâ'ir' olarak anarak eserini tamamlamıştır. Tûrünün ilk örneklerinden olan her iki sözlüğün muhtevasının karşılaştırılmasına, aynı zamanda manzum sözlüklerimiz ile ilgilenen araştırmacıların usul ve içerik yönüyle fikir edinmesine katkı sunar düşüncesiyle aşağıdaki tablo oluşturulmuştur. Her iki sözlüğün tarafımızdan görülen nüshalarına¹ göre oluşturulan tabloda yalnızca başlıklar ve beyit sayıları verilecektir.

sıra	<i>Nisâbu's-Sıbyân</i>			<i>Nasîbü'l-Fityân</i>	sıra
	başlık	beyit sayısı		başlık	
1	قطعة أول	9	21	القطعة الاولى فى اسماء الله تعالى و صفاته و فى اسماء شئت و غيرها	1
2	قطعة ثانى	9	3	فى اسماء النبى عليه السلام فما نطق فى القرآن	2
3	قطعة ثالث	9	2	فى اسماء النبى فى الحديث	3
4	قطعة رابع	12	3	فى اسماء القرآن	4
5	قطعة خامس	15	4	فى اسماء السورة التى فيها آية السجده	5
6	قطعة ششم	6	11	فى بيان الكلمات ابراهيم عليه السلام	6
7	قطعة هفتم	6	5	قطعة الاخرى	7
8	قطعة هشتم	18	18	قطعة الاخرى	8
9	قطعة نهم	10	5	قطعة الاخرى	9
10	قطعة دهم	10	10	قطعة الاخرى	10
11	قطعة اخرى	11	7	قطعة الاخرى	11
12	قطعة اخرى	9	10	قطعة الاخرى	12
13	قطعة اخرى	3	5	قطعة اخرى	13
14	فى بيان فُرج الاصابع	1	5	قطعة اخرى	14
15	فى اسماء زوجات النبى عليه السلام	2	5	قطعة اخرى	15
16	فى اسماء اولاد النبى عليه السلام	2	5	قطعة اخرى	16
17	فى موالى النبى عليه السلام	2	5	قطعة الاخرى	17

¹ Başlıklar ve beyit sayıları, *Nisâbu's-Sıbyân* için İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY10963, *Nasîbü'l-Fityân ve Nesîbü'l-Tibyân* için Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 005373-II numara da kayıtlı nüshalar üzerinden oluşturulmuştur.

18	در بحر اخرب فى يان السور التى نزلت بالمدينه	2	7	قطعة الاخرى	18
19	فى اسماء القلاع التى فتح النبى	2	5	قطعة الاخرى	19
20	فى اسماء الالوجاع و الامراض	3	7	قطعة الاخرى	20
21	فى اسامى الشهور الروميه	2	3	فى اسماء سهام الميسرة التى كانت فى الجاهلية	21
22	فى اسماء بيان الشهور بالفارسية	4	2	فى اسماء اجنحة الطير	22
23	فى اسامى السنين التركيه	2	3	فى اسماء لىالى الشهور بالعربية	23
24	فى بيوت الكواكب السبعة	3	2	فى اسماء الشهور بالعربية	24
25	فى مقدار الشمس فى كل بروج	2	2	فى اسماء البروج بالعربية	25
26	فى اسامى اسنان البقر	1	1	فى اسماء الشهور بالسريانية	26
27	فى اسنان الابل	1	2	فى اسماء ايام العجوز	27
28	فى اسامى قبايل بنى سبا	1	6	در وفق چهار اندر چهار	28
29	قطعة اخرى	15	3	نسخة معجون اسفق	29
30	قطعه	9	2	رباعى	30
31	قطعة اخرى	5	2	قطعة اخرى	31
32	قطعة اخرى	9	20	قطعة اخرى	32
33	قطعه فى بيان الاوزان	2			
34	قطعة اخرى	3			
35	قطعة اخرى	6			
36	قطعة اخرى	3			
37	قطعة اخرى	6			
38	قطعة اخرى	7			
39	قطعة اخرى	6			
	Toplam beyit sayıları	215	191		

Tablo 1: Nisâbu's-Sıbyân ve Nasîbü'l-Fityân'da başlıklar ve beyit sayıları

Görülen nüshalara göre her iki eserin beyit sayısı birbirine yakındır. *Nisâbu's-Sıbyân*'ın ilk on üç kıtası Arapça kelime öğretimine ayrılmıştır. Bu kıtalarda nazmedilen kelimeler arasında konu birlikteliği gözetilmemiştir. 14. kıtada el karış hâlde iken parmak aralarına verilen Arapça isimler, 15. kıtada Peygamber'in eşlerinin, 16. kıtada evlatlarının, 17. kıtada akraba ve yakınlarının isimleri, 18. kıtada Medine'de nazil olan sure adları, 19. kıtada Peygamber'in fethettiği kalelerin isimleri, 20. kıtada ağırları, 21. kıtada Rumi ay adları, 22. kıtada Farsça ay adları, 23. kıtada Türkçe yıl adları, 24.

kıtada yedi gezegenin konum adları, 25. kıtada güneşin burçlara göre konumu, 26. kıtada hayvan yaşı adları, 27. kıtada deve adları, 28. kıtada Beni Sebâ kabilesi adları, 33. kıtada ölçü tartı birimi adları nazmedilmiştir. *Nisâbu's-Sıbyân*'da tematik kelimeler içeren kıtalara eserin ortalarında yer verilmiş iken *Nasîbü'l-Fityân*'da ise tematik kıtaların eserin baş ve son kısımlarına serpiştirilmiş olması iki sözlüğün formatında göze çarpan bir farklılıktır. *Nasîbü'l-Fityân*'da 1. kıtada Allah'ın ad ve sıfatları, 2. kıtada Peygamber'in Kur'an'da, 3. kıtada hadislerde geçen adları, 4. kıtada Kur'an'ın adları, 5. kıtada secde ayeti barındıran sure adları, 6. kıtada İbrahim peygamberin ad, unvan ve sıfatları, 21. kıtada Cahiliye döneminde ok çeşitleri, 22. kıtada kuşlarda kanat adları, 23. kıtada Arapça ay adlarında özel gecelerin isimleri, 24. kıtada kamerî ay adları, 25. kıtada Arapça burç adları, 26. kıtada Süryanice ay adları, 27. kıtada yıl içerisindeki soğuk geçen gün adları, 28. kıtada rakamsal karşılığı olan bazı tabirler ve tabirlerin rakamsal değeri, 29. kıtada da uskuf (usfuk ?) macununun reçetesi nazmedilmiştir. Münzevî'nin (1959, s. 127) verdiği başlıklardan bazı nüshalarda Arapça gramer konulu kıtaların da yazılmış olduğu görülmektedir. *Nasîbü'l-Fityân*'da görülen nüshaya ve Münzevî'nin (1959, ss. 127-129) oluşturduğu tabloya göre başlıklarda bahir söylenmediği gibi bentlerde takti beyti de yazılmamıştır. Tematik kıtalar itibarıyla her iki sözlük birbirine benzemekle birlikte içerikte farklıdırlar. Yalnızca Rumi ay adları her iki sözlüğün ortak temasıdır. *Nasîbü'l-Fityân* ve *Nasîbü't-Tibyân*'ın müellifi Hüsâm-ı Hoyî'nin *Nisâbu's-Sıbyân*'ı gördüğüne, okuduğuna dair bir delilimiz yoktur. Diğer taraftan Hüsâm-ı Hoyî'nin, Ferâhî ve eseri *Nisâbu's-Sıbyân*'ı ismen zikretmemiş olması da bu eseri hiç görmediği anlamına gelmeyecektir.

Manzum sözlüklerin Anadolu'da telif edilmiş ilk örnekleri

Nasîbü'l-Fityân ve *Nasîbü't-Tibyân*'ın bir benzeri yine on üçüncü yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da telif edilmiştir. İsfahan'dan göçme bir ailenin torunu, Çemişgezek kadısı Şihâbuddîn Ahmed b. Zekeriyâ'nın oğlu Şükrullah'ın 640 (1242) yılında nazmettiği *Zübretü'l-Edeb*'i (Çetin, 1964, s. 221) manzum Arapça Farsça bir sözlük olup *Nisâbu's-Sıbyân* ve *Nasîbü'l-Fityân*'ın tertip ve muhtevasına benzer özellikler taşır. Münzevî'nin (1959, ss. 122-126) verdiği bilgilere göre 48 kıta ve 418 beyitten meydana gelir. İlk yirmi sekiz kıtası Arapça harf sırasıyla düzenlenmiş ve her kıta bir harfe ayrılarak her kıtada kıtanın ayrıldığı harf ile başlayan Arapça kelimeler Farsça karşılıklarıyla nazmedilmiştir. Asıl sözlük kısmı olan ilk yirmi sekiz kıta 360 beyitten ibarettir. 29 ila 47. kıtalarda en soğuk günlerin adları, yedi gezegen adı, yedi kıta adı, remil biçimleri, sirkencübin terkibi, ıtrfil terkibi, kamerî ay adları, gün adları, estikleri yöne göre rüzgâr adları, cennetin sekiz adı, cennetteki nehir isimleri, cehennemin yedi adı, meşhur put isimleri gibi tematik kelimelere yer verilmiştir. 32, 33 ve 34. kıtalarında Arapça nasb konusu işlenmiştir. *Nisâbu's-Sıbyân* veya *Nasîbü'l-Fityân*'ın örnek alındığına dair bir kayıt düşülmemiş ise de her iki sözlük ile ortak konular içermektedir.

Nasîbü'l-Fityân'dan 114 yıl sonra, 757 (1356) yılında Abdulhamîd b. Abdurrahman Engürî *Silkü'l-Cevâhir*'i yazmıştır. Müellifin yukarıda adları geçen sözlüklerin giriş kısımlarına nispetle daha uzun bir mukaddime yazmış ve eseri hakkında değerli bilgiler vermiştir. Engürî'nin² verdiği bilgilere göre, “eserin sözlük kısmı 550 beyittir. Beyitler 35 kıtaya taksim edilmiştir.” Kıtaların beyit sayısı 8 ila 27 arasında değişmektedir. Her kıtanın sonuna vezne ve tefilelerine örnek olmak üzere bir Farsça beyit eklenmiştir. Bunlarla birlikte eserin toplam beyit sayısı 585'tir. Müellif bu ziyade beyitleri okurun bir nebze de olsa Farsça cümle ve terkip bilgisi edinmesi, Farsça cümle okumaktan haz duyması maksadıyla yazdığını ifade etmiştir. Müellif nazmettiği kelimeler aracılığı ile cinas, kalb, iştikak kurallarına uygun örnekler yazmaya, öğrencinin asıl maksadının kelime öğrenmek olduğunu dikkate alarak Arapça kelimeler ile Farsça karşılıkları arasında “kelâm-ı fazla” tabir ettiği geçiş kelimeleri kullanmamaya özen gösterdiğini ifade etmiştir. Müellif bu bilgiler dışında, geleneğin iki önemli temsilcisinin isimlerini de zikretmiştir. Bu iki temsilciyi “şâireyn-i âlimeyn” ve “sâhibeyn-i Nisâbeyn” unvanlarıyla anarak isimlerini Mevlânâ Bedrüddîn Ebû Nasr-ı Ferâhî ve Hüsâmuddîn el-Hoyî biçiminde zikretmiş, hatta Çobanoğulları beylerinin hizmetine girmiş ve Kastamonu'da yaşamış olması münasebetiyle Hüsâmuddîn Hoyî için evladımız anlamında “evlâdünâ” tabirini kullanmıştır ki oldukça manidardır.

Müellif övgüyle ve hayır dua ile andığı Ferâhî ve Hoyî'nin eserlerini örnek aldığını açık bir ifadeyle belirtmiştir. *Silkü'l-Cevâhir*'i manzum sözlük yazma tecrübesi edinmek niyetiyle yazdığını da dile getirmiştir. Engürî, sözlüğünün *Nisâbu's-Sıbyân* gibi yaygın olmasını umarak eserini 757 yılı Cemâziyelâhir ayının son gününde (29 Haziran 1356) tamamladığını ve *Silkü'l-Cevâhir* adını verdiğini söyleyerek ön sözünü tamamlamıştır. Engürî rubai tarzında yazdığı hatimesinde eserini hediye, armağan anlamında ‘tuhfe’ olarak nitelemesi de dikkat çekicidir.

شکر بایزد این نسخه به آخر رسید جمله هنرمند را تحفه فاخر رسید
در صدف را ثمن هست ولی در من قایل آن نیست کو از دل زاهر رسید

Nüşhada rubainin satır altı tercümesi de yazılıdır.

“Şükr olsun Allah’a işbu nüsha âhiline erişdi
Küllü hüner ehline aceb armagan erişdi
Sadefüñ incisünün behâsı vardur lîken benüm incimün
Behâsın idici yokdur eyle ki dersin göğülden çıkmışdur.”³

‘Tuhfe’ kelimesini manzum sözlüğünde ad olarak ilk kez Hüsâm b. Hasan Konevî *Tuhfe-i Hüsâmî* ez *Mültekât-i Sâmî* adlı sözlüğünde kullanılmıştır. Hüsâm Konevî'nin tuhfe kelimesini Engürî'den

² *Silkü'l-Cevâhir*, Manisa İl Halk Kütüphanesi Demirbaş Nu. 2721, yp. 1b-2b.

³ *Silkü'l-Cevâhir*, Manisa İl Halk Kütüphanesi Demirbaş Nu. 2721, yp. 30a.

ödünç alıp almadığını bilemeyiz ancak *Tuhfe-i Hüsamî*, özellikle *Tuhfe-i Şâhidî*'den sonra manzum sözlükleri temsil eden bir terim ve tür adı olmuştur (Kut, 1999; Averbek, 2019, s. 66).

Engürî, *Nisâbu's-Sıbyân ve Nasîbü'l-Fityân*'ı örnek aldığı ifade etse de bu iki sözlüğün biçiminde iki önemli değişiklik yapmıştır. Biri ve en önemlisi temalı kıtalara yer vermemesidir. Diğeri de kıta sonlarında kelâm-ı fazla tabir ettiği kıta ile aynı vezinde zait beyitlere yer vermiş olmasıdır. Aşağıdaki iki örnek Manisa İl Halk Kütüphanesi 2721 numarada kayıtlı nüshasındaki imlasıyla ve satır altına kayıtlı Türkçe çevirisiyle (yp. 5a, 6b) birlikte verilecektir.

ای پسرَم دَرَسِ خُود فَهَم کُنِ یَاذْ کُنْ تَا کِی سَعَادَتِ تَرَا یَا ز شُود دَرِ جَهَانْ

“Ey oğlum ders okı anla ezberle tâ ki sa‘âdet sağa yâr ola dünyâda”

جَانْ مَنْ دَرِ عِلْمِ اَکَرِ کُوشِی تُو اَزْ بَهْرِ خُدا رُودِ یابی رَفَعَتْ اِعْزَازُ بَاشِی مُعْتَبَرْ

“Ey benim cânım ilm içinde eger sen dürüşsen Tağrıdan ötüri tîz bulasın yüceligi azîz olasın mu‘teber olasın.”

Silkü'l-Cevâhir'de başlık olarak yalnızca ‘kıt’a’ ibaresi kullanılmış, bahir ve vezin hiçbir yerde söylenmemiş, takti beytine yer verilmemiştir. Münzevî'nin (1959, ss. 162-164) oluşturduğu tabloya göre 28 bent ve toplam 498 beyitten ibarettir. Sözlükte tematik bentlere yer verilmemiştir. Çöloğlu'nun (2009) tespitlerine göre *Silkü'l-Cevâhir*'in söz varlığı “meslek adları ve meslekî terimler, alet, ev ve süs eşyaları, hayvan türleri ve özellikleri, yemek adları, bitki türleri, hastalık adları, sayılar, gök cisimleri, yeryüzü ve gökyüzüne ait kavramlar, doğa olayları, askerî terimler, İslami terimler, ağaç, meyve, sebze, tahıl adları, ölçü birimi adları, müzik aleti adları, ziraat ve hububat, at ve savaş aletleri, renkler, zaman kavramları, eş anlamlı zıt anlamlı kelimeler, giysi ve kumaş çeşitleri, soyut ve somut kavramlar” gibi geniş bir çeşitliliğe sahiptir. Çöloğlu (2009) çalışmasında eserin 13 nüshasının tavsifini vermiştir. Nüshalar arasında Manisa nüshası gibi Farsça kelimelerin satır altı Türkçe karşılıkları yazılmış olanlar da vardır.

Silkü'l-Cevâhir'i Germiyanlı şair Ahmedî'nin 761-793 (1360-1391) yılları arasında telif ettiği tahmin edilen (Temizel, 2002, s. 216) *Mirkâtü'l-Edeb*'i izler. Ahmedî ve eserleri üzerine önemli makaleler ve akademik çalışmalar yapılmış (Çakır, 2018, ss. 265-272) olduğundan *Mirkâtü'l-Edeb* hakkında daha fazla bilgiye sahibiz. Ayrıca Temizel (2002) doktora tez çalışmasında eserin tenkitli metnini hazırlamış ve sözlüğü genişçe incelemiştir. Burada Temizel'in (2018) makalesinden istifadeyle *Mirkâtü'l-Edeb*'in tertip ve muhtevasına dair kısaca bilgi aktarılacaktır. Eserin girişinde sözlük kısmının 50 kıta hâlinde tanzim edildiği, bu kıtalarda Arapça kelimelerin Farsça karşılıklarıyla nazmedildiği, devamında ayrıca yazılmış ek 22 kıtada tıp, astronomi, astroloji, matematik, fıkıh gibi değişik konulara ilişkin terminolojiye yer verildiği, son olarak mübtedilerin ihtiyaçlarına binaen iki

kaside yazılarak ilkinde Arapça sarf, ikincisinde nahve dair kuralların nazım hâlinde açıklandığı söylenmiştir. Eserin mukaddime kısmı manzum olarak yazılmış nüshası da mevcuttur. Manzum mukaddimeli bu nüsha Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi İhtisas 2524/2 numarada kayıtlıdır (Çetin, 1964, s. 220; Temizel, 2002, s. 206). Mesnevi tarzında 33 beyitlik mukaddimesinin ilk 7 beyti Arapça, devamı Farsçadır. Bu mukaddime eserinde Aydınogulları'ndan İsa Bey'in oğlu Hamza Bey adına yazıldığı (Çetin, 1964, s. 220; Temizel, 2002, ss. 216, 228) bilgisi vardır. Eserin tamamı 816 beyitten (Temizel, 2018, ss. 120-121) oluşmaktadır. Eserin beş beyitten ibaret 48. kıtası Arapça sarf kurallarına, yine beş beyitlik 49. kıtası Arapça avamil harflerine ayrılmış, on dört beyit içeren 50. kıtasında zamirler işlenmiştir (Temizel, 2018, s. 121). Temizel (2018) eserde Farsça karşılığı verilen Arapça kelime sayısını 3084, Arapça ve Farsça söz varlığını da 6188 olarak tespit etmiştir. Bu sözlük kısmının tamamlandığı 50. kıtanın devamına “tıp, heyet, matematik, astronomi, astroloji, fıkıh ve benzeri konularda dönemin entelektüellerinin bilmesi gereken temel bilgilerin” (Temizel, 2018, s. 121), terim ve tabirlerin verildiği 22 kıta daha ilave edilmiştir. Bilgilendirici ve tematik kıtaların yer aldığı bu ikinci bölüm 115 beyit içermektedir. Bunlarla birlikte eserin tamamı 907 beyittir. Temizel (2002, 2018) her iki çalışmasında bu konu başlıklarını listelemiş ve beyit sayılarını vermiş olduğundan burada konular üzerinde durulmayacaktır. Ancak başlık sayısı ve konu çeşitliliği bakımından *Nisâbu's-Sıbyân* ve *Nasîbü'l-Fityân*'ın çok üzerindedir. Kıta sayısı, beyit sayısı ve yer verilen konular (Temizel, 2002, ss. III-VI) eserin ileri düzey bir sözlük ve bilgi kitabı olduğunu göstermektedir. Nazım başlarında yer alan başlıklar Arapça yazılmış ve yalnızca kıtanın numarası yine Arapça ibare ile söylenmiştir. Başlıklarda bahre işaret edilmemiş, kıtaların son beytinde *Silkü'l-Cevâbir*'de olduğu gibi son beyit Farsça yazılmıştır. Kıta ile aynı vezinde yazılan bu beyitlerde isteklendirici sözler söylenmiştir.

دار اندر گوش جان این نظم گوهر را که هست

بهتر از بیتی پُر از یاقوت هر بیتی ازو (Temizel, 2002, s. 113)

گنج بی رنج نیست این گنج است

گنجت ار آرزوست رنج ببر (Temizel, 2002, s. 119)

Temizel (2002, 2018), *Mirkâtü'l-Edeb*'in 8 nüshasını tespit etmiş ve her iki çalışmasında nüshaların tavsiflerini vermiştir. Bu Arapça Farsça sözlüklerin adlarında 'nisâb', 'sıbyân' ya da Arapça veya Farsça sözlük anlamına gelen bir kelime kullanılmamış, daha cazip adlandırmalar tercih edilmiştir.

Sözlüklerde Türkçeye geçiş

On dördüncü yüzyılın sonlarına doğru Arapça ve Farsçanın ana dil ile öğretilmesi süreci başlamıştır. On beşinci yüzyılda yine Arapça Farsça manzum sözlük örnekleri varsa da bunlar sayıca azdır. Ahmed-i Dâî'nin II. Murad'ın okuması için 1413-1415 yılları arasında yazdığı tahmin edilen

manzum Arapça Farsça *Ukûdu'l-Cevâbir* adlı sözlüğü (Özdemir, 2015, Güler 2017), 15. yüzyılın başlarından itibaren gittikçe artan sayıda telif edilen iki dilli, çok dilli manzum sözlükler (Öz, 2016, ss. 55-56) arasında nadir örneklerden biridir. Aynı yüzyılda Lütfullah Halîmî'nin 872 (1467-68) yılında tamamladığı *Musarrihatü'l-Esmâ'sı* (Hasoğlu, 2023a, 2023b), Şinasi adlı bir şahsın yazmaya başlayıp vefatından sonra Cafer b. Hacı Davud'un tamamladığı *Mecmû'u'l-Lügât* adlı sözlük (Uzunçarşılı, 1988, 87; Öz, 2016, s. 124) 16. yüzyılın hemen başlarında telif edilmiş Arapça Farsça mensur sözlüklerdendir.

Türkçe karşılıkların yer aldığı ilk manzum sözlük Abdullatif İbn Melek'in *Lügat-i Ferišteoglu* adlı manzum Arapça Türkçe sözlüğüdür. Sözlük 795 (1392) yılında yazılmış ve lügat kelimesi ilk kez bu manzum sözlükte kullanılmıştır. Bu sözlük ile Anadolu'da manzum Arapça Farsça sözlük telifi, yerini dillerinden biri Türkçe olan manzum sözlüklere bırakmıştır.

Lügat-i Ferišteoglu Türkçe mensur mukaddime ile başlar. Türkçenin bir bilim dili, şiir dili, eğitim dili seviyesine yükselmiş olmasından aynı zamanda müellifin öğretimin Türkçe yapılmasını savunmasından dolayı ön sözü Türkçe yazmış olması bilinçli bir tercihtir. Abdullatif İbn Melek sözlüğü, lügat okuma yaşına yaklaşan torunu Abdurrahman'a bir lügat risalesi yadigâr bırakmak arzusuyla (Muhtar, 1993, s. 30) nazmetmiştir. Bu arzu, manzum sözlüklerin okuma yaşına erişen çocuklar için tasarladığının da bir ifadesidir. Sözlükte nazmedilen kelimeler Kur'an'dan derlenmiş ve 'müsta'mel' olanlar nazmedilmiştir. Sözlük Türkçe mensur bir giriş ve tamamı tavîl bahriyle yazılmış 21 kıta hâlinde düzenlenmiştir. Muhtar'ın (1993) tespitlerine göre sözlük kısmı 287 beyittir. Kur'an-ı Kerîm'de geçen 1528 Arapça kelime (Muhtar, 1993, s. 22; Baktır, 1999, s. 176) Türkçe karşılıklarıyla nazmedilmiştir. Kıta başlıklarında yalnızca bahir adı belirtilmiştir. Kıtalarda fevâide yer verilmemiş, kıta başlarında veya sonlarında vezne uygun bir takti beyti yazılmamıştır. Abdullatif İbn Melek Arapçayı, başka bir deyişle yabancı dili ana dil ile öğretme yöntemini tercih etmiştir.

“Müsta'mel lügâtı cem' idüp Kur'ân lügâtını anda derç kıldum. Pârsile tercüme itmesin giderdüm. Zîrâ Pârisî dili bilmeyene fâyide itmez. Anuñıla Pârisî dili bilinmez. Maksûd elfâz-ı Arabiyye ma'nâsını bilmekdür. Türkice tercüme ile iktifâ itdüm.” (Muhtar, 1993, s. 30).

Abdullatif İbn Melek bu tercihi ile Anadolu'da Arapçanın Farsça ile öğretilmesi yöntemine karşı çıkmış, geleneği sürdürmek yerine Türkçe eğitim öğretimin, ana dil ile yabancı dil öğretiminin de uygulayıcısı olmuştur. Yabancı dil olarak Arapçayı ana dil ile öğretmek yöntemini ilk kez dillendiren Abdullatif İbn Melek'in sözleri Anadolu'da manzum mensur sözlük yazımında, ayrıca yabancı dil öğretiminde bir manifesto olarak kabul edilerek sözlüklerde Arapça Farsça birlikteliği son bulmuştur.

Abdullatif İbn Melek'in 1392 yılında *Lügat-i Ferišteoglu*'nun ön sözünde dile getirdiği bu çağrıya sekiz dokuz yıl sonra Hüsâm Konevî *Tuhfe-i Hüsâmî ez Mültekât-i Sâmî* ile karşılık vermiştir.

Farsça Türkçe manzum sözlükler

Arapça ve Farsçanın öğretimine dair kaynak üretimi elbette Batı dillerinde hedef dil öğretiminden çok daha eskiye gitmektedir. Arapça ve Farsça öğretiminde manzum sözlükler kelime öğretiminin en önemli ders kitapları olmuşlardır. *Nisâbu's-Sıbyân*, *Nasbü'l-Fityân* ve *Silkü'l-Cevâhir* örneklerinde görüldüğü gibi ilk manzum sözlüklerde dinî bilgilerin yanı sıra temel bilimlere ve gramere özgü içerikler de verilmiştir. 15. yüzyıla gelindiğinde bu içerikler terk edilerek hedef dilde kelime öğretimi öncelik kazanmıştır. Ezber yoluyla belli bir düzeyde kelime öğrenenler dil öğreniminin bir sonraki aşamasında *Lügat-i Ferišteoglu* ve *Tu-fe-i Şâhidî* gibi manzum sözlük şerhlerine geçerek hedef dile ait dil bilgisi ve anlam bilgisi konularını gerek bu şerhler gerek hedef dilin grameri için yazılmış kitaplar ve risaleleri ile pekiştirmişlerdir. Bu bakımdan manzum sözlük şerhleri de dil öğretiminin önemli kaynakları arasında değerlendirilmelidirler.

Yabancı dil öğretiminin yalnızca manzum sözlüklerle gerçekleştirildiğini söylemek on beşinci yüzyıldan itibaren Arapça ve Farsçanın öğretimi için yazılmış pek çok eseri görmezden gelmek demektir. Yine bu yüzyılda hedef dilde kelime öğretiminde manzum sözlüklere bir alternatifi olarak çocuk yaş grubu için mensur sözlükler yazılmıştır. Bunlar içerikleri ve hacimleri itibarıyla genel sözlük değildirler. Söz varlıkları çocuk yaş grubunun düzeyine göre belirlenmiş ve sınırlandırılmıştır. Bu sözlüklerde de kelimelerin ezber edilmesi istenmiştir. Ezberi kolaylaştırmak için maddenin yalnızca bir karşılığı nadiren iki karşılığı yazılmıştır. Çocuk yaş grubu için sözlük hazırlayan bazı müellifler çocukların kelime öğrenmekten ziyade konuşmayı arzu etmelerinden (Öz, 2016, s. 84) dolayı *Münyetü'l-Mübtedî* (Öz, 2016, s. 93) gibi sözlüklerde ilk bölümde fiillere yer verilmiştir. Fiillere öncelik verilmiş olması pedagojik bir yaklaşım olarak değerlendirilmelidir. Osmanlı döneminde yabancı dil öğretimi manzum sözlükler, sözlük şerhleri ve gramer kitapları ile sınırlı kalmamıştır. Farsça öğretimi özelinde söylemek gerekirse 16. yüzyılda *Tuhfetü'l-Uşşâk* (Öz, 2023) ve *Miftâh-ı Zebân-ı Fârsî* (Öz, 2024) adlarıyla konuşma kılavuzu tarzında iki eser yazılmış, ancak on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar bu eserlerin bir benzeri yazılarak devamı getirilmemiştir.

Anadolu'da Farsça Türkçe yazılmış manzum sözlük türü kronolojisinde ilk dört sırada Hüsâm b. Hasan Konevî'nin *Tuhfe-i Hüsâmî ez Mültekât-i Sâmî* (tlf. 802 ?/ 1399-1400), Lutfullah Halimî'nin *Babrü'l-Garâyib* (tlf. 850/1446), Mehmed b. Yahya Konevî'nin *Şâdiye* (tlf. 889/1484) ve Şâhidî'nin *Tuhfe-i Şâhidî* (tlf. 921/1515) adlı manzum sözlükleri gelir (Öz, 2016, ss. 55-56).

Tuhfe-i Hüsâmî ez Mültekât-ı Sâmî

Farsçanın öğretilmesi ihtiyacı, on beşinci yüzyıl Farsça Türkçe sözlük yazarlarınca “evvel Pârsî dilin bilmek gerek” (Öz, 2016, s. 50) gibi güçlü ifadelerle vurgulanmıştır. “Evvel Pârsî dilin bilmek” gerçekte Abdullatif İbn Melek’in 1392 yılında *Lügat-i Ferišteoglu*’nun ön sözünde yaptığı çağrının Farsçanın Türkçe ile öğretilmesi gerektiğinin bir ifadesidir. Yukarıda söylendiği gibi bu çağrıya önce Konyalı Hüsâm b. Hasan 802/1399-1400 yılında nazmettiği *Tuhfe-i Hüsâmî* ile cevap vermiştir.

Farsça mensur bir mukaddime ile 20 kıta ve bir hatimedden oluşan *Tuhfe-i Hüsâmî*, sözlük kısmı 300, hatimesi de 5 beyit olmak üzere 305 beyit hâlinde tasarlanmıştır. Mukaddimede eserin tertibi hakkında şu bilgiler verilmiştir.

“Hediiyetü’l-İhvân kitabının nazmı tamamlanınca sözlüğe ilişkin başka bir türde, Türkçe tercümeli Farsça, bazı kelimeleri Pehlevce, değişik vezinlerde nazmedilmiş yirmi kıta ve üç yüz beyti içeren bir eser yazmak istedim. Kıtalar arasında mesnevi tarzında bir kıta yazılıp Tuhfe-i Hüsâmî ez Mültekât-ı Sâmi adı konuldu. Her Farsça ya da Pehlevce kelime kırmızıyla işaretlendi. Bilesiniz ki geri kalanı Türkçedir. Her kıtanın sonunda vezni aynı, kafiyesi farklı ek bir beyit yazıldı.” (Öz, 2016, s. 81).

Ön sözde ‘sözlüğe ilişkin başka bir türde Türkçe tercümeli’ ifadesi, eserin Türkçe karşılıklar içermesiyle Arapça Farsça manzum sözlük türünün dışında bir özelliğinin olduğuna vurgudur. Ön söz kısa da olsa sözlüğün düzenine, içeriğine dair bilgi ve manzum sözlükçülüğe dair ilkeler barındırması bakımından önemlidir. Hüsâmî bu ilkelerini, Farsça ya da Pehlevce kelimelerin kırmızıyla işaretlenmesi, kıta sonlarına aynı vezin farklı kafiyede birer beytin yazılması olarak sıralamıştır. Farsça kelimelerin üzerlerinin kırmızı çizgi ile işaretlenmesi yalnızca *Tuhfe-i Hüsâmî* nüshalarına özgü değil, hedef dile ait kelimelerin çizgi ile imlenmesi sözlüklerin yazmalarında görülen bir özelliktir. *Tuhfe-i Hüsâmî*’den önce yazılmış *Lügat-i Ferišteoglu*’nda müellifin bir ifadesi olmasa da nüshalarında Arapça kelimelerin işaretlenip işaretlenmediği hususu merakımızı celbetmiştir. Cevap bulmak üzere Muhtar’ın (1993) çalışmasına başvurulmuştur. Muhtar (1993, ss. 21-24), görebildiği altmış iki nüshanın yalnızca kütüphane demirbaş numaralarını vermiş, nüsha tavsiflerini vermemiştir. Tarafımızdan görülen dokuz nüshasından Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi 003198-V ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi (İÜNEK) TY01389 numarada kayıtlı nüshalarında Arapça kelimelerin kırmızı mürekkep ile yazıldığı, yine İÜNEK TY00699 numarada kayıtlı nüshasında ise çizgi kullanıldığı, hatta Arapça kelimeler ile Türkçe karşılıklarının surh ile yazılmış rakamlarla eşleştirildiği, diğer yedi nüshanın siyah mürekkeple yazıldığı görülmüştür. Dolayısıyla manzum sözlüklerde öğretilen dile ait kelimelerin, üzerlerine kırmızı çizgi çekilerek işaretlenmesinin *Tuhfe-i Hüsâmî* ile yaygınlık kazandığı, bunun da Hüsâmî’nin adına kayda geçmesi gereken bir uygulama olduğu belirtilmelidir.

Hüsâm-ı Konevî’nin manzum sözlük telifine getirdiği önemli bir usul de kıta sonlarında takti beytinin yazılmasıdır. Bu beyitler ilgili kıtada yer alan beyitler ile aynı vezinde olup farklı kafiyede

ve mesnevi tarzında yazılmıştır. Müellif bu beyitlere ‘beyt-i müzeyyel’ adını vermiş, ancak bu beyitlerde bahir ve vezin söylenmemiştir. Hüsâm-ı Konevî’nin ‘beyt-i müzeyyel’ olarak adlandırdığı bu kılavuz beyitlere Şâhidî ‘beyt-i hümâyûn’ adını vermiştir. Diğer manzum sözlüklerde bu ikisi dışında farklı bir adlandırmanın olup olmadığı ayrı bir araştırma konusudur, ancak her ikisinin de terimleşmemiş olduğunu söyleyebiliriz. *Tuhfe-i Hüsâmî*’nin bu takti beyitlerinde aşağıdaki örnekte görüleceği gibi Farsça kelime veya ibarelerin Türkçe karşılıkları nazmedilmiş, diğer sözlük yazarları genelde bahri, vezni belirtmeyi ve didaktik sözler söylemeyi tercih etmişlerdir.

Tuhfe-i Hüsâmî’nin hezec bahri “mefâilün mefâilün mefâil” vezninde ve “y” kafiyesinde yazılmış ilk kıtasının son beyti ve müzeyyel beyti şöyledir:

“Muzâri‘ harfleri durur eteyne
Hurûf-ı illeti sorarisen vây
Ten-i lâger arık, ayrana di dûg
Koruk gûze velî boyunduruk yûg”

Örnek beyitte (Anıl, 2016, s. 24) de görüldüğü gibi Hüsâmî bu ek beyitleri didaktik tarzda yazmamış, ayrıca bahir ve vezni de söylememiştir. *Tuhfe-i Hüsâmî* nüshalarında bahir adları başlıklarda kayıtlı ise de müellifin bahir adlarını bizzat yazıp yazmadığını bilemiyoruz. *Tuhfe-i Hüsâmî*’de Farsça söz öbeklerine, cümleciklere çok az rastlansa da konuşmaya ve çeviriye yönelik olmaları bakımından önemlidir. Çocukların konuşma heveslerine hitap eden bu örneklerin benzerleri *Bahrü’l-Garâyib*’de, özellikle *Tuhfe-i Şâhidî*’de sıklıkla görülecektir.

“Bi-reft serd-i zimistân ki gitdi kış sovuğı
Behâr âmed ma’nisi geldi yaz dinür (Anıl, 2016, s. 28)
Men be-tu çizî ne-güyem ben sağa söylemeyem
Rev be-kâr-i hod hamûş kun var işüğe epsem ol (Anıl, 2016, s. 30)
Her ki cûyed yâbed isteyen bula
Bâd olsun bûd idi bâşed ola
Duhter-ender ma’nisi kızdur ügey
Kâr-ı mâ bih şud işümüz oldu gey (Anıl, 2016, s. 46)
Her ki bâ gul istîzed âkıbet bi-çîned hâr
Kim gülile erişürise âkıbet diken düre di” (Anıl, 2016, s. 56).

Tuhfe-i Hüsâmî ez Mültekât-ı Sâmi’de yer alan Farsça, Pehleviçe söz varlığı el-Meydânî nisbesiyle bilinen Ahmed b. Muhammed en-Nîşâbûrî’nin *es-Sâmi fî’l-Esâmi* (tlf. 497/1104) adlı konu tasnifli Arapça Farsça sözlüğünden derlenmiştir (Öz, 2016, s. 82). *Tuhfe-i Hüsâmî*’nin *Nasîbü’l-Fityân ve Nesîbü’l-Tibyân* adlı Arapça Farsça sözlüğe bir nazire olarak yazıldığı (Öz, 2016, s. 80) söylense de Hüsâm-ı Konevî bunu açık bir şekilde belirtmemiş, eserinin son beytinde istihza yollu ifade etmiştir.

“Eger ol Hüsâm-ı şâir bu Hüsâm’ı bir göreydi
Deyüben zihî turaydı sözi defterin düreydi (Öz, 2016, s. 80)

Nasîbü'l-Fityân yazarı Hüsâm-ı Hoyî *Nasîbü'l-Fityân*'ın son beytinde

Hüsâm-i şâ'ir ez ma'nîst sâhir

Zihî kâdir suhen Allahu ekber" (Münzevî, 1956, s. 127).

adını 'Hüsâm-ı şâ'ir' olarak anmıştır. Hüsâm-ı Konevî *ol Hüsâm-ı şâir* ibaresini bu beyitten alıntılararak Hüsâm-ı Hoyî ve eseri *Nasîbü'l-Fityân*'a gönderme yapmış, *bu Hüsâm* lafzı ile de kendisini kastetmiştir. Ancak bazı kaynak ve çalışmalarda eserleri de dâhil, o Hüsâm (Hoyî) ile bu Hüsâm (Konevî) karıştırılmış (Öz, 2016, s. 81; Boz, 2013, s. 73), nisbesi bize Konyalı olduğunu söylese de "esasen Hoylu" (Kılıç, 2007a, s. 13; 2007b, s. 10) olduğu söylenmiştir. Eserin Bursa İnebey Kütüphanesi Haraççıoğlu 1398/2 numarada kayıtlı nüshasını yüksek lisans tezi olarak çalışan Anıl (2016), *Tuhfe-i Hüsâmî*'de "1018" (2016, s. 12) Farsça kelime tespit etmiş, çalışmasının 4. bölümünde Farsça maddeler ve Türkçe karşılıklar için dizin de vermiştir.

Tuhfe-i Hüsâmî bir dönem okunmuş, okutulmuştur. Ancak vezinlerinin zevkli ve akıcı bulunmaması ve aruz konusunda taşıdığı bazı kusurlar nedeniyle (Öz, 2016, s. 82) özellikle *Tuhfe-i Şâhidî*'nin nazmından sonra değerini yitirmiştir. *Tuhfe-i Hüsâmî*'yi okuyan Şâhidî sözlüğün bu kusurlarına değinmemiş, bilakis bu kusurların okutanlardan ve nüshasını çoğaltanlardan kaynaklandığını söylemiştir.

"Harâb itmîşdürür Tuhfe Hüsâm'ı

Niçe keş tab' u nâ-mevzûn u âmî" (Kılıç, 2007c, s. 521).

Bahrü'l-Garâyib

Tuhfe-i Hüsâmî'yi Lutfullah Halîmî'nin 850 (1446) yılında nazmettiği *Babrü'l-Garâyib*'i izler. *Babrü'l-Garâyib*, *Tuhfe-i Hüsâmî*'den elli yıl sonra telif edilmiştir. Halîmî, 974 beyitten ibaret (Uzun, 2020, s. 19) *Babrü'l-Garâyib*'in nazmında beyit sayısı ve tertip olarak anılan sözlüklerin biçiminden farklı olarak sözlüğü iki bölüm hâlinde düzenlemiştir. Birinci bölümde isim soylu kelimeler, ikinci bölümde Farsça mastarlar Türkçe karşılıklarıyla birlikte nazmedilmiştir. 19 kıtaya ayrılmış ve toplam 807 beyitten ibaret bu bölümde Uzun'un (2020, ss. 16-17) tespitlerine göre 2923 Farsça kelime yer alır. 4 kıta ve 6 rubai olmak üzere 167 beyit hâlinde tertip edilmiş ikinci kısımda 337 fiilin Türkçe karşılığı verilmiştir. Bu bölüm sonunda nesir hâlde ıstikak, kipler ve fiil çekimlerine dair örneklerle yer alır. Sözlük, faziletli olmayı ve ilim öğrenmeyi, münşi ve kâtip olmayı arzu edenler, Farsça divan ya da kitap okumak isteyenler (Uzun, 2020, ss. 32-36) hedef kitle alınarak söz varlığı zengin tutulmuş, söz varlığı *Lüccetü'l-Acem*, *Mi'yâr-i Cemâlî*, *Sıhâbu'l-Fürs*, *Miftâhu'l-Edeb* (Öz, 2016, s. 99) gibi mensur sözlüklerden derlenmiştir. Uzun'un (2020) neşrine göre *Babrü'l-Garâyib*'in hamd ü salât kısımları Arapça, diğer kısımları Farsça yazılmış 45 beyitten ibaret mukaddime ile başlar. Mukaddimedede Halîmî özelde *Babrü'l-Garâyib*, genelde manzum sözlükler için bazı ilkeler

belirlemiştir. İlk kez Halîmî Farsça kelimelerin ve Türkçe karşılıklarının ezber edilerek öğrenilmesi yöntemini açık bir şekilde dile getirmiş, öğrenmek ve öğretmek için kelimeleri kalıcı biçimde ezberlemekten başka bir imkân olmadığını

لیک تعلیم و تعلم را مجال نیست جز تمکین الفاظ و مقال

beyti ile (Uzun, 2020, s. 1a) ifade etmiştir. Kelime ezberlemenin zorunluluğunu yukarıdaki beytin devamında, sözlerin kelimeler ile söylendiği, kitapların kelimeler ile yazıldığı, bütün bilgilerin kelimeler ile kurallara bağlandığı, dolayısıyla kelimelerin ilim öğrenmenin anahtarı olduğu ve ilim öğrenmek isteyen de sözlük okuması ve kelime öğrenmesi (Uzun, 2020, s. 1a-b) gerektiğini ifade ederek açıklamıştır. Müellif *Babrü'l-Garâyib*'in sağlayacağı kazanımları, ezber edenin Farsçaya dair çok zorluk yaşamayacağı, münşi ya da kâtip olmak isteyen mesleğinde öğrendiği kelimelerden yararlanacağı, sevdiği şairlerin Farsça divanlarını okuyabileceği (Uzun, 2020, s. 2b-3a) şeklinde sıralamıştır.

هر که این را یاد گیرد در دلش در عجم اندک بماند مشکش
هر که خواهد بود منشی یا دبیر گردد این ابیات وی را دستگیر
بر دواوین هر که او دل داده است این طریق موصولش افتاده است

Halîmî, *Babrü'l-Garâyib*'in kolay bir biçimde okunması ve ezber edilmesi, özellikle manzum sözlük okumaya yeni başlayanların güçlük yaşamaması düşüncesiyle bazı ilkeler belirlemiştir. Bu ilkeler, mısralarda önce Farsça kelimenin ardından Türkçe karşılığının verilmesi, Farsça kelimelerin Türkçe karşılıklarının aynı mısrada yer alması (Öz, 2016, s. 97) biçiminde sıralanmıştır. Yine *Babrü'l-Garâyib*'e özgü usul olarak mısralarda Farsça eş anlamlı kelimeler arasına zait kelimeler eklenmemesine özen gösterilmiş, vezin gereği yazılan 'geldi', 'oldı' gibi karşılık dışı kelimeler yazılmışsa bu kelimeler, üzerlerine 'sıla' kelimesinin kısaltması olarak sad harfi yazılmak suretiyle belirtilmiştir. Aynı şekilde Farsça kelimedden önce Türkçe karşılık yazılmış ise bu kelime, üzerinde 'mim' harfi kısaltmasıyla, aynı anlamda kullanılan kelimeler üzerinde 'şın' harfi kısaltmasıyla, eş anlamlı kelimeler ise 'fâ' harfi kısaltmasıyla gösterilmiştir. *Babrü'l-Garâyib*'de kıtanın nazmında kullanılan bahrin adı kıta başlığında söylenmiş, kıta sonlarında veznin taktii için kılavuz bir beyit yazılarak ilk mısrada veznin tefilesi, ikinci mısrada Türkçe öğüt verici, teşvik edici söz söylenmiştir.

"لف و نشر اصلا نیلوردم درین همچنان در هیچ مصراعی رهین
هم نکردم در تفاسیر لغات یک مفسر بینما المترادفات
هر عبارتها که باشد فاصله رسم شد بر فرق او صاد از صله
وانچه تفسیرش مقدم آمدست در برش یک میم معلم آمدست
پیش هر قطعه شده قبل الشروع نام بحر او مبین با فروع

آخر هر قطعه بر تحریر و وزن ختم شد تا سهل گردد جای حزن" (Uzun, 2020, s. 3b-4a)

Halîmî kıta sonlarında yer verdiği Türkçe beyitlerde muhatabın ruhunu okşayıcı, övücü, teşvik edici sözler söylemiştir.

“Çün nev‘üne cinsünden olur fazl-ı mümeyyiz bu nutk u ibâret
Pes kim bu lûgat ilmîne ey hûb-i hoş-âyîn hoş sa‘y gerekdür (Uzun, 2020, s. 33b).

Bu şîrîn nazmı ey Husrev ki etdüm zihnüğe âlet
Ma‘ânî kûhını delmekde tâ kim olasin Ferhâd (Uzun, 2020, s. 57b).

Budur zehîre-i sıbyân hıfz kıl ey cân
Nisâb gözleme sa‘y eyle fırsat elde-yiken” (Uzun, 2020, s. 66b).

Babrü'l-Garâyib'in ardından üçüncü sırada Mehmed b. Yahyâ Konevî'nin 889 (1484) yılında *Şâdiye* adlı sözlüğü gelir. Yalnızca Musul Mektebetü'l-Evkâf Kütüphanesi'nde kayıtlı bir nüshası bilinmektedir (Öz, 2016, s. 115) ancak eserin nüshasına erişilememiştir.

Tuhfe-i Şâhidî

Farsça Türkçe manzum sözlük zincirinde dördüncü ve en önemli halka *Tuhfe-i Şâhidî*'dir. Eser, Mevlevî şeyhlerinden Şâhidî mahlasıyla bilinen Muğlalı İbrahim Dede (1470-1550) tarafından 921/1515 yılında nazmedilmiştir.

Şâhidî İbrahim Dede ve eserleri hakkında ve *Tuhfe-i Şâhidî* metni üzerine birçok çalışma yapılmış ve serhleri tanıtılmış olduğundan burada yalnızca Şâhidî'nin manzum sözlük telifinde getirdiği yenilikler ve belirlediği ilkeler üzerinde durulacaktır. Şâhidî 1470 yılı civarında Muğla'da doğmuştur. İlk tahsilini Mısır'da iken babası Hüdâî Sâlih Dede'den (ö. 1480) almış, yedi yaşında iken hafız olmuştur. Muğla'da bulunduğu gençlik yıllarında Şeyh Hayreddin ve Şeyh Bedreddin'den kısa süreli de olsa tefsir ve Mesnevî dersleri almıştır (Şimşekler, 1998, s. 18). Tahsil için İstanbul ve Bursa'ya gitmiş, ancak ilmini ilerletmek yerine ilimden soğumuştur (Şimşekler, 1998, s. 30). Şâhidî'nin istikrarlı bir tahsil hayatı (Şimşekler, 1998, ss. 14-18) olmamış, tahsil görmek yerine kendini yetiştirme ve öğretim ile meşgul olmuştur. Yirmi beş yaşında Mevlevî sikkesi giymiş (Şimşekler, 2002, s. 312), başta doğduğu şehir Muğla olmak üzere Afyon, Aydın, Burdur, Denizli, Isparta ve Kütahya köylerinde dersler vermiş, sohbetlerde bulunmuştur (Şimşekler, 2002, s. 312,318). Tahsil hayatına ilişkin bilgilerimiz ana hatlarıyla bunlarla sınırlıdır. Şâhidî'nin eserlerinde (Şimşekler, 1998, ss. 40-52) sergilediği inşa ve telif kabiliyeti ilminden ziyade keskin zekâsı ile ilişkilendirilmektedir (Şâhidî, 1275, s. 3).

Şâhidî on yaşına kadar babası Hüdâî Dede'den başta *Tuhfe-i Hüsamî* olmak üzere manzum sözlük okumuş, *Tuhfe-i Şâhidî*'yi de kırk beş yaşlarında yazmıştır. *Tuhfe-i Şâhidî*'nin manzum mukaddimesinde okuduğu, ezber ettiği manzum sözlükler arasında yalnızca *Tuhfe-i Hüsamî*'yi adıyla

zikretmiş ve müellifini de rahmetle anmıştır. Şâhidî çocuk yaşta iken okuduğu *Tuhfe-i Hüsamî*'den ve adlarını anmadığı diğer manzum sözlüklerden edindiği kazanımları aşağıdaki beyitlerde ifade etmiştir.

“Dahı ma'sûm iken cehdile merhûm
Okutmuşdı lügatlar bağa manzûm

Okıdum evvelâ Tuhfe-Hüsâm'ı
Muattar oldu ânuğla cân meşâmı

Dahı manzûm okıtdı çok lügâtı
İçürdi tab'ıma âb-ı hayâtı

Şu resm oldum lügat ilminde mâhir
Lügat kim bilmesem olaydı nâdir
(...)

Bağa k'oldı lügat ilmi musahhar
Ne ilme başlasam oldu müyesser” (İmamoğlu, 2005, s. 66; Kılıç, 2007c, s. 518).

Kendisi de bir Mevlevî olmasından dolayı Şâhidî'nin Mevlânâ'ya ve Mevleviliğe bağlılığı malumdur. Postnişinlik makamında da bulunmuş, kendisi de *Mesnevî* okutmuş, *Mesnevî* okutacak düzeyde Farsça bilgisini okuduğu manzum sözlüklerden edinmiştir. Manzum sözlük okumanın yararlarını bizzat tecrübe etmiş olduğundan manzum sözlük okumayı, okutmayı tavsiye etmiştir.

“Kitâb-ı Mesnevî kim kût-ı cândur
Ziyâ vü nûr-ı çeşm-i âşıkândur

Bağa keşf oldu bî-ta'lim[-i] ustâd
Anuğla iderem uşşâkı irşâd

Yakîn bildüm ki bir nev-reste ma'sûm
Lügatlar okıya veznile manzum” (İmamoğlu, 2005, s. 67; Kılıç, 2007c, ss. 518-519).

Şâhidî, *Tuhfe-i Hüsamî*'yi örnek almış, bu sözlüğün söz varlığını büyük oranda *Tuhfe-i Şâhidî*'de kullanmıştır. *Tuhfe-i Hüsamî*'den aldığı kelimelerde seçici davranmış, Pehleviceden gelme, arkaik ve kullanımdan düşmüş kelimeleri sözlüğüne almamıştır.

“Hudâ şâd eyleye rûhuğ Hüsâmuğ
Vire cennetde a'lâsın makâmuğ

Getürdi nazma bunca dürr-i meknûn
Selîs ü şûh u rengâmîz ü mehzûn

Cihânda yakdı bir şem'-i münevver
Söyünmez haşre dek nef'in görürler

(...)

Diledüm kim yazam bir hoşça nâme
Nazîre ola ol Tuhfe-Hüsâm'a

(...)

Ne deñlü var ise anda cevâhir

Getürdüm bunda illâ k'ola nâdir

Kodum anları k'isti'mâli yokdur

Velî olmayan anda bunda çokdur

(...)

Olan bahr anda vardur bunda ammâ

Dahı var bunda niçe bahr-ı ra'nâ

Yok anda dahı kıt'oldukça âhır

Getürdüm bahrını içinde bir bir" (İmamoğlu, 2005, ss. 67-69; Kılıç, 2007c, s. 519).

Tuhfe-i Şâhidî şârihleri (İmamoğlu, 1993, ss. 56-58; Öz, 1999), Şâhidî'nin *Tuhfe-i Hüsâmî*'den ne kadar kelime aldığı sorusuna cevap aramışlardır. Bu şârihlerden biri olan Abdulkâdir Bagdâdî, her iki sözlüğün söz varlığı arasında bir karşılaştırma yaparak *Tuhfe-i Hüsâmî*'de olup *Tuhfe-i Şâhidî*'de bulunmayan 220 kelime tespit etmiş ve şerhinde bu kelimeleri bir liste hâlinde vermiştir (Öz, 2016, s. 141).

Şâhidî, *Mesnevî*'den kelimeler derlediğini ve *Tuhfe*'sinde nazmettiğini söyleyerek bir bakıma *Mesnevî* okumaya hevesli olanları da Farsça öğrenmeye teşvik etmiştir.

"Getürdüm Mesnevî'den çok garâyıb

Ki ola Mevlevîler buğa râğıb

(...)

İdeler Fursile evzânı hâsıl

Olalar ilm-i Mevlânâ'ya kâbil" (İmamoğlu, 2005, ss. 69-70; Kılıç, 2007c, ss. 519-520).

Şâhidî kıtalarda yer alan beyitlerin bahir adlarını kıta başlıklarında, tefilelerini de kıtanın son beytinde söylemiştir. Şâhidî, Hüsâm-ı Konevî'nin 'beyt-i müzeyyel' dediği bu beyitleri kutlu, manidar anlamında 'beyt-i hümayûn' adıyla adlandırmayı tercih etmiştir.

"Tamâm oldukça her bir kıt'a mevzûn

Yazardum anda bir beyt-i hümayûn" (İmamoğlu, 2005, s. 69; Kılıç, 2007c, s. 519).

'Beyt-i hümayûn' tabiri *Tuhfe-i Şâhidî*'ye nazire olarak Mehmed Fethî tarafından 1743-44 yılında *Tuhfe-i Fethî* adıyla (Efe, 2024) yazılan sözlükte de kullanılmıştır.

"Kıt'aları buldı olunca tamâm

Nâm-ı buhûri ile hüsn-i hitâm

Beyt-i hümayûn ile hem her biri

Buldı aceb revnak u zîb u ferî" (Efe, 2024, s. 76).

Şâhidî, bu takti beyitlerinin ilk mısrasında tefileyi, ikinci mısrasında aynı vezinde teşvik edici, özendirici sözler söylemiş, yalnızca üçüncü kıtanın hümayun beytinde çeviri örneği vermiştir.

"Mefâilün feilâtün mefâilün feilât

Senünle olayıdum kâşki, bâ-tu bûdem kâş (İmamoğlu, 2005, s. 77; Kılıç, 2007c, s. 523).

Müfteilün fâilün müfteilün fâilün

Kim bu kitâbı okur ilm olur aña kolay (İmamoğlu, 2005, s. 69; Kılıç, 2007c, s. 521).

Feûlün feûlün feûlün feûl

Gidiser cemâl u kalısar kemâl” (İmamoğlu, 2005, s. 79; Kılıç, 2007c, s. 523).

Şâhidî, beyt-i hümayûnlardan önce Farsça cümle örnekleri vermek suretiyle kelime ezberinin yanı sıra okurlara gramer bilgisi, konuşma ve çeviri örnekleri de sunmuştur.

“Bu sözümi ezber it gönlüğün aç pasını

În suhanem yâd kun jeng-i dilet mî-zedây (İmamoğlu, 2005, s. 74; Kılıç, 2007c, s. 521).

Hemçu tu kes mî-nenumâyed merâ

Sencileyin kimse görünmez baña (İmamoğlu, 2005, s. 75; Kılıç, 2007c, s. 522).

Okı dürüş gice gündüz sığırlayın olma

Bihân bigûş şeb u rûz hemçu gâv mebâş (İmamoğlu, 2005, s. 77; Kılıç, 2007c, s. 523).

Suhen dârem ez dür bih ez men sitân

Sözüm var eyü incüden benden al” (İmamoğlu, 2005, s. 78; Kılıç, 2007c, s. 523).

Çocukların Farsça konuşma heveslerine karşılık olarak yazılmış bu beyitler *Tuhfe-i Şâhidî*'ye önemli bir hareketlilik kazandırmıştır. Konuşma ve çeviri becerisine yönelik örneklerle yer verilmesi *Tuhfe-i Şâhidî*'nin manzum sözlüklere kazandırdığı en önemli özellik ve yeniliktir. Şâhidî kelime öbeklerinin aynı mısradaki karşılıklarıyla birlikte nazmedilmesinin güç bir iş olduğunu da belirtmiştir.

“Ki ola Fârsî bir mısra'ı hem

Biri Türkî ola ne bîş ü ne kem

Ki Türkî Fârsîye ola mukâbil

Bilür ehli k'olur bu nazm müşkil” (İmamoğlu, 2005, s. 69; Kılıç, 2007c, s. 520).

Şâhidî bu tercüme ve çeviri becerisini geliştirmeye yönelik örnekleri sözlüğün yirmi yedinci ve son kıtası ile hatimesi hariç diğer bütün kıtalarda beyt-i hümayûndan önce vermiştir. Bazı örneklerde ilk mısradaki, önce Farsça cümle, ikinci mısradaki Türkçe yalın çevirisi nazmedilmiş, bazı beyitlerde ise bunun tersi yapılmıştır.

Şâhidî önemli bir Mevlevî şair, postnişin ve *Mesnevî* dersleri vermiş bir mesnevihan olduğu kadar bir eğitimcidir. Sözlüğünü kemal yaşlarında yazmıştır. *Tuhfe*'sinin mukaddimesinde sözlüğün kurgusuna, belirlediği ilkelere, içeriğine dair bilgiler verdikten sonra *Tuhfe-i Şâhidî*'nin okutulmasına yönelik usulden de bahis açmış, tedris usulüne dair tavsiye ve uyarılarda bulunmuştur. Kelime öğretimi ve manzum sözlük okumadaki başarının, müderrisin liyakatine bağlı olduğunu üzerine basa basa söylemiştir. Şâhidî bu uyarıları ile manzum sözlükleri vezin üzere okumanın ve okutmanın dil öğretiminde çocuklar için en önemli isteklendirme unsuru olduğunu altını çizerek sözlüklerin vezin üzere okunmaması ve okutulmaması durumunda muhatabın faydadan çok zarar göreceği, öğrenenin şiir zevkinin zedeleneyeceği, ahenk ve ritim duygusunun zayıflayacağı uyarısında bulunmuştur.

“Velîkin korkaram bir câhil-i dún
 Ki anuñ olmaya geñ tab‘ı mevzun
 İdemez vezn ile taktî‘i tefhîm
 İde cehlile her ma‘şûma ta‘lîm
 Rekîk ögrede bu mevzun kitâbı
 Harâb ide o tab‘-ı müstetâbı
 Yakîn bilgil ki bir oğlancık evvel
 Okuya şi‘ri nâ-mevzûn u mühmel
 Olur tab‘ı rekîk ü süst ü magbûn
 Kalur mahrum olunmaz dahı mevzun
 Meger bir hâzık u üstâd-ı kâmil
 Anı cehdile ide vezne kâbil
 Gelür vezne velî bulmaz selâset
 Kalur tab‘ında elbet bir rekâket” (İmamoğlu, 2005, s. 69; Kılıç, 2007c, s. 520).

Anadolu’da Arapçanın Türkçe ile öğretimi *Lügat-i Ferišteoglu*, Farsçanın ana dil ile öğretimi *Tuhfe-i Hüsamî* ile başlamış, manzum sözlük telifi, *Tuhfe-i Şâhidî*’nin sağladığı pratiğin görülmesi üzerine hız kazanmıştır. Elbette Beylikler döneminden itibaren çok sayıda medresenin açılmış olması manzum sözlük telifinin önemini arttırdığı gibi *Tuhfe-i Şâhidî*’nin kazandığı şöhretin etkisi de büyük olmuştur. Çok sayıda manzum sözlük yazılmışsa da hiçbir *Tuhfe-i Şâhidî* kadar okunmamış, okutulmamıştır. Farsça öğretiminde sağladığı kelime ve aruz bilgisi gibi kazanımlar şerhleri yazılmak suretiyle pekiştirilmiştir. *Tuhfe-i Şâhidî* en çok yazma nüshası bulunan, en çok şerhi ve naziresi yazılan, eski harfli Türkçe ile en çok baskısı yapılan ve “üzerinde en çok çalışma yapılan” (Averbek, 2018, s. 90) sözlük olma vasıflarıyla da türünde ilk sıradadır. Manzum sözlükler yalnızca Arapça ya da Farsça öğretimi için hazırlanmamış Arvanutça, Boşnakça, Bulgarca, Ermenice, Fransızca, Kürtçe, Rumca gibi dillerin öğretimi için de (Averbek, G. D., 2018, ss. 92-114) manzum sözlükler yazılmıştır. Manzum sözlükler Batı dillerinin öğretiminde dahi başlangıç veya kendi kendine öğrenme kitabı olarak okunmuş, okutulmuştur.

Sonuç

İki dilli manzum sözlükler, on üçüncü yüzyıldan itibaren başlangıç düzeyinde dil öğretiminin temel kaynakları olmuşlardır. Bu sözlükler başlangıç aşamasında dil öğreniminin önceliği olan belli bir düzeyde kelimenin öğretilmesi amacıyla ve çocuğa görelilik ilkesiyle tasarlanmışlardır. Manzum sözlüklerde kelimeler ana dildeki karşılıklarıyla eşleştirilerek, öğrencinin ana dili ile hedef dil arasında eş zamanlı bir bağlantı kurması sağlanmış ve bu yöntemle çocukların kelime dağarcığını daha etkili bir şekilde oluşturmalarına yardımcı olmuştur. Manzum sözlükler sıkıcı bir ezber kitabı olarak değil, eş sesli, eş anlamlı, zıt anlamlı kelimelerin şiirin ritim ve kafiye unsurları eşliğinde toplu bir aktiviteyle okutulan dil öğretim materyalleridir.

Anadolu'da yazılmış ilk sözlüklerin Arapça Farsça olması, Arapça öğretimine verilen önemin bir sonucu, aynı zamanda on dördüncü yüzyıl sonuna kadar Arapça öğretiminde havas arasında daha yaygın olan Farsçadan yararlanıldığına da bir göstergesidir.

Hedef dilde kelime öğretiminin yanı sıra temel bilgiler de içeren ilk örneklerin içerikleri, Anadolu'da kelime öğretiminden yabancı dil öğretimine dönüştürülmüş, manzum sözlükler müelliflerce vaz edilen ilkelerle biçimlendirilmiştir.

Abdullatîf İbn Melek ve Hüsâm-ı Konevî yabancı dilin ana dil Türkçe ile öğretimi sürecini başlatmışlardır. Yabancı dil eğitime önce kelime öğretimiyle başlanmış, daha sonra çok okunan manzum sözlükler, şerhleri, gramere dair kitap ve risaleler ile gramer bilgisi, aruz bilgisi ve tercüme becerileri geliştirilmiştir.

Abdullatîf İbn Melek, Hüsâm-ı Konevî, Lütfullah Halîmî ve Şâhidî manzum sözlük yazımında karşılıkların Türkçe verilmesi, bahir ve veznin söylenerek bir beyitle örneklendirilmesi, hedef dile ait kelime ve karşılıkların belli bir düzen içerisinde verilmesi, dolgu kelimelerine yer verilmemesi ve sözlüklerin aruza hâkim müderrisler tarafından okutulması gibi ilke ve usuller belirlemişler, Şâhidî bu ilke ve usulleri bir yönetmeliğe dönüştürmüştür. Manzum sözlükler aruz öğretiminde de önemli rol üstlenmişlerdir. Kıta başlıklarında bahrin söylenmesi, kıta başlarında ya da sonlarında vezin için kılavuz bir beytin veya beyitlerin yazılması manzum sözlüklerin olmazsa olmazıdır. Bu sözlüklerin aruz kurallarıyla okunması ve okutulmasına büyük önem verilmiş, müellif tarafından bahri, vezni söylenmiş, takti beyti yazılmış olsa dahi diğer sözlük yazarlarının beğenilmiş takti beyitleri ya da müderrislerin derslerde örnek verdiği beyitler bir şekilde sözlük nüshalarına geçmiştir. Bu beyitler divanlardan derlenmiş beyitler değil, çocuk yaşına uygun didaktik beyitlerdir. Bunların derlenmesi, bahir ve vezinlerine göre tasnif edilerek aruz derslerinde yardımcı materyal olarak kullanılması tecrübe edilmeye değer bir konudur.

Anadolu'da iki dilli veya çok dilli manzum sözlüklerin varlığı ve bu geleneğin 20. yüzyıla kadar sürdürülmüş olması manzum sözlüklerin sağlamış olduğu yararların yadsınamayacağı gerçeğini ortaya koyar.

Kaynaklar

- Abdullatîf İbn Melek, [yzm.]. Firişteoğlu Lügatı. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi Nu: 004351-I.
- Akalın, Ş. H. (2010). Sözlüğün tarihi. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*. XCVIII (699), 268-279.
- Anıl, A. (2016). Tuhfe-i Hüsâmî (İnceleme, Çeviri Yazılı Metin, Dizin). [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi].
- Averbek, G. D. (2018). Dillerinden biri Türkçe olan manzum sözlükler üzerine yapılan çalışmalar bibliyografyası. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 21, 85-114. <https://doi.org/10.15247/dev.2527>
- Averbek, G. D. (2019). Anadolu sahasında müstakil bir tür olarak manzum sözlükler. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*. 23, 62-83.
- Baktır, M. (1999). İbn Melek. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20, 175-176. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-melek>
- Boz, E. (2013). Osmanlı Bursa'sında Dil-Kültür ve Edebiyat Bilgi Şöleni. Uludağ Üniversitesi Yayınları. Farsça-Türkçe ilk manzum sözlük Tuhfe-i Hüsâmî'nin Bursa (İneybey) nüshası (ss. 69-74). <https://www.academia.edu/29064536/>
- Çakır, M. S. (2018). Ahmedî Sempozyumu (2 Mayıs 2018 Sivas). Editör Alim Yıldız. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları. Ahmedî ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar (ss. 265-272). <https://www.academia.edu/37732102>
- Çetin, N. M. (1964). Ahmedî'nin Mirkâtü'l-edebî hakkında. *Türkiyat Mecmuası*. XIV, 217-230. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuturkiyat/issue/18509/195125>
- Çöloğlu, M. M. (2009). Silkü'l-Cevahir -Çeviriyazı ve Dil İncelemesi- [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Celal Bayar Üniversitesi].
- Efe, Z. (2024). Farsça-Türkçe manzum bir sözlük: Tuhfe-i Fethiyye. *Türk Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*. 12 (36), 68-95.
- Engürî Abdulhamîd b. Abdurrahman, [yzm.]. Silkü'l-Cevâhir. Manisa İl Halk Kütüphanesi. (Demirbaş Nu. 2721).
- Ferâhî, [yzm.]. Nisâbu's-Sıbyân. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi TY10963
- Ferâhî Ebû Nasr (1384). Hodâmûz-i Nisâb külliyyât-ı Nisâbu's-sıbyân. nâşir Hasanazâde Âmulî, & Mîrzâ Ebu'l-Hasan Şa'rânî. İntişârât-ı İslâmiyye.
- Hüsâm-ı Hoyî Hüsâmuddîn Hasan b. Abdulmü'min. [yzm.]. Nasîbü'l-fityân ve nesîbü't-tibyân. Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi. (Demirbaş Nu. 005373-II).
- İmamoğlu, A. H. (2005). Farsça-Türkçe manzum sözlükler ve Şahidî'nin sözlüğü (inceleme-metin). Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Kaplan, Y. (2020). Müellifi ve telif tarihi meçhul bir Arapça-Türkçe manzum sözlük: Bülğatü's-Sıbyân. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. (3), 41-70. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/korkutataturkiyat/issue/58935/826434>.
- Kâtip Çelebi (1943). Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüp ve'l-fünûn. I-II. Hazırlayanlar Şerafettin Yaltkaya-Rıfat Bilge. Milli Eğitim Basımevi.
- Kâşgarlı Mahmud (2018). Dîvânu lugâti't-Türk: Giriş-metin-çeviri-notlar-dizin. Hazırlayanlar A B. Ercilasun, & Ziyat Akkoyunlu. Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Kaynak, M. (2021). Ana çizgileriyle sözlük bilimi ve Türk sözlükçülüğü. *Kafdağı*. 6 (1), 79-101. <https://doi.org/10.51469/kafdagı.755708>
- Kılıç, A. (2007a). Manzum sözlük mecmuası. Laçın Yayınları.
- Kılıç, A. (2007b). Sübha-i sıbyân şerhi Hediyyetü'l-ihvân (inceleme-metin). Laçın Yayınları.
- Kılıç, A. (2007c). Türkçe-Farsça manzum sözlüklerden Tuhfe-i Şâhidî (metin). *Turkish Studies*. 2(4), 516-548. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.189>
- Kut, G. (1999, 18 Ekim). Dedelerimiz Frenkceyi şiirle öğrenirdi. *Hürriyet Gazetesi*. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/dedelerimiz-frenkceyi-siirle-ogrenirdi-39108207>
- Levend, A. S. (1971). Sözlüklerimiz. *Türk Dili*. 24 (235) 4-6.
- Muhtar, C. (1993). İki Kur'an sözlüğü lugat-ı Frişteoğlu ve lugat-ı Kânûn-ı ilâhî, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Münzevî, A. N. (1959). Ferhengnâme-hâ-yi Arabî be-Fârsî. İntişârât-i ânişgâh-i Tahran.
- Nizam, B. S. (2021). Bir mecmûanın serencâmı: Süleymaniye Kütüphanesi Süleymaniye No. 876'da kayıtlı Şâhidî (manzum sözlük) mecmûası üzerine. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*. 5 (1), 408-449. <https://doi.org/10.34083/akaded.900076>
- Öz, Y. (1999). Tuhfe-i Şâhidî şerhleri. Alagöz Ltd. Şti.
- Öz, Y. (2016). Tarih boyunca Farsça-Türkçe sözlükler. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Öz, Y. (2023). Uluslararası Farsça konuşan ülkeler filoloji sempozyumu bildiri kitabı 15-17.12.2023. Tuhfetü'l-uşşâk adlı eserin ikinci bir nüshası üzerinden yeni değerlendirmeler (ss. 478-485). https://admin.inonu.edu.tr/servlet/application/ModuleContent/13813/19-012024_103327680.pdf
- Öz, Y. (2024). Farsça öğretiminde 'doğal' ya da 'doğrudan' yöntemin bir örneği: Miftâh-ı zebân-ı Fârsî. *Nüşa*. (59), 1-37. <https://doi.org/10.32330/nusha.1514014>
- Özdemir, Ş. (2015). Ahmed-i Dâî'nin Ukûdü'l-cevâhir'i inceleme-tenkitli metin-sözlük. [Basılmamış yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi].
- Şâhidî (1275). Tuhfe-i Şâhidî. Tophane-i Âmire.
- Şimşekler, N. (1998). Şâhidî İbrâhîm Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ı Tenkitli Metin-Tahlil. [Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi].
- Şimşekler, N. (2002). VI. Afyonkarahisar araştırmaları sempozyumu-bildiriler. Şâhidî Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ına Göre Afyon ve Çevresinde Mevlevî Muhitleri. (ss. 309-317). Afyon Belediyesi Yayınları.
- Temizel, A. (2002). Ahmedî'nin Farsça eserleri, tenkitli metin-inceleme-tercüme ve indeks. [Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi].
- Temizel, A. (2018). Ahmedî Sempozyumu 2 Mayıs 2018. Editör Alim Yıldız. Sivas Ahmedî'nin Farsça eserleri (ss. 111-134). Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası.
- Uzun, A. (2020). Bahrü'l-garâyib Farsça-Türkçe manzum sözlük. Pegem Akademi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). Anadolu beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu devletleri. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Yavuzarslan, P. (2009). Osmanlı dönemi Türk sözlükçülüğü. TİYDEM Yayıncılık.

- Yavuzarslan, P. (2004). Türk sözlükçülük geleneği açısından Osmanlı dönemi sözlükleri ve Şemseddin Sâmî'nin Kâmûs-ı Türki'si. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 44 (2) 185-202. doi: 10.1501/Dtcfder_0000001042
- Yücel, Y. (1991). Anadolu beylikleri hakkında araştırmalar. I. Türk Tarih Kurumu Yayınları.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Tarihî Kayıtlardan Hareketle Şâhidî ve Seyahatleri

Zeynep KAYA

Yüksek Lisans Öğrencisi

Selçuk Üniversitesi

zeynemrem@gmail.com

 ORCID 0009-0008-5371-5823

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 03.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 21.02.2025

Atıf/Citation

Kaya, Zeynep (2025), Tarihî Kayıtlardan Hareketle Şâhidî ve Seyahatleri, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*,
Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025,
226-256.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

Tarih boyunca onlarca medeniyete beşiklik eden ve sayısız tarihi eseri barındıran Ege Bölgesi'nin Muğla ili, Mevlevîlik açısından da önemli yere sahiptir. Konya Mevlâna Dergâhı'nın ardından ikinci derecede öneme sahip olan Afyonkarahisar Mevlâna Dergâhı postnişini Divâne Mehmed Çelebi (ö.1544?) aracılığıyla Mevlevîlik Ege Bölgesinde yayılmış, Çelebi'nin müridi olan Muğlalı İbrahim Şâhidî (ö.1550)'nin gayret ve etkisi ile Muğla ili ve çevresinde geniş halk kitlelerince benimsenmiştir. Ege Bölgesinde Mevleviliğin yayılması ve benimsenmesinde Osmanlı Hanedanlığı'nın destekleri ve Şâhidî'nin faaliyetleri hakkında kaynaklar taranarak incelenmiştir. Araştırmada, Şâhidî'nin ve atalarının Ege Bölgesi Mevleviliğinde faaliyet göstermiş oldukları bin beş yüzlü yıllardaki bu seyahatlerin topografisi incelenmiş, makalede tarihleri ve kaynaklarıyla yer verilmiştir. Şâhidî Dede'nin neden bu seyahatleri yapmış olduğunu anlamak ve izah etmek yönünde çalışılıp bulgular ortaya koyulmuştur. Gezgin sufi olarak, bugünkü sınırları Batı Anadolu, İç Ege, Marmara dâhil olmak üzere; Menteşeoğulları, Osmanlı Beyliği, Aydınogullarıyla Germiyanogulları Beyliği sınırlarında kalan adım attığı her coğrafi bölgenin köy, kasaba ve şehirleri kaynak referanslarıyla haritalandırılmıştır. Üç yıllık çalışmamızda, Şâhidî'nin kaleme aldığı *Gülşen-i Esrâr*'ının ışığı altında, Farsça satırları tercüme edilmeye çalışılmış, devlet arşivlerinde bulunan vakıf kayıtları ve eserlerden faydalanılmıştır. Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürlüğü ile Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Edebiyat ve Uludağ Üniversitesi Tarih öğretim üyeleri, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sanat Tarihi öğretim üyeleri, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Tarih öğretim üyeleri, İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı, Manisa Mevlâna Düşüncesi Araştırmaları Derneği, Konya Mevlâna Müzesi Müdürlüğü-İhtisas Kütüphanesi uzmanları, Yazma Eserler Konya Bölgesi Başkanlığı, Milet Müze Müdürlüğü, Beçin Kalesi Arkeolojik Kazı Başkanlığı, Ayasuluk-Efes Arkeolojik Kazı Başkanlığı, Tire Belediyesi Kent Arşivi Müdürlüğü, Denizli Büyükşehir Belediyesi Kültür Daire Başkanlığı, Afyonkarahisar Sultan Divâne Mevlevihanesi Müdürlüğü, Afyonkarahisar'da Sultan Divâne ve Mevlevilik uzmanları, Aydın Anıtlar Kurulu yetkilileriyle yerlerinde bir araya gelinmiş, bir kısmıyla yazışmalar yapılması ve röportajlar alınması yöntemleriyle kaynaklara ulaşılmıştır. Şâhidî'nin, bilindiği kadarıyla 18 defa çıktığı bu seyahatlerinin izi sürülmüş, tarafımızca 13'üne ulaşma imkânı elde edilmiştir. Şâhidî Dedenin izini sürmek için İstanbul, Muğla, Afyonkarahisar, Aydın, Söke-Balat-Milet Antik Kenti, Ayasuluk, Beçin, Şenköy, Ula-Milas, Denizli, Tire il ve ilçelerinde bilfiil incelemeler yapılmıştır. Edinilen kaynakların teyidi maksadıyla sahada yaptığımız araştırmalar görselleriyle kayıt altına alınmıştır. XV-XVI. Yüzyıl beylikler coğrafyasında Batı Anadolu Mevleviliğinde

Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin faaliyetlerinin fiziki ve ruhsal boyutuyla ilk kez ele alınması zaviyesinden bakıldığında, bulguların Mevlevilik araştırmalarına değer katacağı düşünülmüştür.

Anahtar sözcükler: Ege bölgesi haritası, Gülşen-i esrâr, Mevlevilik, Muğla, Şâhidî Dede.

Based on Historical Records of Şâhidî and His Travels

Abstract

The Muğla province, located in the Aegean Region, has been home to numerous civilizations throughout history and holds countless historical artifacts. In addition to its historical significance, it also occupies an important place in the Mevlevî tradition. The Afyonkarahisar Mevlâna Dervish Lodge, which is second only to the Konya Mevlâna Dervish Lodge in importance, played a crucial role in spreading the Mevlevî order across the Aegean Region. This expansion occurred through the efforts of Divâne Mehmed Çelebi (d. 1544?), and Mevlevî tradition was further embraced in Muğla and its surrounding areas by his disciple, Muğlalı İbrahim Şâhidî (d. 1550). This study examines the support of the Ottoman Dynasty and the contributions of Şâhidî in introducing the Mevlevî tradition to the Aegean Region. It maps the journeys of Şâhidî and his predecessors over a 1500-year period, providing dates and sources related to their travels. Furthermore, it explores the motivations behind Şâhidî Dede's journeys. As a wandering sufi, Şâhidî Dede mapped the villages, towns, and cities of every region he traveled through, covering present-day Western Anatolia, Inner Aegean, and Marmara as well as the territories of Menteşeoğulları, the Ottoman Beylik, Aydınöğulları and Germiyanöğulları. In our three-year study, we attempted to translate Persian verses under the light of Şâhidî's *Gülşen-i Esrâr* and consulted foundation records and state archive works. Meetings were held on-site with the Directorate of Mevlâna Research Institute at Selçuk University, faculty members from the Faculty of Literature at Muğla Sıtkı Koçman University, and the Department of History at Uludağ University, faculty members from the Department of Art History at Aydın Adnan Menderes University, faculty members from the Department of History at İzmir Katip Çelebi University, the Dean's Office of the Faculty of Theology at İzmir Dokuz Eylül University, the Manisa Association for the Study of Mevlâna Thought, experts from the Konya Mevlâna Museum Directorate – Specialized Library, the Presidency of the Manuscripts Institution Konya Regional Directorate, the Milet Museum Directorate, the Beçin Castle Archaeological Excavation Directorate, the Ayasuluk-Ephesus Archaeological Excavation Directorate, the Tire Municipality Urban Archive Directorate, the

Denizli Metropolitan Municipality Department of Culture, the Directorate of Sultan Divâne Mevlevihane in Afyonkarahisar, specialists in Sultan Divâne and Mevlevi studies in Afyonkarahisar, and officials from the Aydın Monuments Board. In addition to face-to-face meetings, some sources were accessed through correspondence and interviews. Şâhidî's travels, which are known to have occurred 18 times, have been traced, and we have been able to identify 13 of them. In order to follow in Şâhidî Dede's footsteps, extensive on-site examinations were conducted in the cities and districts of Istanbul, Muğla, Afyonkarahisar, Aydın, Söke-Balat-Milet Ancient City, Ayasuluk, Beçin, Şenköy, Ula-Milas, Denizli, and Tire. To verify the sources obtained, field research was documented with visual records. From the perspective of examining, for the first time, both the physical and spiritual dimensions of Muğlalı İbrahim Şâhidî's activities in the context of Western Anatolian Mevlevîsm within the geographical landscape of the 15th-16th century Anatolian beyliks, it is believed that the findings will contribute valuable insights to Mevlevî studies.

Keywords: Aegean map, Mevlevi order, Muğla, Gülşen-i Esrâr, Şâhidî dede.

Giriş

Ege Bölgesinde, Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin dedesi, babası Salih Hüdayi ve onun şeyhi olan Seyyid Kemaleddin ile beraber kaynaklarda zikredilen Muğla'daki Mevlevîliğin ilk mevcudiyeti Eflâkî'den edinilen bilgilere dayanarak izah edilmektedir; Mevlâna'nın torunu Ulu Ârif Çelebi'nin ve müridi olan Mevlâna Selâhaddin adlı bir dervişin Menteşeoğlu Mes'ut Bey'e misafir olup semâ yapımlarıyla ve ertesi gün Mes'ut Bey ve Oğlu Orhan ile yöre halkından birçok kimsenin Mevlevî olduğu ve Ulu Ârif Çelebi'ye bağlandığı verilen bilgiler arasındadır (Eflâkî, 1973, ss.244-245). Bölgede Mevlevîliğin tanınıp gelişmesi Osmanlı Hanedanlığının destekleri sayesinde olmuştur. XV. Yüzyılda sırasıyla Fatih Sultan Mehmed, II. Bâyezid, Yavuz Sultan Selim, Kanunî Sultan Süleyman tahtlarındaiken Mevlevilere vakıflar tahsis etmek ve imâr faaliyetlerinde bulunmaktan başka, ayrıca birer şair, edip ve Mevlâna dostu olarak ta tarihte yer almış muhibbândan idiler (Lâtîfî, 1990, ss.71-80). *Mesnevî-i Manevî*'yi çok okuduğu bilinen II. Murad'ın (ö.1451) torunu II. Bâyezid döneminde İstanbul'da Şâhidî'nin şeyhi Afyonkarahisâr Mevlevihânesi Postnişîni Sultan Divâne adına 1491 yılında Galata Mevlevihanesi kurulmuştur (Gölpınarlı, 1983, s.122). Sultan Divâne Mehmed Çelebi'nin Batı Anadolu Mevlevîliğinin gelişmesindeki geniş nüfuzunun anlatıldığı ve makalemizin konusuyla yakından alâkası bulunan İbrahim Şâhidî'nin Farsça *Gülşen-i Esrâr* adlı eserinin son bölümlerinden elde edilen bilgiler Şâhidî'nin dedesi, babası, şeyhi Divâne Mehmed Çelebi ve kendi döneminde Menteşe ve çevresindeki kültürel ve Mevlevilik ortamını yansıtmaları bakımından ortaya konmuştur. Şâhidî'nin Batı Anadolu'da bazı noktalara yapmış olduğu seyahatleri edebî ve ilmi bakımdan

incelenmiş, ekseriyetle kendisine ait olduğu eserinde de söz ettiği rotalar fizikî olarak takip edilmiştir. Kısaca bahsedilen tarihî bilgilerle özetlemeye çalıştığımız XV-XVI. Yüzyılda Mevlevilerin maddî ve manevî devlet desteğiyle büyüyüp geliştikleri döneme dair, Muğla ve Ege Bölgesi çevresindeki Mevlevîlik hakkında ve Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin faaliyetleri çerçevesinde yaptığı seyahatler, sebepleri ve kronolojik sırasıyla açıklanmıştır.

Muğla Mevlevihânesi

Muğla ili sınırları içinde bugün Şâhidî Cami adıyla anılan Mevlevihâne ilk haliyle, hakkında çok fazla bilgiye sahip olunamayan Şeyh Seyyid Kemaleddin tarafından XV. Yüzyılın ortalarında kurulmuştur. İbrahim Şâhidî *Gülşen-i Esrâr* adlı eserinin son kısmında dedesi, babası ve kendi hayatından bahsettiği üzere; savaşla meşgul, İslâm hukukçusu ve hâfız olan dedesinin, Rumeli'nde katıldığı pek çok savaştan sonra Hicaz'a gittiğini ve ardından Arap iklimine geçip orada sonradan Müslüman olmuş bir kızla evlendiğini, bu evlilikten Şâhidî'nin babası Hüdâyi Sâlih'in doğduğunu, Hüdâyi'nin annesinin henüz bir buçuk yaşlarındayken, babasının da on yaşındayken vefat ettiklerini, Hüdâyi Sâlih'in de ona bakan babası tarafından vefat etmeden az önce Muğla'ya getirilip Şeyh Seyyid Kemaleddin'in himayesine verildiği bilgisini Abdülbâkî Gölpınarlı nakletmektedir (Gölpınarlı, 2006, s.132). Böylelikle Şeyh Seyyid Kemaleddin kendisine gencecik bir sâlik olarak intisap ettiğinde onda büyük bir kabiliyet sezdiği müridi Hüdâyi Sâlih'in tahsili ile bizzat ilgilendiği ve kendisinin ise ölene değin Muğla'da ki bu zâviyede şeyhlik yaptığı bilinmektedir. Hüdâyi Sâlih, şeyhinin vefatı sonrası İran'da ki tahsilini ikmal edip on yıl kadar sonra memleketine dönmüştür. Hüdâyi'yi görüp ilminden, terbiyesinden etkilenen Fatih Sultan Mehmed'in Veziri Mahmud Paşa (ö.1474), onu Fatih'e anlatmış, hemen ardından o, Sultan'ın huzuruna davet edilmiştir. Fatih Sultan Mehmed Hüdâyi'yi tanıdıktan sonra çok beğenmiştir. Kendisine bağış ve ihşanlarda bulunup dileğinin ne olduğunu sual eder. O da henüz yeni vefat etmiş olan Şeyhi Seyyid Kemaleddin'in Muğla'daki zâviyesi ve makamını niyaz ettiğini söyler. Sultan bu isteği uygun bulur ve kendisini Muğla Zâviyesi'ne görevlendirir. Şâhidî on yaşında bir çocukken, babası Hüdâyi Sâlih vefat ettiğinde, en büyük evlat olan kendisi ile beraber altı evlat ve anneleri Sâliha Hanım geride kalmıştır (Şimşekler, 2002, s.12). Şâhidî, dedesinden ve babasından ve ilk olarak Muğla Zâviyesi'nden böyle bahseder. XV. Yüzyılın ortalarında Şâhidî'nin babası Hüdâyi Sâlih Dede'nin himmetleriyle ilk defa Muğla Mevlevihânesi kurulmuş olur (Tanrıkorur, 2000, s.310). Şâhidî ve Esrâr Dede'nin anlattıklarının ışığında anlaşılmaktadır ki bugün Muğla Mevlevihanesi'nin yerinde bulunan Seyyid Kemaleddin Zâviye ve Türbesinin Hüdâyi Dede tarafından bir Mevlevihâneye dönüştürülmesi 1453-1474 yılları arasında olmalıdır (Esrâr Dede, 1797). Tapu kaydından edinilen bilgiye göre, "Şemseddin Zâviyesi" olarak kayıtlı vakıfnamede, burasının bir Mevlevihâne olduğu ve vakıf mütevellisi Mevlâna

soyundan olacaktır diye bir şart bulunduğu anlaşılmaktadır (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, t.y. s.19); (Başbakanlık Arşivi, 1562, s.93).

İbrahim Şâhidî'nin Seyahatleri ve Faaliyetleri

XV. Yüzyılın Menteşe diyarında günümüzdeki Muğla ilinde Mevlevî bir baba ve Mevlâna aşığı bir anneden 1470 yılında dünyaya gelen ve altı kardeşin ilki olan İbrahim Şâhidî henüz on yaşındayken babasını veba hastalığından kaybettiği aynı gecede, iki kız ve bir oğlan kardeşini daha vebadan kaybetmiştir. Baba Hüdâyi Sâlih'in kabri Muğla'daki Şâhidî Cami adıyla bilinen Seyyid Kemaleddin Hazretleri Dergâhı'nın haziresindedir. Şâhidî'nin nakline göre,

من افتاده چون ده سال گشتم - خدایی کرد رحلت هم ز عالم

“Zavallı ben on yaşına geldiğimde, Hüdâyi de âlemde göç etti. Gece babamın ölümünü işitince, hemen pijamalarımıyla uyandım. Babam, anneme *elini elime ver* diye seslendi. O da verdi. Babam *ben senin kocam; bana dünyadan göç zamanı geldi. Senden çok kerametler gördüm, kıyamet günü bana şefaet et* dedi ve vebadan diğer âleme göç etti. Benden başka diğerlerin hepsi vebaya tutuldular. Aynı gece içerisinde iki kız kardeşim ve bir erkek kardeşim öldüler. Annem her birinin defin vazifesini de yerine getirdi. Diğer üç kardeşim de bitkin ve ızdırap içindeydiler. Bense çaresiz bir şekilde deliye döndüm. Kardeşlerimden ve babamdan ayrı düştüm. Yetim halimle birçok belalarla karşılaştım” (Şimşekler, 1998, s.12). Bunca kederli günlerin ardından on yaşındaki İbrahim Şâhidî'yi yanından ayırmayan annesi Sâliha Hanım, baba dostu olan bir kazzazın yanına çırak olarak vermiştir fakat o, bundan muzdariptir. İlk ilim tahsilini ve *Mesnevi* okumasını babasından öğrenmiş bir çocuk olarak kazzazlıkla uğraşmak kendisini ilim yapmaktan alıkoymaktadır. Elbette ki annesini dinlemiş olsa da bu durumdan razı değildir.

İstanbul Seyahati

On sekiz yaşına kadar Muğla'da annesiyle kalan Şâhidî her sabah Allah'a dua etmede, ilm-i Rabbânî'den bağışlar vermesini niyaz etmededir. Validesinin iznini alarak ilk seyahatini ilim tahsil etmek üzere 1488 yılında İstanbul'a yapmıştır (İlgar, 2012, s.118). Bir buçuk yıl kadar pejmürde bir halde Fatih Medresesi'nde ilim tahsil eden Şâhidî daha tam olarak ne istediğini bilmemektedir. Gençlik gafletiyle bir gece arkadaşlarıyla Galata'ya gider ve hepsi birlikte şarap içerek sarhoş olurlar. Orada bulunan bir gemiye binerler. Şakalaşırken bir aralık arkadaşları onu denize atarlar. Gemide bulunan bir şahıs onu güçlükle sudan çıkarıp kurtarmıştır. Geç saatlerde camideki hüccesine dönüp uykuya dalan Şâhidî, rüyasında Seyyid Kemal Hazretlerini görür ve onun “Niçin pislige bulaştın?” diye hiddetlenmesinden korku ve utançla uyanır. Bu olay Şâhidî'de büyük bir tesir bırakır. İstanbul'dan ayrılma kararı almıştır (Şimşekler, 1998, s.16). Sufi psikolojisinde yer alan keşf ve ilhamı bu olay neticesi ile yaşamış bulunan genç Şâhidî rüyasına teşrif eden Seyyid Kemaleddin'in kendisiyle irtibata geçmiş olduğunu anlar ve yaptıklarından pişmanlık duyar (Uludağ, 2022, s.25).

Benlik düzeyi yüksek olan psikolojik yapısından anlaşılmaktadır ki, ardından kendi nefesine sahip olması bakımından bulunduğu cemiyeti değiştirmenin doğru bir karar olduğunu sezmiştir. Bu davranışın tasavvuf psikolojisindeki karşılığı; zahirî bilginin zihin yoluyla elde edilmiş bir bilgi, kalbî olarak henüz hakikati keşfedilmemiş bir bilgidir ve sâlikte de yani Şâhidî’de de bu anlamda henüz marifet kesbedilmediği yapıp ettiklerinden görülmektedir (Işıtan, 2020, s.27). On sekiz, on dokuz yaşına kadar almış olduğu zâhiri ilimlerin hakikatlerine henüz vâkıf olmamıştır. Doğal olarak çocuklukla yetişkinlik arasında bocalayan, küçük yaşta babasız kalıp hemen ardından üç kardeşini de kaybetmesiyle derin acılara erken yaşta maruz kalan Şâhidî, delikanlılık çağlarında tek başına yaşamayı öğrenmesi bakımından modelsiz kalmış ve bazı gençlik zaafiyetlerine yenik düşmüştür. On yaşında yetim kalıp tabiatıyla eksikliğini yaşadığı baba sevgisi ve güveninden doğan mahrumiyetine bir de ergenlik -adolesan- döneminin getirdiği bunalımlı bir gençlik eklenmiş, nefsinin iradesine henüz hükmedemez bir halde bazı arayışlara girmiş olduğu anlaşılmaktadır. İlminin yarım kalmasından endişeli bir halde, uzak illerden ilki ve ilmen kıymeti harbiyesi olan Osmanlı başkenti İstanbul’a seyahati onun için kaçınılmaz olur. Tahsille geçmiş bir buçuk yılın ardından, gerçekte olmak istediği kişinin ruh haliyle, o vakit Hüdavendigâr Sancağı sanıyla anılan Bursa şehrine doğru yola çıkmıştır.

Bursa Seyahati

Şâhidî 1491 yılında yirmi bir yaşındayken, İstanbul’dan Bursa’ya ilim tahsili yapmak niyetiyle gelmiştir. Yıldırım Han Medresesi’nde eğitim yapmakta ve çeşitli kitaplar okumaktadır. Seyyid Hüseyin’in *Kenzü’r-rumûz*’unu okur. Bir seferinde bu eseri okurken orada bulunan bir softa kitabın konusunu Şâhidî’ye sorar. O da kitapta bu dünya lezzetlerini terk edip fakîr ve gedâ olup, nefsinin arzularını da terk eylemeyi telkin ettiğinden bahseder. Softa bunun üzerine ona alaycı bir dille, “ben bu dünyada çeşitli zorluklara katlanıp mal mülk edineceğim ve sonunda bunları terk edip bir hasrın üzerinde inzivaya çekileceğim, öyle mi?” diyerek odasına döner. Kısa bir müddet sonra zavallı softa vebaya yakalanarak Şâhidî’nin gözleri önünde feci şekilde can verir. Bu olay İbrahim Şâhidî’yi etkileyen ikinci unsur olmuştur. Allah’ın remz dolu sırlarından öğüt alarak maddi dünyanın telaşesini bir yana koyar ve tahsilini de yarım bırakarak memleketi Muğla’ya geri döner (Şimşekler, 1998, s.17). Bursa’daki ikinci medrese tahsili esnasında yaşadığı softanın acı bir şekilde gözlerinin önünde can vermesi hadisesini, Şâhidî Allah’ın kendisine bir remz ile ders vermesi olarak keşfetmiş, dünyanın ve dünyalık olan ne varsa onun telaşesini terk etmesi, zâhiri ilmin telaşesinden el çekmesi gerektiğini idrak etmiştir.

ز شغل علم ظاهر دل بکنم - که رمز قدرت حق داد پندم

“Allah’ın kudretli remzi bana öğüt verince zâhiri ilmin telaşesinden el çektim” (Şâhidî Dede, 1544, ss.111-116).

Ancak ne var ki, sûfîler “keşf” terimini “Allah’ın tecellilerini temaşa etme” anlamında kullandıkları için akli deliller gibi keşf de bazen zan ifade eder ve içtihatla olduğu gibi keşflerde bazen hata olabilir (Uludağ, 2022, ss.315-316). Şâhidî’nin yaşadığı bu olay da tahsilini ve Bursa’yı terk edişi, kendi zannını Allah’tan gelen bir remz olarak kabul etmiş olmasındandır. Zahirî ilimlerde öğrendiklerini batınında idrak edip uygulaması, ilim hayatına devam etmesi gereğini akletmiş, nefis terbiyesiyle beraber ilminin gerektirdiklerini Allah yolunda uygulaması hatta olan bitenlerin anlamlarını idrak ederek ve bir hikmet üzere Hak’tan geldiğinin bilinciyle tahsiline ve seyr u sülûkuna devam etmesi onun marifet kesbetmeye başlamasına delalettir. Nitekim Sâkıb Dede Şâhidî’nin hakkında “Gece gündüz tahsil için gayret gösteriyordu. Gençliğinde Allah’ın inayetiyle hüner ve zühd kesbetti. Kıyl u kal’den arındı” diye ifadesi bilinmektedir (Şimşekler, 1998, s.17).

Muğla’ya Dönüş

Baba ocağı Muğla’ya gelmesinin (1493) ardından, annesine artık ilimle uğraşmak istemediğini, dervişliğe meylettiğini söyler ve başından geçenleri detaylarıyla anlatır. İsteği fakr u fenâ yolunda dağlarda uzlete çekilmektir. Annesi bu fikrine karşı çıkar onun tahsiline devam etmesini telkin eder. Bu sırada köhne bir hırka giyen, geceleri uyumayan, tekkesi olmayan Şeyh Vefâ’nın (ö.1490) halifesi Şeyh Hayreddin ile tekkesi ve müritleri olan, semâ meclisleri kuran, şehzadeler ve beylerin saygılarına mazhar olan tekke sahibi Şeyh Bedreddin de Muğla’dadır. Hayreddin, Şeyh Bedreddin’in debdebesine güler durur, onu İbrahim Şâhidî’nin de pek beğendiği söylenemez. Validesi Sâliha Hanım’ın isteğine uyan Şâhidî bir müddet Şeyh Hayreddin’in yanında bulunup tefsir ve *Mesnevî* dersi okur. Ne var ki Hayreddin’in rind-i cihân olması ve Melâmeti nedeniyle ona intisap etmeyip yine validesinin yönlendirmesiyle Zeyniyye tarikatına mensup Şeyh Vefâ’nın (ö.1491) halifesi olan Şeyh Bedreddin’in (ö.1484) daveti üzerine Vefâi tarikatına girer ve ona intisap eder. Önce ondan Kur’ân tefsiri okumaya başlar, semâ eder, *Mesnevî* okumaları yaparlar. Bu konuda şeyhinin Farsçaya tam vakıf olamadığını zirâ kendi Farsçasının ondan çok daha iyi olduğunu anlar ve bir kış böyle geçer. Bu dönemde onunla çeşitli seyahatlerde bulunur. İbrahim Şâhidî Şeyhi Bedreddin’den ders aldığı bu zamanlarda, küçük kardeşi evin maişetini sağlamak için çiftçilikle uğraşmaktadır. O seneki mahsulün geliri borçlarını dahi ödeyemez. Bunun üzerine Şâhidî validesi ve şeyhinden izin alarak camilerde vaaz verip hayır sahiplerinin yapacağı bağışlarla ailesine maddi destekte bulunmak amacıyla, oradaki bir tekkede ibadetle meşgul bulunan Şâhidî’nin dostlarından olan Derviş Fânî’yi yanına alarak cerre çıkar ve Muğla’dan ayrılır (Şimşekler, 1998, s.18). Gölpınarlı’ya göre bu seyahate Şeyh Bedreddin’le çıkmıştır (Gölpınarlı, 2006, s.133). Geçim sıkıntısı bir türlü yakalarını bırakmaz. Bursa (Bursa/Hüdâvendigâr), Afyonkarahisar (Karahisâr-ı Sâhib), Denizli (Lâzıkıyye), Kütahya, Muğla ile bu şehirlerin çevresinde bulunan Söke, Kemer Köyü, Çukurköy, Kozluk, Vakıf gibi köyleri dolaştıktan sonra adeta yıllardır aradığını bulmuştur.

Bursa Seyahati (İkinci Kez)

Gölpınarlı, Şâhidî'nin seyahatleri sırasında uğradığını zikrettiği Bursa'da Sikke adlı bir köyün varlığından ve halkının Mevlevî olduğundan onun *Gülşen-i Esrâr* adlı eserine dayanarak bahsetmiş üstelik orada bir Mevlevî Zâviyesi'nin mevcudiyetinden söz etmiştir.

سکه بد نام آن ده جمله ایشان - به جان و دل بلند عشاق سلطان

“O köyün adı Sikke idi onların hepsi – canıgönülden Sultanın aşıklarıydı.” (Şâhidî Dede, 1544, s.132; Gölpınarlı, 2006, s.228).

Gölpınarlı'nın “Sikke” olarak okuduğu bu köyün “Söke” olabileceği ihtimalini değerlendiren Şimşekler, “*Sikke olarak okunursa vezin bozulmakta onun için Söke olarak okunmalıdır*” tespitinde bulunmaktadır (Şimşekler, 1998, s.21). Şimşekler'in bu tespitiyle birlikte Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü öğretim üyesi Prof. Dr. Mefail Hızlı ile yapılan (30 Kasım 2021 tarihli e-mail) görüşme bilgilerine göre, Bursa'da tarih boyunca “Sikke” adlı bir köy olmadığını, bununla birlikte Sekeleme ve Sığı köylerinin bulunduğunu, bu köylerde de Mevlevî Zâviyesi bulunmadığı gibi gayrimüslimlerin daha yoğun yaşadığı köyler olduğu bilgisi alınmıştır. Bütün bunlarla birlikte Gölpınarlı'nın “Sikke” olarak okuduğu köyün adının böyle olmadığı, tarihte Bursa'da böyle bir köy bulunmadığı, bu köyün adının en yakın ihtimal ile “Söke” olarak okunmasının hem vezin hem de tarihi bilgiler ışığında söylenmesi gerektiğini düşünülmektedir. 1310, 1316 ile 1324 (1892, 1898 ile 1906) tarihli sâlnâmelere göre, Bursa Hüdâvendigâr vilayeti - Karahisâr, Kütahya ve Eskişehir dâhil- 39 dergâhıyla en fazla tekkeye sahipti. Âsitâne olan Bursa Mevlevihânesi bu dergâhların en büyüğü ve en teşkilatlıydı (Tanrıkorur, 2000, s.250). Arşiv kayıtlarına göre, günümüzde hemen bütünüyle ortadan kalkmış olan 2. Bursa Mevlevihânesi'nden önce -1615 kurucusu Cünunî Dede- en azından 100 yıl kadar evvel Bursa'da başka bir Mevlevihânenin var olduğundan haberdarız. Bursa Kütüğüne göre ise, Bursa'da 1514 yılında bir Mevlevî Zâviyesi mevcutmuş. Mevlevî dervişlerinin oturması amacıyla Hayreddin b. Garib tarafından Kaplıca (Çekirge) yolunda Demirhisar mevkiindeki bu zâviyede, şer'iyeye sicillerindeki kayıtlarda belirtildiğine göre, Mustafa b. Ahmed 1519 yılında tekkenin postnişinidir. Bursa Kütüğü'nden nakil olunan bilgiye göre de Sultan Divane Bursa'ya gittiği zaman Demirhisar denen yerde Hayreddin b. Garib tarafından yaptırılan bu zâviyede kalmış, zâviyenin genişletilmesi ve tamir edilmesini istemiştir (Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2009, s.192). Bursa'ya ikinci kez gelmesiyle beraber, Şâhidî'nin bu Mevlevî Zâviyesini ziyaret ettiği muhtemeldir. Bir yıl önce eski olduğu yerde yeniden inşa edilip tamamlanan ve faaliyete geçen Bursa Mevlevihânesi'nin ilk bânisi Cünûnî Dede, 1610 yılında hayatının son yıllarını Lârende'de geçirmek isteyerek Konya'ya dönmüştür. Makam Çelebisi Ebû Bekir Çelebi kendisine Bursa Mevlevihânesi'ni kurmasını teklif edince yaşlılığını ileri sürerek kabul etmek istememiştir. Birkaç gün sonra Lârende'ye dönmek üzere Çelebi'ye veda

ziyaretinde bulunan Cünûnî onun, “Burc-ı evliyâ olarak bilinen bir yerde Mevlevîhânenin olmaması câlib-i dikkat değil midir?” şeklindeki sitemkâr ifadesi karşısında Çelebi Efendi’yi bu defa reddedemeyip yeğeni Sâlih’i yanına alarak Bursa’ya gitmiştir. Dergâh yapıncaya kadar Setbaşı’nda Yâkub Efendi Tekkesi’nde vazife gören Cünûnî, Haylî’nin “Mevlevîhâneyi Cünûnî Dede / Eyledi hû diye diye ihyâ” mısralarından anlaşıldığı gibi 1615 yılında Mevlevîhâneyi tamamlamıştır. Burada altı yıl süreyle postnişânlık ve mesnevîhanlık yaptıktan sonra vefat etmiştir, kabri Bursa Mevlevîhânesi haziresindedir. Cünûnî’nin Pınarbaşı’nda inşa ettirdiği bu Mevlevîhânenin önce Çekirge ve Ulucami civarında bazı binaların Mevlevîhâne olarak kullanıldığını Sakıb Dede bildirmektedir (Sâkib Dede, 1866, ss.58-60; Kara, 1993, s.130).

Lâzıkıyye (Denizli) Seyahati

1491 yılında bir kış vakti, İbrahim Şâhidî’nin Muğla’da Şeyh Bedreddin’in müridi olduğu günlerde o dönem adı Lâzıkıyye olarak anılan Denizli’deki II. Bâyezid’in oğlu Kütahya Livâsı Sancak Beyi Sultan Alemşah, bir mektupla Şeyh Bedreddin’i müritleriyle birlikte davet eder. Şeyh Bedreddin, Şâhidî ve diğer müritler oraya vardıklarında kendilerine bir mahalle tahsis edilir. Yine aynı mahalledeki eskiden kilise olan bir camide namaz, zikir ve semâ ile meşgul olurlar. Şâhidî derviş olmakla birlikte gönlündeki fırtınaları henüz dindirememiştir. Bu türden tatmin bulmayan bir sufinin ruh halinin birkaç açıklaması olabilmektedir. Bir disiplin olarak tasavvuf psikolojisinin bahsettiği üzere; Şeyh veya mürşit olarak adlandırılan mânevî kılavuza itaat etmek, bir sâliğin eğitiminde vazgeçilmez bir prensiptir ama burada itaat, isteyerek/iradeyle gerçekleşir ve bu nedenle duygusal planda herhangi bir travma oluşmaz. Psikolojik araştırmaların gösterdiği gibi zorunlu itaat durumu bireyin ruhunda incinme oluşturduğu için psikolojik travma meydana getirmektedir. İnsan zamanla itaate alışsa bile içsel anlamda hazmetme durumu gerçekleşmediği için, psikolojik tepki hali devam eder. Sufî yolda mürşide bağlılık istemli bir davranış olduğundan birbiriyle özdeşleşme ve benimseme yoluyla itaat aslolandır. Fakat aile ve çevre şartları etkisiyle herhangi bir tarikatta bulunan birey zorunlu itaat durumuyla baş başa kalabilir (Işıtan, 2020). Nitekim İbrahim Şâhidî’nin annesi Sâliha Hanım’ın oğlunu Şeyh Hayreddin ve Şeyh Bedreddin’in tedrisine vermesi, yaşadıkları şartlarda danışılacak bir baba veya aile büyüğünün de olmayışı neticesi bu yukarıda tarif edilen zorunluluktan doğan travmayı yaşamış olabileceğini tanımlamaktadır. Şâhidî’nin durumunu izah eden ikinci bir açıklama ise şöyle olabilir; Konevî’ye göre, “Kâmil ilim; zan, vehim ve hayâlî inançları vehim sahiplerinde değil ancak kâmil olanlarda ilme dönüştürür. İnsânî tasavvurların kemal ehli biri tarafından onaylanması gerekmektedir.” Konevî’ye göre sadece ehl-i marifet ve müşahade sahibi olan kâmil kişi varlığı hakkıyla tanır çünkü ona göre Hakkın marifetinde bölünme ve parçalanma yoktur ve zâtî tecelli küllîdir. Bu nedenle mürit kendisine bir şey varîd olduğunda kâmil şeyhine sununcaya kadar varîdine güvenmez. Eğer şeyh varîd olan şeyi doğrularsa şeyhinin sözüne tâbi

olarak buna uyar ve şeyhine güvenebilir, böylece ruhsal dinginliğini elde edebilir (Konevî, 2002, ss.38-39). Gönünde fırtınalar kopan Şâhidî'nin ifadelerine göre, Şeyh Bedreddîn ile olan eğitiminde yaşadığı bazı güvensizlikler olmalıdır ve onun kemâlâtından da şüphe duymadadır. Onunla yan yana gelmek istemeyişinin psikolojik ve ilmî nedenleri, bu olsa gerektir. Nitekim Farsçaya hâkimiyetinin zayıf olduğunu, *Mesnevî-i Mânevî* okumalarında onun yetersiz kaldığını ve en son riyakâr olduğuna dair gözlemlerine *Gülşen-i Esrâr*'ında yer vermiştir.

Kozluk (Kozlar) Seyahati

Şâhidî cerre çıktığı, Lâzıkıyye'ye ziyareti sonrasında olduğunu düşündüğümüz Lâzıkıyye (Denizli) yakınlarındaki Kozluk köyüne vaaz vermeye gelmiştir. Bu köyde bir Cuma namazından sonra minberde vaaz veren Şâhidî Kur'ân'dan delillerle şeyhlerin sırlarını açıklar, irfan denizinin perdelerini yırtar. Cemaat etkilenmiş, semâ etmektedir. Sultan Alemşah da öylesine etkilenmiştir ki birçok ihsanda bulunur. O, bu seyahatleri sırasında ilmine hayran olan bazı zengin kişilerin çocuklarını ücret mukabili eğitmekte, kazandığı birikimlerini validesine göndermektedir. Şâhidî bu vaazı bitirir ve dua ettikten sonra kürsüden iner. Onu uzak bir köşeden izleyen cemaatten, sonradan imam ve mesnevihan olduğunu öğreneceği Fenâyî adında bir zat yanına gelir, “Mevlâna soyundan bir er Lâzıkıyye'ye geldi, kalk gidelim, sende bu kadar bilgi varken neden başında Mevlevî külâhı yok?” deyince Şâhidî'nin, “Bir pîr bulsam derhal Mevlevî külâhı giyerim” demesi üzerine de ikisi birlikte önce Vakıf Köyüne doğru yola koyulurlar (Şimşekler, 1998, s.27). Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi öğretim görevlisi Prof. Dr. Yusuf Kılıç'tan alınan bilgilere göre, literatürde Kozluk Köyü olarak zikredilen bu köyden maksat, Muğla'dan Denizli'ye gelen eski yol üzerinde adının Kozlar olduğunu bildiğimiz mahallenin kastedildiği anlaşılmaktadır (03.04.2023 tarihli e-posta). XV. Yüzyılda Kozluk karyesinin İrade-i Seniyye ile Muğla'ya bağlanmış bir köy olduğu anlaşılmaktadır (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, t.y., s.97).

Vakıf Köyü Seyahati

Şâhidî Kozluk köyündeki Cuma vaazının ardından bir dönüm noktası yaşar, büyük bir heyecanla ona ön ayak olan Fenâyî ile birlikte Vakıf köyüne kısa zamanda varırlar ve orada Fenâyî'nin evinde bir gece misafir olur. Sabah tekrar beraber yola revan olurlar. Şâhidî için bu muştı Allah'ın lütfudur ve hiç vakit kaybetmeyi düşünmez. Vakıf köyü, XV. ve XVI. Yüzyılda Aydın Livası altında bir nahiye olup Aydınoğulları sınırları içerisinde Osmanlı yönetimine bağlı bir yerleşim yeridir. Cumhuriyetten sonra Vakıf, Denizli ilinin Tavas ilçesi, Kızılcabölük bucağına bağlı bir mahalle olmuştur (İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü, 1978, ss.263-557).

Lâzıkıyye (Denizli) Seyahati (İkinci kez)

Lâzıkıyye'ye varmadan yakında bir köye uğrarlar burada Lâzıkıyye Mevlevî Tekkesi eski Şeyhi olan Fânî Dede'yle karşılaşır ve onun misafiri olurlar. Hemen sonrasında Lâzıkıyye'ye giderek Paşa

Çelebi'ye mürit olduğunu *Gülşen-i Esrâr*'ında anlatır (Gölpınarlı, 2006, s.134). Küçeği derviş Seydayı, Mesnevihan ve Vakıf köyü imamı Fenâyi Dede de İbrahim Şâhidî'ye hırka, külâh ve arakiye giydirebilir, Şâhidî artık Mevlevî dervişi olmuştur. Bu Paşa Çelebi, Sahih Dede'ye göre 1418 yılında doğmuştur ve sonradan Şâhidî'nin kendisine intisap edeceği Sultan Divâne Mehmed Çelebi'nin amca oğludur. 1439 yılında Lâzıkıyye'de ikamet etmiştir. Şâhidî, Fanî Dede ile birlikte Denizli'de Paşa Çelebi'ye giderek 1494 yılında müridi olmuş, oğlu Emir Âdil'e hocalık etmiştir. Ancak Paşa Çelebi'nin o dönemde Lâzıkıyye Mevlevihânesi'nde Şeyh olmadığı, zira o vakitte Divâne Mehmed Çelebi'nin şeyh olarak bulunduğu kaydedilmektedir (İlgar, 2012, s.185). Esrâr Dede'nin nakline göre Fânî Dede de Karahisârlı Şemsi Paşa'nın oğludur ve doğum yılı bilinmemektedir. İlk terbiye ve eğitimini babasından almıştır. Karahisâr'da Paşa Çelebi ile IV. Pir Emir Âdil Küçek'in terbiyesinde yetişmiş, daha sonra Lâzıkıyye Mevlevihânesi şeyhi olmuştur (Onur, 1925, s.y.). Şâhidî aynı zamanda Fânî'nin bir müridinden onun Mevlevî tarikatının ruhsatlı şeyhlerinden ve *Mesnevi* denizinin dalgıçlarından biri olduğunu işitmiştir (Şimşekler, 1998, s.115). Denizli'de ki incelemelerde Lâzıkıyye Mevlevihânesi'nin günümüzde yerinde mevcut olmadığı tespit edilmiştir.¹ Bu mekânın yıkıldığı, yerine işyeri açıldığı tespit edilen bilgiler, belediyeden alınan bilgilerle de teyit edilmektedir (Göçgün, 2015, 43/3).

Karahisâr-ı Sâhib (Afyonkarahisâr) Seyahati

Şâhidî, *Gülşen-i Esrâr*'ında da anlattığı üzere Denizli'den sonra Afyon'a geçmiş, orada her Cuma vaazlarına devam etmiştir. Lâzıkıyye'de görüp bağlandığı Mevlâna soyundan Paşa Çelebi'nin oğlu Emir Âdil'e hocalık ederken, evvelce ismini bulunduğu meclislerde duyduğu Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın ikinci kuşak torunu olan Divâne Mehmed Çelebi'nin burada da adını duymakta, menkıbelerini hayranlıkla dinlemektedir. Şâhidî onun cezbesine kapılmış bir haldedir (Şimşekler, 1998). Hatta bir şiirinde “*O Allah'ın arslanı beni avladı, onun cezbesinden ne sabrım kaldı ne kararım*” ifadesiyle daha onunla tanışmadan bağlandığını ifade etmektedir (İlgar, 2012, s.119). *Gülşen-i Esrâr*'da söylediğine göre, Şâhidî 1496 yılında Sultan Divâne'nin keşif ve kerametlerini işitip onu görme arzusuna düşmekte, halvette olduğu bir sırada Pirî Mehmed Çelebi her gece onunla birlikte bulunmakta, dizüstü çöküp ihlas ile meşgulken o güzeller güzeli padişahı o an ortaya çıkararak lütuf ve ihsanlar sunmaktadır. Eski Şâhidî'den artık eser kalmamıştır, nefsinin mülhime makamından bazı ilhamlara mazhar olmaktadır. Eravcı'dan naklen Sahih Ahmed Dede Şâhidî ile ilgili bu konuda şu bilgileri aktarır;

¹ Denizli Büyükşehir Belediyesi yetkilisinden alınan şifahi bilgiler çerçevesinde, Denizli'deki Mevlevî Dergâhı'nın Hazine-i Evkaf'a kayıtlı yeri olarak, Saraylar Mahallesi Tekke Mevkii'nde 87. pafta 7. parsel numarası gösterilmektedir (Kültür ve Sosyal İşler Dairesi Başkanı Hüda-verdi Otaklı ile yüz yüze yapılan görüşme, 09.10.2023).

“... ve bu sâlde, iki sene Lâzıkıyye Mevlevihânesi’nde Mevlevî dervîşi olup tekke-i mezkûrede sâkin olan Şâhidî İbrahim Efendi cenâbı, Sultan Divânî Semâî Mehmed Efendi cenâbı’nın keşf ve kerametlerini işitip, görmeğe müştâk oldu. Ondan Karahisâr-ı Sahib’e görmeğe geldi. O sene Sultan Divâne hazretleri hacc-ı şerîfe gitmiş idi. Bekleyip istikbale Konya ve Karaman’a niyyet, âkîbinde validesinden mektûb gelip kardaşları vefâtı haberi geldikte, Şâhidî İbrahim Efendi Muğla’ya gelip vâlidesi ile görüşüp, ondan yine vakt-i şitâ iken azm-i râh edip, yirmi yedi yaşında idi” (Eravcı, 2011, s.58).

Divâne Mehmed Çelebi, vecd ve istiğraka dalmış cezbeli bir şeyh, Yavuz Sultan Selim’in Mısır seferinde büyük yararlılıklarla boy göstermiş bir alperen, Yavuz ve Kanunî başta olmak üzere bir kısım üst düzey devlet ricali üzerinde etkili olmuş bir siyaset ve teşkilat adamıdır (Çıpan, 2022, s.43).

Muğla’ya Dönüş

İbrahim Şâhidî kardeşinin vefatını annesinden bir mektupla öğrendiği vakit Muğla’ya döner. Sultan Divâne hakkında duyduklarını her zaman olduğu gibi validesine anlatır ve onu bulup tanışma arzusunda olduğunu dile getirir. Şâhidî, Paşa Çelebi’nin ekabirce tavırlarından kısmen de olsa incinmesi, Muğla’daki şeyhi Bedreddin’in bilgisinin azlığı ve bir de riyakârlığı sebebiyle onlardan uzaklaşmıştır. Muğla’ya dönüşünde Şeyh Bedreddin’le hiç görüşmez ve evlerinin bir köşesinde uzlete çekilir. Aklı daima Divâne Mehmed Çelebi’dedir. Bir Türkçe şiirinde bu durumu şöyle nakleder:

“Derde düştü cân bulmadı derman, olmuşam nâlân ıška düşelden
Bî-karâr oldum, Hâk-sâr oldum, zâr u mâr oldum ıška düşelden
Yüreğim yâre, ciğerim pâre, oldum âvâre, ıška düşelden
Zâr u giryânım mest u hayrânım, tûb u çevgânım ıška düşelden
Şâhidî cânı koyub merdâne, girdi meydâne ıška düşelden” (Çıpan, 2014, ss.50-51).

Şâhidî o kışı validesinin yanında Kur’ân ilmiyle, namaz, niyaz ve riyazâtla nefsinin ıslâh ederek geçirmektedir. Geceleri kimi zaman ibadet ederken kimi zaman da uykusunda Divâne Mehmed Çelebiyi sık sık rüyalarında görmekte, onun sözleriyle uyanmaktadır. Bu sevdalı durumunu validesine anlatır (Şimşekler, 1998, s.20).

Şâhidî’nin Mevlevî olduktan ve Paşa Çelebi’den ayrılmasından sonra gönlünü bağladığı pîri, Sultan Divâne Mehmed Çelebi’nin onun rüyalarına gelmesi ve Şâhidî’ye ne yapması gerektiğini söylemesini vahyen anlamada istidadı oldukça fazla olan Şâhidî’nin gönlünü mutmain eden bir pîr arayışından bahsetmekle müridini arayan bir şeyhten aynı anda bahsetmek mümkündür. Keşfi bilginin dinî otorite açısından iki boyutlu değeri söz konusudur. İlki aklın ve duyuların yetersiz kaldığı metafizik alanda bir takım gayb bilgilerine, kader hükümlerine ve yaratıcı hakkında bilgilere ulaşılabilme

imkânı verir. İkincisi dini nâslardan istidlal yoluyla elde edilen bilgileri desteklemesi ve keşfi bilgiyle çatışmaması bakımından güvenilirdir (Işıtan, 2020, s.41). İbn Arabi Hazretlerinin bu konudaki görüşleri yani Şâhidî'nin rüyalarında pîri Sultan Divâne ile nasıl görüştüğünü ve bunun nedenini açıklaması bakımından önemlidir. İbn Arabi, *Fusûsü'l-hikem* adlı eserinde, gayb âleminde hareketle şuhûd âleminde kendini izhar eden her şey, Allah'tan gelen bir ilham, talimat ya da bir bildiri olduğundan bahseder (Merter, 2024, s.322). *Fusûsü'l-hikem* adlı eserin yazılışını İbn Arabi H.637 senesinde Şam'da gördüğü bir rüya ile irtibatlandırmıştır. Hz. Muhammed elinde bulunan kitabı kendisine verir ve “*Bu Fusûsü'l-hikem kitabıdır, bunu al ve yararlanmaları için insanlara ulaştır*” buyurmuştur (Afifi, 2000, s.32). Bu davranış İbn Arabi ve diğer keşif ehli için gayet doğaldır. Sadık rüyalar, aktif hayal kurma ve riyazât vasıtasıyla ulaşılan ‘hâller’, bir üst âleme açılan pencerelerdir. Ehl-i keşif bunlar vasıtasıyla aklın kısıtlı sınırlarını zorlarlar (Merter, 2024, s.142). Ne var ki bu kapı, herkese açık değildir. İbn-i Arabi'nin Allah ve Rab telakkisine baktığımızda *Fusûs*'ta bahsettiği müşahade İbrahim Şâhidî'nin durumuna açıklık getirmektedir. Çünkü Rubûbiyyet (ferdin Allah ile şahsi münasebeti -terbiye edeni- olduğundan) ancak ve özellikle her bir fert hakkında belirlenmiş olup, Allah ile olan ilgisi de Küll'ün ferdin istidadına tekabül eden bir vechesi yani terbiye eden sıfatı dolayısıyladır ki, işte ferdin Rabbi budur. Hiçbir özel varlığın tek ve eşsiz olan Zat ile bir ilgisi olamaz (Merter, 2024, s.326).

Aydın- Söke Seyahati

Kış sona erince, Muğla'da bulunan ve Farsça bilen Baba Acem dediği bir dostuyla Divâne Mehmed Çelebi'yi bulmak maksadıyla Şâhidî yola koyulur. Sırasıyla Söke ve adını zikretmemiş olduğu bazı köylere uğrarlar, buralarda Çelebi'nin müritleriyle buluşup *Mesnevî-i Manevî* okurlar, semâ ederler, birkaç gün misafir olurlar. Bu seyahatleri esnasında bir gün Şâhidî'nin kulağına gâipten Çelebi'nin sesi gelir. O “Şâhidî kalk ve bize doğru gel” demektedir. Şâhidî hemen yola koyulmak isterse de etrafında bulunanlar Çelebi'nin Hac'da olduğunu, dönüp dönmediğinin belli olmadığını söyler, beklemesini isterler. Şâhidî, “*Sultanım beni çağırırken ben nasıl oturayım?*” diyerek Baba Acem ile tekrar yola koyulurlar (Şimşekler, 1998, s.21).

Söke ile ilgili ilk kayıtlara XIV. Yüzyılda ulaşılmaktadır. Bu zamanda Söke Ayasuluk'a (Selçuk) bağlı bir Ege köyüdür. Türkler Kışlaaltı Mevkiine yerleştikten sonra buraya Akçaşehir denmiştir. Söke, buraya göre biraz daha kuzeyde kurulmuştur. Osmanlı kayıtlarında bazı belgelerde Akçaşehir'e bağlı Söke karyesi ismi geçmektedir. Akçaşehir ve Söke bir süre aynı isimle anılmıştır. Daha sonraları Akçaşehir ismi tamamen terk edilmiş sadece Söke ismi kullanılmıştır (Genç, 2018, s.180). XV. Yüzyılda Aydın Livâsı'nın Ayasuluk (Selçuk) nahiyesi bir Osmanlı kazası iken, Söke karyesi de buraya bağlı bir köy idi (Binark & Others, 1995). Şâhidî'nin Söke'de Divâne Mehmed Çelebi'nin müritleriyle bir araya gelişine dair ifade, kendi eseri olan *Gülşen-i Esrâr*'ında, 132.sayfanın 2653.

beyitiyle sabittir. “سکه بد نام نام آن ده جمله ایشان به جان و دل بند عشاق سلطان” onların hepsi can u gönülden Sultanın aşıklarıydı.” Şâhidî’nin Bursa’da bulunduğu kaynaklarda bu sözünden Sikke değil Söke olarak okunmasının daha doğru olacağı Şimşekler tarafından da belirtilmektedir (Şimşekler, 1998, s.21).

İbrahim Şâhidî’nin Söke’ye gelmesine ilişkin, bugünkü Aydın il sınırları içinde kalan üç dergâhın var olması ve bunların çeşitli kaynaklarda zikredilmesi sebebiyle, bu yapıların mevcudiyetlerinin teyidi için sahada topografik araştırma mecburiyeti hasıl olmuştur. Şâhidî’nin hangisi veya hangilerinde bulunmuş olabileceği ihtimali araştırılmış ve aşağıda değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Ahmet Gazi Zâviyesi-Balat

Evliya Çelebi, Şâhidî’den 100 yıl kadar sonra Ayasuluk üzerinden Kuşadası’na oradan da Balat’a gider. Çerçini kasabası dediği Bafa kıyısındaki Serçin köyünü gördükten sonra Mandalıyat’a günümüzdeki Selimiye’ye ulaşır. Nedense Milas’a inmeden geri gelir Söke’ye uğrar ve Kürdler dediği Germencik üzerinden Aydın Güzelhisarı’na varır. Şâhidî’nin “Söke” den söz etmesi üzerine Aydın’ın Söke ilçesi Balat mahallesinde bulunan Milet Antik Kenti’ne dört defa yaptığımız ziyarette, Milet Müzesi Müdürü Arkeoloji ve Sanat Tarihi uzmanı Hasibe Akat İslam ile 05.02.2024 tarihinde sahada yapılan görüşmede, Humeytepe mevkiinde Aslanlı Liman’ın hemen güneyinde bulunan vaziyet planında çizilmiş 13 numaralı yerin “Mescit ve Köşk” ismiyle belirtilmiş Ahmet Gazi Zâviyesi’nin olduğu bilgisi alınmıştır. Ancak müze müdürünün açıklamasından zâviye olarak tespit edilmiş bu yapının bulgularından bir Mevlevihâne olarak tanımlanamayacağı öğrenilmiştir. Hankâh olarak nitelendirilmesi mevcut mimari plan açısından daha isabetli bir yaklaşım olmalıdır.² Selçuk Üniversitesi emekli öğretim üyelerinden Sanat Tarihi uzmanı Remzi Duran’ın doktora konusu olan bu yerin izahına göre ise, doğru mekân üzerinde isabetli tespitler yaptığımız teyit edilmiştir. Devşirme antik taş malzemenin yanı sıra, moloz taş ve tuğla önemli ölçüde kullanılmış, âbidevî taç kapıyla içeriye giriş sağlanmış, sonradan kubbelerin çökmüş olduğu bu anıtsal yapı yüksek kod seviyesinde yapılmıştır. Tekke veya zaviye binasının tevhidhânesi olarak inşa edilmiş olan mekânın sadece tarikat ayinlerinde kullanıldığı bilinmektedir. Yapının kitabesinin olmaması sıhhatli bir tarihlendirme yapılmasına müsaade etmese de yapı tekniği ve malzemesi bakımından tipik XIV. Yüzyıl özellikleri göstermekte ve yerleşim yeri dışında bulunması ve yakınında haziresinin varlığı sebebiyle zâviye olarak nitelendirilmesi bilimsel bir kriter olarak değerlendirilir (Duran, 1995, s.195). Balat’taki Milet antik kenti içerisinde restorasyonu tamamlanmış bulunan İlyas Bey Külliyesi’nin dış avlusunda bulunan hazireye ait kabir şahiteleri incelendiğinde, üzerinde Farsça mısraların

² Aydın Adnan Menderes Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü Türk İslam Sanatları Ana Bilim Dalı öğretim görevlisi Dr. Mükerrrem Kürüm ile makamında yapılan görüşmeye göre, Balat’taki zâviye Ahmet Gazi Hankâh’ı olarak tespit edilmiş bir yapı olduğunu, bu yapının iki birimden oluştuğunu ve iki kubbesi varken bunların yıkıldığını, Ahmet Gazi’nin o dönem içinde inşa ettirdiği en güzel yapılardan biri olduğu bilgisi edinilmiştir.

bulunduğu Mevlevî sikkesi formu taşıyan en erken 1364 ve en yakın 1877 tarihli mezar taşlarına rastlanmıştır. Hafsa Hatun'a ait olan bir Mevlevî simgesi taşıyanın dışında diğer Mevlevî şâhidelerin çoğunda isimler yoktur. Şâhidelerde çoğunlukla Selçuklu bezemeleri kullanıldığı tespit edilmiştir. Sahadaki bulgulardan tarafımızca elde edilen bu tespit, Balat'ta Mevlevî bir cemiyetin yaşam sürmüştüğüne işaret etmektedir. 1562-1563 yıllarına ait Menteşe Sancağı Evkaf Defteri'nde Ahmet Gazi Bey'in Balat'ta bir Mevlevihâne yaptırdığı bilgisi mevcuttur (Duran, 1995, s.195). 15.02.2024 tarihinde İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Feridun M. Emecen ile gerçekleştirilen yazışmalara göre, "Türkolog ve tarihçi Paul Wittek'in *Menteşe Beyliği* kitabında esasen Ahmet Gazi Mevlevihanesi vardır fakat, Wittek nerede bulunduğunu belirtmemiştir" diye bir bilgi sağlanmıştır. Menteşe Beyliğinin Beçin kalesindeki son kumandanı ve son Menteşe Beyi ve aynı zamanda Mevlevî olan Ahmet Gazi'nin (1375-1391), Muğla'nın Milas ilçesi Beçin köyünde de kendi adıyla anılan medrese içinde bir türbesi vardır (ö.1391). Türbenin bulunduğu ören yerindeki arkeolojik kazı alanına yaptığımız 5 ayrı ziyarette, kazı başkanlığını yürüten Prof. Dr. Kadir Pektaş'a yönelttiğimiz suallerimizde anonim üç zaviyenin bulunduğunu ancak bunların hiçbirini için Mevlevihâne olduklarını bilimsel olarak söyleyemeyecekleri gibi hangi tarihe ait olduğunun belli olmadığı bilgisi edinilmiştir. Kazıların hali hazırda sürdüğü bu arkeolojik sahada henüz gün yüzüne çıkarılmamış yapıların mevcudiyeti, ilerleyen süreçte suallere cevap olması beklenmektedir. Beçin ve Balat bölgesinde yapılan bu araştırmalar, İbrahim Şâhidi'nin hangi zâviye veya tekkeye misafir olduğu bilgisine netlik sağlamamakla birlikte eserinde söz ettiğini tahmin ettiğimiz Söke köyü ve buradan kasıt Söke'nin Balat yerleşim yeri olması muhtemeldir ve en kuvvetli ihtimal olan Ahmet Gazi Zâviyesi'ne misafir olduğudur. 1375 yılından önce Menteşe beyliğinin başına geçen Menteşeoğlu Ahmet Gazi Balat'ın hakimidir. Kendisi bir Mevlevî olmakla birlikte Balat'ta bir Mevlevihane inşa ettirdiğini ve bu Mevlevihane için Balat'a bağlı Afşar köyünün vergileriyle bazı diğer vergileri vakfettiği kaynaklarda yer almaktadır (Erdoğan & others, 2020, s.25).

Aydın Güzelhisâr Mevlevihânesi

Günümüzde Aydın ili Efeler ilçesi merkezinde Ramazan Paşa Camii'nin karşısına gelen yerdeki Mevlevihâne bakiyesi hakkında, 1671 yılında buraya ziyarete gelen Evliya Çelebi'den edinilen bilgilere göre, "ve Ramazan Efendi Cami'nin kurbunda çarşı içinde bir ma'mur [u] abadan mevlevihânesi vardır..." ifadesine dayanarak bir Mevlevihânenin varlığından söz edilmektedir (Çelebi, 2005, ss.155-156). Söz konusu Mevlevihâne, 1928 sularında çekilmiş bir fotoğrafta yarı yarıya yıkılmış biçimiyle görüldüğü, Ramazan Paşa Camii minaresinden çekilmiş fotoğrafta Karanlık köprüye uzanan çarşı içindeki yol üstünde sekizgen planlı, bu özelliği ile Kütahya Dönenler Camii Mevlevihânesi'ni anımsatan bir yapının bulunduğu, savaş yıkımı nedeniyle ortadan kalkışı hızlanmış olan bu Mevlevihânenin şimdiki Barbaros caddesinin Gazi Bulvarı ile buluştuğu köşenin

gerisinde, ana caddeden biraz içerisinde yer aldığı kaydedilmektedir (Tül, 2013, s.156). 05.02.2024 tarihinde Aydın Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'na tarafımızdan yapılan müracaatla elde edilen tapu parsel bilgileri ve yukarıda adı geçen Dr. Mükerrerem Kürüm'ün akademik bulguları çerçevesinde, Aydın il merkezi Veysipaşa mahallesi, 413/19 Ada-Parsel kayıtlı yerde XVI-XVII. Yüzyıla ait bir Tevhidhâne ve Gusûlhâne bakiyesi fiziken tespit edilmiştir. Kurucusu Sadece iki kabirden ibaret olan hazire mevcuttur, bunlardan bir tanesi Kaltakçı Nazır Dede'nin kabridir diğeri ise Kesikbaş Dede'nin kabridir. Metruk alanda iki birimli ve kubbeli bir hamam bakiyesi ile tevhidhânenin duvar bakiyesi olan 100x300cm ebatlarında yığma taş duvardan başka günümüze yüzeyde hiçbir kalıntı kalmamıştır. Çevresinde apartman ve evler vardır.

Kemer Seyahati

Söke'den kuzeye doğru on saatlik yürüme mesafesinde bulunan Aydın Livâsı'nın Kemer adlı köyünde Baba Acem ve Şâhidî üç günlüğüne misafir olurlar. Köy ahalisinin Şâhidî'nin irfanına hayran kalması üzerine ısrarla onları bir zaman misafir etmek isterlerse de Şâhidî, Divâne Mehmed Çelebi'yi aramakta ve onların bu tekliflerini kabul etmemektedir. Tekrar Bursa'ya doğru yola koyulurlar fakat oraya gitmenin gerekmediğini gönlünde sezer. Çelebi'nin Hac dönüşü Karaman tarafında olacağını düşünür, önce Afyon'a gidip, sonra Paşa Çelebi'den icâzet alıp ardından Konya'da Hz. Mevlâna'nın türbesini ziyaret ederek Karaman'a yönelmesi fikri hâsıl olur. Ne var ki Afyon'a yaklaştıklarında kulağına yine Sultan Divâne'nin sadâsı gelmiştir. Çelebi "Ey Şâhidî sana yetiştim" demektedir. Şâhidî o esnada cezbeye gelip semâya başlar. Kendinden öyle geçmiştir ki belindeki kemer çözülüp düşmüştür, kendine gelir ve Baba Acem'i bu sadâdan haberdar eder. Baba Acem ona ya delirdiğini ya da sara hastalığına tutulduğunu, aklını başına devşirmesini söylemektedir. Lâkin bu kerameti izah edemez, Baba Acem'e aklın bu olayı anlamada aciz kalacağını söyler (Şimşekler, 1998, s.22).

Çukurköy Seyahati

Kütahya yakınlarında Çukurköy adında bir Mevlevî köyü bulunmaktadır. Kemer köyünden ayrılan İbrahim Şâhidî gece orada misafir olur, burada Çelebi'nin müritleriyle sohbet meclisleri düzenlerler, Çelebi hakkında sohbet ederler. Sabah olduğunda şehirden gelen bir kişi Çelebi'nin Mekke'den dönüp o vakit Kütahya'da bulunan amcazâdesi Paşa Çelebi'nin evinde konuk olduğunun haberini verir. Şâhidî hiç vakit kaybetmeden Kütahya'ya doğru yola koyulur (Şimşekler, 1998, s.22). XV. Yüzyılda Çukurköy, Osmanlı iktidarınca Mevlevihane'ye (tahminimizce Kütahya Mevlevihânesi olmalıdır) vakfedilmiş bir köydür. Kütahya'nın 45 km kadar kuzey batısında bulunan Çukurköy, Cumhuriyetten sonra 1987'de Tavşanlı ilçe belediyesine bağlanmış Kütahya'nın bir köyü iken 2009 yılından bu yana mahalle statüsüne geçmiştir (İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü, 1978, s.557). Kanaatimize göre, Şâhidî'nin Kütahya'ya gitmesinden önce buraya yönelmesi ve

konaklamasının nedeni, bir Mevlevî köyü olan Çukurköy'ün Mevlevî geleneğinin yaşanması ve yaşatılması sebebiyle Tavşanlı'nın çok yakınında bulunması olarak değerlendirilebilir. Sonradan Tavşanlı'da XVIII. Yüzyılın ilk yarısında münferit bir Mevlevîhâne kurulacaktır.

Kütahya Seyahati

Şâhidî, 1494'te Kütahya'ya varır, burada Sultan Divâne ile ilk kez karşılaşır ve bu tanışmalarını *Gülşen-i Esrâr*'ında şu şekilde nakleder:

“Sultan, Paşa Çelebi'nin makamına inmişti. O sırada Paşa Çelebi Kütahya'ya mütevelli olmuş, Emir Âdîl de babası ile orada olup Şâhidî'yi beklemekteymiş. O sabah vakti Paşa Çelebi'nin makamına ulaşır. Mezarlık Camii'nde namaz kılar. Paşa Çelebi'nin nedimleri Şâhidî'yi görünce sonsuz saygı ve sevgide bulunurlar ve Hâce geldi diyerek Emir Âdîl'in annesine haber verirler. O da hemen bir halı gönderir ve Sultan'ın yanına sererler ve o servere haber verirler. Şehrin ileri gelenleri Sultan'ı ziyarete gelmişlerdir. Şâhidî'nin geldiği haberini duyunca kemal sahibi tatlı dilli bir vaizdir diyerek kendisine övgüde bulunurlar. Daha sonra nedimler Şâhidî'yi o hazretin yanına davet ederler. Eşiğe varınca Sultan'ın yüzünü görür. Şâhidî duygulu bir halde ağlamaktadır. Konukların hepsi kalkar, o ise sakinleşmiş, Sultan'ın önünde ayakta durmaktadır. Sultan, “bu yaygı sizin içindir” buyurur. Durumu Sultan tarafından anlaşılmıştır. Şâhidî heyecanını az da olsa kontrol eder, yanına oturur. Gerçekte arzu ettiği Sultan Divâne ile başbaşa kalıp sohbet edebilmektir. Bu niyetini sezmiş olan Sultan Divâne misafirlerini kısa bir müddet ağırladıktan sonra kendilerini uğurlar ve meclis boşalır. Bu şaşkınlıkla Şâhidî tarifi kendilerinde mahfuz bir hissiyat ve cezbeyle pîriyle beraber muhabbet eder. (Şimşekler, 1998, ss.23-24).

Bu kavuşma adeta Hz. Mevlâna ile Şems-i Tebrizî'nin 30.11.1244 tarihinde vuku bulan buluşmalarından 250 sene sonra tekerrür eden bir buluşma olmuştur.

Mevlevîlik Tarikatının Kütahya'ya gelişi Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled zamanına rastlar. Sultan Veled Germiyan Beyi I. Yakup Bey zamanında (1300-1340) Konya'dan Kütahya'ya gelmiştir. Kütahya fâtîhi olarak ünlenen Hezâr Dînârî (Emir İmadüddin), Sultan Veled'e bağlı bir Mevlevîdir ve şeyhin isteği üzerine şu anki Mevlevîhânenin (Dönerler Cami) yanına bir mescit inşa etmiştir. Buradaki Mevlevîhâne 1329 yılında yeniden inşa edilmiş ve dergâhın ilk şeyhi Celâleddin Ergun Çelebi olmuştur (Varlık, 1974, s.46). Germiyanogulları döneminde Kütahya'da Mevlevîlik hızla yayılmış, Germiyan Beyi I. Yakup, Ulu Ârif Çelebi'ye intisap etmiş, Mevlevîlik için vakıf ihdas etmiş ve pek çok araziye bu vakfa bağışlamıştır (Eravcı, 2002, s.204). Ulu Ârif Çelebi şehrin önemine binaen şehri ziyaret etmiş, Germiyanogulları ile iyi bir diyalog kurmuş, buradaki dergâhta Mevlevî ayini icra etmiştir. Artık bu dönemden sonra Kütahya, Mevlevîlik için önemli bir merkez haline gelmiş buradaki Mevlevîhâne Afyonkarahisar ve Konya'dan sonra üçüncü büyük dergâh olmuştur. Germiyan Beyi Süleyman Şah ile eşi Mevlâna'nın torunu Mutahhara Hatun'un kızı olan Devlet Hatun, Yıldırım Bâyezid'in hanımı olmuş, Tavşanlı ise Devlet Hatun'a çeyiz olarak verilmesiyle,

Osmanlılara geçmiştir. Böylelikle Mevlevîlik tarikatı gerek Kütahya gerekse Tavşanlı ve çevresinin sosyo-kültürel yaşamında çeşitli etkinlikler meydana getirmiş, bu toprakların Osmanlı dünyasında gelişen tasavvufî hayatın da merkezi konuma gelmesi sağlanmıştır (Eravcı, 2006, s.673). Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin Çukurköy, Tavşanlı ve Kütahya'ya kadar yaptığı seyahatlerden anlaşılmaktadır ki, literatürde yer almış Mevlevî temsilcileriyle beraber yaşanan tasavvufî yaşamın, Batı Anadolu ve İç Ege Bölgesinde ziyadesiyle hâkim olduğudur.

Şâhidî, Çelebi'ye intisap ettikten sonra seyahatleri haricinde ne kadar süre bir arada oldukları ve neler yaptıkları hakkında bilgi vermemiştir.

Muğla'ya Dönüş

İbrahim Şâhidî, 1500 yılına gelindiğinde artık Muğla Mevlevihânesi'nde postnişindir bir taraftan da halkı irşad etmeyi sürdürmektedir. Sahih Ahmed Dede'ye göre Şâhidî 33 yaşındayken (1503) göre geleneğin, 64 yaşında olan Sultan Divâne, Şâhidî'yi Muğla'da ziyaret etmiş onun evinde kalmıştır. *Mesnevî*'nin ilk 18 beytini okumuştur. Evliyâ Çelebi *Seyahatnamesi*'ndeki bilgilere göre, Şâhidî çocukların eğitimiyle de uğraşmaktadır. 1544 yılında bir okul kurmuş, bu sıbyan mektebinde 1000 kadar çocuk eğitim alır. 1514 yılında yazdığı ilk eseri *Tuhfe-i Şâhidî*'yi 44 yaşında, 1530 yılında telif ettiği *Gülşen-i Tevhîd*'i 60 yaşında, 1536 yılında kaleme aldığı *Gülşen-i Vahdet*'i 66 yaşında ve son eseri olarak bildiğimiz, kendisi ve şeyhi Divâne Mehmed Çelebi hakkında bilgiler veren tek kaynak *Gülşen-i Esrâr*'i 74 yaşındayken Muğla Mevlevihânesi'nde postnişin olduğu dönemlerde yazdığını düşünmekteyiz. Diğer eserlerine ait tarihlendirme bilgisine ulaşamadığından nerelerde ve hangi yıllarda yazıldığı belli değildir.

Karahisâr-ı Sâhib (Afyonkarahisâr) Seyahati

Divâne Mehmed Çelebi'nin kaynaklara göre ve günümüzde naklediliş şekline göre; 1529 veya 1546 yılında vefat ettikten sonra, İbrahim Şâhidî'nin onun kabrini ziyaret etmek amacıyla her yıl Karahisâr'a (Afyonkarahisar) geldiği tarihî kaynakların uzlaştığı bir bilgidir. Bu ziyaretlerin sonuncusu ise 1550 yılında gerçekleşmiştir. Şâhidî, bu yıl oğlu Şuhûdî ile birlikte Afyonkarahisar Mevlevihânesi'ne gelmiş, ziyaretinin kırkinci günü onu Muğla'ya geri göndermiştir. Ziyaretinin 120. günü ise İbrahim Şâhidî Dede burada Hakk'a yürümüştür. Karahisâr-ı Sâhib Sultan Divâne Mevlevihânesi (Afyonkarahisâr Mevlevihânesi) içerisinde Sultan Divâne'nin ve ailesinin merkadlerinin bulunduğu yere defnedilmiştir (Çıpan, 2022, s.43).

Sonuç

İbrahim Şâhidî, Mevlâna'ya ve *Mesnevî-i Manevî*'ye olan bağlılığını ifade ettiği satırlarına *Gülşen-i Esrâr* adlı eserinde aşağıdaki şekilde yer verir,

به من از داد حق شد کشف - و آسان شدم دریای عرفان متوی دان

“İrfan deryası Mesnevî bana Allah tarafından keşfettirildi ve kolaylaştırıldı.” (Şâhidî Dede, 1544).

Sonuç olarak Mevlânâ Celaleddîn-i Rumî'nin “Ömrümün hülâsası sadece şu üç kelimedir; hamdım, piştim, yandım” deyişi nefsin kemâl olma yolunda Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin benliğinin pişme serüveninin tam ifadesidir. Onun maneviyatında oluşan rahatsızlıklarını, gönlünün sükunet bulamayışıyla süren bu rahatsızlıkların verdiği mesajların, tercih ettiği Hak yola olan davetiye mahiyetindeki içeriklerini kendisinin olgunlaştıkça idrak ettiği gözlemlenmektedir. Davetiye mahiyetindeki her bir problemi, kendi sürdüğü yolu üzerindeki çözümleme metotlarını, samimiyetini, sabrını ve dirayetini, ikmal ettiği zâhiri irfanını bâtınıyla da tahakkuk ettirmiş olduğunu tespit edebildiğimiz kadıyla edebi faaliyetlerinden ve seyahatlerinden izlenebilmektedir.

Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin Muğla'dan başlattığı seyahatlerini, onun ardından fiilen izini sürerek tespit ederken, makalede kronolojik sıralamaya dikkat edilmiştir.

Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin seksen senelik ömründe Muğla ilinden başlayan ilim irfanla bezeli, iştiyakla dolu seyahatlerinde onun Mevlevilik yolunda fiziken, ruhen ve ilmen verdiği emeklere dikkat çekilmiştir. On üç adet edebi eser veren edip yönüyle ve bin kadar çocuğa verdiği tedrisatla eğitimci yönüyle, halkı irşâd etmede derin birikimleriyle adının Ege Bölgesi Mevleviliğinde kıymetle anıldığı; zamanının doğru yolda ilerleyen müderrislerini bulmada, diğerlerini yermede oldukça hassas davranan keşif sahibi Şâhidî Dede'nin, Ege Bölgesi Mevleviliğine olan hizmetlerinin neler olduğu, bunları nasıl ifâ ettiği hususiyetle onun seyahatleri üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.

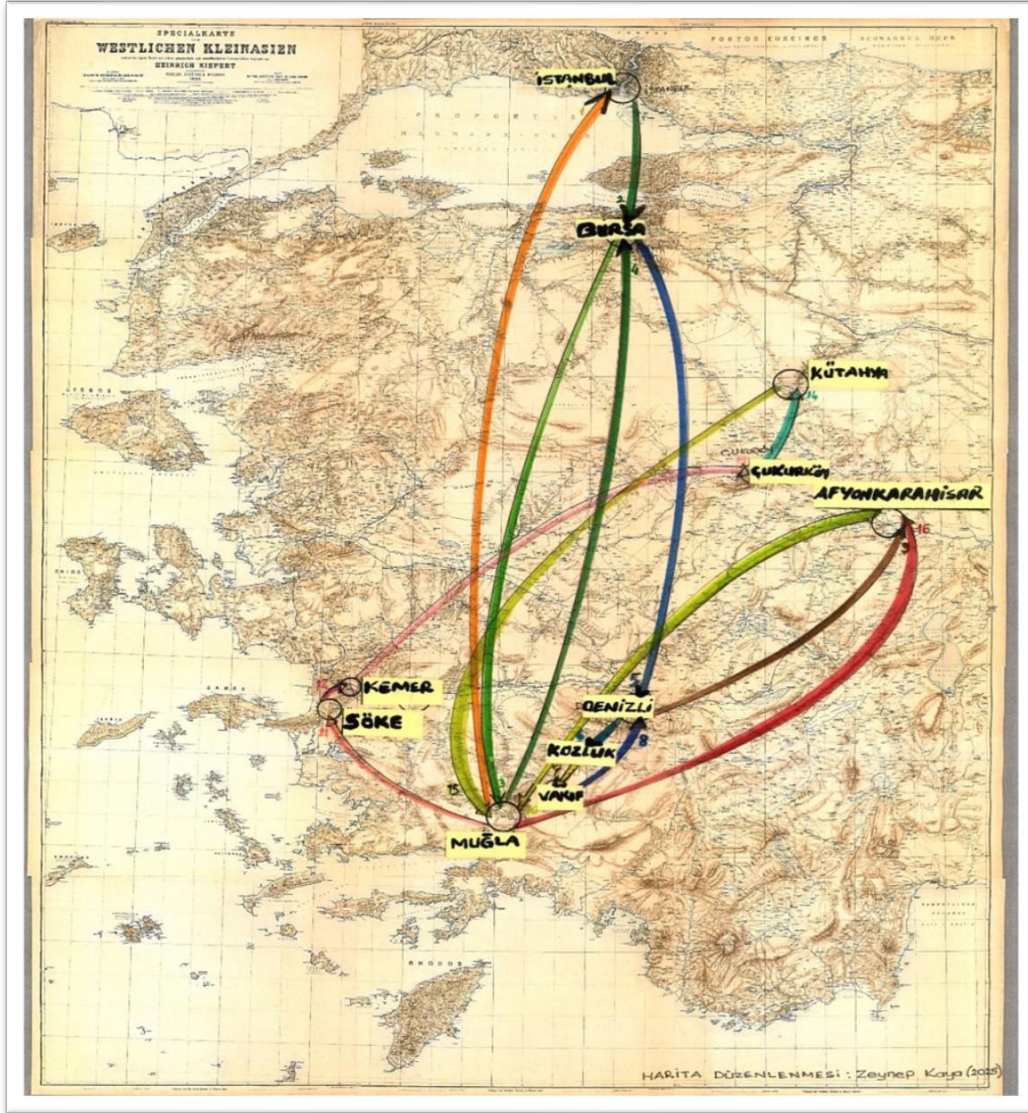
Tasavvufî şahsiyetlerin biyografilerinde sıkça karşımıza çıkmakta olan “seyahat” kavramı ile seyr u sulûkunu eş zamanlı icrâ eden tasavvuf erbabından Şâhidî Dede'nin sadece coğrafi seyahatlerinin incelemelerini yaparken XV-XVI. Yüzyılda mevcut bulunan mevlevihânelerin günümüzdeki mimari durumları ve ahvalleri; dönemin bürokrasisiyle Mevlevilik arasındaki münasebetler ve günümüzde Ege Mevleviliğinin ve Mevlevihanelerinin son durumları tarafımızdan incelenmiş akademik anlamda ortaya koyulmuştur. Bazı ihmallerle, usulsüzlüklerle karşılaşmıştır. Tarafımızca ortaya koyulan bu araştırma sonuçları Şâhidî Dede'nin seyahatlerinin manevî, fiziki, ilmi boyutları incelenirken ortaya çıkmıştır. Umulur ki; Muğlalı İbrahim Şâhidî Dede'nin faaliyetlerinden biri olan seyahatleri üzerinden tespit edilen eksik konuların ilerleyen yıllarda ilmen ve bürokratik yönden tamamlanabilmesi temennimizdir.

Kaynaklar

- Afifi, E.-A. (2000). *Fusûsü'l-bikem okumaları için anahtar* (E. Demirli, çev.). İz Yayıncılık. (Orijinal çalışma 1946'da yayınlandı)
- Başbakanlık Arşivi (t.y.). *Tabrir defteri: C. No: 337, vr. 205b.*
- Başbakanlık Arşivi (1562). *Tapu defteri No: 338-Evkağ.*
- Binark, İ. & others (1995). *166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri 937/1530: Hüdâvendigâr, Biga, Karesi, Saruhan, Aydın, Menteşe, Teke ve Alaiye Livâları*. Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı.
- Bursa Büyükşehir Belediyesi. (2009, Haziran). *Bursa Kütüğü: Hayreddin (Bursa Kitaplığı)*.
https://www.bursa.bel.tr/yayinlar_pdf_viewer?id=2464#dfliip-katalog/173/
- Çelebi, E. (2005). *Evliya Çelebi seyahatnamesi, 8.Kitap* (S. A. K. Y. Dağlı & R. Dankoff, Ed.). Yapı Kredi Yayınları. (Orijinal çalışma 1742'de çoğaltıldı).
- Çıpan, M. (2014). *Muğlah Şâhidî Dede*. İlim Yayıma Cemiyeti Muğla Şubesi Yayını.
- Çıpan, M. (2022). *Pîr-i Sâni Divânî Mehmed Çelebi*. İstanbul ve Musikî Araştırmaları Derneği Yayını.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı. (1910). *Tavas kazasına bağlı Körtekid karyesinin Bozdoğan kasabasına, Kozluk, Kesre, Bilanid, Birun, Muradlar, Gazallar, Taşlı ve Börekoğlu karyelerinin Muğla'ya bağlanmaları*. <https://www.devletarsivleri.gov.tr/sayfalar/Arama/Arama.aspx>
- Duran, R. (1995). *Menteşe Beyliği mimarisi* [PhD Thesis]. Selçuk Üniversitesi.
- Eflâkî, A. (1973). *Ariflerin menkıbeleri*. (T. Yazıcı, Çev.). Hürriyet Yayınları. (Orijinal çalışma 1353'te yayımlandı).
- Emecen, F. (1992). Balat. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 5, 4-7.
- Eravcı, M. (2002). *Sultan Divâne ve Afyonkarahisar'da Mevlevilik*. Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.
- Eravcı, M. (2006). Tavşanlı'da Mevlevilik ve Mevlevihâne. *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlâna Sempozyumu Bildirileri*, s.673.
- Eravcı, M. (2011). *Sultan Divânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevilik*. Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.
- Erdoğan, Â. & others. (2020). *Balat ve Çine vakıfları*. Palet Yayınları.
- Esrar Dede, (1797). *Tezkire-i Şuara-yı Mevleviyye*. Mevlâna Müzesi İhtisas Kütüphanesi, No:1502.
- Genç, İ. C. (2018). *Söke bir güzel Anadolu, Cilt I*. Gazi Kitabevi.
- Göçgün, Ö. (2015). Mevlevî Şairi Fenâyî Dede. *Geçmişten Günümüze Denizli Dergisi*, 43.
<http://dergi.csavakfi.org.tr/sayilar/sayi43/files/assets/common/downloads/page0005.pdf>
- Gölpınarlı, A. (1983). *Mevlâna'dan sonra Mevlevilik*. İnkılâp-Aka Yayınevi.

- Gölpınarlı, A. (2006). *Mevlâna'dan sonra Mevlevilik*. İnkılâp Yayınevi.
- Işıtan, İ. (2020). *Sufî psikolojisi yazıları 1: Manevi benlik gelişimi*. Divan Kitap.
- İçişleri Bakanlığı İller İdaresi Genel Müdürlüğü. (1978). *Türkiye mülkî idare bölümleri*. İçişleri Bakanlığı Başbakanlık Basımevi.
- İlgar, Y. (2012). *Karahisâr-ı Sâhib Sultan Divânî Mevlevihânesi ve Mevlevî meşhurları*. Afyonkarahisâr Belediyesi Yayınları.
- Kara, M. (1993). Cünunî Ahmed Dede. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 8, 130.
- Konevî, S. (2002). *İlâhî nefhalar* (E. Demirli, Çev.). İz Yayıncılık.
- Lâtîfî (1990). *Lâtîfî tezkiresi, Tezkiiretü's-şuara ve Tabsiratü'n-Nuzamâ* (M. İsen, Ed.). Kültür Bakanlığı Yayınları. (Orijinal eser 1546'da yayımlandı, Raşid Efendi Nüshası).
- Merter, M. (2024). *Dokuzyüz katlı insan*. Ketebe Yayınları.
- Onur, A. S. (1925). Afyonkarahisâr'da Nur Dergisi, Karahisâr Büyüklerinden Fânî Dede. *Muallimler Birliği Yayınları*, 5(17).
- Sâkıb Dede, M. (1866). *Sefîne, III*, Matbaa-yı Vehbiyye, 58-60.
- Şâhidî Dede, İ. (1544). *Gülşen-i esrâr*. Mevlâna Müzesi İhtisas Kütüphanesi.
- Şimşekler, N. (1998). *Şâhidî İbrahim Dede'nin Gülşen-i esrâr'ı, tenkitli metin-tablil* [PhD Thesis]. Selçuk Üniversitesi.
- Şimşekler, N. (2002). Şâhidî Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ına Göre Afyon ve Çevresinde Mevlevî Muhitleri. *VI. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu-Bildiriler*, 309-317.
- Tanrıkörür, B. (2000). *Türkiye Mevlevihânelerinin Mimari Özellikleri: C II* [PhD Thesis]. Selçuk Üniversitesi.
- Tül, Ş. (2013). *Biteke topraklar üstünde Aydın*. Ege Yayınları.
- Uludağ, S. (2022). Keşf. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 25, 315-316.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi. (t.y.). *Mevlevihane Vakfı/Şemseddin Zâviyesi*, Esas Defter 8/5 (Sıra 549, Defter No: 1993, s. 19).
- Varlık, M. Ç. (1974). *Germiyan-oğulları tarihi*. Atatürk Üniversitesi Yayınları.

Ekler



Görsel 1. Batı Anadolu Haritası: XV.-XVI. Yüzyıl: Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin Seyahatleri

Asia Minor [Harita], David Rumsey Arşivi,

<https://www.davidrumsey.com/luna/servlet/view/search?q=western+part+asia+minor+map&annot+Search> (e.t.

14.01.2025). Çizim ve düzenleme, Zeynep Kaya, 20.01.2025, Muğla.



Görsel 2. *Muğla Mevlevihânesi/Şâhidî Cami*

Muğla Mevlevihânesi Güney Batıdan dış görünüm.

Zeynep Kaya Arşivi-14.10.2021-Muğla



Görsel 3. *Muğla Mevlevihânesi Türbe Kısım*

Hüdâyi Sâlih ve Şuhudî Hazretlerinin Türbe İçindeki Kabirleri

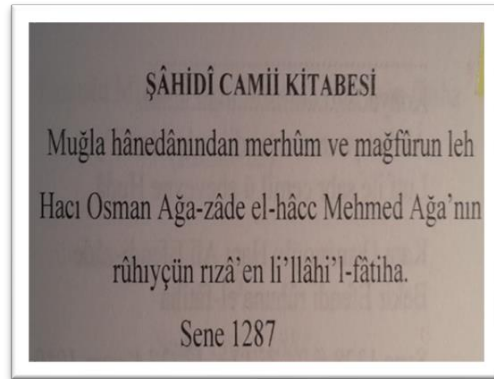
Zeynep Kaya Arşivi, 14.10.2021, Muğla.



Görsel 4. Muğla Beylikler Haritası

XIV. Yüzyıl Menteşe Beyliği Muğla Haritası

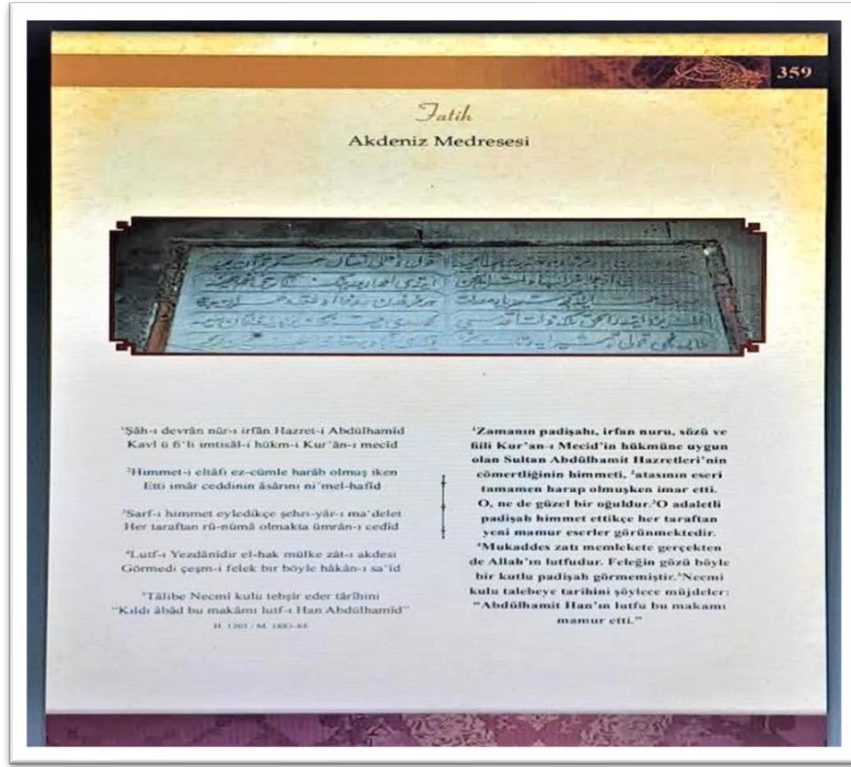
Harika - Kemali Söylemezoğlu Arşivi. Düzenleme Zeynep Kaya.



Görsel 5. Muğla Merlevihânesi/Şâhidî Cami Kitabesi

Şâhidî Cami Kapı Üzerinde Osmanlı Türkçesi ile Yazılmış Kitabe Levhası ve Lâtîn Harfleriyle Çevirisi

Zeynep Kaya Arşivi, 14.10.2021, Muğla.



Görsel 6. *Sahn-ı Seman Akdeniz Medreselerinin Kitabesi*

Kitabelerin Kitabı Fatih, Fatih İlçesi Türk İslam Devri Kitabeler Envanteri, Foto. Nurullah Delibaş, Fatih Belediye Başkanlığı, İstanbul: 2016, s.359



Görsel 7. *Sahn-ı Seman Akdeniz Medreseleri*

Şâhidî'nin İstanbul'da Fatih Medresesi'nde Eğitim Aldığı Sahn-ı Seman Akdeniz Medreseleri

Mehmet İpşirli, Büyük İstanbul Tarihi, Sahn-ı Seman Akdeniz Medreseleri, s.2.

<https://istanbultarihi.ist/assets/uploads7pdf/osmanli-istanbulunda-geleneksel-egitim-ve-ulema-331.pdf>

(e.t. 14.01.2025).



Görsel 8. Yıldırım Han Külliyesi

Şâhidî'nin ikinci seyahati olan Bursa'daki eğitim gördüğü Yıldırım Han Medresesi.

<https://www.bursamuze.com/sultan-yildirim-bayezid-kuliyesi> (e.t. 14.01.2025).



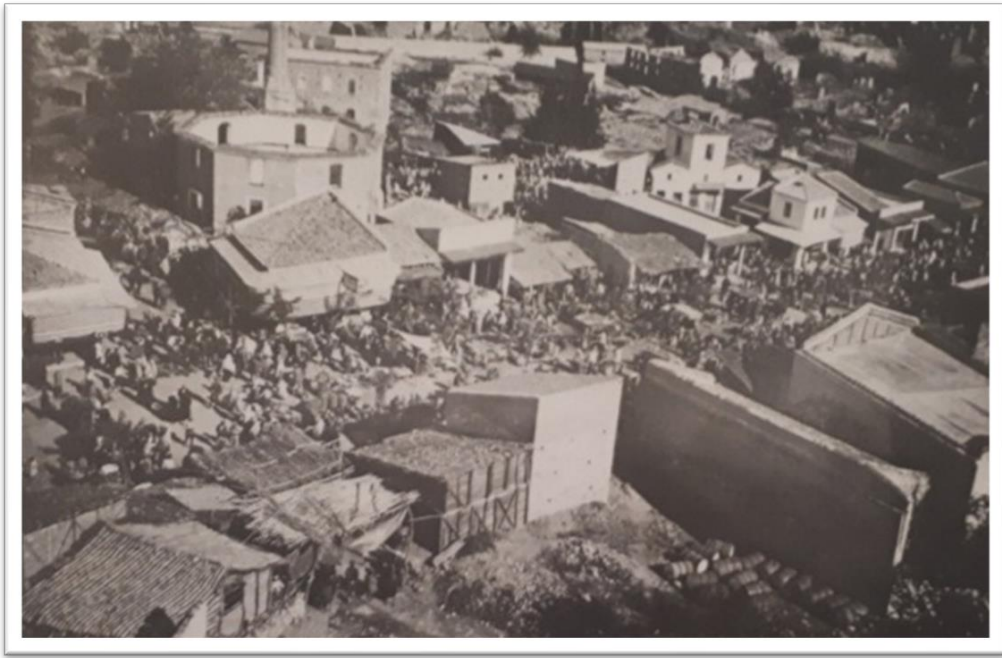
Görsel 9. Denizli Beylikler Dönemi Haritası

Denizli (Lâzıkıyye), Kozlar ve Vakıf Köylerinin Konumlandığı XV. Yüzyıl Aydınogullar Beyliği Haritası, Harika-Kemali Söylemezoğlu Arşivi. Düzenleme Zeynep Kaya.



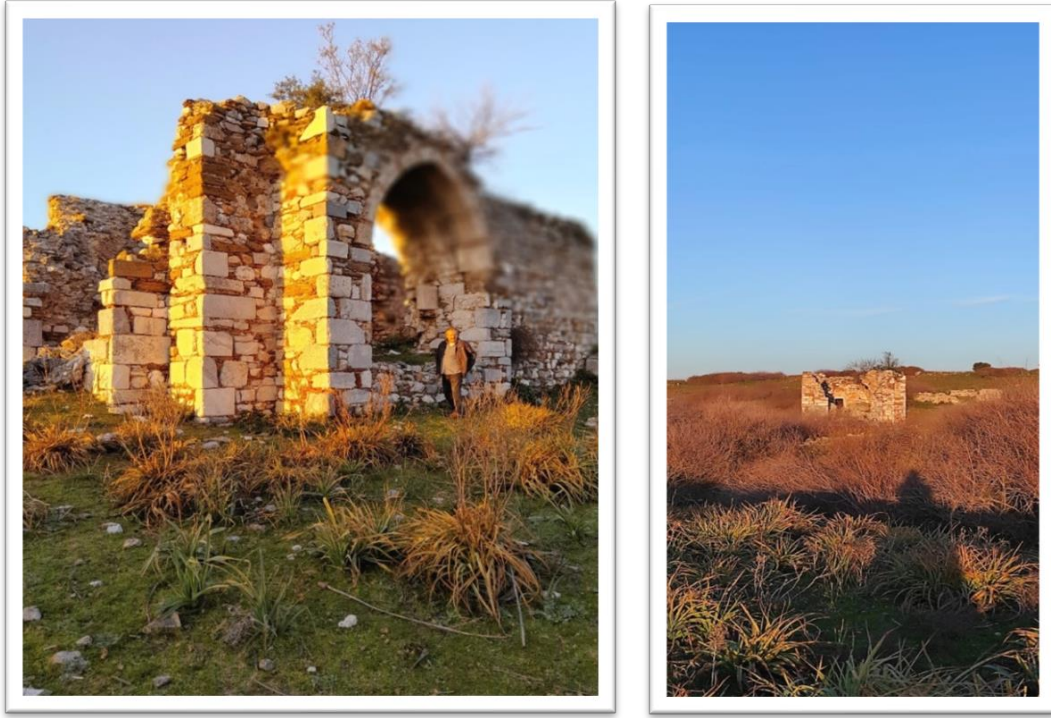
Görsel 10. *Karabisâr Kalesinden Afyonkarabisâr Sultan Divâne Mevlevihânesi*

Güven Sevcancan (M.A) Arşivi, 23.05.2024. Altındağ Belediyesi Kültür ve Tabiat varlıklarını Koruma Şube
Müdürlüğü, Ankara.



Görsel 11. *Aydın (Güzellibisar) Mevlevihânesi*

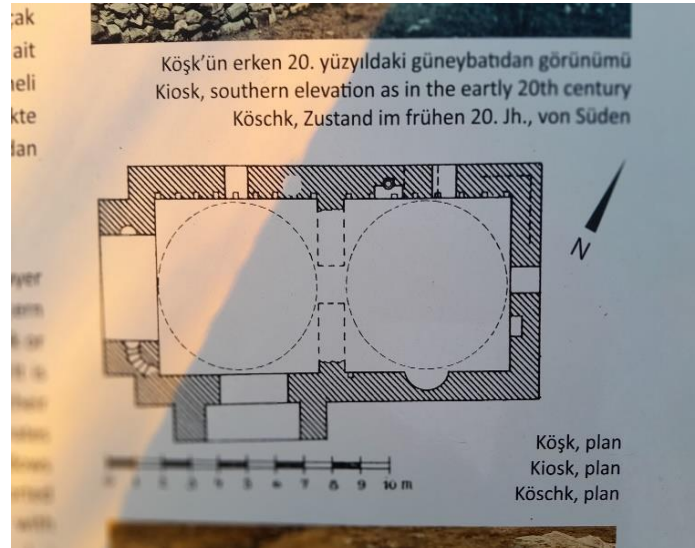
Sol kısımda sekizgen planlı bugün yerinde olmayan Mevlevihâne yapısı. Şükrü Tül, 2013. *Bitek Topraklar Üstünde Aydın*. İstanbul Ege Yayınları. s. 154. Şükrü Tül Koleksiyonu, 1925.



Görsel 12-13. *Aydın-Söke, Balat: Ahmet Gazî Zâviyesi*

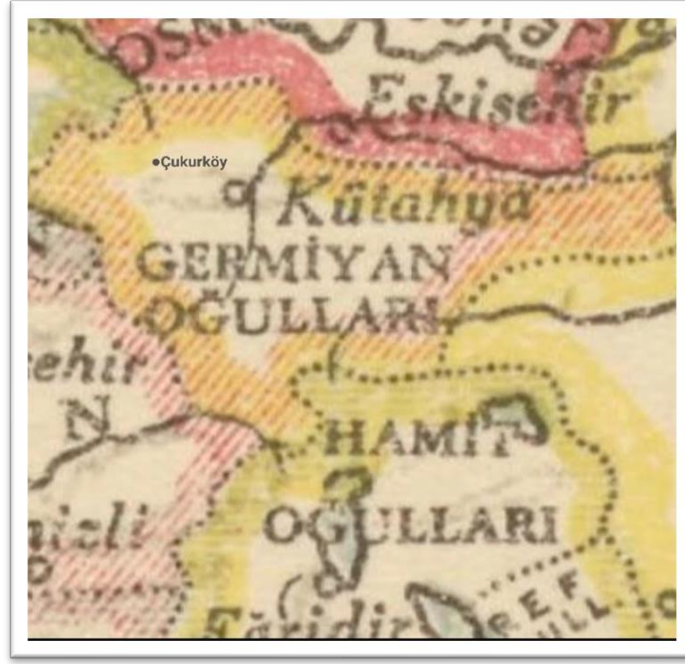
Söke'nin Balat Mahallesiinde Bulunan Milet Antik Kenti Ören Yeri Ahmet Gazi Zaviyesi.

Zeynep Kaya Arşivi, 05.02.2024, Aydın, Söke, Balat.



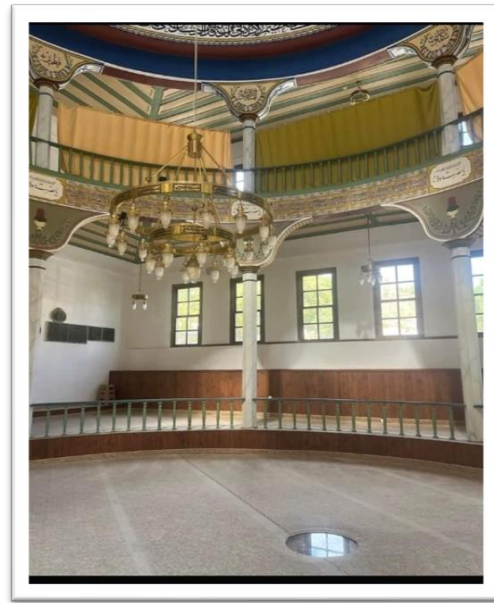
Görsel 14. *Aydın-Söke, Balat: Milet Antik Kenti Ahmed Gazî Zâviyesi-(Köşk) Planı*

Zeynep Kaya Arşivi, 05.02.2024, Aydın, Söke, Balat- Milet Antik Kenti



Görsel 15. Kütahya, Çukurköy Beylikler Haritası

Kütahya Fiziki Haritası ve Beylikler Dönemi Haritası, Harika-Kemal Söylemezoğlu Arşivi.



Görsel 16. Kütahya Ergünye Merlevihânesi/Dönenler Cami

Adnan Güven Arşivi, 27.08.2024, Kütahya.



Görsel 17. *Afyonkarahisâr Mevlevihânesi Semâbânesi*

Sultan Divâne Mehmed Çelebi, yakınları ve İbrahim Şâhidî'nin kabr-i şerifleri
Zeynep Kaya Arşivi, 22.10.2021, Afyonkarahisâr.



Görsel 18. *Muğlalı İbrahim Şâhidî (ö.1550)*

Zeynep Kaya Arşivi, 22.10.2021, Afyonkarahisâr.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Muğla’da Şahidi Camii ve Türbesi ile Hüsamettin Efendi Camii ve Türbesi Üzerine

Gökben AYHAN

Prof. Dr.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

gokbenayhan@mu.edu.tr

 ORCID 0000-0003-3749-5900

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 20.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 18.03.2025

Atıf/Citation

Ayhan, Gökben (2025), Muğla’da Şahidi Camii ve Türbesi ile Hüsamettin Efendi Camii ve Türbesi Üzerine, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 257-285.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

Muğla'nın Menteşe İlçesi'ndeki Camikebir Mahallesi'nde bulunan Şahidi Camii ile aynı avluyu paylaşan türbe ve Ula'nın Ayazkıy Mahallesi'ndeki Hüsamettin Efendi Camii ile bu yapının güneyindeki türbe, Muğla'da İslamiyet'in önemli yapıları arasında dikkat çekmektedir. Söz konusu camiler ve türbeler halkın ibadet ettiği, sosyalleştiği ve maneviyatını kuvvetlendirdiği yapılar olarak geçmişten günümüze gelen kültürel mirasımızın önemli eserleri arasında yer almaktadır.

Seyyid Kemaleddin'in zaviyesi Hüdâyî Salih Efendi'nin zamanında Mevleviliğin temellerinin atıldığı bir yapı olup burada, oğlu Şâhidî İbrahim Efendi 50 yılı aşkın ve onun vefatından sonra torunu Şuhûdî Efendi 40 yıldan uzun bir süre şeyhlik yapmıştır. Günümüze Şahidi Camii adı ile gelen yapı hem cami hem de mevlevihane olarak iki işleve sahiptir. Caminin avlusundaki mezarının doğusunda içinde iki mezara yer verilen bir türbe inşa edilmiştir. Türbede yattığı bilinen Hüdâyî Efendi'nin yanındaki mezarın oğlu Şâhidî Efendi'ye mi yoksa torunu Şuhûdî Efendi'ye mi ait olduğu konusu tartışmalıdır. Şâhidî Efendi'nin diğer oğlu Hüsâmeddîn Efendi de Ula'da büyük boyutlu bir cami yaptırmıştır. Müderrislik ve şeyhlik görevinde bulunan Hüsâmeddîn Efendi'nin ölümünün ardından, camisinin güneyinde inşa edilen bir türbeye gömülmüştür.

Hüdâyî Efendi, Şâhidî Efendi ve Şuhûdî Efendi'nin Mevleviliği benimsediği bilinmesine karşın Hüsâmeddîn Efendi'nin Mevlevi olup olmadığı konusunda kesin bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak onun da dedesi, babası ve ağabeyi gibi Mevlevi olması kuvvetle muhtemeldir.

Şahidi Camii ve Türbesi ile Hüsamettin Efendi Camii ve Türbesi, mimari formlarının yanı sıra büyük oranda sade süslemeleri ve kitabeleriyle mütevazı yapılar olarak geçmişten günümüze ışık tutmaktadır. Makale kapsamında ilk kez doğrudan söz konusu yapılar plân, mimari ve süsleme özellikleri bakımından incelenmesinin yanında mümkün mertebe geçirdiği restorasyonlar hakkında bilgi verilerek bu yapıların Türk-İslam sanatı içerisindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: Muğla, Mevlevilik, Hüdâyî Salih Efendi, Şâhidî İbrahim Efendi, Şuhûdî Efendi, Hüsâmeddîn Efendi, dinî yapılar, cami, türbe

On Şahidi Mosque and Tomb and Hüsametdin Efendi Mosque and Tomb in Muğla

Abstract

The Şahidi Mosque in the Camikebir Neighborhood in the Menteşe District of Muğla and the tomb in the same courtyard, and the Hüsametdin Efendi Mosque in the Ayazkırı Neighborhood of Ula and the tomb in the south of this building are among the important structures of Islam in Muğla. These mosques and tombs are known as the significant structures of cultural heritage that have survived from the past to the present, as structures where people worship, socialize and strengthen their spirituality.

Seyyid Kemaleddin's zaviyah is a building where the foundations of Mevlevism were laid in the time of Hüdâyî Salih Efendi, and his son Şâhidî İbrahim Efendi was the sheikh for more than 50 years and after his death, his grandson Şuhûdî Efendi was the sheikh for more than 40 years. The building known as Şahidi Mosque today has two functions as both a mosque and a mevlevihane. A tomb was built in the courtyard of the mosque, where the grave was opened and two graves were given inside. The issue of whether the grave next to Hüdâyî Efendi, who is known to be buried in the tomb, belongs to his son Şâhidî Efendi or his grandson Şuhûdî Efendi has been resolved. Şâhidî Efendi's other son Hüsâmeddin Efendi also built a large mosque in Ula. After the death of Hüsâmeddin Efendi, who served as a mudarris and sheikh, he was buried in the tomb built to the south of his mosque.

Although it is known that Hüdâyî Efendi, Şâhidî Efendi and Şuhûdî Efendi adopted Mawlawism, there is no definite information on whether Hüsâmeddin Efendi was a Mawlawi. However, it is highly probable that he was a Mawlawi like his grandfather, father and brother.

Şahidi Mosque and Tomb and Hüsametdin Efendi Mosque and Tomb shed light from the past to the present as modest buildings with their architectural forms as well as their simple decorations and inscriptions. Within the scope of the article, for the first time, the buildings in question were directly examined in terms of their plan, architecture and ornamentation features, and information was provided about the restorations they underwent as much as possible, in order to determine the place of these buildings in Turkish-Islamic art.

Keywords: Muğla, Mevleviyeh, Hüdâyî Salih Efendi, İbrahim Şâhidî Efendi, Şuhûdî Efendi, Hüsâmeddin Efendi, religious buildings, mosque, tomb

Giriş

Kökleri Orta Asya'da Horasan erenlerinde kadar uzanmakla (Gölpınarlı, 2006, s. 185) birlikte Anadolu'da Selçuklu devrinden itibaren faaliyetlerini sürdürmeye başlayan Mevlevilik, Osmanlı döneminde giderek büyük şehirlerde asitaneler ve zaviyeler kurarak yayılım göstermiştir (Karpuz,

2007, s. 15). Türk kültür ve sanatının sağlam temellere oturtulmasında, Mevlevi ocağında kültür, musiki ve güzel sanatlar olmak üzere üç alanda işlenen dersler önemli rol oynamıştır (Arbaş, 1997, s. 21; Açık Önkaş, 2014, s. 9). Güzel sanatlar alanında hüsn-ü hat, tezhip, resim, çini, kâğıt oymacılığı gibi farklı branşlarda dersler yürütülmüştür (Bakırcı, 2007, s. 14). Bu bağlamda mevlevihaneler, yetenekli kişilerin biraraya geldiği önemli kültür ve sanat merkezleri olmuştur. Şeyhlerin vefatlarının ardından tekkeleri halkın ziyaret ettiği, saygı duyduğu, sosyalleştiği ve maneviyatını kuvvetlendirdiği yerler hâlini almıştır. Öte yandan mevlevihanelerde tarikat, misafirhane ve imaret hizmetlerine ek olarak sosyal yardımlar da yapılmıştır (Karpuz, 2007, s. 18).

Mevlânâ Celaleddin-i Rumî, Hazemşahlar hanedanı Alâeddin Muhammed'in kızı Mü'mine Hâtûn ile Hüseyin Hatîbî'nin oğlu Muhammed Bahaddin Veled'in çocuğu olarak 1207 yılında Belh de dünyaya gelmiştir (Gölpınarlı, 1999, s. 44). Devrinin ünlü ilim adamları arasında yer alan Mevlânâ'nın babası Bahaddin Veled, Belh'den Anadolu'ya gelmiş ve Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'ın daveti üzerine ailesiyle birlikte Konya'ya yerleşmişlerdir (Arpaguş, 2007, s. 93-94). Bahhaddin Veled, oğlunu da kendisi gibi ilim yolunda yetiştirmiştir. Mevlânâ, başta Konya olmak üzere Şam ve Halep'de eğitim görmüş ve sonrasında Konya'da şeyhlik yapmıştır (Gölpınarlı, 1999, s. 45). *Mesnevi*, *Divan-ı Kebir*, *Meskukat*, *Meclis-i Seb'a*, *Fihî ma-fih* gibi eserleri yazan Mevlânâ, babası gibi devrinin en büyük din adamları arasında yer almıştır (Arbaş, 1997, s. 16).

Mevlevilik, Mevlânâ'nın düşünceleri doğrultusunda oğlu Sultan Veled'in (d. H. 623/M. 1226- ö. H. 712/M. 1312-1313) öncülüğünde 13. yüzyılın sonlarında Konya'da kurulmuştur (Karpuz, 2007, s. 15). 14. yüzyılda söz konusu tarikat geniş kitlelere hitap etmeye başlamıştır (Arbaş, 1997, s. 2). Mevlânâ'nın torunu Ulu Ârif Çelebi (d. H. 670/M. 1271-1272- ö. H. 719/M. 1319-1320) Anadolu'nun birçok şehrinde Mevleviliğin benimsenmesi için büyük gayretler göstermiştir (Önder, 1998, s. 176-177). Bu tarîkata ait mevlevihane diye isimlenen yapılar, başta Konya olmak üzere Osmanlı topraklarının önemli şehirlerinde inşa edilerek faaliyetlerini sürdürmüştür (Kara, 2006, s. 11-14). Konya Mevlevihanesi'nden diğer şehir ve ülkelerdeki mevlevihaneler yönetilmiştir (Tanrıkorur, 204, s. 471; Ocak, 1978, s. 261). Bununla beraber Mevlevilik, Osmanlı padişahlarını kılıç kuşatacak kadar nüfus alanını saray tabakasına kadar taşımıştır (Ocak, 1978, s. 261; Gölpınarlı, 2006, s.253-254).

Mevlevilik, Muğla ve çevresinde Menteşeoğulları Beyliği zamanında Mesud Bey'in döneminde ortaya çıkmıştır (Witteck, 1999, s. 59; Yiğit, 2009, s. 25). Mutasavvıf, âlim, yazar ve aynı zamanda şair olan Ulu Ârif Çelebi, Mevleviliği yaymak için geldiği Beçin'de Menteşeoğlu Mesud Bey ve oğlu Şücaeddin Orhan Bey ile görüşmüş, bu ziyaretten sonra hem Mesud Bey'i hem de oğlunu müridi yapmıştır (Witteck, 1999, s. 59; Çetin, 2016, s. 239-240). Böylelikle Menteşe coğrafyasında Mevlevilik

yayılım göstermeye başlamıştır. Hatta beyliğin en parlak döneminde Balat'ta herkes tarafından bilinen bir mevlevihaneyi Ahmed Gazi inşa ettirmiştir (Baykara, 1999, s. 5; Demir, 2018, s. 19).

Bölgede temelleri Menteşeoğulları zamanında atılan Mevlevi yapılarının Osmanlı döneminde de örnekleri verilmiştir. Bunlar arasında özellikle Şahidi Camii, Mevleviliğin önemli bir merkezî olmuştur. Cami günümüzdeki ismini Şâhidî İbrahim Efendi'den almıştır.

Şâhidî Efendi'nin kendisi hakkındaki bilgiler, 1544 yılında kaleme aldığı Gülşen-i Esrar adlı eserinden öğrenilmektedir (Gölpınarlı, 2006, s. 111, 131). Hafız olan Şâhidî Efendi'nin dedesi Mısır'da bulunduğu sırada, bir kızla evliliğinden Hüdâyî Salih doğmuştur (Açıkgöz, 2008, s. 10-11). Küçük yaşta babasını kaybeden Hüdâyî Salih ata toprağı Muğla'ya gelerek yerleşmiştir (Gölpınarlı 2006, s. 132). Hüdâyî Salih, padişah beratlı zaviyesi bulunan Seyyid Kemal/Kemaleddin'in (Uykucu, 1983, s. 85) hizmetine küçük yaşta verilmiştir (Açık Önkaş, 2011, s. 55). Ardından Seyyid Kemaleddin, Hüdâyî Salih'i eğitim alması için İran'a göndermiştir (Gölpınarlı 2006, s. 132). Seyyid Kemaleddin'in vefatından sonra onun zaviyesinde, Fatih Sultan Mehmed'in izniyle Hüdâyî Efendi şeyhlik yapmaya başlamıştır (Şimşekler, 1998, s. 3; Nahmedov ve Açık Önkaş, 2015, s. 2). Mevleviliği benimseyen Hüdâyî Efendi, 1450'li (Açıkgöz, 2008, s. 11) veya 1470'li yıllarda (Çıpan, 1996, s. 233; Açık Önkaş, 2011, s. 55) Muğla Mevlevihanesi'ni kurduğu kabul edilmiş olup Osmanlı döneminde Mevleviliğin Muğla'da kökleşmesine etki ettiği ifade edilmiştir (Nalçakar ve Ülger, 2015, s. 15). H. 885/M. 1480-1481 yılından 90 yaşında vefat eden Hüdâyî Salih Efendi, dergâh haziresinde gömülü olan Seyid Kemaleddin'in ayak ucuna defnedilmiştir (Açıkgöz, 2008, s. 9, 13).

Hüdâyî Salih Efendi'nin en büyük oğlu olarak Şâhidî, Muğla'da H. 875/M. 1470-1471 yılında dünyaya gelmiş (Şimşekler, 1998, s. 5-6) ve H. 957/M. 1550 yılında vefat etmiştir (Açık Önkaş, 2014, s. 11). Şâhidî Efendi, 80 yıllık ömrünü oldukça verimli geçirmiştir. Babasından hem dinî eğitim hem de lisan eğitimi almıştır (Elmalı, 2023, s. 250). Akabinde Şâhidî, İstanbul'da Fatih Medresesi ve Bursa'da Yıldırım Medresesi'nde eğitim görmeye başlamış (Çıpan, 2010, s. 273); ancak söz konusu eğitimlerini yarıda bırakıp Muğla'ya dönmüştür (Şimşekler, 1998, s. 17). Bu dönemde semâ eden Konyalı Şeyh Vefa'nın (ö. 1490-1491) Hayreddin ve Bedreddin adındaki iki sufisi Muğla'ya yerleşmişler ve bu bölgede Vefâiliğin yayılmasında rol oynamışlardır (Gölpınarlı, 2006, s. 133-134, 228). Şâhidî Efendi, sultanların övgüsünü kazanan Kadı Mahallesi'nde mescidi bulunan Şeyh Bedreddin'in müridi olmuş ve ondan tefsir öğrenmiştir (Faroqhi, 2006, s. 27).

Şâhidî Efendi, Mevlâna soyundan el alarak Mevlevi şeyhi olabilmesi için yönlendirilmiş ve bunun üzerine Lazkiye'ye (Denizli) giderek Mevlevi şeyhi Fânî Dede'nin huzurunda 24 yaşında Mevleviliği kabul etmiştir (Sarı ve İlgar, 2002, s. 52). Vefâi iken Mevlevi olan Şâhidî Efendi, sonrasında Mevlânâ soyundan Paşa Çelebi'ye bağlanmıştır (Gölpınarlı, 2006, s. 133, 134; Açıkgöz, 2008, s. 16). Bununla birlikte Şâhidî Efendi, Mevlânâ'nın yedi göbekten torunu olan (Göyünç, 1991, s. 352) ve Konya'dan

sonra ikinci sırayı alan Karahisar Mevlevihanesi'nde şeyhlik yapan Divane Mehmed Çelebi'nin (ö. 1529) yolunu benimsemiştir (Azamat, 1994, s. 436-437). Ardından 50 yılı aşkın bir süre Muğla'daki mevlevihanede postnişinlik görevinde bulunmuştur (Açıkgöz, 2008, s. 17).

Öte yandan Şâhidî Efendi ömrünü kitap yazmaya da adanmıştır. *Tuhfe-i Şabidi, Gülşen-i Vahdet, Gülşen-i Tevhid, Gülşen-i Esrar, Gülşen-i İrfân, Türkçe ve Farsça Dîvanlar, Tuhfe-i İrfan, Sobbet-Name, Gülistan Şerhi, Müşâbedât-ı Şabidiyye, Tırâş-nâme, Risale-i Afak u Enfus* ve *Mevlid* Şâhidî Efendi'nin kaleme aldığı eserleridir (Nalçakar ve Ülger, 2015, s. 9-14). Yazdığı bu eserlerinin birçoğuyla Mevleviliğin daha iyi anlaşılmasına hizmet etmiştir (Açıkgöz, 2007, s. 88-90).

Şâhidî Efendi'nin Şuhûdî¹ ve Hüsâmeddîn adlarında iki oğlunun olduğu belirtilmektedir (Şimşekler, 1998, s. 13; Açık Önkaş, 2011, s. 57). Şuhûdî'nin ilk eğitimini babasından aldığı ve şair olduğu bilinmektedir (Hakses, 1999, s.62). H. 1000/M. 1591-1592 yılında vefat eden Şuhûdî Efendi (Açıkgöz, 2007, s. 90), Muğla'da Mevleviliğin yayılmasında etkin rol almıştır. Aynı bir yapısı bulunmayan Şuhûdî Efendi, babasının ardından aynı mevlevihanede 40 yılı aşkın bir süre şeyhlik yapmıştır (Çıpan, 1985, s. XIV). Bu bağlamda, günümüze *Şabidi Camii* adıyla gelen yapı, Seyyid Kemaleddin'in ardından Hüdâyî Salih Efendi'den başlayarak Şâhidî Efendi ve Şuhûdî Efendi'ye kadar birçok önemli şahsiyetin şeyhlik vazifesinde bulunduğu Muğla'nın simge Mevlevi eserleri arasında yer almıştır.

Şâhidî Efendi'nin diğer oğlu Hüsâmeddîn Efendi ise H. 993/M. 1585 yılında yazdığı *Tuhfe-i Hüsâmî* adlı eserinde babasının Şâhidî mahlasını kullanan İbrahim olduğunu dile getirmiştir (Elmalı, 2023, s. 249). Ayrıca Ula'da kendi adını taşıyan bir camiyi inşa ettirerek hizmete sunmuştur. Bağlı bulunduğu Kadiri (?) veya Mevlevi (?) tarikatından aldığı tasavvuf ilmiyle türbesinin bitişiğindeki günümüze ulaşmayan dergâhta müderrislik ve şeyhlik yapmıştır (Hakses, 1999, s. 76-77).

Muğla'da dinî ve tasavvufî hayatın yeri Mevlevilik ile sınırlı kalmamış, bu tarikatın yanı sıra bölgede Kadirilik, Rûfâilîlik gibi farklı tarikatlar da etkili olmuştur (Eroğlu, 2018, s. 158; Çolak, 2001, s. 85). Hüsâmeddîn Efendi'nin Kadiri tarikatını benimsemesi de ihtimal dâhilindedir. Kadiriyye diye de adlandırılan bu tarikat, iyi tahsil görmüş, dinî ilimlerde, özellikle fıkıh ve hadiste kemâl sahibi bir âlim olarak tanınan Abdülkâdir-i Geylânî tarafından 12. yüzyılda kurulmuştur (Özen, 2021, s. 10, 18-19). Söz konusu tarikat, 14. yüzyılda Eşrefiyye kolu ve 17. yüzyılın başlarında Rûmiyye kolu vasıtasıyla Anadolu'da benimsenerek faaliyetlerini sürdürmüştür (Türer, 2014, s. 261-263). Kadiriyye tarikatı, İslam dininin emir ve yasaklarına uyulmasını ve takva sahibi olunmasını temel ilkeleri arasında kabul etmiş ve aynı zamanda çeşitli kollarında toplu ayinleri, sesli zikirler ve semâ eşliğinde gerçekleştirmiştir (Azamat, 2001, s. 133, 135).

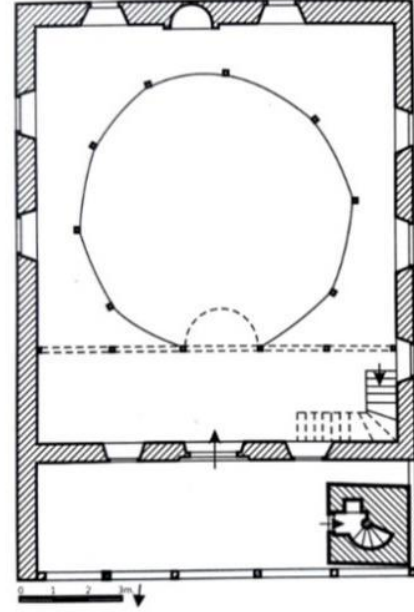
¹ Şuhûdî Efendi'nin, Şâhidî Efendi'nin manevi oğlu olduğu da ifade edilmektedir. Bkz. (Erdem, 2013, s. 106).

Öte yandan Şâhidî Efendi’nin ve oğullarının yaşadığı 16. yüzyılda Muğla, Mevlevilerle dolu olmakla birlikte âdeta Konya gibi tasavvuf merkezî hâline gelmiştir (Gölpınarlı, 2006, s. 228). Şâhidî Efendi, “Gülşen’i Esrar” adlı eserinde Muğla’daki bütün köylerin 16. yüzyılda Mevleviliğe bağlılığını ifade etmiştir (Gölpınarlı, 2006, s. 228; Küçük, 2007, s. 232). Bu bağlamda Mevleviliğin Muğla’da yaygın biçimde görüldüğü anlaşılmakla birlikte Hüsâmeddin Efendi’nin dedesi, babası ve ağabeyi gibi söz konusu tarikatı benimsemesi akla daha yatkın gelmektedir. Hatta Sarı Ana Türbesi’nin kitabesine göre Osmanlı padişahı II. Mahmud’un Mevlevî şeyhi Haşim Dede adına 1836-1839 yıllarında yaptırdığı mevlvihane (Açıkgöz, 2007, s. 90), bu tarikatın etkisinin 19. yüzyılda hâlâ devam ettiğini göstermektedir.

Muğla’nın mimari anıtları arasında kültürel mirasımızın önemli örnekleri olarak Şahidi Camii ve Türbesi ile birlikte Hüsametdin Efendi Camii ve Türbesi varlıklarını devam ettirmektedirler. 2013 yılında Şakir Çakmak tarafından *Muğla Cami ve Mescitleri* adlı kitapta Şahidi Camii çizim ve fotoğraflar eşliğinde incelenmiştir (Çakmak, 2013). Doğrudan Hüsametdin Efendi Türbesi ile ilgili bir makale de 2016 yılında tarafımdan ele alınmıştır (Ayhan, 2016, s. 181-190). Hüsametdin Efendi Camii hakkında ortaya konulan herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışmada, ilk kez doğrudan Şahidi Camii ve Türbesi ile birlikte Hüsametdin Efendi Camii ve Türbesi plân, mimari ve süsleme özellikleri ile mümkün mertebe geçirdiği restorasyonları bakımından incelenmiştir.

Şahidi Camii

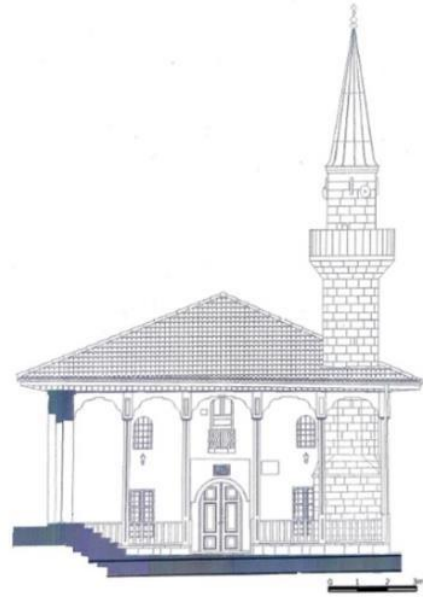
Şahidi Camii, Camikebir Mahallesi’nde adını verdiği Şahidi Sokak’ta büyük bir avlunun içerisinde türbe ve hazireyle birlikte yer almaktadır (Şek. 1). Şahidi Camii ve hemen batısındaki türbesi, 18 pafta, 73 ada ve 1 parselde kentsel sit alanında bulunmaktadır. Her iki yapı, İzmir II Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu’nun 21.12.1994 gün ve 4477 sayılı kararıyla tescillenmiştir.



Şek. 1-2: Şahidi Camii ve Türbesi'nin vaziyet plânı (Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivinden), Şahidi Camii'nin plânı (Çakmak, 2013, Şekil 4).

Meyilli bir araziye Şahidi Camii, güney-kuzey yönde dikdörtgen plânlı biçimde bodrum katı üzerine inşa edilmiştir (Şek. 2). Caminin iki pencere açıklığına sahip doğu cephesi, Emir Sait Sokağı'nın sınırını oluşturmaktadır. Güney cephesinde altı üstlü konumlandırılan ikişer pencere aynı hizada tasarlanmıştır. Altaki pencere açıklıkları düşey dikdörtgen ve üsttekiler ise yuvarlak kemerli olarak yapılmıştır. Caminin batı cephesinde altı üstlü yerleştirilen üçerli düşey dikdörtgen açıklıklı pencereler kullanılmış ve alttaki pencereler üsttekilere göre daha büyük tutulmuştur.

Harimin kuzeyinde son cemaat yerine açılan yapıdan bağımsız biçimde kare kaide üzerinde yükselen silindirik gövdeli ve tek şerefeli bir minare inşa edilmiştir (Fot. 1/Şek. 3.) Son cemaat yeri, Bursa tipi kemerli ahşap direklerle beş birimli olarak düzenlenmiştir. Yapının duvarları kabayonu ve moloz taşlarla örülerek üzeri sıvayla kapatılmış ve beyaz boyayla da boyanmıştır. Caminin üzeri dört yönden geniş saçaklarla çevrili olan kiremit kaplı kırma çatıyla örtülmüştür.



Fot. 1/Şek. 3: Caminin kuzey cephesi ve bu cephenin çizimi
(Şek. 3: Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivinden).

Üst tarafında bir mükebbire bulunan yuvarlak kemerli bir kapı açıklıklığından harime giriş sağlanmıştır. Biraz doğuya kaydırılarak inşa edilen yuvarlak kemerli nişe sahip sade mihrap, harim kapısının neredeyse tam karşı eksenine denk gelecek şekilde yerleştirilmiştir. Harimin güneybatısında minber ve güneydoğusunda vaaz kürsüsüne yer verilmiştir.

Caminin orta alanına sema yapılması için dairevi plânlı semahane bölümü, 10 ahşap direk ile bunların aralarına yerleştirilen korkuluklarla meydana getirilmiştir (Fot. 2-3). Harimin kuzeybatısına konumlandırılan bir merdivenle kadınlar mahfiline çıkış sağlanmıştır. Ahşaptan inşa edilen mahfilin korkuluklarının ortası, yarım daire biçiminde dışa taşıntılı düzenlenmiştir. Harimin çitakârî tekniği ile oluşturulan düz ahşap tavanı altıgen göbeği dışında sade tutulmuştur (Fot. 4).



Fot. 2-3: Harimin güney kesimi ve harimin ortasında yer alan semahanenin üstten görünümü.



Fot. 4: Harimin kuzey kesimi.

Şahidi Camii'nde çeşitli restorasyonlar gerçekleştirilmiştir. Yapının ahşap olan minaresinin Gayrimenkul Eski Eserler ve Anıtlar Yüksek Kurulu'nun 10.11.1979 gün ve A-1992 sayılı kararıyla yine ahşap malzeme ile onarılması gerektiği ifade edilmiştir (Fot. 5-6). Ancak cami çevresinde yapılan temizlik kazısında minareye ait olması gereken minare kovanının ve basamaklarına ait taşların ele geçirilmesi üzerine bu karardan vazgeçilmiştir (Fot. 7). Minarenin özgün hâlinde taştan inşa edildiği zamanla harap olduğu ve bunun üzerine 1940 yılında ahşaptan yapıldığı Muğla Koruma Kurulu'nun kayıtlarında yer almaktadır. Bu bağlamda söz konusu kurulun 12.12.1980 gün ve A-2543 sayılı kararı ile ahşap minarenin yeni buluntular ışığında özgün hâlinde taş olan malzemeyle yenilenerek günümüzdeki şeklini alması sağlanmıştır.



Fot. 5-7: Ahşap minarenin restorasyonu sırasındaki hâli ile minarenin özgün minare taşları (Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivinden).

Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun 01.04.2015 tarihli ve 3198 sayılı kararıyla, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün denetiminde Şahidi Camii ile Türbesi'nin yanı sıra avlusundaki mezarların rölövesi, çevre düzenlemesi ve restorasyonu gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda, kadınlar mahfilinin alt yüzeyindeki tavan kaplaması sökülerek yenilenmiştir. Kadınlar mahfiline çıkışın sağlandığı merdiven de (Fot. 8-9) yine ahşap malzeme kullanılarak restore edilmiştir (Fot.4).

Avluyu kuşatan istinat duvarının bir kısmı bu çalışmalar sırasında yenilenmiştir (Fot. 10-11). Restorasyon çalışmalarında avlunun kuzeyinde yer alan imamın kullanımına tahsis edilen harap durumdaki iki katlı ev niteliksiz olduğu için yıkılarak kaldırılmıştır (Fot. 12).

Şahidi Camii'nin bulunduğu yerde üzeri toprak damla örtülü bir "zaviyei Mevleviye" olarak Seyit Kemaleddin adına bir yapının inşa edildiği Vakıflar Genel Müdürlüğü kayıtlarında yazılıdır. Zaviyenin ne zaman mevlevihane olduğu konusunda farklı görüşler söz konusudur. Bu görüşlerden ilkinde Şahidi Camii'nin bir Mevlevi zaviyesi olarak 1450'li (Açıkgöz, 2007, s. 85) veya 1470'li (Çıpan, 1996, s. 233; Açık Önkaş, 2011, s. 55) yıllarda Hüdâyî Salih Dede tarafından kurulduğu kabul edilmektedir. Hüdâyî Efendi'nin Mevleviliğe gönül verdiği bilinmektedir (Gölpınarlı, 2006, s. 132). Vefatına kadar dergâhında Mesnevî okutup risaleler kaleme almıştır (Çıpan, 2014, s.14).



Fot. 8-9: Kadınlar mahfilinin restorasyon çalışması sırasındaki hâli (Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivinden).



Fot. 10-11: Hazire alanının düzenlenmesi ve avlunun istinat duvarının yenileme çalışması sırasındaki hâli (Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivinden).



Fot. 12: İmam evi olarak kullanılan yapının giriş cephesinden görünümü
(Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivinden).

Diğer bir görüş ise Şâhidî Efendi'nin Seyyid Kemaleddin'den babası Hüdâyî Efendi'ye geçen zaviyeyi bir süre sonra mevlevihaneye dönüştürdüğüdür (Gölpınarlı, 2006, s. 132, 134; Gökmen, 2021, s. 97). Şâhidî Efendi, 50 yıldan fazla burada postnişinlik görevinde bulunmuştur (Açıkgöz, 2008, s. 17). Buna göre Şâhidî Efendi'nin postnişin olması bakımından yapı, tam anlamıyla bu dönemde bir Mevlevihane işlevine sahip olmuştur.

Öte yandan Muğla'da Kurbanzade mevkisinde Şâhidî Efendi'nin babası Hüdâyî Efendi'nin de şeyhlik yaptığı (?) Şemseddin Zaviyesi² adıyla ikinci bir mevlevihane daha mevcut idi (Hakses, 1999, s. 44, 56). Kanuni Sultan Süleyman ile görüşen Şâhidî Efendi, padişahın fermanıyla bu mevlevihanenin Seyyid Kemaleddin Mevlevihanesi'ne nakledilmesini sağlamıştır (Hakses, 1999, s. 44, 56).

Ayrıca Seyyid Kemaleddin'in zaviyesi, Konya Mevlânâ Müzesi Hazîne-i Evrâk Arşivi'nde 1910-1913 yıllarına ait yazışmalarda Muğla Mevlevihanesi olarak geçmektedir (Çıpan, 1996, s. 233-250). Yapının hem cami hem de mevlevihane biçiminde tasarlanan günümüzdeki hâlini ne zaman aldığı bilinmemektedir. Zaman içinde Seyyid Kemaleddin'den kalan zaviye bölgede gelişen ihtiyaç doğrultusunda camiye çevrilmiştir (Mete, 2004, s. 46). Asıl ününü Şâhidî zamanında kazanmasından ötürü yapıya (Açıkgöz, 2007, s. 86), Şâhidî Efendi'nin hatırasına onun ismi verilmiştir (Mete, 2004, s. 45).

Şâhidî Efendi'nin büyük oğlu Şuhûdî Efendi'nin ayrı bir dinî yapısı bulunmamaktadır. Babasının ardından aynı zaviyede, 1591 yılındaki vefatına kadar 40 yılı aşkın bir süre postnişinlik yapmış olduğu bilinmektedir (Hakses, 1999, s. 62; Açık Önkaş, 2011, s. 57).

Caminin harabeye dönüşmesi üzerine H. 1265/M. 1849 yılında Muğla'daki Saburhane Camisi'ni inşa ettiren Hacı Osman Ağa, onun ardından Hacı Mustafa Efendi ve en son H. 1286/M. 1870

² Söz konusu yapının 1500 dolaylarında zaviye niteliğinde faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır. 1562-1563 tarihli vakıf defterinde Muğla Mevlevihanesi "zaviye-i Şemseddin" adı ile anılmaktadır (Faroqi, 2006, s. 27).

olarak Hacı Osman Ağa zade Hacı Mehmed Ağa'nın yapıyı tamir ettirdiği Vakıflar Genel Müdürlüğü kayıtlarında ifade edilmektedir.

Ayrıca camiye ait bir kitabe, kapı açıklığının üzerinde yer almaktadır. Bu kitabe geç tarihlidir. Osmanlıca kitabe metninin okunuşu şöyledir (Çakmak, 2013, s. 73):

“Muğla hanedanından merhum ve mağfurun leh
Hacı Osman Ağazade el Hac Mehmed Ağa'nın
Ruhu için rızaen lillahi taala Fatih Sene 1286”

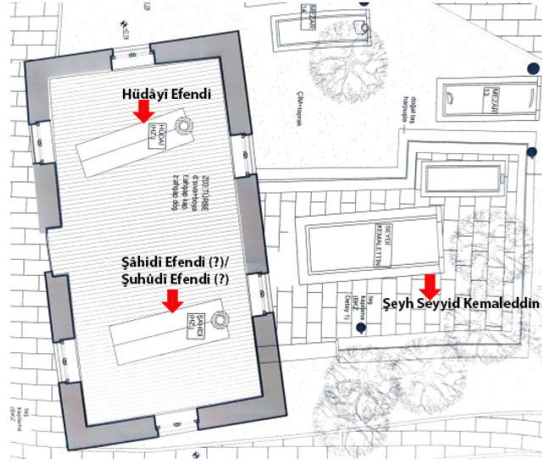
Caminin günümüzdeki hâlini büyük ölçüde Hacı Osman Ağa'nın oğlu Hacı Mehmed Ağa vesilesiyle aldığı yapının kapısı üzerindeki bu kitabeden de anlaşılmaktadır (Çakmak, 2013, s. 74). Mimari ve süsleme özellikleri ile H. 1286/M. 1870 yılına ait kitabe, bu tarihte yapının semahane işlevini üstlenebilecek şekilde esaslı bir biçimde onarıldığını göstermekle birlikte yeniden inşa edilme durumuna da işaret etmektedir (Çakmak, 2013, s. 73-74).

Şahidi Türbesi

Türbe, caminin hemen batısında meyilli bir araziye dikdörtgen plânlı olarak inşa edilmiştir (Şek. 4). Yapının üzeri kiremit kaplı kırma çatıyla örtülmüştür (Fot. 13). Türbe, doğu ve batı cephelerinde ikişer; kuzey ve güney cephelerinde birer düşey dikdörtgen pencere açıklığıyla aydınlatılmıştır. Doğü cephenin ortasına açılan kapı açıklığından türbeye giriş sağlanmıştır. Evliya Çelebi, seyahatnamesinde Seyit Kemaleddin'in mezarını dört köşe duvar içinde üstü açık ulu bir ziyaretgâh olarak tanımlamıştır (Evliya Çelebi, 2011, s. 99). Seyit Kemaleddin'in mezarı, Şahidi Türbesi'nin hemen batısında avlu içerisinde yer almaktadır (Şek. 4).

Tavanı ahşap kapmalı olan türbede büyük boyutlu iki sanduka mevcuttur (Fot. 14). Bunlardan güney yöndekinin Hüdâyî Efendi'ye ait olduğu bilinmektedir. Hüdâyî Efendi'nin sandukası, Seyyid Kemaleddin'in mezarının ayak ucunda yer almaktadır (Açıkgöz, 2006, s. 8). Kuzey yöndeinde ise kimin yattığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Halk tarafından buradaki sandukaya Şâhidî Efendi'nin defnedildiği kabul edilmektedir (Aker, 1938, s. 6). Ali Rıza Haksess de Şâhidî Efendi'nin babası Hüdâyî Efendi'nin yanına gömüldüğünü belirtmektedir (1999, s. 56).

Muğla'da Şahidi Camii ve Türbesi ile Hüsamettin Efendi Camii ve Türbesi Üzerine



Şek. 4: Türbenin vaziyet plânı
(Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivinden).

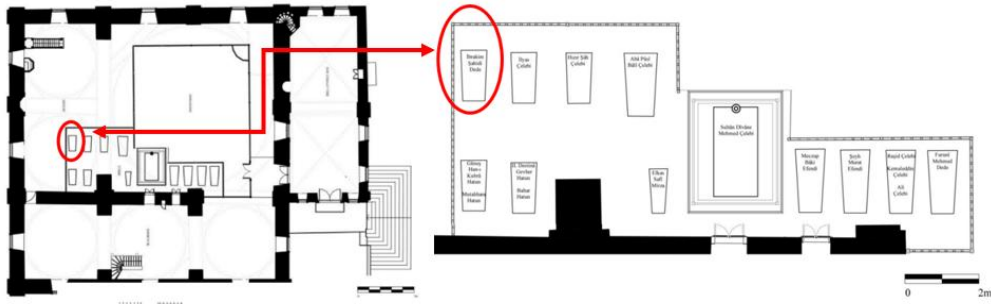


Fot. 13: Türbenin ve hazirenin kuzeydoğudan genel görünümü.



Fot. 14: Hüdâyi Efendi ile Şâhidi Efendi (?) veya Şühûdi Efendi'ye(?) ait mezarlar.

Diğer bir görüş ise Şâhidî Efendi'nin yerine burada oğlu Şuhûdî Efendi'nin yattığıdır. Divane Mehmed Çelebi'nin vefatından sonra her yıl şeyhinin Karahisar'daki kabrini ziyaret eden Şâhidî Efendi, son kez Şuhûdî ile birlikte bu ziyareti gerçekleştirmiş (Sarı ve İlgar, 2002, s. 50) ve oğlunun burada hilafet alarak Muğla'ya dönmesini sağlamıştır (Açık Önkaş, 2011, s. 57). Ancak Şâhidî Efendi, burada vefat etmesi üzerine Karahisar Mevlevihanesi'ndeki türbe bölümüne şeyhinin yan tarafına gömülmüştür (Şek. 5/Fot. 15-16) (Açık Önkaş, 2011, s. 57). Sonradan onun mezarına Şehit Ali Çelebi'nin oğlu Baki Çelebi'nin de defnedildiği belirtilmektedir (Akın Ürkmez, 2017, s. 144). Şâhidî Efendi'nin Karahisar'daki mezarının tasfiyesi sırasında mezartası Muğla'ya getirilmiştir (Açık Önkaş, 2011, s. 57). Bu bağlamda günümüzde türbede, Hüdâyî Efendi'nin yanındaki yatan kişinin Şâhidî Efendi değil de yine aynı dergâhta postnişinlik yapan oğlu Şuhûdî Efendi olduğu ifade edilmektedir (Şek. 4) (Çıpan 1985, s. XVII; Gölpinarlı, 2006, s. 134-135). Nilgün Açık Önkaş da Şuhûdî'nin mezarının Seyit Kemaleddin'in mezarının ayak ucunda yer aldığını belirterek Mustafa Çıpan ve Abdülbaki Gölpinarlı'nın görüşünü desteklemiştir (2011, s. 59).



Şek. 5: Karahisar Mevlevihanesi'nde Şâhidî Efendi'nin mezarının yeri (Akın Ürkmez, 2017, Çiz. 3-4).



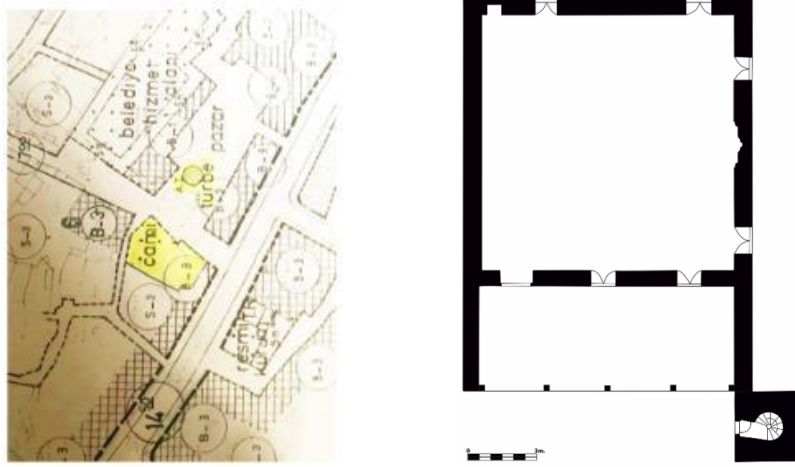
Fot. 15-16: Karahisar Mevlevihanesi'nde Şâhidî Efendi'nin mezarı ve üzerindeki levha.

Hüsamettin Efendi Camii

Muğla'nın Ula İlçesi'nin Ayazkiyı Mahallesi'ndeki cami, Müftüler Camii olarak da kayıtlara geçmiştir (Şek. 6-7/Fot. 17). Caminin güneyinde bir türbe de yer almaktadır. Ayrıca türbenin önünde bir tekkenin bulunduğu bilinmekteyse de bu yapı günümüze ulaşamamıştır (Uzunçarşılı, 1929, s. 154).

Caminin banisi Şâhidî Efendi'nin oğlu olan Hüsâmeddîn Efendi'dir (Elmalı, 2023, s. 248). Müderrislik ve şeyhlik yapan Hüsâmeddîn Efendi tarafından (Hakses, 1999, s. 76), H. 993/M. 1585 yılında Farsça *Tuhfe-i Hüsâmî*³ adlı bir risalenin kaleme alındığı ifade edilmektedir (Eroğlu, 2011, s. 174; Açık Önkaş, 2011, s. 61).

Hüsâmeddîn Efendi, İslamiyet'in ve büyük ihtimalle de Mevleviliğin Ula ve çevresinde yayılmasında büyük rol oynamıştır. Ula Kasabası'nın Muğla'dan çok daha gelişme gösterdiği 16. yüzyılın ilk yarısının (Faroqhi, 2006, s. 24) hemen öncesine, ihtiyaç doğrultusunda söz konusu caminin inşasına denk gelmesi de tesadüf olmamalıdır.



Şek. 6-7: Hüsâmettin Efendi Camii ve Türbesi'nin vaziyet planı ile caminin plânı (Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivinden).



Fot. 17: Hüsâmettin Efendi Camii'nin güneydoğudan görünümü.

³ Aynı adı taşıyan başka bir eser daha bulunmakla birlikte söz konusu sözlük Şâhidî Efendi'nin de hocalarından biri olduğu ifade edilen Hüsâm tarafından yazılmıştır. Bilgi için bkz. Aker, 1938, 5-6. Ayrıca Şâhidî Efendi, 1515 yılında yazdığı *Tuhfe-i Şâhidî* adlı sözlüğünde bu eseri okuduğunu belirtmiştir. Bilgi için bkz. Arslan, 2016, s. 7.

Hüsamettin Efendi Camii bir avlu içerisinde dikdörtgen plânlı olarak inşa edilmiştir (Şek. 7). Üzeri kırma çatıyla örtülmüştür. Son cemaat yeri, avluya dönük olacak şekilde harimin batı cephesine yerleştirilmiştir. Beş ahşap direk ile desteklenen ve düz ahşap tavanlı son cemaat yerinin zemini yerden yükseltilmiştir. Bir dönem camekânla kapatılan son cemaat yeri, 2017 yılında yapılan restorasyonla özgün hâline getirilmiştir (Fot. 18-19).



Fot. 18-19: Hüsamettin Efendi Camii'nin batı cephesinden restorasyon öncesi (06.03.2014) ve sonrası görünümü.

Son cemaat yerinin kuzey ucuna doğru konumlandırılan basık yuvarlak kemerli kapıdan yapıya giriş sağlanmıştır (Fot. 20). Düşey dikdörtgen açıklıklı kapısının üst tarafına mermerden bir inşa kitabesi yerleştirilmiştir (Fot. 21). Caminin güneybatısında kare kaideli, silindirik gövdeli ve tek şerefeli bir minare inşa edilmiştir. Minarenin doğrudan avluya bakan kuzey yöndeki kapı açıklığının üst tarafına mermer bir kitabe konulmuştur (Fot. 22-23). Ayrıca avluda geç dönem özelliği gösteren bir şadırvana yer verilmiştir.



Fot. 20-21: Harimin giriş açıklığı ve üzerindeki inşa kitabesi.

Caminin harim kapısı üzerindeki kitabe metninin Türkçe okunuşu şöyledir (Fot. 20-21) (Uzunçarşılı, 1929, s. 153):

“İlahi kabul et bunun hacetin
Habibinle cennette kıl hem celis
Bir eksikli çün dedi tarihini
Acap Cuma etti Hüsam Reis Sene 999”

Söz konusu kitabede, Hüsâm Reis’in (ö.H. 1026/M. 1617) camiye H.999/M. 1590-1591 yılında yaptırdığı yazılıdır. Ayrıca yapıdaki ikinci bir kitabe minarenin kapısı üzerinde yer almaktadır. Bu kitabe metninin okunuşu da şöyledir (Uykucu, 1983, s. 225):

“Gölcüklü Hacı Mehmet Ali Ağa haremi Zehra
Eyledi Hüsameddin Cami minaresini ihya
Kıl güfran ve şefaa nef-i ahir zaman içinde
Kıldı himmet-ihya Hacı Fatma Rüşdiya Sene 1229”

Bu kitabeden Gölcüklü Hacı Mehmet Ali Ağa’nın eşi Zehra Hanım’ın minareyi yeniden H. 1229/M. 1813-1814 yılında yaptırdığı öğrenilmektedir (Fot. 22-23).



Fot. 22-23: Minarenin kuzey yöne açılan giriş açıklığı ve giriş açıklığı üzerindeki minare kitabesi.

Yapının kuzey cephesi sağır bırakılmıştır. Doğu cephenin kuzey ucuna doğru açılan pencereleri hariç olmak üzere diğer pencerelerin tümü altlı üsttö aynı hizada yapılmıştır. Güney, doğu ve batı cephelerinde, altta yuvarlak kemerli ve üstte düşey dikdörtgen formlu birer pencere açıklığına yer verilmiştir. Alt kat seviyesindeki pencereler daha büyük tutulmuştur (Fot. 17). Güney duvarının ortasına mukarnas kavsaralı alçı bir mihrap yerleştirilmiştir. Harimin güneybatısındaki minber ile güneydoğusundaki vaaz kürsüsü geç dönemde yenilenmiştir (Fot. 24). Büyük oranda harimin kuzey

duvarı boyunca uzanan kadınlar mahfili ahşap direkler tarafından taşınmıştır. Bu mahfile, kuzeybatısındaki bir merdivenle çıkış sağlanmıştır.



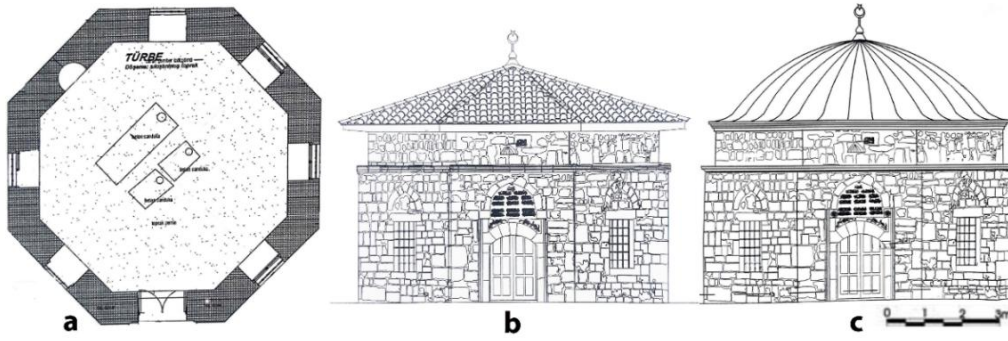
Fot. 24: Harimin güney kesimi.

Hüsamettin Efendi Türbesi

Ula İlçesi'nin Ayazkırı Mahallesi'nde Hüsamettin Efendi Camii'nin (H. 999/M. 1590-1591) güneyindeki türbe 3 pafta, 28 ada ve 85 parsel sekizgen plânlı olarak inşa edilmiştir (Fot. 25-26/Şek. 8a/8b). Beden duvarları düzgün kesme taş ile kabayonu taşlarla örülmüştür. Öte yandan geç dönemde muhtemelen tahribata uğraması üzerine türbenin kubbe olan örtüsü, sekiz yöne meyilli çatıyla yenilenmiştir (Şek. 8c) (Ayhan, 2016, s. 186).



Fot. 25-26: Türbenin restorasyon öncesi kuzeydoğudan ve restorasyon sonrası kuzey cepheden görünümü.



Şek. 8: Türbenin plânı (a) ile giriş cephesinin rölöve (b) ve restitüsyonu (c)
(Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü Arşivinden).

Türbenin kapısının yer aldığı cephe (Fot. 27) ile mihrap nişinin bulunduğu cephe hariç olmak üzere diğer altı cephesinde birer pencere açıklığına yer verilmiştir. Giriş açıklığı üzerindeki sivri kemerin içerisine uzun tutulan bir inşa kitabesi yerleştirilmiştir (Fot. 28). İnşa kitabesi dışında, bu cephede kasnak yüzeyinde ikinci bir kitabeyle ait bir parça mevcuttur. Türbenin kapı açıklığı üzerindeki inşa kitabesinin okunuşu şu şekildedir (Ayhan, 2016, s. 184):

“Sene 1026
Lâ ilâhe illallah Muhammeden Resulullâh
Binâ-yı türbe-i arş-ıştibâha sarf-ı mâl ile
Ehibbâ itdiler (ettirler) Hamza Efendi Hazretin ta’yîn
Mükâfâtın ide Firdevs-i â’lâda âna Mevlâ
Civâr-ı hazret-i sultân-ı kevneyn ile hûri ‘în
Muhakkak kutb-ı âlem gavs-ı a’zam idi asrında
‘Aceb mi âşiyân-ı murg-ı rûhu olsa ‘illiyân
İdüb bir savt-ı hatiften didi târihçûn kisbi
Yapıldı türbe hâlâ oldu âsûde Hüsâm-eddîn
Yine bir mürşid-i râh-ı hüda ‘ukbâya ‘azm itdi
Cihân gibi bekânın inkılâbından olub agâh
Hüsâme’d-dîn-i Kâmil gavs-ı a’zam kutb-ı dânadır
Tarîk ashâbı andan müstefeyz indi bi-emrillah
Didi fevtine kesbî lafzen-ü ma’nen anın târih
Hüsâme-d-dîn göçdi bin yigirmi altıda eyvah”

Söz konusu kitabeyi Kesbî yazmıştır. Ayrıca kitabe metnine hem yazı hem de ebced hesabıyla tarih düşürülmüştür. Bu kitabeden Hüsâmeddîn Efendi’nin H. 1026/M. 1617 yılında vefat ettiği bilgisine ulaşılmaktadır. Kitabede, alim ve mürşid olarak nitelendirilen Hüsâmeddîn Efendi’nin önemli bir kişi olduğu ifade edilmiştir. Yine türbenin kapısının üst tarafındaki kasnak yüzeyindeki ikinci kitabeden, Çolak Derviş isimli birinin yapıyı tamir ettiği öğrenilmektedir (Eroğlu, 2011, s. 174).



Fot. 27-28: Türbenin kuzeydoğu / giriş cephesi ve kapı açıklığı üzerindeki inşa kitabesi.

Yapının güney yönüne mukarnas kavsaralı bir mihrap yerleştirilmiştir. Eskiden beş sandukanın bulunduğu ifade edilen türbede (Eroğlu, 2011, s. 173), günümüzde biri yetişkine ve ikisi çocuğa ait toplam üç sanduka mevcuttur (Fot. 29). Sandukalardan büyük olanında Hüsâmeddîn Efendi'nin eşinin, küçük olanlarında ise kızlarının veya oğullarının yattığı kabul edilmektedir. Bir dönem kütüphane amaçlı kullanılmıştır (Eroğlu, 2011, s. 173). Bu dönemde muhtemelen alanı genişletmek amacıyla biri Hüsâmeddîn Efendi'ye, diğeri çocuklarından birine ait olan toplam iki mezarın türbenin güneyindeki tarihi iki ağacın altına nakledildiği halk tarafından ifade edilmektedir (Ayhan, 2016, s. 186).



Fot. 29: Türbenin restorasyon sonrası güney kesimi.

Diğer yandan Hüsamettin Efendi Türbesi'nin basit onarımlarının Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun 23.02.2021 tarihli ve 10514 sayılı kararı doğrultusunda Muğla Büyükşehir Belediyesi bünyesinde bulunan KUDEB denetiminde yapılmasına karar verilmiştir. Bunun üzerine, 08.06.2021-20.10.2021 tarihlerinde Korum Anıtsal Restorasyon Ltd. Şti. tarafından türbenin rölöve, restitüsyon ve restorasyon projeleri hazırlanmış ve ardından yapının basit onarımları gerçekleştirilmiştir. Türbenin cephelerindeki sıvalar tamamen temizlenerek düzgün kesme taşlar ve kabayonu taşlarla örülü duvar örgüsü açığa çıkarılmıştır (Fot. 26-28). Yapının ahşap saçaklarında ve tavanında boya raspası işlemi uygulanmış ve ahşap zemini yenilenmiştir. Duvarlarda raspa yapılırken sıva altındaki kalemşi süslemeler açığa çıkarılmıştır. Kapının iki yanında birer büyük boyutlu selvi ağacından oluşan süslemeye yer verilmiştir. Ayrıca kapının üst tarafında yarım daire formunda ışın demetinden meydana getirilen bezemede, dönüşümlü biçimde sarı ve lacivert renklerde boyanan şeritler uçlara doğru çatallı biçimde uzatılmıştır (Fot. 30). Pencerelerin her iki yan tarafına, birer vazodan çıkan çiçek motif (Fot. 31) ile madalyon içinde çiçek deseninden oluşan süslemenin yapıldığı mevcut izlerden anlaşılmaktadır. Süslemenin korunan kısımlarından mihrabın iki yanında birer madalyon içinde çarkifelek deseninin işlendiği tespit edilmektedir. Pencerelerin üst seviyelerinde, sarı ve lacivert renklerde stilize rumi ve kıvrımlı dallarla elde edilen bezeme ortada birleşecek şekilde karşılıklı olarak yerleştirilmiştir. Ayrıca yalancı kasnak seviyesinde, mihrabın sağından itibaren sırasıyla Allah, Muhammed, Ebubekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan ve Hüseyin isimlerinin her biri birer madalyon içine belli aralıklarla yazılmıştır (Fot. 29). Hüseyin yazılı olan madalyon oval biçimde yapılmışken; diğerleri daire formunda verilmiştir. Ömer isminin yazılı olduğu madalyon oldukça silik durumdadır.



Fot. 30-31: Türbedeki kalemşi süslemelerden örnekler.

Ayrıca türbenin hemen güneyindeki tescilli parselde bulunan 440-480 yıllık iki selvi ağacı, Muğla Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu'nun kararı ile kent dokusunu tamamladığı için 28.01.2010 gün 5646 sayılı kararıyla kayıt altına alınmıştır. Ancak ağaçlardan birinde devrilme tehlikesi baş gösterince 28.07.2015 gün 742 sayılı karar ile yıkılmakta olan ağacın “Anıt ağaç” tescili kaldırılmıştır. Kurulun 16.09.2015 tarih 3612 sayılı kararının ardından söz konusu ağaç yıkılmıştır.

Değerlendirme

Hız. Mevlânâ'nın 1273 yılında vefatının ardından onun adına kurulan Mevlevi tekkelerine mevlevihane ismi verilmekle (Toprak, 2010, s. 1) birlikte bu yapıların zaviye ve asitane olmak üzere iki türü bulunmaktadır (Haftemoğlu, 2018, s. 102). Asitaneler dervişlerin yetiştirildiği ve çilenin çıkartıldığı; zaviyeler ise sema ayininin yapıldığı ve şehir dışından gelen dervişlerin konuk edildiği yapılar olarak hizmet vermiştir (Arbaş, 1997, s. 17). Şahidi Camii, günümüzdeki bu ismini almadan önce zaviye niteliğinde faaliyetlerini sürdürdüğü bilinmektedir.

Mevlevilikle özdeşleşen sema, Belh şehri çevresinde sazlı sözlü ayinlere dayanan kökeni musiki ile birlikte gönülden doğan gönüle dökülen zikir, ilk kez Mevlânâ döneminden itibaren klasik biçimiyle yapılmaya başlanmıştır (Gölpınarlı, 1963, s. 63-71). Sultan Veled döneminden itibaren kaide ve kurallara bağlanmıştır (Akmaz ve Sürme, 2018, s. 428). Zamanla her Cuma namazından sonra Kur'an-ı Kerim'den bir bölüm okunmasının ardından Mevleviliğin asıl kaidesi ve felsefesi durumundaki sema töreninin yapılması gelenek hâline gelmiştir (Arbaş, 1997, s. 39). Törenin gerçekleştirildiği alan dünyaya, postnişin güneşe, semazenbaşı aya ve semazenler de gezegenlere benzetilerek semanın güneş sistemini simgelediği kabul edilmiştir (Fidan ve Dağılım, 2021, s. 241). Bu bağlamda sema töreninin yapıldığı Mevlevi tekkeleri plânları bakımından diğer yapılardan farklılık göstermiştir. Baha Tanman, Mevlevilikte sema yapılan alanların plânlarını *kare ve dikdörtgen olanlar, köşeli pahlı kare olanlar, çokgen (yedigen, sekizgen, onikigen) olanlar* ile *daire ve beyzi olanlar* biçiminde sınıflandırmıştır (2014, s. 402). Kullanıma bağlı olarak şekillendirilen ibadet mekânının sema alanının Şahidi Camii'ndeki gibi daire biçimli olduğu yapılar arasında Yenikapı Mevlevihanesi (Tanman, 1994, s. 182), Kartal Maarifi Tekkesi, Bursa Kabataş Tekkesi ve Vezneciler Helvâi Tekkesi (Tanman, 2014, s. 403, Şek. 56, 79) yer almaktadır.

Mevlevihanenin semahane bölümleri plân tipleri bakımından farklılık göstermesine karşın semahanenin kapısının tam karşısına genellikle bir mihrap konumlandırılmıştır (Pala Azsöz, 2018, s. 100). Aynı zamanda bu yapıların giriş cephesi doğrudan son cemaat yerine açılması bakımından ortak özellikler göstermektedir (Tanman, 2014, s. 389). Bu yapılarda müezzin mahfili, çoğunlukla mihrabın karşısında ve girişin üst tarafına inşa edilmiştir (Tanman, 2014, s. 390). Bu yapılarda genellikle camilerin karakteristiğinde olduğu gibi mihrabın sağ tarafında minbere yer verilmiştir. Semahanenin sağ tarafında “mesnevi kürsüsü” de denilen vaaz kürsü, Mesnevî'nin okunduğu ve

anlatıldığı yer olarak ayrılmıştır (Pala Azsöz, 2018, s. 100). Bu bağlamda genel Mevlevi yapılarının özelliklerini Şahidi Camii de taşımaktadır.

Mevlevihanlerde ayin mekânları mimari bakımından ortak özellikler göstermektedir. Şahidi Camii'nde olduğu gibi Konya Pirevi, İstanbul Yenikapı ve Bahariye Mevlevihanesi'nde semahane ve mescidin birlikte kullanımı söz konusudur (Tanman, 1994, s. 180). Buna ek olarak ibadet mekânları ile türbeler arasında da organik bir bağ bulunmaktadır (Tanman, 1994, s. 181). Mevlâna Dergâhı ile Hacı Bektaş Dergâhı'nın ilk şeyhinin ve diğer şeyhlerinin türbeleri inşa edilerek makam hâline getirilmiştir. Öte yandan Mevlâna Dergâhı ile Hacı Bektaş Dergâhı'nda ibadet mekânı ile türbe bölümleri bir aradayken Şahidi Türbesi, Şahidi Camii'nin bünyesinden bağımsız bir yapı biçiminde makam hâline getirilmiştir.

Ayrıca tarikata ait türbeler, Anadolu'daki çoğu velî türbesi gibi mütevazı yapılar olarak doğal çevreleri ve etraflarındaki ağaçlı hazireleriyle uyum içinde inşa edilmişlerdir (Tanman, 2014, s. 412). Şahidi Camii ve Türbesi'nin etrafı daracık sokaklarla çevrili olmasına karşın ağaçların bol olduğu bir arazide kurulması bakımından âdeta mesire yeri gibidir. Yenikapı Mevlevihanesi de bu özelliği taşıması açısından (Tanman, 2014, s. 412) Şahidi Camii ve Türbesi ile paralellik göstermektedir. Bununla birlikte tüm Müslümanlara hitap edilmesi amacıyla da semahanenin bulunduğu mekâna cami niteliği kazandırılmıştır (Pala Azsöz, 2018, s. 97). Şahidi Camii gibi cami tasarımı arz eden yapılar arasında Eskişehir Kurşunlu Camii ve Ankara Cenabî Ahmed Paşa Camii (Tanman, 2010, s. 97, Çizim 8) yer almaktadır.

Şâhidî Efendi (Açıkgöz, 2008, s. 17) ve ardından oğlu Şuhûdî Efendi (Haksess, 1999, s. 62) dergâhlarında Mevleviliği yaymaya kendilerini adanmışlardır. Mevlevilik nihai şeklini aldığı Şâhidî Efendi ile oğulları Şuhûdî Efendi ve Hüsâmeddin Efendi'nin de yaşadığı 16. yüzyılda, Muğla'da yayılım göstermiştir. Yoğun bir tasavvufî hayatın yaşandığı söz konusu bölge, kültür ve sanat merkezi olarak Mevlevi edebiyatının okutulduğu ve musikisinin icra edildiği bir ocak hâline gelmiştir (Açık Önkaş, 2014, s. 9).

Hüsâmeddin Efendi, İslamiyet'in Ula ve çevresinde yayılıp yaşatılmasında yaptırdığı Hüsametdin Efendi Camii ile önemli bir misyon üstlenmiştir. Halkın sevgisine mazhar olmasından dolayı ölümünden sonra camisinin güneyine inşa edilen türbeye defnedilmiştir. Hüsametdin Efendi Camii ve Türbesi'nin yanı sıra günümüze ulaşamayan tekkesinin bulunduğu bu bölgenin de Mevleviliğin benimsendiği başka bir merkez olması kuvvetle muhtemeldir. Cami ve tekkeye ek olarak bunlara en son eklenen türbesiyle birlikte Ula'da külliye niteliği taşıyan bu yapılarla bölge bayındır hâle getirilmiştir.

Hüsametdin Efendi Camii, Anadolu'daki geleneksel ahşap tavanlı cami örneklerinden birini oluşturmaktadır. Harimin düz ahşap tavanlı örtüsü, doğrudan duvarlara oturan tek mekânlı cami

düzenlemesine sahiptir. Benzer uygulamaya Muğla'daki Bali Hoca (Kavaklı) Camii, Sekibaşı Camii ve Saburhane Camii örnek olarak verilebilir (Çakmak, 2013, s. 83, 90, 96, Şekil 6-8)

Hüsamettin Efendi Türbesi, sekizgen plânı bakımından Anadolu'da özellikle 12. yüzyılın sonlarından başlayarak 16. yüzyıla kadar yaygın görülen türbe (Arık, 1967, s. 67) örneklerinden biri olarak bu bölgede ortaya konulmuştur. Muğla'da yine bu plân tipinde yapılan türbeler arasında Yeşilbağcılar Pirli Bey Türbesi (Kunduracı, 2007, s. 48-49) ile Milas İkiz Türbe (Çağlıtütüncügil, 2010, s. 155-163) yer almaktadır.

Hüsamettin Efendi Türbesi'nde tarihin yanı sıra ebced ile de tarih düşürülen kitâbeye yer verilmiştir. Özellikle mezar taşlarında ebced hesabı ile tarih düşürmeye çok sık rastlanmaktadır (Yakıt 1999, s. 405-417). Yapılardaki kitabelerde de bu tür uygulamalar görülebilmektedir. Benzer bir örnekle Denizli'deki yine bir türbe yapısı olan Dedîği Yaser Ali Sultan Türbesi'nde karşılaşılmaktadır (Beyazıt ve Beyazıt, 2014, s. 106-107, 169).

Son yapılan basit onarımlar ile Hüsamettin Efendi Türbesi'nde açığa çıkarılan kalemişi süslemeler, Ula'da kalemişi süslemelerin örneklerinin verildiğini göstermiştir. Muğla'da kalemişi süslemenin güzel örnekleri Kurşunlu Camisi'nde ve Şeyh Camii'nde görülmektedir (Çakmak, 2013, s. 38-43, 56, Resim 24-30, 45-48; Koç, 2013, s. 340, Resim 9-18, Resim 22-25). Hüsamettin Efendi Türbesi'nde yapılan kalemişi süslemeler, söz konusu camilere göre ikinci sınıf bir işçiliğe sahiptir. Ayrıca daha çok camilerde görülen bir uygulama olan Allah, Muhammed, dört halife ile Hasan ve Hüseyin'in isimlerinin ayrı ayrı madalyonlar içinde bir türbe yapısında yer alması bakımından dikkat çekicidir. Benzer bir uygulamaya İstanbul'da II. Selim Türbesi'nde yer verilmiştir (Kurtbil, 2009, s. 419).

Sonuç

Şahidi Camii ve Türbesi ile birlikte Hüsamettin Efendi Camii ve Türbesi Muğla'nın önemli tarihi yapıları arasında yer almaktadır. Seyyid Kemaleddin'in şeyhliğini yaptığı zaviye, onun ardından himayesine aldığı Hüdâyî Salih Efendi'ye intikal etmiştir. Yapı, bir dönem Muğla Mevlevihanesi olarak adlandırılmış olup günümüze Şahidi Camii ismiyle gelmiştir. Mevcut hâlinde hem cami hem de mevlevihane olarak iki işleve sahip olan yapıda 50 yılı aşkın Hüdâyî Salih Efendi'nin oğlu Şâhidî Efendi postnişinlik yapmıştır. Mevleviliğin bölgedeki en önemli temsilcisi olmuş ve kendinden sonraya oğlu Şuhûdî Efendi'yi yetiştirmiştir. Onun vefatından sonra 40 yıldan fazla bir süre aynı yapıda Şuhûdî Efendi postnişinlik görevini üstlenmiştir. Şâhidî Efendi'nin diğer oğlu Hüsâmeddîn Efendi de Ula'da büyük boyutlu bir cami inşa ettirerek hizmete sunması bakımından bölgenin dinî yaşamına önemli bir katkı sağlamıştır.

Hüdâyî Salih Efendi, Şâhidî Efendi / Şuhûdî Efendi ve Hüsâmeddîn Efendi'nin vefatlarından sonra şeyhlik yaptıkları yapıların yanında inşa edilen türbeleri sonradan makam hâline getirilmiştir.

Dönemlerine damga vuran dededen torunlarına kadar uzanan üç kuşağın Muğla'nın dinî hayatındaki yerleri oldukça önemlidir. Bu kişiler, hizmet ettikleri yapılar ile tarihe mal olmuşlardır. Söz konusu cami ve türbeler, mimari formlarının yanı sıra büyük ölçüde sade süslemeleri ve kitabeleriyle mütevazı yapılar olarak geçirdikleri restorasyonlarla varlıklarını koruyarak geçmişten günümüze ışık tutmaktadır.

Kaynaklar

- Açıkgöz, N. (2007). *Muğla'da Mevlevilik ve Şâhidî*. İçinde M. V. Dörtbudak (Haz.), *Mevlânâ Mesnevi Mevlevihaneler sempozyumu (30 Eylül-01 Ekim 2006)* (ss. 85-90). MAKSAD Yayınları.
- Açıkgöz, N. (2008). *Şâhidî ve Muğla'da mevlevilik*. Rent Matbaası.
- Açık Önkaş, N. (2011). Osmanlı döneminde muğlalı şairler. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, 53-66.
- Açık Önkaş, N. (2014). *Mevlâna okyanusundan muğlalı şahidi denizine: şahidi şiirleri ve açıklamaları*. Muğla Belediyesi Kültür Yayınları.
- Aker, C. (1938, Haziran). İbrahim Şahidi. *Muğla: Aylık Halkevi Dergisi*, 2(16), 5-6.
- Akın Ürkmez, S. (2017). *Afyonkarahisar mevlevihanesi ve haziresinden müzeler taşıyan mezar taşları* [Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi].
- Akmaz, A. ve Sürme, M. (2018). Somut olmayan kültürel miras kapsamında Mevlevi sema törenleri. *The Journal of Academic Social Science*, 6(84), 425-431.
- Arbaş, H. (1997). *Mevlevîliğin Türk plastik sanatlarına etkileri* [Doktora tezi, Gazi Üniversitesi].
- Arık, M. O. (1967 Ocak). Erken devir anadolu -türk mimarisinde türbe biçimleri. *Anadolu* 11, 57-100.
- Arpaguş, S. (2007). Mevlâna Celâleddin Rûmî (1207-1273). *İstem*, 5(10), 91-111.
- Arslan, A. (2016). *Tuhfe-i Hüsamî (İnceleme, çeviri yazılı metin, dizin)*. [Yüksek lisans tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi].
- Ayhan, G. (2016). Ula'da hüsamettin efendi türbesi. *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, 151, Ocak-Nisan, 181-190.
- Azamat, N. (1994). Divane Mehmed Çelebi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9, 435-437.
- Azamat, N. (2001). Kâdiriyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 24, 131-136
- Bakırcı, N. (2007). *Dergâh-ı mevlâna albümü âsitâne, 800. yıldönümü armağanı*. Rumi Yayınları.
- Baykara, T. (1999). Balat şehri yapıları (XVI. yüzyıl sonlarında). *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XIV, 1-9.
- Beyazıt, M. ve Beyazıt, Y. (2014). *Denizli dediği tekkesi*. Bilgin Kültür ve Sanat Yayınları.

- Çağlıtütüncügil, E. (2010). Türk türbe mimarisinde ender bir örnek: 'Milas ortaköy'de ikiz türbe. *XIII. İçinde Ortaçağ ve Türk Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* (14-16 Ekim 2009) (ss. 155-1639). Ege Yayınları.
- Çakmak, Ş. (2013). *Muğla camii ve mescitleri*. Muğla Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Çetin, A. (2016). Menteşe Beyliği Mevleviliği'ne dair bazı tespitler. İçinde A. Çevik ve M. Keçiş (Ed.), *Menteşeoğulları tarihi bildirileri* (ss. 231-242). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şahidi hayatı, edebi şahsiyeti, eserleri divan ve gülşen-i vahdet (tenkitli metin)* [Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi].
- Çıpan, M. (1996). Konya mevlânâ müzesi hazîne-i evrâk arşivi'ndeki belgelere göre muğla mevlavîhânesi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2, 233-250.
- Çıpan, M. (2010). Şâhidî, İbrahim. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38, 273-274.
- Çıpan, M. (2014). *Muğlalı Şahidi dede (Hayatı-şahsiyeti-eserleri)*. Bahçıvanlar Basım.
- Çolak, M. (2001). Cumhuriyetin ilk yıllarında Muğla'da eğitim. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4, 83-103.
- Demir, A. (2018). Beçin adı ve tarihi. İçinde R. H. Ünal (Haz.), *Beçin kazılarının 15 yılı (1995-2009)* (15-24). Muğla Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Elbirlik, T. (2006). *Tuhfe-Hüsâmî (16.yüzyıl) çeviriya ve dil öğelerinin incelenmesi*. [Yüksek lisans tezi, Celal Bayar Üniversitesi].
- Elmalı, H. (2023). Ulalı Hüsâmeddin Efendi ve Ğuraru'l-Kavâ'id adlı eser. *Aydın Araştırma Dergisi (AYAD)*, 5(2), 245-277.
- Erdem, S. (2013). 'Ali Enver Sema'-hâne-i edeb [Mevlevî şairleri]. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Eroğlu, Z. (2011). *Muğla tarihi*. Muğla Belediyesi Kültür Yayınları.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. (2011). *Evliyâ Çelebi seyahatnâmesi*. Y. Dağlı, S. A. Kahraman, R. Dankoff (Haz.), 9(2), Yapı Kredi Yayınları.
- Faroghi, S. (2006). Menteşeoğulları'ndan Osmanlılara Muğla. İçinde İ. Tekeli (Der.), *Tarih içinde Muğla* (ss. 16-33). Muğla Belediyesi Yayınları.
- Fidan, G. G. ve Dağılım, F. (2021). Ali Hoca Divanı'nda tasavvufi unsurlar. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 6, 228-247.
- Gökmen, E. (2012). XVIII. asırda Muğla'da dinî ve soyal yapılar. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 28, 74-111.
- Gölpınarlı, A. (1963). *Mevlevî âdab ve erkânı*. İnkılâp ve Aka Kitabevleri.
- Gölpınarlı, A. (1999). *Mevlânâ Celâleddin hayatı, eserleri, felsefesi*. İnkılâp Yayınevi.
- Gölpınarlı, A. (2006). *Mevlânâ'dan sonra melevilik*. İnkılâp Kitapevi.
- Göyünç, N. (1991). Osmanlı Devleti'nde Mevleviler. *Belleten*, 55(213), 351-358.

- Hakses, A. R. (1999). *Muğla büyükleri*. Muğla Valiliği Yayınları.
- Haştemoğlu, H. (2018). Eğirdir mevlevîhânesi mimarisi ve yeniden kullanım önerisi, *Sûfî Araştırmaları*, 5, 101-122.
- Kara, M. (2006). Doğumunun 800. yılında mevlânâ ve mevlevîlik. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 1-22.
- Karpuz, H. (2007). Türkiye dışındaki Osmanlı Mevlevîhâneleri'ne toplu bakış. İçinde H. Karpuz, F. Şimşek, A. Kuş, İ. Dıvarcı (Haz.), *Dünya Mevlevîhâneleri fotoğraf albümü* (ss. 15-33). Konya Valiliği Yayınları.
- Koç, Ö. (2013). Batılılaşma dönemi tasvir sanatımızın muğla ilimizdeki bazı örnekleri, İçinde *Muğla Değerleri Sempozyumu Bildiri Kitabı* (26-28 Eylül 2013) (ss. 339-346). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Basımevi.
- Kunduracı, O. (2007). *Muğla-Yatağan çevresindeki Türk devri mimarisi ve el sanatları*. Muğla Valiliği.
- Kurtbil, Z. H. (2009) Selim II türbesi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36, 418-420.
- Küçük, S. (2007). *Mevlevîliğin son yüzyılı*. Kitap Matbaası.
- Mete, Z. (2004). *XV.-XVI. yüzyıllarda Muğla ve yöresi* [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi].
- Nahmedov, A. ve Açık Önkaş, N. (2015). Şahidi'nin Mevlevî tanımı. İçinde N. Açık Önkaş (Ed.), *Kültürümüzle Kucaklaşıyorum Değerler Eğitiminde Muğla'nın Ulu Çınarı Şâhidî* (ss. 1-6). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları.
- Nalçakar, A. ve Ülger, A. Ö. (2015). Muğla'da bir çınar "İbrahim Şahidi Dede" hayatı ve eserleri. İçinde N. Açık Önkaş (Ed.), *Kültürümüzle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın Ulu Çınarı Şâhidî* (ss. 7-16). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1978). Zâviyeler: Dinî, sosyal ve kültürel tarih açısından bir deneme. *Vakıflar Dergisi*, 12, 247-269.
- Orakçioğlu, M. (2022). *Mevlevî tarikat kültüründe kıyafetler ve sembolik anlamları* [Yüksek lisans tezi, Başkent Üniversitesi].
- Önder, M. (1998). *Mevlâna ve mevlevîlik*. Aksoy Yayıncılık.
- Özen, Ş. Ş. (2021). *Kadirîlik'te âdâb ve merâsimler (eşrefîyye-rûmîyye)* [Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi].
- Pala Azsöz, G. (2018). Mevlevîhânelerde mekânsal örgütlenme. *Kırklareli University Journal of Engineering and Science*, 4(1), 91-111.
- Sarı, M. ve İlgar, Y. (2002). Sultân Dîvânî-Mehmet Çelebi (hayatı, eserleri, edebi kişiliği ve tesirleri). İçinde Y. İlgar (Haz.) *Sultan Dîvânî ve Afyonkarahisar'da Mevlevîlik* (ss. 1-84). Afyon Kocatepe Üniversitesi Yayınları.

- Şimşekler, N. (1998). *Şâhidî ibrâhîm dede'nin gülşen-i esrâr'ı tenkitli metin- tablil* [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi].
- Tanman, B. (1994). İstanbul mevlîhâneleri. H. İnalcık, N. Göyünç, H. E. Lowry, İ. Erünsal, K. Kreiser (Ed.), *The Journal of Ottoman Studies*, XIV, 177-183.
- Tanman, B. (2010). İstanbul'da Mevlevîliğin fiziksel ortamı. E. Işın (Haz.), *İçinde Saltanatın Dervişleri İstanbul'da Mevlevîlik* (ss. 76-113). İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Tanman, B. (2014). Osmanlı mimarisinde tarikat yapıları/tekkeler. İçinde A. Y. Ocak (Haz.), *Osmanlı toplumunda tasavvuf ve Sufiler kaynaklar-doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar-edebiyat-mimari-ikonoloji-modernizm* (ss. 363-424). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tanrıkorur, Ş. B. (2004). Mevlevîyye. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29, 468-475.
- Toprak, G. (2010). *Samsun mevlîhânesi (Konya mevlânâ müzesi arşivi'deki belgelere göre)* [Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi].
- Türer, O. (2014). Osmanlı Anadolu'sunda tarikatların genel dağılımı. İçinde A. Y. Ocak (Haz.), *Osmanlı toplumunda tasavvuf ve Sufiler kaynaklar-doktrin-ayin ve erkan-tarikatlar-edebiyat-mimari-ikonoloji-modernizm* (ss. 255-300). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uykucu, E. (1983). *İlçeleriyle birlikte muğla tarihi (coğrafya ve sosyal yapı)*. Gümüş Basımevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1929). *Kitabeler ve sahip, saruhan, aydın, menteşe, inanç, hamid oğulları hakkında malumat*. II, Devlet Matbaası.
- Yakıt, İ. (1999). Vefat tarihlerinde ebced ve anlam sanatı. İçinde *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu (18-20 Aralık 1998)* (ss. 405-417). Mezarlıklar Vakfı.
- Yiğit, A. (2009). XVI. yüzyıl menteşe livası vakıfları (338 numaralı. Mufasssal evkâf defteri H. 970/M. 1562). Barış Platin Kitabevi.
- Witteck, P. (1999). *Menteşe beyliği*. O. Ş. Gökyay (Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Şahidi Döneminde Muğla (15. yy. Sonu ve 16. yy. Başı)

Melike SARIKÇIOĞLU ÖKTEN

Doç. Dr.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

msarikcioglu@mu.edu.tr

 0000-0001-7915-3285

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 21.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 17.03.2025

Atıf/Citation

Sarıkcıoğlu Ökten, Melike (2025), Şahidi Döneminde Muğla (15. yy. Sonu ve 16. yy. Başı), *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 286-298.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

Konu Mevlevi şeyhi olan Şahidi'nin yaşadığı dönemdeki Muğla'dır. Neden bu konu önemli çünkü Muğla'da ilk mevlihaneyi açan Şahidi'nin babası Salih Hüdayi Dede olup bu bölgede Mevleviliği yayan ve yerleşmesini sağlayanın da İbrahim Şahidi olmasıdır.

İbrahim Şahidi, Muğla doğumlu olup ilk eğitimini babasından almış, devamında da önce İstanbul'a giderek Fatih medresesinde sonra Bursa'ya geçerek Yıldırım medresesinde eğitim alıp Muğla'ya geri dönmüştür. Mevlâna Celaleddin Rumi'nin soyundan gelen Paşa Çelebi'ye ve Divane Mehmed Çelebi'ye bağlanmıştır. Divane Mehmed Çelebi'nin ölmesinden sonra Muğla mevlihanenin şeyhliğine yükselmiştir. Kendisinin döneminde Mevlevilik, Muğla'nın köylerine kadar yayılmıştır. İbrahim Şahidi, Mevlevi şeyhi olmasının yanı sıra iyi bir müfessir, şair ve şârihtir. Yaşamı sürecinde birçok eser ortaya koymuştur.

Muğla mevlivhanesinin diğer önemli bir özelliği de Anadolu'da ilk açılan Mevlevihanelerden biri oluşudur. Anadolu'da Mevleviliğe bakıldığında Selçuklular döneminde başlamış, Osmanlı döneminde de yaygınlaştığı görülür. Mevlâna Celalettin Rumi'den sonra oğlu Sultan Veled ve onun oğlu Arif Çelebi tarafından Mevlâna'nın düşünceleri sistemleştirilerek kendine özgü kuralları olan bir tarikat ortaya konmuştur. Muğla'da Mevlevilik Menteşe beyliği döneminde Arif Çelebi tarafından yayılmaya başlamıştır. Mevleviliğin bu bölgede kurumsallaşması ve Mevlevihanenin açılışı da Osmanlı döneminde İbrahim Şahidi'nin babası Salih Hüdayi (1383-1480) zamanındadır.

İbrahim Şahidi'nin yaşadığı Muğla şehrine baktığımızda bu bölgenin çok eski bir yerleşim yeri olduğu görülür. Arkeolojik kazılar, yerleşim yeri olarak bu bölgeyi MÖ 3000 yılına kadar tarihlendirmektedir. Yörenin siyasi tarihine bakıldığında Hititliler, Karyalılar, Persler, İskender, Roma ve Bizans imparatorluğu, Abbasiler, Selçuklu devleti, Menteşe beyliği ve Osmanlı devleti şeklinde birçok devletin yönetiminde kaldığı görülür. Menteşe olarak isimlendirilecek bu bölge Osmanlı devletinde Anadolu Beylerbeyliğine bağlı, merkezi Muğla olan bir sancak olmuştur. Osmanlı devleti döneminde Muğla'nın şehir olarak ön plana çıkmasının en büyük sebebi de 13.yy'dan itibaren idari görevler üstlenmiş olmasıdır. İdari merkezin Muğla olması buranın sosyal-kültürel yapısının gelişmesini sağlamıştır.

Bu makalede önce İbrahim Şahidi'nin hayatı, Mevleviliğin Anadolu ve Muğla'da yayılışı konusunda kısa şekilde bilgi verilerek asıl konu olan Şahidi'nin yaşadığı dönemdeki Muğla anlatımına geçilmiştir. Muğla'nın çok eski bir yerleşim yeri oluşu, konumu, şehirleşmesi, mahalleleri, evleri, caddeleri, hanları, kervansarayları, camileri, medreseleri, nüfusu, ekonomisi hakkında bilgi verilerek Şahidi'nin nasıl bir Muğla'da yaşadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: Şahidi, Mevlevilik, Muğla.

Muğla in The Period of Şahidi (Late 15th Century and early 16th Century)

Abstract

This study focuses on the city of Muğla during the lifetime of İbrahim Şahidi, a significant figure in the spread and institutionalization of Mevlevism in the region. The importance of this subject lies in the foundational role played by Şahidi's father, Salih Hüdayi Dede, who established the Muğla Mevlevihane, and in Şahidi's contribution to the dissemination and establishment of Mevlevi practices throughout Muğla and its surrounding villages.

Born in Muğla, İbrahim Şahidi received his initial education from his father before continuing his studies at the Fatih Madrasa in Istanbul and later at the Yıldırım Madrasa in Bursa. Upon returning to Muğla, he became affiliated with Paşa Çelebi, a descendant of Mevlâna Celaleddin Rumi, and Divane Mehmed Çelebi. Following the latter's death, Şahidi became the sheikh of the Muğla Mevlevihane. Alongside his role as a Mevlevi sheikh, he was a prolific writer, poet, and commentator, producing numerous works throughout his life.

An important aspect of the Muğla Mevlevihane is that it was among the first Mevlevihanen established in Anatolia. While Mevlevism began spreading during the Seljuk period, it became institutionalized during the Ottoman era. The thoughts of Mevlâna were systematized by his son Sultan Veled and his grandson Arif Çelebi, who established a structured order. In Muğla, Mevlevism began to take root during the Menteşe Principality, with its formal institutionalization occurring during the Ottoman period under Salih Hüdayi's leadership (1383–1480).

The article also contextualizes Muğla as a historical settlement, with archaeological evidence dating habitation back to 3000 BC. Politically, the region witnessed the rule of several civilizations, including the Hittites, Carians, Persians, Alexander the Great, the Roman and Byzantine Empires, the Abbasids, Seljuks, the Menteşe Principality, and finally, the Ottoman Empire.

During the Ottoman period, Muğla became the administrative center of the Menteşe Sanjak, which significantly contributed to its socio-cultural development.

The main reason why Muğla came to the forefront as a city during the Ottoman period was that it had assumed administrative functions since the 13th century. In this article, we will first give some brief information about the life of İbrahim Şahidi, the spread of Mevlevism in Anatolia and Muğla, and then describe the main subject, Muğla during Şahidi's lifetime. By giving information about the fact that Muğla is a very old settlement, its location, urbanisation, quarters, houses, streets, inns, caravanserais, mosques, madrasas, population and economy, it tries to reveal what kind of Muğla Şahidi lived in.

Keywords: Şahidi, Mevlevilik, Muğla.

Giriş

İbrahim Şahidi 1470 yılında Muğla'da doğmuştur. Babası Muğla mevlevihanesinin şeyhi Salih Hüdayi Dede'dir. İlk derslerini babasından alan Şahidi, onu erken yaşta kaybetmiştir. Okumaya devam etmek isteyen Şahidi on sekiz yaşına geldiğinde önce İstanbul'a giderek Fatih medresesinde sonra Bursa'ya geçerek Yıldırım medresesinde eğitim alıp Muğla'ya geri dönmüştür. Muğla'da Şeyh Bedreddin'e, Lazkiye'de Mevlevi şeyhi Fani Dede'ye, ardından Mevlâna Celaleddin Rumi soyundan gelen Paşa Çelebi'ye ve Divane Mehmed Çelebi'ye bağlanmıştır. Şahidi müfessir ve muhaddisliğinin yanı sıra mesnevi şairi ve şârihidir. Şeyhi Divane Mehmed Çelebi'nin vefatının sonra Muğla mevlevihanesinin şeyhliğine yükselmiştir. Her yıl şeyhinin Karahisar'daki kabrini ziyarete giden Şahidi son seferinde burada kalarak 1550'de 82 yaşında vefat etmiş ve şeyhinin ayak ucuna gömülmüştür (Açık Önkaş, 2012, s. 28-32; Çıpan, 2014, s. 11-19; Şimşekler, 1998, s. 4-19). Yaşamı boyunca şeyhlik görevi dışında herhangi bir resmi bir görevi olmamıştır. Şiirleri hakkında iki görüş vardır. Birincisi şiirlerini Mevleviliği yaymak ve anlatmak için yazdığından dolayı sanat yönünün zayıf olduğudur. İkincisi ise üslup, vezin hakimiyeti, kelime zenginliği ve deyimler yönünden şiirlerinin başarılı olduğudur (Çıpan, 2014, s. 32; Şimşekler, 1998, s. 27-30). İbrahim Şahidi, *Tuhfe-i Şâhidî, Gülşen-i Tevhid, Gülşen-i Vahdet, Gülşen-i Esrâr, Gülşen-i İrfân, Mevlid, Gülistan Şerhi, Sobbet-nâme, Müşâbedat-ı Şâhidîyye, Tıraşnâme ve Risale-i Afak-u Enfus, Divan, Işk-nâme* olmak üzere 12 eser ortaya koymuştur (Nalçakar, Ülger, Şimşekler, 1998, s. 40-51; Çıpan, 2014, s. 51). Şahidi samimi bir Mevlevi olup onu yaymak için ciddi çabalar sarf etmiş tasavvuf ehli bir kişidir.

Anadolu'da Mevleviliğin Türkiye Selçukluları döneminde temellerinin atıldığı, Osmanlı Devleti döneminde ise geniş bir alana yayılma imkânı bulduğu gözlemlenmektedir. Mevlâna Celalettin Rumi'nin 1273'te ölümünden sonra oğlu Sultan Veled ve onun halefi Arif Çelebi tarafından Mevlana'nın düşünceleri sistemleştirilerek kendine özgü kuralları olan merkezi Konya'da bir tarikat kurulmuştur. Sultan Veled'in çabalarıyla Mevlevilik Anadolu'da yayılmıştır (Küçük, 2006, s. 80, 81; Peçinkaya Yıldırım, 2022, s. 16; Göyünç, 1991, s. 352; Erdem, 1995, s. 398-405). Sultan Veled'den sonra yerine geçen oğlu Arif Çelebi Mevleviliği daha kurumsallaştırarak teşkilatlandırmıştır (Gölpınarlı, 1963, s. 71, 85-100). Mevlevilik adabları ve ritüelleri 1421-1460 tarihleri arasında kesin şeklini almıştır (Peçinkaya Yıldırım, 2022, s. 22; Gölpınarlı, 1963, s. 5-151).

Mevleviliğin, Muğla'ya nasıl ve ne zaman ulaştığına bakıldığında Menteşe beyliği 1282-1320 döneminde Arif Çelebi tarafından yayılmaya başlamıştır. Menteşe beyi olan Mesud beyi, Arif Çelebi ziyaret etmiş. Bu ziyarette Mesud Bey en güzel şekilde Arif Çelebi'yi ağırlayarak kendisinin ve oğlu Orhan beyi mürid olarak kabul etmesini istemiştir (Uykucu, 1983, s. 63). Mevleviliğin bu bölgede kurumsallaşması da Osmanlı döneminde Salih Hüdayi (1383 - 1480) zamanındadır. Onun halefi olan İbrahim Şahidi (1470-1550) döneminde de Mevlevilik halk arasında yaygınlaşmıştır

(Peçinkaya Yıldırım, 2022, s. 42). Şahidi'nin Gülşen-i Esrar isimli eserinde sadece Muğla merkezde değil en ücra köylerine kadar mevlevihanelerin açıldığı görülür (Göyünç, 1991, s.355). İbrahim Şahidi'den sonra oğlu Şuhudi (.../1591) görevi devralmasıyla Muğla'da köklü bir Mevlevi kültürü oluşmuştur (Açık Önkaş, 2012, s. 14). Muğla mevlevihanesi Anadolu'da kurulan 1453-1474 ilk mevlevihanelerden biri olması açısından da önemlidir (Açık Önkaş, 2012, s. 20). Günümüzde bu mevlevihane cami olarak kullanılmakla beraber sema alanı korunmuştur.

Muğla mevlevihanesine bakıldığında Hüdayi Dede'nin Fatih Sultan Mehmet'in icazeti ile hocası Seyyid Kemaleddin'in kabrinin bulunduğu yer kendisine Mevlevi zaviyesi olarak bağışlanmıştır. Mevlevihane 1453-57 yılları arasında Cami-i Kebir mahallesinde semahane, cami, türbe, sessizlik odaları şeklinde yapılmıştır. Hüdayi Dede'nin vefatıyla ilerleyen zamanda yerine oğlu İbrahim Şahidi geçmiştir (Peçinkaya Yıldırım, 2022, s. 43-56).

Şahidi Zamanında Muğla

İbrahim Şahidi'nin yaşadığı Muğla şehrine baktığımızda bu bölgenin çok eski bir yerleşim yeri olduğu görülmektedir. Arkeolojik kazılar, yerleşim yeri olarak bu bölgeyi MÖ 3000 yılına kadar tarihlendirmektedir (Buluç, 2006, s. 1-10; Kahraman, 2018, s. 41). Yörenin siyasi tarihine bakıldığında Hititliler, Karyalılar, Persler, İskender, Roma ve Bizans imparatorluğu, Abbasiler, Türkiye Selçuklu Devleti, Menteşe beyliği ve Osmanlı devleti şeklinde birçok devletin yönetiminde kalmıştır (Sevin, 1982, s. 214-359; Kütükoğlu, 2010, s. 11-12; Kahraman, 2018, s. 92-93; Satı, 2013, s. 18; Gökmen, 2012, s. 77; Akça, 2021, s. 1-3). Bölgenin şehirleşme kültürüne baktığımızda da doğal olarak burada hüküm süren devletlerin kültürlerinden etkilendikleri görülür (Kuban, s. 53-73). Örneğin Helen kültürünün şehirleşme alanında bu bölgeyi daha iyi kontrol altında tutabilmek için küçük yerleşim yerlerinden insanları göç ettirerek agorası, tapınağı, tiyatrosu olan planlı büyük yerleşim merkezleri kurmuşlardır (Sevin, 1982, s. 322; Balamir, 2010, s. 15-16; Kahraman, 2018, s. 95-96; Tosun, 1979, s. 7-8). Roma dönemine bakıldığında yolların güvenliği sağlanarak yeni yol şebekeleri yapılarak iç bölgelerde yeni şehirlerin kurulması sağlanmıştır (Sevin, 1982, s. 355, 356; Kahraman, 2018, s. 98). Bölgenin Türk hakimiyetine girmesiyle de merkezinde cami olan Türk-İslam şehirleşme modeli başlamıştır.

Menteşe olarak isimlendirilecek bu bölge 11-13. yy'dan itibaren Türkleşmiş, Selçuklu devleti ve Menteşe beyliği döneminden sonra 1424 tarihlerinde tamamen Osmanlı devleti hakimiyetine girmiştir. Osmanlı devletinde bu bölge Anadolu Beylerbeyliğine bağlı, merkezi Muğla olan bir sancak olmuştur (Mete, 2004, s. 23-26; Faroqi, 2006, s. 18-30). Osmanlı devleti döneminde Muğla'nın şehir olarak ön plana çıkmasının en büyük sebebi de 13. yy'dan itibaren idari görevler üstlenmiş olmasıdır (Kahraman, 2018, s. 136). Muğla'nın sancak merkezi olmasıyla buraya yönetici olarak şehzadeler atanmıştır. II. Bayezid'in oğlu Şehzade Alemşah gibi (Uykucu, 1983, s. 70-71)

buraya idareci olarak atanan fakat bu bölgenin gelirinin az olması ve merkeze uzak olmasını ifade ederek gelmeyen şehzadeler de vardır. Bunlardan biri Yavuz Sultan Selim'dir. Muğla, merkezden atanan sancak beyleri tarafından yönetilmiş sonra emekli paşalara arpalık olarak verilmiş devamında mütesellimler ve muhassıllar tarafından idare edilmiştir. İdari merkezin Muğla olması buranın sosyal-kültürel yapısının gelişmesini sağlamıştır (Mete, 2007, s. 377).

Muğla'nın yer aldığı coğrafi konuma bakıldığında dağların denize dik uzandığı ve denizden uzak iç bölgelerde karstik tabanlı çöküntü ovaların bulunduğu bir yerdir. Muğla Kızıldağ, Karadağ, Asar ve Yılanlı dağları ile çevrelenmiş (Koca, s. 220), kuzey kenarında iki tarafından dere akan bir dağın üzerinde yer alan bir kalenin güvencesinde kurulmuştur (Mete, 2004, s. 6-10, 28). Bölgede güvenliğin sağlanması ile 14.yüzyılın ilk yarısından sonra şehir surların dışında yayılmış ve engebeli yol yapısının hâkim olduğu, merkezde caminin yer aldığı bir Türk-İslam şehri görünümü almaya başlamıştır (Mete, 2004, s. 30-33; Koca, s. 220-221; Satı, 2013, s. 27). Şehrin şekillenmesinde en önemli unsur iki tarafından akan derelerdir. Bu derelerden biri Basmacı Deresi (Tabakhane Deresi) şehrin batısında yer almakta ve şehrin ovada ilk kurulduğu yer bu derenin iki yanındır. İkinci dere de Karamuğla Deresi (Sekibaşı Deresi)'dir (Koca, s. 220-221; Kahraman, 2018, s. 127).

Şahidi'den önceki döneme bakıldığında örneğin 1332-33 yıllarında İbn Battûta'nın verdiği bilgiden yola çıkılarak Muğla'da bir zaviye olduğunu fakat şehrin şekillenmesinde ana faktör olan bir ulu caminin olmadığı görülür. Buradan bu dönemde şehrin henüz ulu camisi olmayan ama zaviye ve mescitler çevresinde mahallelerin oluşmaya başladığı bir fiziki yapıya sahip olduğu söylenebilir. Muğla'da 1344 yılına gelindiğinde Menteşe beyi İbrahim Bey tarafından yaptırılan Ulu cami vardır (Eroğlu, 2011, s. 112). Bu camiye bağlı Cami-i Kebir adında medresesinin bulunduğu bazı kaynaklarda geçmesine rağmen günümüze adı geçen medrese ulaşamamıştır (Ekmekci, 2014, s. 20; Akgünlü, 2008, s. 8-9). Ulu cami zaman içerisinde şehrin merkezi olmuştur (Mete, 2004, s. 33; Yücel, 2018, s. 12). 15. yy. sonlarına doğru şehrin güney ucunda Hacı Müslühiddin'in yaptırdığı külliye ve bu külliye de yer alan Kurşunlu cami ve çevresi zaman içinde şehrin ikinci meydanı haline gelmiştir (Eroğlu, 2011, s. 138; Uykucu, 1983, s. 82; Mete, 2004, s. 34; Ekmekci, 2014, s. 26-27; Akgünlü, 2008, s. 8; Çakmak, 2013, s. 30-45). Şehrin yerleştiği fiziki dokusundan dolayı da başka meydanı olmamıştır. Ancak mescitlerin bulunduğu bölgelerde zaman içerisinde küçük meydancıklar oluşmuştur (Mete, 2004, s. 35).

Şehir içerisine baktığımızda kuzeyden güneye doğru inen dere etrafında şekillenen şehrin, merkezinde yer alan sosyal ve ekonomik alanından sonra (Mete, 2004, s. 35) ve genellikle cami etrafında yer alan ve onların isimleri ile anılan mahallelerden oluştuğu görülür. Örneğin Menteşe beyi İbrahim Bey tarafından 1344/5 yaptırılan camiye Cami-i Kebir denmiş yer aldığı mahalleye de Cami-i Kebir mahallesi olarak adlandırılmıştır (Kütükoğlu, 2010, s. 18). Muğla'nın en eski ve nüfus

bakımından en büyük mahallesidir. Mahallede yer alan Cami-i Kebir, Menteşe oğlu İbrahim Bey tarafından yaptırıldığından cami onun lakabı olan Emir Küçük lakabıyla da adlandırılmıştır (Akgün, 2008, s. 8; Çakmak, 2013, s. 19-29). Ayrıca cami, Yeni cami ve Elvan Bey camisi olarak da isimlendirilmiştir (Uykucu, 1983, s. 84). Hacı Müslihiddin mahallesinin kuruluş tarihi kesin bilinmemekle beraber burada 1532 tarihli Şücaoğlu Hacı Müslihiddin'e ait bir külliye vardır ve bu külliye çevresinde zaman içinde mahalle ve meydan oluşmuştur. Kara Memi mahallesi günümüzde Kara Mehmet olarak geçmektedir. Bu mahallenin kuruluşu da 16.yüzyıldır (Akgün, 2008, s. 9). Emir Küçük mahallesi Menteşe oğlu İbrahim beyin valilik yaptığı dönemde ona izafeten adlandırılan bir mahalledir (Akgün, 2008, s. 10). Şehrin güneyinde yer almaktadır (Kütükoğlu, 2010, s.18). Hacı Beyazıt mahallesinin kuruluşu Yavuz Sultan Selim'e kadar dayandırılmaktadır. Orta mahalle, Saburhane camisinin sol tarafında kurulmuştur. Hacı Rüstem mahallesi bir mescit etrafında yer almıştır. Bali Hoca mahallesi, kendi adına cami yaptırarak ev vakfeden Bali Hoca adına kurulmuş bir mahalledir (Akgün, 2008, s. 10). Kerameddin mahallesi, bu mahalle de Muğla'nın en eski mahallerinden biridir. Yavuz Sultan Selim'e kadar dayandırılmaktadır ve diğer bir ismi de Mescid-i Bazirgablardır (Akgün, 2008, s. 11). Tabakhane deresinin batısında yer almaktadır (Kütükoğlu, 2010, s. 18). Şeyh Bedreddin mahallesi, Şeyh camisi etrafında kurulmuştur (Akgün, 2008, s. 11). Cami tahminen 15.yüzyılın ikinci yarısında yapılmıştır (Uykucu, 1983, s. 83; Çakmak, 2013, s. 60). Cami-i Kebir'in güneyinde yer almaktadır (Kütükoğlu, 2010, s. 18). Bu mahallerin yanı sıra, Yaka, Densed (Deksed-Densid), Ahmet Hoca mahalleleri vardır (Yazıcı,2002, s. 41). Aynı mahaller varlıklarını 19. yüzyıla kadar devam ettirmişler (Kütükoğlu, 2010, s. 18) ve bu dönemde bu mahallelere gayri müslim mahalleleri de eklenmiştir (Mete, 2004, s. 36). 1517 ile 1583 tarihleri arasında mahallerdeki hane sayısına bakıldığında Cami-i Kebir 1517'de 77 hane 1562-3'de 82 hane, 1583'te 97 hane, Hacırüstem 1517'de 44 hane, 1562-3'de 48 hane, 1583'de 57 hane, Emir Küçük 1517'de 55 hane, 1562-3'de 37 hane, 1583'de 51 hane, Bali Hoca 1517'de 44 hane, 1562-3'te 28 hane, 1583'de 41 hane, Kara Memi 1517 63, 1562-3 29, 1583'de 36 hane, Kerameddin 1517'de 50 hane, 1562-3'de 37 hane, 1583'de 52 hane, Emirbeyazıt 1517'de 39 hane, 1562-3'de 31 hane, 1583'de 37 hane, Şeyhbedreddin 1517'de 71 hane, 1562-3'de 54 hane, 1583'de 101 hane vardır (Akgün, 2008, s. 15-16; Kahraman, 2018, s. 233; Gökmen, 2012, s. 78-79). Genel olarak 1562-3 tarihinde hane sayılarında düşüş, 1583 tarihinde de artış olduğu söylenebilir. Muğla'nın 16. yüzyıldaki nüfusuna genel olarak bakıldığında her bir hane beş kişi kabul edilerek tahminen 1517'de 2950-2965, 1562'de 2870-2900, 1583'te 3125-3600 kişidir (Kahraman, 2018, s. 151; Gökmen, 2012, s. 79; Akgün, 2008, s. 13).

Mahallelerde yer alan evlere bakıldığında evleri şekillendiren etkenlerin doğa, sosyal, ekonomik şartlar ve din olduğunu söyleye biliriz. Evlerin zemin katları taş, üst katların dışı taş içi ahşaptan

yapılmıştır (Aksoy-Akpınar, 2011, s. 131). Muğla evinin üç tarafı sağır, bir tarafı açık ve genellikle sofalıdır. Sağır cephelerde pencerenin olmaması veya pencerenin göz hizasından yukarıda olması evin dışarıdan iç kısmının görünmesinin istenmemesinden dolayıdır. Amaç mahremiyeti korumaktır. Pencerelerin olduğu sofa kısmından merdivenle çıkılmakta olup bahçe içerisindedir (Kahraman, 2018, s. 219; Yücel, 2018, s. 113). Evin avlusunda banyo, tuvalet, ahır, kümes, açık mutfak ve çamaşır yıkamak ve kışlık hazırlık yapmak için kullanılan alan vardır (Aksoy-Akpınar, 2011, s. 131-133). Ayrıca evlerin avlusunda su kuyusu ve su havuzu vardır. Bu sular Tabakhane deresi şehre ulaştıktan sonra künkler içine akmaktadır. Bu künklerin bulunduğu yerde aralıklarla kuyular açılmış ve su temin edilmiştir. Bu durum, evlerin Tabakhane deresi boyunca uzanmasına neden olmuştur. Bu dönemde evlerin çatısı düz toprakla örtülmüştür (Kahraman, 2018, s. 218).

İnsanların geçim kaynakları da evlerin mimari özelliklerinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Örneğin, Müslüman halk genellikle tarım ve hayvancılıkla uğraştığından dolayı bahçeden sokağa açılan kapılar hayvanlarının geçmesini sağlayacak kadar geniş ve yüksektir. Bu tür kapılar kuzulu kapı olarak adlandırılmıştır. Kapı iki kanatlı olup bir kanadında “kuzu” adı verilen daha küçük bir kapı vardır. Ekonomik faaliyetlerin Muğla evleri üzerindeki etkisine bir diğer örnek ise, Muğla evlerinde kullanılan harçta yöre halkının besledikleri keçilerin kollarını doğal bir izolasyon malzemesi olarak kullanılmış olmasıdır (Kahraman, 2018, s. 220-221). Muğla evleri ilk zamanlarda tek katlı ve tek odalı iken zamanla ihtiyaca binaen iki katlı ve çok odalı olarak genişlemiştir (Yücel, 2018, s. 108). Odalara ihtiyaca göre dolaplar ve gözler yapılmıştır (Tosun, 1979, s. 28). Ayrıca her ev bir diğer evin manzarasını kapatmayacak ve güneşten en iyi faydalanacak şekilde inşa edilmiştir (Yücel, 2018, s. 110).

Muğla şehrindeki cadde ve sokaklara bakıldığında şehrin bulunduğu konuma göre şekillendiği görülür. Buna göre, cadde ve sokaklar birbirine yatay olarak uzanan kıvrımlı olup ve genişlikleri sabit değildir (Yücel, 2018, s. 109). Sokakların genişlikleri genelde yük taşıyan hayvanların geçebileceği genişliktedir. Yollar cami ve pazarın bulunduğu merkezden çevreye doğru uzanır ve yolların büyük bir kısmı çıkmaz sokaktır. Sokak dokusu büyük taşların ortada küçük taşların kenarlara doğru ve yağmur sularını ortaya toplamak için meyilli bir şekilde dizilmesiyle oluşmuştur (Mete, 2004, s. 39).

Şehrin ekonomik merkezi Ulu cami çevresidir. Sınai tesislerinden tabakhane Ulu caminin hemen karşısındaki yoldadır. Derilerin tabaklanması esnasında bol miktarda suya ihtiyaç vardır. Bu su ihtiyacı, Muğla’da Tabakhane deresinden karşılanmıştır. Onun dışında hayvan postları ve derinin üretiminde ihtiyaç duyulan palamut ve çam kozalakları Muğla şehrinin etrafındaki köylerden rahatlıkla karşılanmaktadır. Burada çarşının dokusu içerisinde Evliya Çelebi’nin 1671 tarihli verdiği bilgiye göre derenin iki yanında sıralanmış dükkanlar ve yolları birbirine bağlayan yedisi ağaçtan,

altısı taştan mamul on üç köprü vardır (Mete, 2004, s. 40). Diğer sınai üretim yeri mumhanelerdir. Baldan çıkan balmumunun işlenmesi için çeşitli yerde kurulmuştur (Uykucu, 1983, s.116). Dokumacılık faaliyetleri şehirdeki ilk sanayi faaliyetlerinden olup, 20. yy'ın ortalarına kadar küçük ölçekli ve genellikle halkın kendi ihtiyaçlarını karşılamak için yapılmıştır. Dokunan kumaşlar pamuk, ipek ya da keçi kılından olmaktadır. Hemen hemen her evin bahçesinde ipek böceğinin ihtiyacı olan dut ağaçları vardır. Elde edilen pamuk ve ipek dokuma tezgahlarında işlenmiştir (Mete, 2004, s. 40). Fakat halkın temel geçim kaynağına baktığımızda dönemin tahrir defterlerinden çıkarılan sonuç tarım olduğudur (Faroqhi, 2006, s. 22). Yetiştirilen ürünlere bakıldığında buğday, arpa, keten, pamuk, çavdar, darı, susam, nohut, mercimek, bakla, fasulye, zeytin, üzüm, kiraz, incir, ceviz, badem, kestane, turunçgillerdir (Uykucu, 1983, s. 113). Yetiştirilen zeytin ve susama bağlı olarak yağhaneler ve tahinhaneler yapılmıştır (Uykucu, 1983, s. 116). Hayvancılığa bakıldığında genelde halk kendi ihtiyacı için hayvan beslendiği söylenebilir. Bununla beraber bu dönemde de arıcılığın gelişmiş olduğu devletin bal öşrü adı altında özel vergi almasından çıkarılabilir (Uykucu, 1983, s. 114).

16.yy'da Muğla'da iki tane kervansaray vardır. Kervansarayların şehrin hangi mevkide olduğu belirtilmemesine rağmen bir tanesinin bitişiğinde dükkanların 3 tanesinin kervansarayın masraflarına vakfedilmesinden çarşıya yakın olduğu düşünülmüştür. Tahminen Yağcılar hanı ile Koca hanın bu iki kervansarayın yerine yapıldı düşünülmektedir (Mete, 2004, s. 41). Ya da yapıların ilk hali olduğu söylenebilir. Diğer bir ticari yapı olan bedesten Muğla'da yoktur (Mete, 2004, s. 42). Muğla şehrinde farklı zaman ve mekanlarda ön plana çıkmış arasta vardır. Burası Ulu cami ile Kurşunlu cami arasındaki kuzey-güney eksenini boyunca uzanan sahadır (Akça, 2002, s. 189). Döneminde Muğla'nın en önemli ticaret merkezidir. Arasta, meslek gruplarına göre Demirciler arastası, Bakırcılar arastası, Ayakkabıcılar arastası gibi sınıflandırılmıştır (Yücel, 2018, s. 102).

Şehrin unsurlarından olan hamamlara bakıldığında bu dönemde Muğla'da iki hamam vardır. Birincisi Evliya Çelebi'nin Hamam-ı Cedid olarak isimlendirdiği sancak beyi olan Elvan Bey tarafından yaptırılan Elvanbey hamamıdır (Yazıcı, 2017, s. 8; Eroğlu, 2011, s. 142). Vakıf hamamı olan Elvanbey hamamının yapılış amacı ise Ulu caminin bakım ve onarım masraflarını karşılamaktır. Hamam Şeyh mahallesi General Mustafa Muğlalı caddesinde yer almaktadır (Yücel, 2018, s. 100). İkinci hamam da Emirbeyazıt mahallesi Sekibaşı caddesinde yer alan Sekibaşı hamamıdır. Hamamın yapılış tarihi 15.yüzyıldır (Yücel, 2018, s. 99). Su kaynağı ile bağlantılı olarak bu dönemde çarşı, pazar ve mahalle aralarında çeşmeler vardır ve bu çeşmelere su, derelere bağlı olarak künklerle getirilmiştir (Mete, 2004, s. 44).

Şehrin fiziki yapısını oluşturan unsurlar arasında olan eğitim kurumlarına bakıldığında 16. yüzyılda Muğla'da bir medrese ve iki muallimhane vardır (Karaçay-Kocaoğlu, 2019, s. 80-84). Hacı

Müslihiddin külliyesi içinde yer alan ve 30 odalı olduğu kaydedilen medresedir. İki muallimhaneden biri Hacı Beyazıd mahallesinde diğeri Sufi Hüseyin mahallesindedir. 16.yüzyılın sonlarında yapılan Şahidi muallimhanesi de vardır (Mete, 2004, s. 44).

16.yüzyıl şehrin fiziki yapısında olan diğeri bir unsur da zaviyelerdir. Bu dönem Muğla’da beş tane zaviye vardır. Bugün Şahidi cami olarak bilinen Seyyid Kemal zaviyesidir (kaleye yakın yerde) (Uykucu,1983, s. 85). Bu zaviye zaman içerisinde camiye dönüşmüştür. Şemseddin zaviyesi, Pisili Hacı Sufihamesi, Emir Küçük mahallesinden uzakta yapılmışlardır. Ahi Sinan zaviyesi yerini tespit edilememiştir (Uykucu, 1983, s. 85; Mete, 2004, s. 46-47). Bayramiye hangahı Emir Beyazıt mahallesindedir. Camiye dönüşmüştür (Uykucu, 1983, s. 83). Bu zaviyeler içerisinde fiziki yapısı ile ilgili kısmen bilgi sahibi olunan Şemseddin zaviyesi vardır (Uykucu, 1983, s. 85). Zaviyenin bitişğinde üç oda, bir sofa, bir ahır kayıtlıdır (Mete, 2004, s. 46-47).

Muğla’da o dönem için de ulaşım bakıldığında bölgenin coğrafi konumu ve şartlarından dolayı karayolu ulaşımı oldukça zor olup vadiler yol olarak tercih edilmiştir. Bu yollar Menteşe dağları arasında kuzeybatı-güneydoğu istikametinde yer almıştır. Muğla şehrinin iletişim içinde olduğu başlıca şehirler, bu yol üzerinde olan yerleşmeler olmuştur.

Muğla’nın 15. ve 16. yüzyılda ticaretine bakıldığında da kırsal ticaretin geliştiği söylenebilir. Bunun da nedeni bulunduğu coğrafi konumudur (Satı, 2013, s. 27; Yazıcı, 2002, s. 1). Bu durum şehrin çok yavaş gelişmesine neden olmuştur (Satı, 2013, s. 27). 19. yy’a kadar, Muğla’dan geçen kervan yolları Aydın-Çine-Yatağan’a, Yatağan’dan Milas’a oradan da Güllük limanından İzmir’e ulaşmıştır. Diğeri bir güzergâh Muğla merkezden geçen Tavas-Denizli güzergahıdır. Deve kervanları bugünkü Sekibaşı sokağından şehre girerek Yağcılar hanı ve Koca han da konakladıktan sonra Yılanlı dağı yolu üzerinden Tavas’a oradan da Denizli’ye ulaşmışlardır. Muğla’dan çevreye uzanan diğeri iki yol Muğla-Gökova ve Muğla Ortaca yoludur (Satı, 2013, s. 27-34).



Sonuç

Muğla 13. yüzyıl ile 14. yüzyıllarda mescitlerle adlandırılmış mahalleden oluşmuştur. Bu da bize bu bölgede İslam kültürünün yerleşmeye başladığını göstermektedir. Özellikle beylik döneminde Mevlevilik ön plana çıkmış ve Osmanlı döneminde de bölgede yayılarak etkisini devam ettirmiştir. Şahidin yaşadığı dönemde Muğla'ya bakıldığında şehir unsurlarını taşıyan, külliyesi olan bu külliyeyle bağlı cami, medrese, muallimhanesi olan, kendisine yetecek kadar sanayisi olan, kırsal ticareti olan, kervansaray, hamamı olan bulunduğu konum açısından çevresindeki şehirlerle iletişim içerisinde olan yavaş gelişen bir yerleşim merkezi olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynaklar

- Açık Önkaş, N. (2012). *Muğlalı İbrahim Şahidi*. Muğla Valiliği.
- Akça, B. (2002). *Sosyal-siyasal ve ekonomik yönüyle Muğla (1923-1960)*. Atatürk Araştırma Merkezi.
- Akça, B., Akça, S. (2021). Muğla'nın tarihçesi. İçinde *Muğla Kent Ekonomisi* (ss. 1-15). Detay Yayıncılık.
- Akgünlü, V. L. (2008). *Muğla'nın sosyo-ekonomik yapısı*. Muğla Mermerciler Derneği.
- Aksoy, Y., Akpınar, A. (2011). Muğla evleri. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi* 3(9), 129-149.
- Balamir, Ö. (2010). *Yeni arkeolojik ve epigrafik bilgiler ışığında Karia bölgesinin tarihi coğrafyası*. [Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Buluç, S. (2006). İlkçağda Muğla. İçinde *Tarih İçinde Muğla* (ss. 1-10). Muğla Belediyesi Yayınları.
- Çakmak, Ş. (2013). *Muğla cami ve mescitleri*. Muğla Belediyesi Kültür yayınları.
- Çıpan, M. (2014). *Muğlalı Şahidi Dede*. İlim Yayma Cemiyeti.
- Erdem, İ. (1995). *Anadolu Selçukluları İlhanlı ilişkileri (1258-1308)*. [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Ekmekci, A. (2014). *Muğla cami ve mescitleri*. [Yüksek lisans tezi, Pamukkale Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Eroğlu, Z. (2011). *Muğla tarihi*. Muğla Belediyesi yayınları.
- Farooqi, S. (2006). Menteşeoğullarından Osmanlılara Muğla. İçinde *Tarih İçinde Muğla*. İlhan Tekeli (der.), Muğla Belediyesi Yayınları.
- Gökmen, E. (2012). XVIII. yüzyılda Muğla'da dini ve sosyal yapılar. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (28), 74-111.
- Gölpınarlı, A. (1963). *Mevlevi âdab ve erkânı*. Yeni Matbaa.
- Göyünç, N. (1991). Osmanlı devletinde mevleviler. *Belleten* 55(213), 351 – 358.
- Kahraman, M. (2018). *Menteşe yöresinde şehirler ve şehirleşme: Muğla şehri*. [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Karaçay, Y., Kocaoglu U., Fazilet P. (2019). Klasik dönem Menteşe sancağı eğitim kurumları. *Akademik Tarih ve Araştırmalar Dergisi* 1(1), 72-97.
- Koca, F. (t. y.) *Muğla'da kentsel büyüme ve çeper-kuşak oluşumu ve değişen kent formu*, file:///E:/ibrahim%20%C5%9Fahidi/feray%20koca%20mu%C4%9Fla.pdf, (08.01.2025).
- Kuban, D. (t. y.) *Anadolu -Türk şehri tarihi gelişmesi, sosyal ve fiziki özellikleri üzerinde bazı gelişmeler*, <https://avys.omu.edu.tr/storage/app/public/tugba.kara/141052/Kuban,%20Anadolu%20%C3%BCrk%20%C5%9Eehri.pdf>.53-73, (20.02.2025).
- Küçük, S. (2006). Geçmişten günümüze mevlevilik. *Demokrasi Platformu* 2(6) ,77-122.
- Kütükoğlu, M.S. (2010). *Menteşe sancağı 1830 (nüfus ve toplum yapısı)*. Türk Tarih Kurumu.

- Mete, Z. (2004). *XV. ve XVI. yüzyıllarda Muğla ve yöresi*. [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Mete, Z. (2007). Muğla. *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (30)* (ss. 376-379). Türkiye Diyanet Vakfı Yayını.
- Nalçakar, A., Ülger, A. Ö. (2014). Muğla'da bir çınar "İbrahim Şahidi Dede" hayatı ve eserleri. 1. *Uluslararası Menlevilik ve Şâhidî Sempozyumu*.
- Peçinkaya Yıldırım, M. (2022). *Batı Anadolu beyliklerinde mevlevilik ve mevlevihaneler (Menteşeoğulları, Saruhanlıoğulları ve Aydınoğulları)*. [Yüksek lisans tezi, Adnan Menderes Üniversitesi].
- Satı, M. (2013). *Muğla ticaret yapıları*. [Yüksek lisans tezi, Pamukkale Üniversitesi]. Yök Tez.
- Sevin, V. (1982). Anadolu'da Yunanlılar. *Anadolu Uygarlıklar Ansiklopedisi (2)* (214-416). Görsel Yayınlar.
- Şimşekler, N. (1998). *Şahidi İbrahim dedenin Gülşen-i Esrar-ı*. [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Tosun, Y. (1979). *17-19. yüzyıllarda batı Anadolu'da Osmanlı-Türk şehir dokuları oluşturan evler ve korunmaları*. [Doktora tezi, Mimar Sinan Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Uykucu, E. (1983). *İlçeleri ile beraber Muğla tarihi (coğrafya ve sosyal yapı)*. Gümüş basımevi.
- Yazıcı, M. (2002). *XVI. yüzyılda batı Anadolu bölgesinde (Muğla, İzmir, Aydın, Denizli) Türkmen yerleşimi ve demografik dağılımı*. [Yüksek lisans tezi, Muğla Üniversitesi]. YÖK Tez.
- Yazıcı, M. (2017). XVI. yüzyılda Menteşe sancağında mekânın organizasyonu. *Muğla Şehir Yazıları*. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi.
- Yücel, B. (2018). *Muğla kentsel gelişim süreci ve turizm*. [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Tez.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Mestlik, Divanelik ve Melamet Ufkunda Bir Nazire: Muğlalı Şâhidî'nin “Disünler” Redifli Gazeli

Fahri KAPLAN

Doç. Dr.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

kaplanfahri@gmail.com

 ORCID 0000-0002-6462-6104

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 20.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 24.03.2025

Atıf/Citation

Kaplan, Fahri (2025), Mestlik, Divanelik ve Melamet Ufkunda Bir Nazire: Muğlalı Şâhidî'nin “Disünler” Redifli Gazeli, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 299-321.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede (875/1470 - 957/1550), “disünler” redifli gazelini Necâtî Beg'in aynı vezin ve kafiyedeki şiirine nazire olarak kaleme almıştır. Necâtî'nin şiiri rindane edası ile öne çıkarken Şâhidî buna tasavvufi ve melamet dolu bir duyuş eklemiştir. Şâhidî'nin “disünler” redifli gazelinde aşkla kendinden geçme (mestlik), aşkın çılgınlığı (divanelik), melamet öne çıkan temalardır. Gazelini son derece samimi bir aşk üslubu ile söylemiş olan Şâhidî, rindane (serbest, gönlünce) tavrıyla Necâtî'nin öğüdüne uyar ve üslubuna yaklaşırken tasavvufi ve melami edasıyla Necâtî'nin şiirinden farklılaşan özgün bir muhteva ve duyuşu şiirine yansıtmıştır. Bu redifteki gazellerin en meşhuru olan Şeyhülislam Yahyâ'nın “disünler” redifli gazelinin Şâhidî'nin gazeli ile olan duyuş ve içerik yakınlığı, Şâhidî'nin kendisinden sonraya da etkisi olduğunu ve bu redifteki gazellere melami bir neşve ve duyuş, coşkun bir tasavvufi aşk dili getirdiğini gösterir. Bütün bu hususiyetler, Şâhidî'nin gazelini gerek tasavvuf edebiyatı açısından çılgın aşk duyusuyla kanatlanan bir metin, gerekse bir nazireyi kendi özgün edasıyla sonraki kuşaktan meşhur bir şaire ulaştıran sağlam bir zincir halkası hâline getirir. Bu yazıda Şâhidî İbrahim Dede'nin “disünler” redifli gazelinin nazire geleneğindeki yerine kısaca değinildikten sonra gazel, tasavvufi aşk anlayışı merkezinde değerlendirilmiştir. Şâhidî'nin bu gazelinde tasavvufi aşk anlayışının mestlik, divanelik (çılgın âşıklık) ve melamet kavramları merkezinde toplandığı görülmüştür. Gazeldeki coşkulu ve cesur ifadelerden Şâhidî'nin samimiyete son derece önem verdiği, ikiyüzlü ve riyakâr tavırlara geçit vermediği görülür. Şâhidî'nin aşk anlayışı ve Allah ile kurduğu manevi bağ her şeyden önce samimiyete ve gönül temizliğine dayanır. Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede, coşkulu söyleyişi ve tatlı sesiyle dikkat çeken “disünler” redifli gazeliyle tasavvufi aşk anlayışını samimi bir üslupla dile getirirken nazire geleneğine özgün bir katkı sunmuştur.

Anahtar sözcükler: Tasavvuf, aşk, melamet, nazire, Şâhidî.

A Nazire (Parallel Poem) on the Horizon of Ecstasy, Madness and Melamet: Muğlalı

Şâhidî's Ghazal with the Redif “Disünler”

Abstract

Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede (875/1470 - 957/1550) wrote his ghazal with the rhyme “disünler” as a parallel to Necâtî Beg's poem in the same meter and rhyme. While Necâtî's poem stands out with its rindane (free, sincere, as he wishes) tone, Şâhidî added a mystical and melami (unafraid of being censured) sentiment to it. In Şâhidî's ghazal with the rhyme “disünler”, the themes that stand out are being carried away by love (intoxication), the madness of love and melamet (not hesitating to be censured). Şâhidî, who wrote his ghazal with an extremely sincere love style, followed Necâtî's advice with his rindane (free, sincere, as he wishes) attitude and while approaching his

style, he reflected a unique content and sentiment that differed from Necâî's poetry with his mystical and melami (unafraid of being censured) tone. The closeness of the most famous of the ghazals in this rhymed verse, the "disünler" ghazal of Şeyhülislam Yahya, to Şâhidî's ghazal in terms of feeling and content shows that Şâhidî had an influence on those after him and that he brought a melami (unafraid of being censured) joy and feeling, an enthusiastic Sufi love language to the ghazals in this rhymed verse. All these characteristics make Şâhidî's ghazal both a text that is winged by a crazy love feeling in terms of Sufi literature, and a solid link in the chain that delivers a nazire to a famous poet from the next generation with its own unique tone. In this article, after briefly mentioning the place of the ghazal with the rhyme "disünler" in the nazire tradition, the ghazal is evaluated in terms of the mystical understanding of love. In this ghazal of Şâhidî, it is seen that the mystical understanding of love is centered around the concepts of love intoxication, madness (crazy love) and melamet. From the enthusiastic and bold expressions in the ghazal, it is seen that Şâhidî attaches great importance to sincerity and does not allow for hypocritical and hypocritical attitudes. Şâhidî's understanding of love and the spiritual bond he establishes with Allah are based, first and foremost, on sincerity and purity of heart. Muğlalı Şahidi İbrahim Dede, with his "disünler" rhymed ghazal, which draws attention with its enthusiastic recitation and sweet voice, has made an original contribution to the tradition of nazire while expressing the mystical understanding of love in a sincere style.

Keywords: Sufism, love, melamet (not afraid of being censured), nazire (parallel poem), Şâhidî.

Giriş

Şâhidî İbrahim Dede (875/1470 - 957/1550), ilim tahsili ve Mevlevî şeyhlerini ziyaret gibi vesilelerle bulunduğu veya gezdiği İstanbul, Bursa, Denizli, Kütahya, Afyonkarahisar (Tan, 2013) gibi şehirlerin dışında hayatının büyük bölümünü doğduğu yer olan Muğla'da geçirmiş ve Muğla Mevlevihanesi şeyhliği yapmış bir kişidir. Aynı zamanda bir şair ve müellif olan Şâhidî'nin telif ettiği eserler ise onun ismini bugüne taşımış, gerek Mevlevî çevrelerinde gerekse şiire ve tasavvufa ilgi duyan geniş çevrelerde şairin tanınmasına, isminin yaşamasına vesile olmuştur. Özellikle Farsça-Türkçe manzum lügat *Tuhfe-i Şâhidî* ve onun üzerine çeşitli şarihlerce yazılan şerhler Şâhidî'nin isminin yayılmasında etkili olmuştur (Tan, 2013). Esrâr Dede'nin tezkiresinde belirttiğine göre Şeyh Gâlib, Farsça öğrenirken yalnızca babasından *Tuhfe-i Şâhidî*'yi okumuştur (Esrâr Dede 2018, s. 219-220; Ayvazoğlu, 2017, s. 23). Şeyh Gâlib, aynı zamanda Şâhidî'nin "Bende-i pîr-i harâbâtem mürid-i bâdeyem" mısraı ile başlayan gazelini de tahmis ederek (Kalkışım, 1994, s. 200-201) ona duyduğu sevgi ve şükranı da ortaya koymuştur. Şeyh Gâlib gibi kendisinden iki asır sonra dünyaya gelmiş ve

devrinin en öne çıkan şairi olan bir isim üzerinde bir etki bırakmış olması, Şâhidî'nin Mevlevî çevrelerdeki yerinin yanında edebiyat tarihindeki önemini ve değerini de göstermektedir.

Şâhidî İbrahim Dede'nin *Tuhfe*'sinin yanında *Gülşen-i Vahdet* adlı mesnevisi ile *Gülşen-i Tervîd* adlı Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinden seçilmiş beyitleri şerh ettiği kitabı, onun öne çıkan eserleri arasındadır. Şâhidî'nin en önemli eserlerinden biri olan *Dîvân*'ı ise onun bir şair olarak değerini ortaya koyar. Mustafa Çıpan tarafından yüksek lisans tezi olarak çalışılmış *Şâhidî Dîvân*'nda 2 kaside, 7 musammat, 84 gazelin yanında 13 tane de kıta, rubai veya beyit niteliğindeki manzume vardır. *Şâhidî Dîvân*'nın fazla hacimli olmadığını göz önüne alarak Latîfî'nin onun hakkında: "Ammâ fenn-i şi'ire ol kadar müdâvemet ve isti'mâl ü mümâreset itmemişdür" (Canım, 2000, s. 301) ifadeleriyle onun şiir sanatıyla çok yoğun bir iştigali olmadığını söylemekte haklı olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte onun sayıca çok olmayan şiirlerinde tasavvufî hâl ve incelikleri coşkulu, pervasız bir âşıklık dili ile anlatarak özgün bir üslubu yakaladığı rahatlıkla söylenebilir. Mevlevilikte sema şevkini yansıtan vecd hâlinin çılgın duyularını Şâhidî'nin mısraları arasında bulabilmek mümkündür. Mevlevî kültürünün içinde yetiştiğinden olsa gerek Farsça kelimeleri şiirinde yoğun kullanmakla birlikte Şâhidî'nin samimi ve külfetsiz bir üsluba sahip olduğu görülür. Şâhidî şiirlerinde gönlündeki aşkı çekinmeksizin dile getirir; her türlü iki yüzlü, mürâi tavra karşı adeta savaş açarak samimiyeti ve aşkı yüceltir. Gönül ile akıl, rind ile zâhid çatışmaları onun şiirinde kendini sıkça gösterir. Şâhidî, şiirlerinde rindlik ve çılgın âşıklığı yüceltmiş; ham sofuluğa, menfaatperest kuru bir akıl ve mantığa karşı ilahi aşka yelken açan gönül ehli bir âşıklığı terennüm etmiştir. Onun aşk anlayışının samimiyet, melamet, çılgınlık, vecd, gönül gibi kavramlar merkezinde okunabileceğini söylemek yerinde olur. Bu çalışmada incelenecek olan "disünler" redifli gazeli de (Çıpan, 1985, s. 42, G. 24) Şâhidî'nin çılgınlık ve melamet ufkunda aşkını yoğun hislerle dile getirdiği, tatlı söyleyişi ve âhengi ile dikkat çeken bir şiirdir.

Necâtî Beg'in Disünler Redifli Gazeli ve Şâhidî'nin Naziresi

Klasik Türk edebiyatında şairler bir üstattan meşk etme, örnek alma, ona cemilede bulunma, selam gönderme veya şairliğini göstererek sevilen bir şiire cevap (nazire) yazıp onu aşma gibi gayelerle nazire söylemişlerdir (Kurnaz, 2007, s. 32-57). Pek çok şiirinde tasavvufî aşk ve ırfanı samimi, tatlı ve coşkulu bir üslupla dile getirmiş olan Şâhidî'nin aşk anlayışını çılgınca bir âşıklık ve melamet söyleyişi ile terennüm ettiği şiirlerinden biri de onun "disünler" redifli gazelidir. Şâhidî'nin bu şiiri, klasik Türk şiir dilinin kuruluşunu tamamlayan en güçlü şairlerden olan Necâtî Beg'in (ö. 914/1509), "disünler" redifli gazeline naziredir. Bir şiirin tam manasıyla nazire olabilmesi için, nazire söyleyeceği şiire (zemin şiir) aynı vezin ve kafiye mukabelede bulunması gerekir. Bu bakımdan Şâhidî'nin şiiri de Necâtî'nin şiirine tam bir nazire niteliğindedir. Necâtî'nin "disünler" redifli gazeli,

çok sevilmiş olmalı ki farklı şairler tarafından tanzir edilmiştir. Hicrî 968 senesinde (miladi 1560/61) derlenmiş olan nazire şiirlerden oluşan *Pervane Bey Mecmuası*'na göre Necâtî'nin “disünler” redifli gazeline şu şairler nazire söylemiştir: Revânî (2 adet), La'î, Muhibbî (Kanuni Sultan Süleyman), Şânî, Sühâyî, Muğlalı Şâhidî, Sâkî, Sebzî, Hüznî (4 adet), Sabâyî, Hadîdî, Visâlî (Gıynaş, 2014, s. 840-846, G. 2245-2261). *Pervane Bey Macmuası*'nın derlenişinden sonra da bu şiirin tanzir edilmeye devam ettiği Şeyhülislam Yahyâ'nın meşhur “disünler” gazelinden anlaşılmaktadır. Necâtî'nin bütün bu şairler tarafından nazireler söylenmiş “disünler” redifli gazeli şöyledir:

“Şevkunle yanan dillere pervâne disünler
Sen şem‘ olıcak âşıkuna ya ne disünler

Uş cân vireyin sen delü kanlunun önünde
Öldi yine şol bir delü dîvâne disünler

Kanımı içre cür‘a diyü gamze-i sâkî
Sıhhatler ola hey gözi mestâne disünler

Zülf-i siyehün gönlümüz almamağ iderse
Zencîrüne çek ola ki uslana disünler

Kûyunda bana itlerün ürürse kayırmaz
Ulularumuz hâlümü sultâna disünler

Bir vech ile sûret virelüm şî're Necâtî
Kim halk be bak ma'nî-i Selmâna disünler

Ey bâd-ı sabâ var yûri yârâna haber vir
‘Tarz-ı gazeli şöylece rindâne disünler’
(Tarlân, 1963, s. 228-229, G. 136).

Gazelin görünürdeki anlamı günümüz Türkçesiyle şöyle ifade edilebilir:

“(Ey Sevgili!) Senin arzunla/ışığınla yanan gönüllere pervane desinler. Sen mum olunca aşığına ya ne desinler!
İşte can vereyim sen delikanlının önünde. Öldü yine şöyle bir deli divane desinler.

Sakinin yan bakışı son yudum diye kanımı içer. (Bunu görenler:) “Sıhhatler olsun, ey sarhoş gözlü!” desinler.

Siyah saçın gönlümüzü almayacak olursa zincirine çek, “olur ki uslanır” desinler. Senin mahallende köpeklerin bana ürürse (havlar, bağırırsa) kaygı vermez; (yeter ki) o ulularımız hâlimi sultana (sevgiliye) desinler.

[Ey] Necâtî! Şiire öyle bir yönden suret verelim ki halk “be bak Selman'ın¹ manalarına” desinler.

Ey sabah rüzgârı! Var yürü dostlara haber ver, gazel tarzını şöylece rindâne söylesinler.”

Necâtî, son beyitte, divan şiirinde haberciliği ile bilinen sabah rüzgârına seslenerek dostlardan gazeli böyle rindane (içinden geldiği gibi, mestane, gönül ehline yaraşır tarzda) bir üslupla yazmalarını haber vermesini istemektedir. Necâtî'nin dostlardan bu isteğine adeta çağdaşı ve sonraki dönemdeki şairler kayıtsız kalmamış, yukarıda zikredildiği gibi bu şiire pek çok nazire söylemişlerdir. Kafiyei oluşturan “-âne” ile redifteki “disünler” kelimesi bir araya geldiğinde ses ve söyleyişte oluşan coşkulu ve tatlı eda, bu redifle yazılan gazelleri de adeta “rindane” olmaya davet etmektedir. Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede'nin “disünler” redifli gazeli de şairinin tasavvufi coşkusuna, melami meşrebine, çılgın âşıklığına işaret eden mısralarla örülüdür. Şâhidî'nin “disünler” gazeli şöyledir:

“Erbâb-ı cünûn şi'rini mestâne disünler
Dîvânlarına defter-i dîvâne disünler

Şeytân didiler zâhid-i hod-bîne gücendi
Dîrsün ene hayrun sana dîvâne disünler

Halk içre bize rûbeh-i takvâ dimesünler
Cehd eyleyelüm ki seg-i meyhâne disünler

Uşşâkı güdâzân idüben âteş-i tevhîd
Germ olup ene'l-Hak didiler ya ne disünler

Bilmez bu rümûzı hîred ü âkil ü dâna
Bu nükteleri vâleh ü hayrâne disünler

¹ Meşhur Fars şairi Selmân-ı Sâvecî (ö. 778/1376).

Keşf it demidür Şâhidî esrâr-ı harâbât
Cûş itdi yine Kulzüm-i Mevlâna disünler

Sen sihr-i mübîn-güster ü efsûn-ı Mesîhâ
Efsürdeler eş'ârına efsâne disünler"
(Çıpan, 1985, s. 42, G. 24).

Şâhidî, her ne kadar bu şiirini Necâtî'ye nazire olarak söylemişse de Necâtî'ninkinden farklı olarak Şâhidî'de tasavvufi tema öne çıkmaktadır. Şâhidî'nin üslubuna has çılgın âşıklık tavrının şiire verdiği renk de buna eklenince, onun bu naziresinde taklidi fazlasıyla aştığını ve zemin şiirden aldığı ses ve ilhamı başarılı bir şekilde dönüştüren özgün bir nazire örneği ortaya koyduğu söylenebilir. Şâhidî'nin şiirindeki kendine has edanın ve her bir beytindeki anlam inceliklerinin daha yakından görülebilmesi açısından bu gazele dair şerhli bir değerlendirme yerinde olacaktır.

Şâhidî'nin Disünler Redifli Gazelinin Şerhi ve Yorumlanması

Şâhidî'nin -metni yukarıda verilmiş olan- "disünler" redifli gazeli yedi beyitten oluşur. Tanzir ettiği zemin şiire uygun olarak aruzun mef'ûlü mef'âilü mef'âilü feûlün kalıbıyla kaleme alınan gazelin kafiyesi "-âne", redifi ise "disünler"dir. Şâhidî, bu şiirinde coşkulu üslubunu capcanlı bir söyleyişle yansıtacağını müjdeleyen bir matla beyti ile gazelini açar:

"Erbâb-ı cünûn şi'rini mestâne disünler
Dîvânlarına defter-i dîvâne disünler
"Delilik ehli (çılgın âşıklar), şiirini sarhoş gibi kendinden geçmişçesine söylesinler.
Divanlarına divanenin defteri desinler."

Şâhidî, şiirinin tarzına ve şairlerin deliliğine dikkat çeken girişle gazeline başlar. "Erbâb-ı cünûn" yani delilik sahipleri şiirlerini "mestâne" (sarhoşça, kendinden geçerek) söylemelidir. Beyitteki özne, "erbâb-ı cünûn"dur ve şiir söylemekte, divan doldurmaktadır. Bir başka deyişle şair, şiir söyleyen delilik ehline, çılgınlara seslenmektedir. Elbette buradaki deliliğin (cünûn) anlaşılması için klasik şiirin ve tasavvufun aşk diline yönelmek gerekir. Bir Mevlevî şeyhi olan Şâhidî'nin üstadı Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, meşhur *Mesnevî-i Ma'nevî*'sinin on dördüncü beytinde şöyle der:

"Mahrem-i îh hûş bî-hûş nîst
Mer zebân-râ müşteri coz gûş nîst" (Tâhirü'l-Mevlevî, 2018, s. 45).

Mevlânâ'nın bu beytini Tâhirü'l-Mevlevî: "Dile kulaktan başka müşteri olmadığı gibi, maneviyatı idrâk etmeye de bîhûş olandan başka mahrem yoktur." (2018, s. 45) ifadesiyle, Derya Örs ise: "Bu aklın mahremi akılsızdan başkası değil; zaten dilin de kulaktan başka müşterisi yok." (Mevlânâ

Celâleddin-i Rûmî, 2015, s. 33) şeklinde tercüme etmiştir. Esasen "bu akıl" anlamındaki "în hûş" Tâhirü'l-Mevlevî tarafından "maneviyatı idrak etme" olarak tercüme edilmiştir ki bu, beytin zahirinde olmasa da derunundaki manaya uygundur. Manevi akıl, başka bir deyişle aşkı duyabilecek akli idrak etmek ancak "bî-huş", yani akıldan sıyrılmış olmakla mümkündür. Manevi akıl, maddi akli atmayı gerektirir. Çünkü aşk, zahiri aklın, düz mantığın idrak edebileceği bir hâl değildir. Onu ancak aşkla kendinden geçmiş olanlar anlar. Bu yüzden Şâhidî de beytinde böyle bir aşk deliliğine sahip olanlara seslenmekte ve şiirini mestâne (sarhoşça) söylemelerini istemektedir. Mest, "sarhoş" demektir. Mecazen de çok etkilenmiş, kendinden geçmiş olmayı ifade eder. Sarhoşluk, aklın yitirildiği bir hâldir. Sarhoş, kendinden geçmiştir. Elbette beyitteki sarhoşluk üzüm şarabının değil, aşk şarabının sarhoşluğudur. Tasavvufta bu manevi sarhoşluk hâli "sekr" olarak ifade edilir. Mevlevilikte dervişlerin sema etmeleri de onların ilahi aşk kaynaklı hâller ile mest olmaları ile; kendinden geçmeleri, bir "vecd" ve "sekr" hâli yaşamaları ile ilişkilidir. Şâhidî, bir bakıma şiirin ilahi aşkın coşkusunu aşk çılgınlıklarına duyurması gerektiğini söyler. Bu, aynı zamanda onun hem şiir estetiğini hem de şiir anlayışını (poetikasını) yansıtan bir ifadedir. Şâhidî'nin şiiri gerçekten de söylediği gibi aşkın çılgın hâlleri ile doludur ve böyle bir çılgın âşıklık meşrebine sahip olanların gönüllerine seslenmektedir. Böyle şiirler söyleyen delilik sahipleri divanlarına da divanenin defteri dese yeridir. Divane kelimesi ile divan kelimesindeki söyleyiş benzerliğinden de yararlanarak tatlı bir kelime oyunu ortaya koyan şair, aşkla kendinden geçmiş şairlerin şiirinin adeta bir çılgınlık defteri/kıtabı olacağını söyler. Aslında beyitte sahih şairin ilham kaynağını aşk deliliğinden alacağı da ima edilmiştir. Ancak çılgın âşıklar kendinden geçmişçesine coşkulu şiirler söyleyebilirler ve divanlarını aşk ile doldurabilirler. Beytin ilk mısraındaki "disünler" yüklemine özne "erbâb-ı cünûn" iken ikinci mısra özne yine "erbâb-ı cünun" olarak kabul edilip onların kendi divanlarına "delilik defteri" demeleri gerektiği düşünülebilir gibi gizli özne olarak "onlar" (başkaları, "erbâb-ı cünun"un şiirlerini duyanlar) da düşünülebilir. Bu durumda şair; delilik erbabı, çılgın âşıklar şiirlerini mestane bir tarzda söyleyince, onu okuyan/dinleyen başkaları da onların divanlarına "bu bir divanenin defteri olmalı" desinler demektir. Şair, burada akıllı olarak değil, deli olarak bilinmeyi, öyle anılmayı yeğlemiş görünmektedir. Zira âşıkların mestane hâllerinden anlamayan zahiri akıl sahiplerinin vereceği hüküm onlar için bağlayıcı değildir. Hatta bu söyleyişte, varsın öyle desinler; bu, akıllı bilinmekten yeğdir gibi bir anlayış da görülür. Yahya Kemal, bir beytinde:

"Ehl-i akl anlamaz efsûs lisân-ı dilden

Zanneder ki âşık-ı divâne muammâ söyler" (1962, s. 83).

diyerek akıl ehlinin gönül ehlinin dilinden ne yazık ki anlamayacağını ve çılgın âşığın muamma sözler söylediğini zannedeceğini belirtiyor. Şâhidî de bunun farkındadır ancak o bundan hayıflanmak yerine bizzat öyle söylemelerini istemekte, beklemektedir. Burada, kınanmayı göze almış hatta

isteyen bir melamet anlayışı söz konusudur. Tasavvufi bir terim ve olgu olarak melamet: "Kınayanların kınamasından çekinmeden doğru yolda yürümektir. Allah'ın kanunu öyledir ki kim halkı hak yola davet etse herkes onu kınar. Peygamberler, veliler hep kınanmıştır. Bu yüzden hak yolda yürüyen Hak erlerinin kınanmayı daima göze almaları ve buna hiç aldırış etmemeleri lazımdır. Özellikle âşıklar aşkları yolunda kınanmayı, hatta aşağılanmayı göze alırlar." (Uludağ, 2005, s. 241-242) Klasik Türk şiirinde Hak âşığını kınayanların başında dinin özünden habersiz, sadece kabuğunda kalıp kendini dindar sanan ham sofı yani "zâhid" tipi gelir. Şâhidî de bu gazelinin ikinci beytinde aşkın hâllerini anlamaktan uzak olan kendini beğenmiş zâhid'e çıkışır:

"Şeytân didiler zâhid-i hod-bîne gücendi

Dirsün ene hayrun sana dîvâne disünler"

"Kendini gören (bencil) zahide şeytan dediler, gücendi. 'Ben hayırlıyım' dersin, sana divane desinler."

Beytin anlam dünyasına sıhhatli bir şekilde gidebilmek için klasik Türk edebiyatındaki "zâhid" tipine değinmek gerekir. Zâhid, kelime anlamı olarak "dünyâyı terkedip dînin emirlerine çok titizlikle riâyet eden, züht ve takvâ sâhibi, dindar, müttakî (kimse)" (Ayverdi, 2011, s. 3513) demek olup bu yönüyle olumlu bir manaya sahiptir. Ancak kelimenin şiir diline de fazlasıyla geçen ikinci ve mecazi bir anlamı ise dıştan dindar görünse de içinde aşk ve ırfanı olmayan, dinin özünden uzak olup onun sadece zahiriyle meşgul olan, büyüklenen ve gösteriş yapan "kaba sofı"yu belirtir. Klasik Türk şiirinde "zâhid" tipi kendini beğenmiş, riyakâr, gösteriş peşindedir:

"Kaba sofı, zahit. [...] Bunlar dinî konularda anlayışı kıt, her işin ancak dış kabuğunda kalabilen, derinlere inmesini beceremeyen, ilim ve imanı dış görünüşüyle anlayan, bunu da ısrarla başkalarına anlatan ve durmadan öğütler verip topluma düzen verdiklerini sanan kişiler olarak ele alınır. [...] İmandan hiçbir zaman hakikate ulaşamamışlardır ve samimiyetleri yoktur. Şairler daima zahidin karşısında âşığı görürler. Zâhidde olanlar âşıkta yoktur. Bu bakımdan geçimsizdirler. Zâhid aşkı inkâr ettiği için bu duruma düşmüştür. Tek emelleri cennete kavuşmaktır. Güzellikleri göremezler. Başkalarını sıkır, ıstırap verirler. Bu bakımdan alaya alınırlar. Riyakârdırlar." (Pala, 2004, s. 488)

Âşıklar ise buna karşılık samimi, Allah'a olan sevgisini gönlünde en içten bir şekilde yaşayan, gösterişten ve yapmacılıktan uzak, gönlündeki şevkle yaşayan, aşk şarabı ile mest birer "rind"dirler. Rind ile zâhid çatışması, klasik Türk şiirinin en temel meseleleri arasındadır. Bunu menfaatperest kuru akıl ile samimi gönlün çatışması olarak da görmek mümkündür. Şairler kuru akıl ile gönlün çatışmasında daima gönülden, aşktan yana bir tavır almışlardır. "Rindlik ve âriflik vasıflarını taşıyan âşık tipini kendine mâl eden şair [...] zahirde dindar geçinip kendisini her fırsatta tenkit eden, ardı arkası kesilmez vaaz ve nasihatlerle bunaltan, halkı aleyhine kışkırtarak rahatını kaçıran, ancak

fırsatını bulunca kendi de nefesine uymayı ihmal etmeyen sözde dindarları da daha çok zâhid ve sûfî adı altında hedef alır.” (Şentürk, 1996, s. 1). Zâhid, yaptığı ibadeti Allah için değil, cennet için hatta çoğu kez de gösteriş için yapar. Hakiki âşık ise menfaat düşüncesinden uzak, hâlis bir sevgiye sahiptir. Tüm bu özelliklerine bakarak kendini beğenmiş, daima yaptığını gören “zâhid”e “şeytan” denilmesi üzerine gücendiğini belirten şair, ikinci mısradan itibaren ona böyle denilmesinin sebebini açıklamaktadır. Çünkü “zâhid”, “ene hayrun” (ben hayırlıyım) demek, kendini başkalarından üstün görmektedir. Bu ise şeytanın kendini Adem’den üstün görmesine benzer: “Allah buyurdu ki, ‘Sana ne engel oldu da ben emrettiğimde secde etmemeye cüret ettin?’” (İblis de) Ben, dedi, ondan hayırlıyım: Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın.” (A‘râf Suresi 7/12; Yazır, 2014, s. 195) Kibir, şeytana ait bir özelliktir. Hâlbuki şeytan da Âdem’in sadece zahirine, yaratıldığı maddeye bakmıştır. Onun içindeki ilahi cevheri görememiştir. Oysa Allah, insana kendi ruhundan üflemiştir: “Sonra onu düzenleyip içine ruhundan üfledi [...]” (Secde Suresi 32/9; Yazır, 2014, s. 459). Zahir erbabı, bir başka deyişle işin kabuğunda kalıp özüne inemeyenler de sadece dıştan bakmakta, zahiren yaptığı bazı ibadetlerle övünerek kendini üstün görebilmektedir. Oysa bu yolda ince hâlleri bilen hakiki aşk ehli, kendini beğenmekten (‘ucb)² ve üstün görmekten (kibir) özellikle kaçınır. Zâhid ise sadece dıştan baktığı için bunu anlamamakta ve kendini hayırlı, başkalarından üstün görmektedir. Bu ise şeytanın Âdem’e (insana) karşı kibir göstermesine benzer. Âdem’e saygı duyup Allah’ın emri üzerine secde edenler ise meleklerdir. Kibir şeytanın, tevazu meleklerin özelliğidir. Böyle şeytanca bir kibir, yerinde bir davranış olmayacağı için de şair “sana divane desinler” demektedir. Buradaki divanelik, ilk beyitteki gibi övülen bir delilik değildir. Bu divanelikle akılsızlık, ahmaklık, sapkınlık kastedilmektedir. İlk beyitte divanelik, aşk ehlinin mecazi bir sıfatı iken bu beyitteki divanelik ise şeytani bir ahmaklık ve aymazlığı ifade etmektedir. Şiiri doğru anlayıp yorumlamak, kelimeleri bağlamları içinde doğru düşünüp değerlendirmeyi de gerektirir. Yoksa “zâhid” gibi işin sadece dış yönünde kalmak, manasından uzaklaşmak kaçınılmaz olacaktır. Bu husus, gazelin beşinci beytinde kendini tekrar göstereceği için tafsilatını oraya bırakarak, üçüncü beyitle şerhe devam etmek yerinde olacaktır.

Şâhidî, gazelinin üçüncü beytinde, ilk beyitte kendisini hissettiren melamet anlayışını daha çarpıcı bir benzetmeyle, tam da bir melamet sahibine yakışacak pervasız söyleyişle ortaya koyar:

“Halk içre bize rûbeh-i takvâ dimesünler

Cehd eyleyelüm ki seg-i meyhâne disünler”

² Kibir ve ucubun zararları ve ilacı hakkında Kimyâ-yı Saadet’te özel bir bölüm açan İmam Gazzâlî’nin ucub bahsinde naklettiği şu rivayetler, dikkat çekicidir: “Hazret-i Âişe’ye (radıyallahu anhâ), “İnsan ne zaman kötü amel işler?” diye sordular. “İyi amel işlediğini sandığı zaman”, buyurdu. İşte o zan ucubdur. [...] Mıtraf (radıyallahü anh) buyurur: ‘Bütün gece uyuyup kırıklık ve korku ile kalkmamı bütün geceyi namazla geçirip, sabahleyin kibir ve ucub etmekten çok severim.’” (2011, s. 566)

"Halk içinde bize takva tilkisi demesinler. Çabalayalım ki meyhane köpeği desinler."

Zahiri (dış) anlamı son derece cüretkâr bir melamet söyleyişi ile şair, okuyanda/dinleyende adeta kıskırtıcı bir heyecan uyandırmaktadır. Bu, okuru şiirdeki duyguya doğrudan götüren, şiir dili için son derece başarılı bir söyleyiş tarzıdır. Bunu da cesaretli ve pervasız üslubunun gücünden almaktadır. Şair, halk içinde nasıl bilinmek gerektiği üzerine bir söylemde bulunur. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki gerçek bir mutasavvıfın, Hak aşışının gayesi yalnızca Allah'ın rızasıdır. İnsanların gözlerini boyamak, onların teveccühüne bu suretle talip olmak, onu Hak'tan uzaklaştıracak, "gizli şirk" olarak ifade edilen riyaya sürükleyecek öldürücü bir zehirdir. Zaten Melamiler de bu yüzden halkın teveccühünü kırmak için kınanmayı göze almakta, hatta çoğu kez bizzat istemektedir. Şâhidî de bu beytinde bu anlayışı son derece dikkat çekici bir söyleyişle ortaya koyar. Şair, halk içinde bize "rûbeh-i takvâ" (takva tilkisi) demesinler demektedir. Tilki, kurnazlığı ve hilekârlığı ile bilinen, bu yolla maksada ulaşmaya çalışması çeşitli hikâyelere, fabllara konu olmuş bir hayvandır. "Tilki" olmak mecazen, kurnazlık ve hile ile sonuca ulaşmaya çalışmayı ifade eder. Takva ise Allah'tan sakınmak, onun emirlerine uyup yasaklarına karşı gelmekten uzak durmaktır. Ancak takvanın tilkisi olmak, takva görüntüsüyle kurnazlık yapıp insanları kandırmaya çalışmayı ifade eder. Bu ise tam bir ikiyezlülüktür, nifaktır. Böyle olmak, insanları ibadetiyle kandırarak menfaat elde etmeye çalışmaktır ki bu Allah'a ve dinine karşı büyük bir saygısızlık olup aynı zamanda kul hakkını da yemektir. Bâkî'nin:

"Bâtıl hemîşe bâtil u bihûdedür velî

Müşkil budur ki suret-i Hakdan zuhûr ide" (Küçük, 1994, s. 360, G. 420/6).

beyti esasen kendini hakikatmış gibi ortaya koyan batılın ve ikiyezlülüğün insanlar tarafından ayırt edilmesinin zorluğuna dikkat çeker. İkiyezlülük ve samimiyetsizlikle şiirlerinde mücadele eden, aşkı ve samimiyeti her zaman esas tutan Şâhidî'nin: "Cihânı tutdılar zerk u riyâyıla mürâ'iler / Dirilüp bükülüşler hûy u hâyıla mürâ'iler" (Çıpan, 1985, s. 44, G. 27/1) matlaı ile başlayan "mürâ'iler" redifli gazeli de bu iki yüzlü kimseler için yaptığı sıkı bir yergidir. Disünler gazelinin bu üçüncü beytinde de Şâhidî, kendilerini "hu ve hâ" ile dindar gösteren mürailer gibi olmaktan son derece sakınmak gerektiğine dikkat çeker. Hatta bize böyle "takva tilkisi" demesinler, gayret gösterelim "seg-i meyhanê" (meyhane köpeği) desinler demektedir. Elbette burada "seg-i meyhanê" (meyhane köpeği) tabirini doğru yorumlamak için "meyhane"nin tasavvufi şiir dilindeki anlam evrenine, imge değerine bakmak gerekir. Mey (şarap), tasavvufi şiirlerde aşkın coşkulu hâllerini temsil eder. Aşk şarabını içen âşıklar kendilerinden geçer. Mevlânâ da Mesnevi'nin onuncu beytinde:

"Âteş-i 'aşk est k'ender ney fütâd

Cûşîş-i 'aşk est k'ender mey fûtâd"³ (Tâhirü'l-Mevlevî, 2018, s. 119).

ifadeleriyle aşkın ateşinin "ney"e, aşkın coşkusunun ise "mey"e düştüğünü söyler. Mey, aşkı temsil ediyor ise, meyhane de aşk şarabının içildiği yer olur. Tasavvufi şiirlerde meyhaneden maksat, ilahi aşkın tadıldığı yerdir. Bu bazen bir tekke olabileceği gibi bazen de âşığın aşkı yaşadığı gönlü, kalbi olabilir. Meyhane köpeği (seg-i meyhane) tabiri ise beyitte takva tilkisi tabirine karşı yer almıştır. Beyitte, kurnazlıkla takva sahibi görünmektense ilahi aşk şarabının içildiği manevi meyhanede oranın köpeği olmak tercih hatta talep edilmiştir. Köpek, sadakati ile bilinir. Tavrılarında yapmacıklık, kandırmaca yoktur. Bununla birlikte insanlar tarafından "köpek" tabiri çoğu kez aşağılama ve kınama maksadıyla da kullanılır. İnsanlar arasında çok takvalı bilinmektense şair, bir meyhane köpeği olarak lanse edilmeyi seçmektedir. Bu da şairin melamet anlayışının zirvesinde bir söyleyişidir. Önemli olan halka kendini beğendirmek değil, Allah'ın rızası, asıl sevgilinin kabulüdür. Ma'rûf-ı Kerhî: "Tasavvuf, eşyanın hakikatine bakıp halkın bildiğini terk etmektir" (İz, 2014, s. 47) der. Kalbine başka ilgileri koymak, başkalarının batıl tutumlarına, yanlışlarına uyum göstermek çeldirici ve yoldan çıkarıcı bir niteliktedir. Bunun yanında ibadeti halk kendisine iyi desinler diye yapmak bir riya'dır ki buna "gizli şirk" de denmiştir: "İbadetten maksat insanlar olunca bu ibadet olmayıp, insanlara tapmaktır. Allahü Teâlâ'ya taparken, bunu da istiyorsa şirk olup, kendi ibadetinde bir başkasını Allahü Teâlâ'ya ortak etmiş olur" (Gazzâlî, 2011, s. 521). Bu yüzden riyakârlık son derece kötü, kaçınılması gereken bir davranıştır. Riya, gerçek sevgiye ve aşka da düşmandır, aşkta esas olan samimiyet ve candan bağlılıktır. Şair burada adeta: "Biz ilahi aşk yolunda köpek gibi samimi ve sadık olalım da varsın bize meyhane köpeği desinler, bu önemli değil, hatta riyakârlığa değer verenler böyle demezlerse gücenirim" der gibi coşkulu bir melamet anlayışını şiirin diliyle ortaya koyar. Şâhidî'nin:

"Bende-i pîr-i harâbâtem mürid-i bâdeyem

Kaşkî men dâimâ gavnâs olaydım bâde yem" (Çıpan, 1985, s. 65, G. 55/1; Gölpınarlı, 1954, s. 138).

beyti de onun meyhanenin pirine (baş kişisine) candan bağlı olduğunu, şaraba da mürit olduğunu söylediği son derece cesur ve şaşırtıcı bir söyleyişe sahip beyitlerindendir⁴. Ancak elbet bu da tasavvufi bir sembolik dil ile söylenmiştir. Meyhane tekkeyi, oranın piri de mürşid-i kâmilî temsil eder. Şâhidî gibi bir Mevlevî olan ve onun bu beyitle başlayan gazelini tahmis etmiş olan Şeyh Gâlib de başka bir şiirinde:

"Bende-i pîr-i harâbâtım ki yokdur sıkleti

³ "Aşkın ateşidir neye düşen; aşkın coşkudur şaraba düşen" (Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, 2015, s. 33. Tercüme: Derya Örs).

⁴ Şâhidî'nin bu beyitle başlayan gazelinin melamet tavrı açısından değerlendirildiği bir çalışma için bkz. (Kaplan, 2024).

Zâhid-i zerrâkın olsun ilmi de irfânı da" (Kalkışım, 1994, s. 403, G. 280/4).

ifadeleriyle Şâhidî'nin beytindekine benzer bir melami haykırışı dile getirir. Beytin zahirî anlamına göre: "Meyhanenin pirine bağlıyım ki onun herhangi bir ağırlığı (gönle sıkıntı veren tarafı) yoktur; ilmi de irfanı da riyakâr zahidin oldun" diyen Şeyh Gâlib, aslında aşk yolundaki samimiyete önem vererek, malumat ve takva satan gösterişli anlayışı yermiştir. Şâhidî Dede'nin beytindeki "rûbeh-i takvâ" tipi ile Gâlib Dede'nin yerdiği "zâhid-i zerrâk"ı ikiye bölme ve gösteriş açısından benzeşirken; aşk, samimiyet ve sadakat hususunda ise Şâhidî'nin "seg-i meyhâne"si ile Şeyh Gâlib'in "bende-i pîr-i harâbât"ı benzerlik gösterir. Aslında beyit tamamıyla aşk ile rıyanın, samimiyet ile menfaatperestliğin çatışmasıdır. Şairler, gönlündeki aşka önem verirler; samimiyetin ve aşkın yanında olurlar. Klasik Türk şiirinde şairler bu tür çatışmalarda hep gönülden ve aşktan yana tavır almıştır. Bu, Şâhidî'nin şiirlerinde çok yoğun işlenen temel meselelerden biri olarak karşımıza çıkar. Beyitte melamet anlayışının önemli bir düsturu olan "kınayanın kınamasından çekinmeme"⁵ de dikkat çeker. Takvanın tilkisi (gösterişçi kurnazı) olmaktan ise meyhane köpeği olmanın yeğlendiği söylem, aslında yolunda sadık ve doğru olduktan sonra başkalarının kınamasına aldırış etmemeyi de belirtir. Şeyh Gâlib de *Hüsni ü Aşk*'in bir beytinde elindeki kalemin "âfet bana itibâr-ı âmme" (2006, s. 81, b. 218) dediğini söyler. İnsanların itibarının peşinde olmak ilahi aşk yolunun yolcusu için tam bir âfettir. Sâlik için önemli olan yalnızca Allah'ın hoşnutluğu ve sevgisidir. Şâhidî de gazelinin dördüncü beytinde âşıkların aşkla yanırlarına ve şevkle kendinden geçişlerine dikkat çeker:

"Uşşâkı güdâzân idüben âteş-i tevhîd

Germ olup ene'l-Hak didiler ya ne disünler"

"Tevhid ateşi âşıkları yakalı beri hararetlenip *ene'l-Hak* dediler, ya ne desinler!"

Beyitte âşıkların tevhid âteşinin sıcaklığı kalplerine tecelli edince hararetlendikleri, yandıkları, heyealandıkları belirtilerek "ene'l-Hak" dedikleri söylenmiştir. "Ene'l-Hak" ifadesi "ben Hakk'ım" anlamına gelmekte olup Hallâc-ı Mansûr'u (ö. 309/922) idama götürmesi ile meşhur olmuş bir sözdür. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*'nde "ene'l-Hak"ı şöyle açıklar:

"Ben Hakk'ım!" anlamında bir ifade. Hallâc-ı Mansûr tarafından söylenmiştir.

Erzurumlu İ. Hakkı'nın ifade ettiği gibi, 'Söyleyen Nâsır (yani Allah) idi / Mansûr andan tercümân olur' şeklinde anlaşılmalıdır. Onun, bu sözü Hak'tan rivayeten söylediği kaydedilmekle birlikte, fenâ hâlinde iken söylediği veya kendisinin bâtl

⁵ Kur'ân-ı Kerim'de Maide Suresi'nin 54. ayetinin meali şöyledir: "Ey o bütün iman edenler! İçinizden kim dininden dönerse, duysun: Allah onun yerine öyle bir millet getirecek ki, Allah o milleti sever, onlar Allah'ı severler; onların müminlere karşı boyunları aşağıda / alçakgönüllü, kâfirlere karşı başları yukarıda/onurlu, Allah yolunda cihad ederler; dil uzatanın kınamasından korkmazlar. İşte o, Allah'ın lütfudur, onu dilediğine verir ve Allah'ın (iyilik ve lütfu) geniştir, O, hakkıyla bilendir." (Maide Suresi 5/54; Yazır, 2014: 160-161). Bu ayet mealindeki "dil uzatanın kınamasından korkmazlar" yahut başka bir tercümeyle "kınayanın kınamasından korkmazlar" (Azamat, 2004, s. 24), melamet anlayışının da temel dayanağını oluşturur (Azamat, 2004, s.24).

olmadığını ifade etmek için de serdettiği nakledilir. 28/Kasas suresi 30. ayetinde geçen ağaç kökünün, 'Muhakkak, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım' sözünü anlayan Hallâc'ın 'Ene'l-Hakk!' sözünü anlar." (2014, s. 147)

Mutasavvıflar, Mansûr'un bu sözü ilahi aşkıta yok olduğu bir makamda ve "sekr" hâlinde söylediğini, artık O'ndan konuşanın Tanrı olduğunu, dolayısıyla Hallâc-ı Mansûr'un kendi benliğini sıfırlayarak ilahi aşkıta yok olma (fenâ), Allah ile bir ve beraber olma (cem') makamlarında bu sözü söylediğini, Tûr dağında Allah'ın ağaçtan seslendiği gibi Mansûr'dan seslendiğini, Mansûr'un bu sözü söylerken kendinden geçmiş olduğunu belirten görüşleri kaydetmişlerdir. Ancak dönemin sadece zahir ilmine sahip kimseleri bu sözlerdeki sırrı anlamayarak onu idam etmişlerdir. Elbette Mansûr'un tasavvufun, tasavvufi hâl ve kavramlardaki maksat ve sırların pek çok kimse tarafından henüz anlaşılmadığı erken dönem sufilerinden olması da onun sözlerinin yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiş olmalıdır. Hallâc-ı Mansûr'un bu şekilde idamı ve onun etrafında oluşan menkıbeler, onun edebiyata ve bilhassa şiirlere bir aşk şehidi olarak geçmesine vesile olmuştur. Hallâc-ı Mansûr, ilahi aşk yoluna başını koymuş bir âşğın sembolü olmuştur. "Ene'l-Hak" sözü de ilahi aşkıta yok olma ve kendinden geçmenin, kendini silmenin bir alemi olmuştur. Yoksa kastedilen elbette bir Tanrılık iddiası değil, aksine nefsinin yok eden, gönlünde Allah'tan başka her şeyi silen, Allah'ı birleyen "tevhîd" ehli âşkıta ilahi güzelliğin tecellilerinin görüneceğine bir işarettir. Tevhîd, birleme demektir. Kul, kendini gördükçe, ben ve sen demekten, ikilikten kurtulamaz. Onun tam bir tevhide (birlemeye) ulaşması kendinden fani olması, yalnızca Hakk'ı görmesi ve O'nunla sonsuzluğu bulmasıyla mümkündür. Bütün bu anlayışlar, vahdet-i vücûd eksenli tasavvufun temelini oluşturur. Beyitteki ifade ve anlayış da bu temel üzerine kurulmuştur. Âşıklar, tevhid, Allah'ı birleme, onunla beraber olma ateşi ile yanınca, eriyince⁶ hararetlenmişler, içlerinde bir sıcaklık ve heyecan duymuşlardır. Aşk ateşi ile yanan benliklerinden geçerek, kendilerini görmeyip yalnızca Hakk'ı görmüşler, bu yüzden de "ene'l-Hak" demişlerdir. Beyitte bu sırı dikkat çeken Şâhidî, bu âşıklar bu hâldeyken, bunu söylemeyip de ne desinler diye sormaktadır. Yani onların kendilerinden geçmeleri yanlışlarından, "ene'l-Hak" demeleri de hâşâ Allah'a ortaklık iddiasından değil kendilerini yok saymalarından, görmemelerindendir. Bu, tasavvufta Allah'ta yok olmayı belirten "fenâ fi'llâh" makamıdır. "Fenâ fi'llâh", "Allah'ta fâni olmak; kulun beşeri vasıflardan ve aşağı arzulardan sıyrılıp ilahi vasıflarla donanması"dır (Uludağ, 2005, s. 134). Yine "fenâ" (yok olma) ile ilgili bir kavram olan "fenâ fi's-şuhûd" ise: "Allah'tan başka bir şey görmeme, aşkın ve vecd'in tesiriyle her şeyi Allah'ın tecellisi olarak görme" (Uludağ, 2005, s. 135) hâlidir. Fenâ fi's-şuhûd'un bu tanımı Hallâc-ı Mansûr ve vecd ile benzer söyleyişlerde bulunan sâliklerin hâlini belirtir niteliktedir. Dolayısıyla

⁶ Gûdâz kelimesi "yanma, erime" (Ayverdi, 2011, s. 1122) anlamlarındadır. Beyitteki "gûdâzân ol"mak hem "yanmak" hem de "erimek" anlamında düşünülebilir.

buranın vahdet-i şühûd makamı olduğu da düşünülebilir. Fenâ fî'llah'ın ardında ise "bekâ bi'llah" (Allah ile sonsuz olma) gelir:

"Kulun kendi (nefsani) sıfat ve niteliklerinden sıyrılıp çıkmasına fenâ, Allah'ın sıfat ve nitelikleriyle süslenmesine bekâ denir. [...] İnsanın kendisini, etrafındaki halkı ve eşyayı görmemesi bekâdır. [...] Kötü olandan fâni, iyi olanda baki olmak suretiyle tasavvuf yoluna girilir. Nefsinden fâni olan Hak'la baki olduğu gibi Allah'ta fâni olan da Allah'la baki olur. Bu hâlde bulunanlara *fâni fillâh*, *bâkî billâh* denir." (Uludağ, 2005, s. 70)

Beyitte Hallâc-ı Mansûr'un sözüne telmihle Şâhidî; Hak âşıkların tevhid ateşiyle yanarak, kendinden geçip nefsaniliğinden arınarak, içinden dışlarına taşan aşkla bu sözü söylediklerini belirtir. "Ya ne desinler" sözü ile Şâhidî'nin bu aşkın âşıkların iradesini aşan, Allah'tan kalplerine gelmiş olan bir ateş, bir nur olduğuna işaret ettiği de düşünülebilir.

Şâhidî, gazelinin beşinci beytinde sözlerindeki nükteleri aklın ve akıllı bilinen kimselerin anlayamayacağını söyler:

"Bilmez bu rûmûzı hîred ü âkil ü dâna

Bu nükteleri vâleh ü hayrâne disünler"

"Bu remizleri (işaretle anlatılmış gizli manaları) akıl, akıllı ve bilge kimse anlamaz. Bu nükteleri şaşmış, hayrete düşmüş, hayran olmuş kimseye desinler!"

Şâhidî'nin delilik, mestlik ve melamet (kınanma) ile ördüğü mısralarındaki cesur söyleyiş, sırrını ve gücünü ardında gizli manalar taşıyan dilinden alır. Meseleye sadece zahiri bir akılla yaklaşanlar ise bu sözlerdeki sırları, nükteleri (ince manaları) yakalamaktan, hissetmekten ve bilmekten uzaktır. Şiirin remizli (sembolik, işaretlere dayanan) dilinde her sözün ve kavramın bir karşılığı vardır. Bunu sadece sözün dış yapısına bakanlar anlamaz, hatta bu anlayışsızlıkla âşığı da kınamaya gidebilir. Bu ise onun hamlığındandır. Şefik Can, Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'inden seçtiği şiirler için kaleme aldığı önsözde bu hususa şöyle dikkat çeker:

"Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi bazı velîler ilâhî aşk ile coştukları zamanlar, bazen öyle sözler söylerler ki, bu sözler şekil üzerinde kalan ve dinin hakikatine erişemeyen, dini taklitten tahkike götüremeyen bazı kişiler tarafından şeriata aykırı görülmüştür. Ve bu yüzden 'Ben Hakk'ım' diyen Hallac-ı Mansur asıldığı gibi, kendinde Hakk'ı bulan Seyyid Nesîmî'nin de derisi yüzülmüştür. Bu sözlerin derinliklerine inemeyenler, ifade ettikleri manayı anlamayanlar bu gibi sözleri beğenmezler. Nitekim Mevlânâ bir şiirinde 'Biz sevgili ile beraber oturmuşuz da sevgili nerede deyip durmaktayız.' sözünü şeriata aykırı bulurlar da Kur'an'da 'Siz nerede olursanız olunuz biz sizinle beraberiz.' (57/4) 'Biz size şah damarınızdan yakınız.' (50/16) ayetlerinin sırrına akıl erdirmek istemezler. Bu bir seziş ve anlayış meselesidir." (2009, s. 13)

Şâhidî İbrahim Dede'nin çağdaşı Latîfî (896/1491-990/1582) de tezkiresinde Elvân-ı Şîrâzî'nin Şebüsterî'den tercüme ettiği Gülşen-i Râz'da şiirin sembolik diline dair sırlarını açıkladığını

belirtirken, büyük mutasavvıfların ilahi aşkın hakikatlerini ve sırlarını ehil olmayanlardan gizlemek için mey, mum, şâhid (güzel), def, ney gibi remzilerle sözlerini perdelediklerini söyler:

"Ve hem meşâyih-ı sâlikîn -Kaddesallâhü esrârehüm- seyr ü sülûklerinde şuhûd itdikleri esrâr-ı hafıyyeyi ağıyâre söylemek ve Cenâb-ı Feyyâzdan fâyiz u lâyh olan vâridât ve levâyih-ı gaybiyyeyi ehl-i zâhire ifşâ ve ızhâr eylemek âdâb-ı tasavvufdan hâricî oldukdan gayrı bîm ü hatr-nâk olduğu ecilden ol râz-ı vâcibü'l-hikmeti âlet-i bezm-i mey ve şem' ü şarâb u şâhid ve def ü ney 'ibârât u isti'ârâtıyla taglîl-i 'avam ve nâ-ehl için tahayyül ü tasvîr iderler ve feres-i fırâset ile maksada kasd itseler na'l-i bâz-güne ile giderler tâ ki ağıyâr peyrevlik idüp izlemeye. Çünkü kavm-i bîgânedür dîde-i inkârla âşinâlık tarîkı birle ahvâl-i mestûr gözlemeye. Bu bâ'îsden erbâb-ı hâle hallerin îmâ vü remzle sırran beyân ve rûmûz-ı künûzı lisân-ı rûşen-beyân ider. Beyt: Sözüümüz fehm idemez sûfî bizüm kâl ehli / Bi-zebân söyleşelüm var ise bir hâl ehli" (Canım, 2000, s. 121).

Yine 16. yüzyılda Osmanlı şiirinin en önemli şairlerinden Bâkî:

"Sakın mey dîrsem ey zâhid mey-i engûrî fehm itme

Hüner esrâr-ı ma'nâ anlamakdur lafz-ı muğlakdan" (Küçük, 1994, s. 327, G. 366/4).

beytinde işin sadece dış yüzüne bakan ham sofuya ("zâhid")e seslenerek, şarap dediğinde üzüm şarabını anlamamasını, hünerin kapalı sözdeki mana sırlarını anlamak olduğunu söyler. Bâkî, başka bir beytinde de:

"Meyden safâ-yı bâtın-ı humdur garaz hemân

Erbâb-ı zâhir anlayamazlar murâdumuz" (Küçük, 1994, s. 218, G. 192/5).

diyerek, gönül ehli şairlerin şaraptan maksatlarının şarap küpünün içindeki temizlik (aşk şarabı ile dolu gönül testisinin temizliği) olduğunu ancak dıştan bakanların muradını anlayamayacaklarını söyler. Şarap testisi izbe yerlerde bekletildiği için dışı kirli iken içi ise içilecek şarabı taşıdığı için temiz olmak durumundadır (Küçük, 2002, s. 277). Bâkî de bu sembolle şarap ve şaraba dair unsurlarla aşkla dolu gönlün temizliğine işaret etmiş olduğunu söyler. Ancak sadece dıştan bakanlar, "erbâb-ı zâhir" onu anlayamazlar. Yahya Kemal ise Çamlıca Gazeli'ndeki:

"Esrâr-ı nazmı şerhedemez akl-ı dünyevî

Eflâke perr ü vâl açan efkâr söylesün" (1962, s. 68).

beytinde dünyevi aklın şiirin sırlarını şerh edemeyeceğini belirterek bu sırları gökyüzüne (yüksek ve yüce olana, manevi sırlara) kol kanat açan fikirlerin söyleyebileceğine işaret eder. Şâhidî'nin beytinde şiirdeki rumuzları (sembolik anlatımları, gizli manaları) bilmeyen "hîred" (akıl) ve "âkıl ü dânâ" (akıllı ve bilgin kimseler), Bâkî'nin "erbâb-ı zâhir", Yahya Kemal'in "akl-ı dünyevî" olarak ifade ettiği kişi ve niteliklerle örtüşür. Bunlar dışta ve dünyevi olanı iyi bilirken, manevi olandan habersiz kimselerdir. Dolayısıyla şiirin sırlarına düz ve dünyevi bir akılla, kuru bir mantıkla erişemezler.

Alışılmış olan; aklın, akıllı ve bilge olanın bilmesidir. Ama şiir aşkı, içteki sırrı anlattığı için akla sığmaz, ezberleri yıkar. Dolayısıyla da manevi söz ve şiirlerdeki aşk sırlarını aklını adeta yitirmiş, kendinden geçmiş, hayran olmuş kimseler söyler. Gazelin ilk beytinin şerhinde de verilmiş olan *Mesnevî*'nin on dördünü beytindeki: "Bu aklın mahremi akılsızdan başkası değil; zaten dilin de kulaktan başka müşterisi yok." (Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, 2015, s. 33) anlamına gelen Mevlânâ'nın ifadelerinde dile gelen hâlin onun müridi ve yolunun takipçisi olan Şâhidî'nin bu beytinde de bu şekilde dile geldiği görülür. Şâhidî, bu gazelin bir sonraki beyti olan mahlasının geçtiği beyitte de Mevlânâ'yı bizzat anar:

"Keşf it demidür Şâhidî esrâr-ı harâbât

Cûş itdi yine Kulzüm-i Mevlâna disünler."

"Ey Şâhidî, meyhane sırlarını keşfet, tam zamanıdır. Yine Mevlânâ Denizi coştur desinler."

Bir Mevlevî şeyhi olan Şâhidî'nin hayatında Mevlânâ'nın etkisi büyüktür. Onun şiirlerinde piri Hz. Mevlânâ'nın, Mevlevilik yolundaki şeyhi Dîvâne Muhammed Çelebî'nin (Semâ'î) ve ilk hocası olan babası Hüdâî Sâlih Dede'nin tesiri görülür (Çıpan, 1985, s. XIX). Şâhidî, *Gülşen-i Terhîd* adlı eserinde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin her bir cildinden yüzer beyit (toplam 600 beyit) seçmiş ve her beyti kaleme aldığı beş beyitle şerh etmiştir. Şâhidî İbrahim Dede, Farsça-Türkçe manzum lügati olan *Tuhfe-i Şâhidî*'nin giriş kısmında kendini tanıttığı beyitlerde:

"Gedâyem Şâhidî-i mevlevîyem

Diyâr-ı Menteşâ'da Muğlavîyem

Bihamdillâh ki merd-i ma'nevîyem

Ki gavvâs-ı bihâr-ı Mesnevîyem" (İmamoglu, 2005, s. 70, b. 41-42).

diyerek *Mesnevî* denizlerinin dalgıcı olduğunu söylemiştir. *Mesnevî* denizinin dalgıcı olması, oradan inciler, mücevherler çıkardığına bir imadır. Elbette bunlar maddi değil, manevi mücevherlerdir; tasavvufi sırlar ve ilahi aşk yolunun güzellikleridir. Şâhidî, gazelinin bu beytinde "esrâr-ı harâbât"ı keşfetmenin zamanı olduğunu söyler. "Harâbât", meyhane demektir. Ancak, daha önceki beyitlerde de geçtiği gibi tasavvufî şiirlerde "meyhane", ilahi aşk şarabının içildiği yerdir. Hak âşıklarının olduğu tekke bir manevi "meyhane" olabileceği gibi, aşkın gönlü de aşk şarabını tattığı yer olması yönüyle "meyhane"dir. Harâbât bir yönüyle "harabeler, harap olmuş şeyler" demektir. Aşkın gönlü de aşk ile haraptır. Ancak hazineler de viranelerde gizlidir. Aşkın da gönlü aşk cevherinin gizli olduğu bir viranedir: "Âşkın gönlü aşk derdiyle yıkılıp viran olması sebebiyle şiir geleneğinde daima harabeye benzetilir. Aynı zamanda aşk şarabının içildiği yer olması bakımından gönül-meyhane ve gönül-harabe-harâbât ilgisi de bu meyanda daima canlı tutulur. Şiire konu olan 'harâbât' kavramı zaman zaman tevriyeli olarak hem meyhane hem de viraneleri kastetmek üzere de kullanılır."

(Şentürk, 2022, s. 208) Dolayısıyla Şâhidî'nin "esrâr-ı harâbât" kavramı "ilahi aşk şarabının içildiği gönül meyhanesinin sırları" olarak yorumlanabileceği gibi "aşk hazinesinin gizli olduğu harap/virane gönlün sırları" olarak da düşünülebilir. Her ikisinde de kastedilen gönül sırrı yani aşk sırrıdır. Şair, bunları keşfettiğinde coşacaktır. Bir Mevlevî olarak bu coşkunlukla belki de semaa kalkacaktır. Görenler de bunun Mevlânâ'nın eserlerinde ve vecdinde görülen ilahi aşk sırrı olduğunu fark edecekler ve "Mevlânâ Denizi yine coştı" diyeceklerdir. Şâhidî bu kez Mevlânâ'dan tevarüs ettiği aşk sırrını herkese göstermek istemektedir. Çünkü gönül denizi coşmuştur, artık durulacak gibi değildir. Elbette tasavvufta hâl esastır. Sözden çok yaşamak esastır. Ancak gönül deryası coşunca, gönül aşkın tecellileri ile vecde gelince artık sükûn mümkün değildir. Aşk rüzgarı esince gönül deryasında sakinlik devri değil, coşmanın demidir. Mevlânâ'dan Şâhidî'ye âşıklardaki aşk sırrı açığa çıkınca görenleri hayran bırakacaktır. Beyitteki "cûş etti yine Kulzüm-i Mevlânâ disünler" (Mevlânâ Denizi yine coştı desinler) ifadesi de bu sırrı görenlerin yaşayacağı takdir ve hayranlık dolu duygulara işaret eder. Ancak elbette bunu gönül gözü açık olanlar, aşk sırrına aşına olanlar bileceklerdir. Gönlü kapalı, taş yürekli, soğuk kimseler ise bu sırta yabancıdır. Son beyitte Şâhidî onların bu tavrına aldırmadığını haykırarak aşkını terennüme devam edeceğini dile getirir:

"Sen sihr-i mübîn-güster ü efsun-ı Mesîhâ

Efsürdeler eş'ârına efsâne disünler."

"Sen doğruyu yanlış ayıran açık bir sihir (büyüleyici söz) ve Hz. İsa'nın tılsımını yayansın. [Varsın] soğuk, hissiz kimseler şiirlerine efsane desinler."

Sihir-i mübîn "apaçık sihir" veya "doğruyu yanlış ayıran sihir" anlamındadır. Şiirin sihre benzetilmesinin sebebi büyüleyici olmasındandır. Elbette bu sihir/büyü mecazendir. İslam dininde sihir haramdır ancak şiirin sihri haram değil helal bir sihirdir, "sihr-i helâl"dir. Şemseddin Sâmî, Kâmus-ı Türkî'de "sihr" kelimesinin üçüncü anlamı olarak şiiri ve söz hünerlerini zikreder: "Şi'r ve fesâhat gibi insanı meftûn eden hüner, ki buna sihr-i helâl dahi derler, yani haram olmayan büyücülük." (Şemseddin Sâmî, 2007, s. 711). Hz. İsa'nın (Mesîh) en bilinen mucizelerinin başında nefesiyle ölüleri diriltmesi gelir. Şair de sözüyle hareketsiz kelimelere, harflere can vermiş, gönlünden kopup gelen nefesiyle sözü tesirli kılmıştır. Bu yüzden de gönlünden kopup gelen şiirler beyitte Hz. İsa'nın nefesine benzetilmiştir. Bu sözlerin derinliğindeki sırrı anlamayan, soğuk (efsürde) tabiatlı, hissiz, katı kimseler bu şiirlere efsane yani uydurma, aslı olmayan söz nazarıyla bakabilirler. Şair onların böyle bakmalarından rahatsız olmayacağını belirtmekte, hatta onların böyle demelerini tercih eder görünen bir söyleyişte bulunmaktadır. Zira onların böyle sözleri yanlış anlayıp çarpıtmalarındansa, efsane, asılsız bir hikâye gibi görerek ondan uzak kalmaları daha yerindedir. Zaten şair de sözü ehil olmayanlardan gizlemek için rumuzlarla, sembolik bir anlatımla söylemiştir. Yahya Kemal de Çamlıca Gazeli'nin son beytinde:

"Bîgâneler bu sahada mâzûrdur Kemâl

Erbâb-ı zevk şi'rimi her bâr söylesün" (1962, s. 68).

diyerek kayıtsız kimselerin şiiriyle ilgilenmemekte mazur olduklarını ancak zevk sahiplerinin şiirini her zaman söylemesinin yerinde olacağını belirtir. Yahya Kemal'in Çamlıca Gazeli'nin daha önce zikredilmiş olan dördüncü beytiyle Şâhidî'nin "disünler" redifli gazelinin beşinci beyti örtüşürken her iki şiirin son beyitleri de yine anlam olarak son derece uyum göstermektedir. Bu da farklı yüzyıllarda yaşamış iki şairin ortak bir duyuşta ve söyleyişte nasıl buluşabildiklerini, klasik Türk şiirinin aşk merkezli gönül dilinin onları buluşturduğunu gösteren ilgi çekici bir örnektir. Şâhidî, bu beytiyle şiirinin hitap ettiği kimselerin soğuk kimseler değil, aşk ateşinin sıcaklığıyla hamlıktan sıyrılıp pişen ve yanan gönül erbabı olduğuna işaret etmiştir.

"Disünler" redifli gazeller bahsinde son olarak; bu redifteki gazeller içinde ayrı bir şöhreti olan Şeyhülislam Yahya'nın şiirine de değinmek -Şâhidî'nin kendinden sonraya etkisini de gösterebileceğinden- yerinde olacaktır.

Şeyhülislam Yahyâ'nın Disünler Redifli Gazeli

Necâtî Beg'in zemin şiirini yazıp dostlarını da şiiri böyle söylemeye davet ederek başlattığı "-âne" kafiyesinde "disünler" redifli gazellerin bugüne en meşhur olarak ulaşanı Şeyhülislam Yahya'nın (969/1561-1053/1644) olmuştur. Şâhidî'nin şiiri dönem olarak Necâtî ve Yahyâ'nın şiirinin tam arasındadır. Bu yönüyle Necâtî'den Şeyhülislam Yahyâ'ya gelene kadar şiirin hayal ve kavram dünyasının geçirdiği dönüşümde Şâhidî'nin de etkisi olması muhtemeldir. Bu etki Yahyâ'nın "disünler" gazeline bakılınca daha da belirgin şekilde görülür. Şeyhülislam Yahya'nın şiiri şöyledir:

"Sun sâgarı sâkî bana mestâne disünler

Uslanmadı gitdi gör o dîvâne disünler

Peymânesini her kişi toldurmada bunda

Şimden girü bu mescide meyhâne disünler

Dil hânesini yık koma taş üstüne bir taş

Sen yap anı iller ana vîrâne disünler

Gönlünde senün gayr u sivâ sureti n'eyler

Lâyık mı bu kim Ka'beye büt-hâne disünler

Yahyâ'nun olup sözleri hep sırr-ı mahabbet

Yârân işidüp söyleme yabâne disünler”

(Kavruk, 2001, s. 116, G.92)

Günümüz Türkçesiyle gazelin anlamı zahiren şöyledir:

“Ey saki! Kadehi sun, bana sarhoş desinler. Gör, o divane uslanmadı gitti desinler.

Burada kadehini (gönül kadehini, ömrünü) herkes doldurmaktadır. Şimdiden sonra bu mescide meyhane desinler.

Gönül hanesini yık taş üstünde bir taş bırakma! Sen yap onu, eller ona virane desinler.

Senin gönlünde başkalarının, [Sevgili dışındaki] diğer şeylerin sureti ne arar! Kabe'ye puthane demeleri layık mıdır!

Yahya'nın sözleri hep sevgi (aşk) sırrı [ile dolu] olmuştur. Dostlar işitip [bu sırları] yabancıya söyleme desinler.”

Yahya'nın gazelinde de aşk sırlarından bahsetmesi, üstelik bunu kadeh, saki, mest (sarhoş) olmak, uslanmamak, mescide meyhane denilmesi gibi kavramlar üzerinden anlatması onun da Şâhidî gibi sembolik bir tasavvufi dili kullandığını gösterir (Bahadır, 2014). Son beyitte gönlündeki muhabbet sırlarının yabancılara söylenmemesi yönündeki ifade ile Şâhidî'nin son beytindeki gönlü soğuk, hissiz kimselerin onun sözlerini efsaneden ibaret sanıp anlamamaları benzer gerekçeye dayanır. Çünkü akıllı geçinenler, kibirleneler bu sırrı anlayamazken gönlünü manevi duyuya açmış olan aşk ehli bu incelikleri bilecektir. Yahya'nın şiirindeki temel arka plan ile Şâhidî'deki mana iklimi uyuşur. Her iki gazel de rindane bir anlatım üzerine kurulmuş tasavvufi şiirlerdir. Her ikisinde de melamet ağır basmaktadır. Bu redifte zemin şiiri yazan Necâtî son beytinde rindane bir yol açtığını söylemiştir. Rindanelik bakımından her iki şair, Necâtî'yi izleseler de Necâtî'nin şiirinden farklı olarak Şâhidî ve Yahyâ'da belirgin bir tasavvufi arka plan görülür. Bu yönüyle Şâhidî'nin içerik olarak Yahyâ'nın şiirine Necâtî'den daha fazla etki ettiği düşünülebilir. Necâtî, her iki şaire de sesi ve rindane duyusu vererek öncü olmuş, ancak şiirin Şâhidî ile büründüğü tasavvufi ve melami havayı Yahyâ söyleyişindeki berraklık ile saf bir şiir hâline getirmiştir. Şâhidî, Necâtî'nin söz konusu gazelinde pek görülmeyen melamet havasını “disünler” redifi üzerinden bazı beyitlerde “varsın desinler, derlerse desinler” anlamına gelebilecek bir eda ile şiirine taşımıştır. Şeyhülislam Yahya da “disünler” sözündeki bu melamet havasını son derece başarılı bir söyleyişle şiirine yansıtmıştır. Bu yönüyle Şâhidî'nin şiiri Necâtî'nin dış yapısını şekillendirdiği Yahyâ'nın meşhur gazelinin iç yapısının ve anlam dünyasının temelinin atan metinlerden biri olarak düşünülebilir.

Sonuç

Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede, “disünler” gazelini Necâtî Bey'in aynı redifli gazeline nazire olarak kaleme almış olmakla birlikte bu gazel, tasavvufi ve melami duyusun öne çıkışıyla zemin şiirden

tema bakımından farklı bir görünüm arz eder. Bu, Şâhidî'nin nazire olarak kaleme aldığı bir şiirde de özgünlüğü yakalamış olduğunu, onu kendi tarzı ve üslubuyla yeni bir şiire dönüştürebildiğini gösterir. "Disünler" redifiyle yazılmış en meşhur şiir olan Şeyhülislam Yahyâ'nın gazeli de duyuş olarak Necâtî'den çok Şâhidî'ye yakındır. Bu, Şâhidî'nin özgünlüğünün yanında etki gücünü de gösteren bir husustur. Şâhidî, redifi oluşturan "desinler" kelimesine Necâtî'nin tavsiye ve telkin ettiği "rindâne"liğin yanına melamet havasını da katarak şiirini zenginleştirmiştir. Şâhidî'nin gazelinde aşkla kendinden geçmiş, kınayanın kınamasına aldırmayan coşkulu bir melamet anlayışı görülmektedir. Şâhidî, bunu gönlündeki coşkun aşka, Mevlânâ denizinde yaptığı manevi seyahatlere ve elbette irfani şiir kültürünü ve dilini yakalamış olmasına borçludur. Şâhidî'nin bu gazelinde ikiye bölünmüş, kibre, gösterişe karşı cesur bir söylem geliştirdiği, samimi aşkı ve âşıklığı yücelttiği görülür. Şair, bunu tasavvufî aşk ve neşve kaynaklı mestlik, divanelik ve melamet tavrını coşkulu bir söyleyişle ortaya koyarak yapmıştır. Şâhidî, bu renkli gazeli ile Necâtî Beg'in başlattığı disünler redifli ve "-âne" kafiyeli gazel zincirine tasavvufî neşvesini, çılgın aşk coşkusu ve melamet tavrını yansıtarak damgasını vurmayı, gönlündeki ilahi aşkın boyasını çalmayı bilmiştir.

Kaynaklar

- Ayvazoğlu, B. (2017). *Kuşunun son şarkısı*. Kapı Yayınları.
- Ayverdi, İ. (2011). *Misalli büyük Türkçe sözlük (3 cilt) -kubbealtı lügatı-*. Kubbealtı İktisadi İşletmesi.
- Azamat, N. (2004). *Melamet*. TDV İslam ansiklopedisi (C. 29, ss. 24-25). TDV Yayınları.
- Bahadır, S. C. (2014). Şeyhülislam Bir Şairde ‘Şarap’ Kavramı: Şeyhülislam Yahyâ Bey’in “Disünler” Redifli Gazeli”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(30), 44-54.
<https://www.sosyalarastirmalar.com/articles/wine-concept-on-a-sheikhulislam-poet-sheikhulislam-yahya-beys-ghazel-of-disunler-rhyme.pdf>
- Can, Ş. (2009). *Mevlânâ - Dîvân-ı Kebîr -seçmeler-*. Ötüken Neşriyat.
- Canım, R. (2000). *Latîfî - Tezkîretü’ş-şu’arâ ve tabîratu’n-nuzamâ (inceleme-metin)*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Otto Yayınları.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şâhidî: Hayatı, edebî şahsiyeti, eserleri, dîvan ve gülşen-i vahdet (tenkidli metin)-* [Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Esrâr Dede (2018). *Tezkîre-i şu’arâ-yı Mevlevîyye*. Hazırlayan: İlhan Genç. Kültür Bakanlığı Yayınları
E-kitap. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57762,tezkire-i-suara-yi-mevleviyyepdf.pdf?0>
- Gazzâlî [İmam Gazâlî] (2011). *Kimyâ-yı saâdet*. Tercüme: A. Faruk Meyan. Bedir Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1954). *Divan şîiri XV.-XVI. yüzyıllar*. Varlık Yayınları.
- Gıynaş, K. A. (2014). *Pervane b. Abdullah - Pervane Bey mecmuası*. Akademik Kitaplar.
- İmamoğlu, A. H. (2005). *Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede - Tuhfe-i Şâhidî Farsça-Türkçe manzum sözlük*. Muğla Üniversitesi Yayınları.
- İz, M. (2014). *Tasavvuf*. Kitabevi Yayınları.
- Kalkışım, M. (1994). *Şeyb Gâlib dîvânı*. Akçağ Yayınları.
- Kaplan, F. (2024, Şubat 22-24). *Muğlalı Şâhidî’nin bir gazelinde melamet tavrı* [Sözlü ve basılı bildiri]. Cumhuriyetimizin 100. Yılında Dünden Bugüne Muğla Sempozyumu, Muğla, Türkiye.
Cumhuriyetin 100. yılında dünden bugüne Muğla (C. II, ss. 187-200). Muğla Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Kavruk, H. (2001). *Şeyhülislâm Yahyâ dîvânı*. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Kurnaz, C. (2007). *Osmanlı şair okulu*. Birleşik Yayınevi.
- Küçük, S. (1994). *Bâkî dîvânı -tenkitli basım-*. TDK Yayınları.
- Küçük, S. (2002). *Bâkî ve dîvânından seçmeler*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (2015). *Mesnevî-i ma’nevî*. Çevirenler: Derya Örs - Hicabi Kırılgaç. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Pala, İ. (2004). *Ansiklopedik divan şîiri sözlüğü*. Kapı Yayınları.

- Şentürk, A. A. (1996). *Klasik Osmanlı edebiyatı tiplerinden sâfî yahut zâhid hakkında*. Enderun Kitabevi.
- Şentürk, A. A. (2022). *Osmanlı şîri kılavuzu* 6, DBY Yayınları.
- Şemseddin Sâmî (2007). *Kâmûs-ı Türkî*. Çağrı Yayınları.
- Şeyh Gâlib (2006). *Hüsn ü aşk*, Hazırlayanlar: Orhan Okay - Hüseyin Ayan. Dergâh Yayınları.
- Tâhirü'l-Mevlevî (2018). *Mesnevî'nin dibacesi ile ilk on sekiz beytinin şerhi*. Hazırlayanlar: Ali Güzelyüz - Mehmet Atalay - Kadir Turgut. Demavend Yayınları.
- Tarlan, A. N. (1963). *Necâtî Beg divanı*. Milli Eğitim Basımevi.
- Tan, B. (2013, Eylül 28). *Şâhidî, Muğlalı İbrahim Dede*. TEİS (Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü).
<https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sahidi-muglali-ibrahim-dede>
- Uludağ, S. (2005). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. Kabalcı Yayınları.
- Yahya Kemal (1962). *Eski şiirin rûzgârıyla*. İstanbul Fetih Cemiyeti Neşriyatı.
- Yazır, Elmalılı Mumammed Hamdi (2014). *Hak dini Kur'an dili meali*. Sadeleştirenler: Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç. Akçağ Yayınları.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Şâhidî'nin Işknâme'sinde İlahî Aşk

Hanife DÖNMEZ

Dr. Öğr. Üyesi

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

hanifedonmez2@gmail.com

 0000-0002-7312-2274

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 07.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 26.03.2025

Atıf/Citation

Dönmez, Hanife (2025), Şâhidî'nin Işknâme'sinde İlahî Aşk, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 322-347.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.



Öz*

Bu çalışmada Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin ilahî aşk hakkındaki görüşleri Işknâme pespektifinden ortaya konmuştur. Böylece Şâhidî'nin düşünce dünyasına girmek ve onu bugün yeniden anlamak amaçlanmaktadır. İlahî aşk Mevlevîlik gibi bazı tarikatlerin Hakk'ı ve nefsi bilme yolculuğunda öne çıkan bir yaklaşımdır. Seyrisülukta aşk ile yol almak, saliki hakikate ulaştırmada etkili bir yöntem olarak, Şâhidî tarafından eserlerinde terennüm edilmiştir. Işknâme'de Şâhidî aşkı insanda, hayvanlarda, tabiatta ve tüm ilahî dinlerde görmekte ve bunu eserine yansıtmaktadır.

Şâhidî'nin hayatı ve eserleri üzerinde dil ve edebiyat alanlarında kıymetli çalışmalar yapılmıştır. Bununla birlikte onun tasavvuf düşüncesinin ana fkrini oluşturan ilahî aşk anlayışı hakkında yapılmış müstakil bir çalışma, Şâhidî'nin düşünce dünyasına girmek, onu doğru anlamak, eserlerini ve düşünce dünyasını günümüzde yeniden değerlendirip ilgisine sunmak bakımından faydalı olabilecektir. Esasen Şâhidî'nin bütün eserleri ilahî aşk başlığı altında değerlendirilebilir fakat o Gülşen-i Vahdet adlı mesnevisinin son kısmını müstakil olarak bu konuya ayırmış, elli iki beyitten müteşekkil bu bölüme Işknâme adını vermiştir. Çalışmada öncelikle Işknâme ile tasavvuf düşüncesindeki ilahî aşk anlayışının ilişkisi ana hatları ile ele alınmıştır, bundan sonra metne odaklanılarak düşüncenin metne yansımaları ortaya konulmuştur. Bu amaçla Işknâme'nin beyitleri günümüz Türkçesi ile, anlam ve söyleyişe mümkün olduğu kadar sadık kalınarak yeniden ifade edilmiştir. Metindeki düşünciyi öne çıkartabilmek için her bir beyit tasavvuf düşüncesi açısından değerlendirilmiş ve öne çıkan kavramlar ele alınarak şiirsel söyleyişin estetik yoğunluğu çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu yüzden bazı beyitlerin günümüz Türkçesi ile yeniden ifade edilmesi yeterli olurken diğer bazıları derinlemesine incelenmiştir.

Sonuç olarak Işknâme bir Mevlevî şeyhi olan İbrahim Şâhidî'nin tasavvuf anlayışındaki aşk vurgusunu, ilahî aşkın alemdeki ve insandaki tezahürlerini ortaya koyması bakımından Şâhidî'nin düşünce dünyasını ve tasavvuf anlayışını açıklayıcı bir metin olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar sözcükler: İbrahim Şâhidî, İlahî Aşk, Muğla, Mesnevî, Mevlevîlik.

Divine Love in Şâhidî's Işknâme

Abstract

This study aims to reveal Muğlalı İbrahim Şâhidî's views on divine love. Divine love is a prominent approach in the spiritual journey of knowing Truth and the self, especially in orders like Mevleviyyeh. Advancing on the path of seyr-i sülûk with love is emphasized by Şâhidî as an effective method to

* Bu çalışma Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi'nde 12. 12. 2024 tarihinde Muğla Değerlerinden Şâhidî ve Mevlevîlik Kültürü adlı panelde sunulan tebliğin geliştirilmiş halidir.



reach truth. In his work Işknâme, Şâhidî perceives love in humans, animals, nature, and the Islamic value system, reflecting this perspective in his work.

Significant studies have been conducted in linguistics and literature regarding Şâhidî's life and works. However, an independent study focusing on divine love, the core of his Sufi thought, would be valuable in understanding his intellectual world, reinterpreting his works, and presenting them to contemporary readers. In fact, all of Şâhidî's works can be evaluated under the theme of divine love. However, he dedicated the final section of his masnavi *Gülşen-i Vahdet* to this subject, naming the fifty-two-verse part Işknâme.

This study first examines the relationship between Işknâme and the concept of divine love in Sufi thought. Then, the textual reflections of this idea are analyzed in detail. For this purpose, the verses of Işknâme are rephrased in modern Turkish while maintaining fidelity to their meaning and expression. To highlight the Sufi philosophy, each verse has been analyzed, exploring key concepts and examining the aesthetic depth of its poetic expression. Some verses were simply translated into modern Turkish, while others required in-depth analysis.

As a result, Işknâme is regarded as an explanatory text that presents Şâhidî's emphasis on love in his Sufi understanding, demonstrating the meaning and value of love for him, as well as the manifestations of divine love in the universe and humanity. Understanding Işknâme helps to comprehend Şâhidî's Sufi philosophy and contributes to the reinterpretation of the message he aimed to convey to his readers.

Keywords: İbrahim Şâhidî, Divine Love, Muğla, Masnavi, Mevleviyeh.

Giriş

Muğlalı İbrahim Şâhidî (d. 1470/ö. 1552) on altıncı yüzyılda Muğla'da yaşamış en önemli sufi şahsiyetlerden biridir. Şâhidî tasavvuf erbabı bir aileden gelmektedir ve kendisi de Mevlevî şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi'ye intisab etmiş ve uzun yıllar Muğla dergahında postnişîn olarak irşad faaliyetini yürütmüştür. Yazar Türkçenin yanında Arapça ve daha çok da Farsça eserler telif etmiş ve tüm eserlerinde amacı tasavvufî hakikatleri okuyucusuna aktarmak olmuştur. Mevlevîlik vahdet-i vücud düşüncesiyle irtibatlı bir gelenek olarak ilahî aşkla özdeşleşmiş bir yoldur. Eserlerine bakıldığında benzer şekilde Şâhidî'nin de varlığı ve aşkı merkeze alan bir tasavvuf anlayışına sahip olduğu görülür. Çalışmamızın konusu olan Işknâme ise yazarın *Gülşen-i Vahdet* adlı eserinin son elli iki beyitlik kısmını oluşturmaktadır. Bu çalışmada amacımız Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin Işknâme'deki aşk anlayışını inceleyerek onun ilahî aşk düşüncesini ortaya koymaktır.



Gülşen-i Vahdet Şâhidî'nin insan yüzündeki unsurları kullanarak tevhid anlayışını ortaya koyduğu bir mesnevidir. Çeşm, ebrû, hal, hatt, zülf, dehen gibi unsurların hikayesi sonuçta Rûy'a ulaşmakta, yani her bir unsur teker teker değil ama birlikte yüzü oluşturmaktadırlar. Eserde Zülf, Vâmık'ı, Rûy ise Azrâ'yı temsil etmektedir, böylece hikâye yine klasik bir aşk anlatısına dönüşerek anlamı derinleşmekte ve ilahî aşkın varlıktaki birliği görmeyi sağlayan üst bir izlek olarak eserde yer aldığı görülmektedir.¹ Bizim burada inceleyeceğimiz bölüm ise *Gülşen-i Vahdet*'in Işknâme adlı son bölümüdür. Yazar eserinin sonunda Işknâme'yi telif ederek tüm hikâyeyi ilahî aşka bağlamış olur. Işknâme'deki aşk anlayışının beşerî aşkı aştığı ve yazarın varlığın merkezine ilahî aşkı yerleştirdiği net bir şekilde müşahede edilmektedir. Bölüm yaratılıştan başlar. Alemde ne varsa Hakk'ın bilinmeyi sevmesine bağlanırken, yaratılmış her şeyin de Hakk'a olan aşkıdan söz edilir. Örneğin Leyla ile Mecnun, Ferhat ile Şirin gibi meşhur aşk hikayelerinden Şeyh San'an'ın menkıbelerine ve Hallac-ı Mansur ve Mevlâna ile yakın dostu Şems-i Tebrizî gibi sufilerin Hak aşkı ile katlandıkları eziyetlere kadar tasavvuf tarihinin çok önemli isimlerinin hikayelerine yer verilir. Ayrıca Hz. Eyyub, Hz. Yusuf, Hz. Zekerriyya, Hz. İsa, Hz. Musa ve Hz. Muhammed gibi peygamberlerin Hakk'a olan bağlılıkları nedeniyle katlandıkları zorluklara da işaret edilir. Bunun yanında sadece insan hikayelerine değil dağların, nehirlerin, yıldızların ve tüm evrenin ilahi aşk ile döndüğüne işaret edilir.

Muğlalı İbrahim Şâhidî

Tasavvuf düşüncesi ve bu düşünceden kaynaklanan edebiyat, özellikle de şiir, baştan aşağıya bir aşk terennümüdür, denirse yanlış olmaz. Aşk, bazen iman, bazen marifet ve bazen de kadın ve erkek arasında yaşanan veçheleriyle tasavvufî edebiyata ilham kaynağı olmuş ve sayısız eseri vücuda getirmiştir. Özellikle mutasavvıf şairlerin, hangi tür aşkı dile getiriyor olurlarsa olsunlar, hakikatte amaçları Hakk'a duydukları ilahî aşkı yansıtmaktır. Bazen içlerinden taşan coşkunun eseri olarak şiir kaleme almışlarsa da ençok halkı irşad etmek üzere eser telif etmişler ve amaçları halkı eğitmek olmuştur. Muğlalı İbrahim Şâhidî de hem müridlerini hem de halkı irşad etmek için birçok eser telif etmiş bir Mevlevî şeyhidir.

İbrahim Şâhidî h. 875/m. 1470 yılında Muğla'da doğmuştur. Şâhidî'nin babası Muğla Mevlevî dergâhı şeyhi Salih Hüdâî (ö. 1480)'dir. Şâhidî ilk eğitimini babasından almıştır. Kaynaklara göre Mevlevî kültürü içine doğan Şâhidî'nin eğitiminin temel unsurlarından biri Mesnevî dili Farsça olmuştur. Şâhidî on yaşındayken babası vefat edince eğitimine on sekiz yaşından itibaren İstanbul'da Fatih ve Bursa'da Yıldırım Han medreselerinde devam etmiştir. (Çıpan, 1985, s. 15) Kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla Şâhidî Muğla'da evlenmiş ve iki çocuğu olmuştur.

¹ Şâhidî'nin *Gülşen-i Vahdet* mesnevisindeki alegorik anlamlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Nilüfer Tanç, *Gülşen-i Vahdet'te Seyr u Sülûk Alegorisi Olarak Yüz*.



Oğullarından Hüsametdin Efendi (ö. 1617) de babası gibi alim bir zattır. Şâhidî'nin diğer oğlu olan Şuhûdî (ö. 1591) ise Esrar Dede'ye göre Şâhidî'nin manevi oğludur ve babasının ardından Muğla Mevlevîhânesi'nde kırk yılı aşkın bir süre şeyhlik yapmıştır. (Çıpan, 1985, s. 14).

İbrahim Şâhidî şehir dışındaki medrese eğitimini bitirip Muğla'ya döndüğünde önce Şeyh Bedreddin'e intisap etmiştir. Daha sonra sırasıyla Denizli'de şeyh Fânî Dede'ye (ö. 1504), Mevlânâ soyundan Paşa Çelebi'ye, son olarak da Afyon Karahisar'daki Mevlevî dergâhı şeyhi Dîvânî Mehmet Çelebi'ye (ö. 1530) intisab etmiştir. Şâhidî son şeyhi Dîvânî Mehmet Çelebi'nin vefatından sonra Muğla'da babasının dergahında irşâd faaliyetine başlamıştır ve miladi 1552 (h. 957) yılındaki vefatına kadar devam etmiştir. (Şıra, 2022, s. 10).

Zamanının en önemli medreselerinde iyi bir eğitim alan Şâhidî Mevlevîlik kültürü içinden geldiğinden olsa gerek eserlerini telif ederken en çok Farsça'yı tercih etmiş, bu dilde yedi eser kaleme almıştır. Üç eseri Türkçe iken bir Türkçe – Farsça sözlük ve iki de Arapça eser telif etmiştir.² Şâhidî şiirlerinde genellikle vezin kullanımında başarılıdır, bununla birlikte anlam şekle kurban edilmez ve bazı noktalarda imale ve zihafalara başvurulduğu görülür. (Çıpan, 1985, s. 19).

Şâhidî'nin edebî şahsiyeti hakkındaki değerlendirmelerin ana fikri, onun şairliğinin tasavvufi kimliğinin gölgesinde kaldığı görüşüne dayanmaktadır. Bununla birlikte zaman zaman eserlerinde edebî yönden güçlü beyitler de görülmektedir. Esasen hem Şâhidî'de hem de tasavvufi edebiyat içinde yazarların önceliğinin şiir söylemek veya şairlik yeteneklerini göstermek değil bir bilgiyi, görüşü veya bir nasihatı okuyucusuna aktarmak olduğu, şiirin burada sadece bir vesile veya bir araç olarak kullanıldığı açıktır. Osmanlı şairleri, ister dinî isterse profan olsun, dinî-tasavvufi değerler sistemi ve kavramlar ağı ile yazmaktaydılar. Aynı şekilde tasavvuf geleneği de şiiri bir ifade biçimi olarak kullanmaktaydı. Sufi şairler çoğu zaman tasavvufi tecrübelerini aktarmak için şiire başvurmak zorunda kalmışlardır. Bu zorunluluk çoğu zaman sosyal veya siyasal kabul edilebilirlikten çok, dile getirmek istedikleri hallerinin ifadesinin çok güç olması yüzünden ortaya çıkmaktaydı. Tasavvuf tarihi ve düşüncesine yön vermiş isimlerden biri olan İbnü'l-Arabî en önemli eseri sayılabilecek *el-Fütübâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde düşüncesini açıklarken birçok noktada şiire başvurmuş ve yazdıklarını anlamak isteyenlerin şiirlerine bakmaları gerektiğini ifade etmiştir. Benzer şekilde Şâhidî de düşüncesini aktarmak için şiirini bir araç olarak kullanmakta ve müridlerini ve muhibbânı veya yüzlerce yıl sonraki okuyucusunu bu yolla irşad etmektedir.

‘Işknâme

Bu çalışmanın konusu olan Işknâme ise Şâhidî'nin Türkçe teliflerinden biri olan 457 beyitlik Gülşen-i Vahdet adlı mesnevisinin son elli iki beyitlik kısmını kapsamaktadır. Bu bölüm Gülşen-i

² Şâhidî'nin eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz., (Şıra, 2022)



Vahdet'te “*Der Beyân -ı Ef'âl u Tavr-ı Işk*” (Aşkın İşleri ve Halleri Üzerine) başlığı ile yer alır. Eser aruzun “failâtün failâtün failün” vezniyle yazılmıştır. Işknâme Abdülbaki Gölpınarlı'nın yine Şâhidi'ye ait olduğunu düşündüğü doksan dört beyitlik müstakil bir eser olan Farsça Işknâme ile karıştırılmamalıdır (Çıpan, 1985, s. 17). Şâhidi'nin çalışmaları arasında bu bölüm müstakil olarak ilahî aşka tahsis edilmiş olması bakımından değerlidir. Işknâme Şâhidi'nin hem ilahî aşka dayanan tasavvuf anlayışını hem de yaşam felsefesini ortaya koyan bir metindir.

Aşk Arapça aslı Işk olan ve İslam felsefesi, edebiyat ve tasavvufta kullanılan geniş anlamalı bir terimdir. Sözlükte “şiddetli ve aşırı sevgi; bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması” anlamına gelir. (Uludağ, 1991, s. 11) Ayrıca kelimenin aynı kökten olup “sarmaşık” anlamına gelen “aşeka” ile yakından ilgili olduğu kabul edilmiştir. Yine sözlüklerde sarmaşığın üzerine sarıldığı ağacın suyunu emerek onu soldurup zayıflatması ve bazen de kurutup öldürmesi gibi aşk da aşıkta benzer hallere sebep olduğu için bu duyguya aşk denilmiştir. Ayrıca yine aynı kökten gelen ve hem tatlı hem ekşi olan bir meyvenin adına da “Uşuk” denilmiştir.

İslami literatürde özellikle edebiyat ve tasavvufta aşkın, temelde ilahi ve beşerî olmak üzere iki türlü olduğu kabul edilmiştir. Beşerî aşk mecazi, ilahi aşk ise hakiki aşk olarak kabul edilir. İlahi aşk mecazi aşk ile birlikte tasavvuf düşüncesinde ve edebiyatında ana kavramlardan birini oluşturmuş ve geniş ölçüde işlenmiştir. Aynı zamanda İslam felsefesinde kozmik varlıklar hiyerarşisinde alttaki varlığın üstteki varlığa duyduğu arzu (iştihak) ve sevgi de çoğu zaman aşk terimiyle ifade edilmiştir (Uludağ, 1991, s. 11). Aşk kavramına yüklenen bu ontolojik anlam özellikle müellifimizin de mensup olduğu vahdet-i vücud geleneği içerisinde yaratılışı açıklamak üzere sıklıkla kullanılmıştır.

Tasavvuf tarihinde ilk zahit ve sufiler aşk kelimesi yerine hub, muhabbet, habib, mahbub kelimelerini kullanmayı tercih etseler de Kuşeyrî, Risalesinde sufilerden aşıklar diye söz etmiş ve “Aşıklar söyledikleri sözlerden dolayı kınanmazlar” (Kuşeyrî, 1981, s. 507) diyerek konuya müsamahalı bir yaklaşım sergilemiştir.

Her ne kadar aşk kelimesi Kur'an-ı Kerim'de ve sahih hadislerde geçmemiş olsa da sufilerin ilahi aşk düşüncesine temel teşkil edecek bazı ayet ve hadislere işaret ettikleri görülür. Örneğin Bakara Suresi'ndeki “İman edenler Allah'ı daha şiddetle sever” (2/165)³ ayetindeki “şiddetle sevmek” ifadesi “aşk” şeklinde yorumlanır. Tevbe Suresi'ndeki diğer bir ayette ise müminlerin Allah'ı her şeyden çok sevmeleri gerektiği belirtilmiştir. (9/24). Hadislerde Hz. Peygamber'in Hz. Ömer'e,

³ Bu makalede Kur'an-ı Kerim'den yapılan alıntılar kaynakçada künyesi verilen Hayrettin Karaman, İbrahim Kafi Dönmez ve Mustafa Çağrıncı tarafından hazırlanan mealdendir.



"Ben sana herkesten daha sevimli olmadıkça iman etmiş olamazsın" (Buharî, 1987, s. 172) şeklindeki rivayet de sufilerin ilahi aşk kavramıyla yorumladıkları hadislerden biridir. Sonraki dönem tasavvufunda özellikle İbnü'l-Arabi ve Sadreddin Konevi gibi hakîm sufilerce kelime bir anlamda yeniden tanımlanmış ve metafizik bir boyut kazanmıştır. Bu manada aşk var oluşun illeti ve sürekliliğinin de kaynağıdır. Bununla birlikte günümüz insanının duygu ve düşünce dünyasındaki aşk ile sufilerin anladığı manada veya ilahi anlamda aşk, bir araya getirilemeyecek zıtlıklar barındırır. Örneğin beşeri aşkta karşı cinse duyulan arzu, geçici ve aciz olana bağlanmaya teşvik ederken ilahi aşk sonsuz yaratıcıya derim bir iman ile bağlanmayı gerektirir. Bu iki aşk aralarındaki zıtlıklarla birlikte birbirlerini var edegelmişlerdir. Birçok sufiye göre beşeri aşk ilahi aşkın bir mecazıdır ve kişiyi hakiki aşka hazırlar. En bilinen aşk hikayesi olarak Leyla ile Mecnun'da Mecnun uğruna çok acılar çektiği Leyla kendisine geldiğinde onu reddetmesidir.

Bir Mevlevî olarak Muğlalı İbrahim Şâhidî Işknâme'nin beyitlerinde bu paradoksu bir anlamda aşmış görülmektedir. Gülşen-i Vahdet'in son elli iki beyitlik bölümünde Şâhidî iki aşk biçimini çok başarılı bir şekilde bir araya getirmiş, birinden diğerine giden yolu, o yolun bağlantılarını, imkanlarını ve zorluklarını okuyucusuna basit fakat etkili bir tarzda sunmuştur. Esasen Şâhidî bu basitliğe özen göstermiştir. Çünkü amacı okuyucusuna ilahî aşkın derinliklerinden haberler vermektir. Veya başka bir deyişle aşk denizinin gavvâsı olmayan okuyucusuna ilahi aşk okyanusunun derinliklerinden çıkarttığı incileri sunmaktır.

Aşkın İşleri ve Halleri Üzerine başlığı altındaki bu bölümde Şâhidî aşkı varlığın başlangıcı ile ilişkilendirerek anlatmaya başlar. Buna göre Hak tüm varlığı aşk ile ortaya çıkarmıştır ve insanı da aşk ile yaratmıştır. Varlık açılıp ortaya saçıldığında aşk oradadır. Metnin tamamında aşk tüm iş ve oluşlara sirayet eden temel ilke olarak ele alınmaktadır. Esasen tüm metin boyunca aşkın yönü zaman zaman değişkenlik gösterir. Tanrı bazen sevilen bazen sevendir, insanlar ve tüm tabiat da sevgiden nasibini almış, sevmiş ve sevilmiştir. Örtülerin açılmasıyla varlığın ve insanın ortaya çıktığını söyleyen Şâhidî biraz ileride sufilerin yaratılışı açıklamak üzere çokça atıf yaptıkları kenz-i mahfi – gizli hazine hadisine atıf yapacaktır ama önce varoluşu aşka bağlayarak söze girer:

Der Beyân-ı Ef'âl u Tavr-ı 'İşk

Aşkın İşleri ve Halleri Üzerine

“İşk imiş çâk-i hicâb iden hemân

İşk imiş ref'-i nikâb iden hemân” (b/440).

Aşk imiş örtüleri yırtıp atan hemen

Aşk imiş peçeleri kaldıran hemen



“İşk imiş dil hânesin meftûh iden
‘İşk imiş insana nefh-i rûh iden” (b/441).

Aşk imiş gönül hanesini fetheden
Aşk imiş insana ruh nefesini üfleyen”

Bu beyitlerde Şâhidî'nin gizlinin açığa çıkması, örtülerin kaldırılması ile aşkı, onunla da insanın varlığını aynı düşünce akışında birbirine bağladığı görülür. Örtüler yırtılıp peçeler kalktığında zaten önceden orada olan bir şey ortaya çıkmıştır ki o da varlıktır. Varlıkta ilk amaçlanan fakat son ortaya çıkan ise insandır. Tasavvuf düşüncesinin temel hareket noktalarından biri olan nefsi bilen Rabbini bilir mealindeki sözün Şâhidî'ye yol gösterdiği görülmektedir. Aşkın anlamı ve değeri insanda ve varlıkta ortaya çıkar ve böylece insana ve varlığa bakan Rabbini bilecektir.

Buradan hareketle bu beyiti iki şekilde okumak mümkündür. İlk olarak daha sonra tekrar atıfta bulunulacak olan Hakkın bilinme isteği veya sevgisi sebebi ile alemleri ve insanı yaratması, ikincisi ise yine aşağıdaki beyitlerde başka vesileler ile ifade edeceği erkek ve kadının arasındaki sevgi vesilesi ile insanın soyunun devam etmesi düşüncesidir.

Şâhidî aşkın hallerinden söz etmeye devam eder:

“İşk imiş gam mülkini vîrân iden
‘İşk imiş hem aklı ser-gerdân iden” (b/442).

Aşk imiş gam ülkesini viran eden
Aşk imiş aklı şaşkın ve sarhoş eden.

“İşk imiş hem nâm u neng ü kîne-dâr
‘İşk imiş sûzende-i nâmus u âr” (b/443).

Aşk imiş hem onur ve itibara (karşı) intikamcı
Aşk imiş ar ve nâmusu yakan.

Yukarıdaki iki beyite (b/442, 443) göre akılları başlardan alıp insanların onur ve itibarına düşmanlık eden; namus ve utanma duygularını yakıp geçen de aşktır. Aşk karşısında insanın bu edilgenliğinin ilk örneği de yine Âdem ve Havva'nın hikayesinde bulunmuştur. Aşağıdaki iki beyitte (b/444, 445) bu düşünce dile getirilmektedir. Buna göre yine alemin ve insanın yaratılıp var edilmesinin sebebi aşka bağlanmaktadır. Ayrıca Âdem'in Havva'ya olan aşkı onu şaşkın ve kararsız veya ne yaptığını bilmez halde bırakmış ve bu halin sonucunda yaptıkları hata yüzünden Havvâ ve Âdem'in ayrılık



ile cezalandırılmalarına neden olmuştur. Bununla birlikte söz konusu hata hakikatte insanın yaratılmasına da vesile olacak ve böylece yine Hakk'ın takdiri ortaya çıkacaktır.

“İşk imiş icâda illet âleme
İşk imiş esbâb-ı hilkat Âdem'e” (b/444).

Aşk imiş âlemin ortaya çıkmasındaki hikmet
Aşk imiş Âdem'in yaratılmasına sebep

“İşk imiş âvâre iden Âdem'i
İşk imiş Havvâ'nun olan hem-demi” (b/445).

Aşk imiş Âdem'i şaşkın ve kararsız bırakan
Aşk imiş Havvâ'nın yakın arkadaşı.

Beyitlerin devamında (b/446, 447, 448) Şâhidî Eyüp (as)'ı hasta eden ve Musa (as)'ı Tur Dağı'na çıkaranın da aşk olduğunu ifade eder. Yakub'un kaybettiği Yusuf için döktüğü yaşlardan ötürü kör edenin de aşk olduğunu söyler. Aşk aynı zamanda Yakub'un gözlerini Yusuf'un gömleğindeki koku olarak açandır da.

Kuran-ı Kerim'de hikayelerin en güzeli olarak söz edilen Yusuf ile Zeliha'nın aşkına telmih ile Şâhidî beyitte (b/448) Yusuf'un güzelliğinin nurlarını da Zeliha'nın Yusuf'a kavuşma isteğini de tabi ki aşka bağlar.

“İşk imiş Eyyûb'ı rencûr eyleyen
İşk imiş Mûsâ'yı ber-Tur eyleyen” (b/446).

Aşk imiş Eyüb'ü hasta eden
Aşk imiş Musa'yı Tûr Dağı'na çıkaran.

“İşk imiş Ya'kûb'ı a'mâ eyleyen
İşk imiş Yûsuf'da bû-yı pîrehen” (b/447).

Aşk imiş Yakup'u kör eyleyen
Aşk imiş Yusuf'un gömleğinin kokusu.



“İşk imiş Yûsuf'da envâr-ı cemâl
İşk imiş fikr-i Zelihâ'da visâl” (b/448).

Aşk imiş Yusuf'un yüzündeki nur
Aşk imiş Zeliha'nın kavuşmak düşüncesi/isteği.

“İşk imiş iden Zekeryâ'yı dü-nîm
İşk imiş Nûh'ı iden Lat'dan sakîm” (b/449).

Aşk imiş Zekeriya'yı iki parça eden
Aşk imiş Nuh'u Lat'dan döndüren.

449. beyitte Şâhidî Zekeriya (as) ve Nuh (as)'ın menkıbelerine atıf yapmaktadır. İki anlatı da büyük sıkıntılarla karşılaşmış olsalar da Hakk'a olan bağlılıklarından vazgeçmeyen örneklikler içerir. Zekeriyyâ (as), Kur'an'da ismi geçen, İsrailoğulları'na gönderilmiş bir peygamberdir. Oğlu Yahyâ'nın Büyük Herod tarafından idam edilmesinden sonra yaşadığı bölgeden kaçan Zekeriyyâ (as) yarılmış bir ağacın kovuğunda saklanmış, ancak şeytan onun elbisesinin bir kenarını dışarıda bırakmış, daha sonra düşmanlarına haber vermiş, onlar da ağacı keserek ikiye bölmüş, böylece Zekeriyyâ şehid edilmiştir (Aydın, 2013, s. 210). Nuh (as) ise uzun zaman ümmetine hakikati anlatmış fakat en yakınları bile kendisini yalanlamış, ümmeti putlara tapmakta ileri gitmiş ve büyük tufanla cezalandırılmışlardır.

Şâhidî ilahi aşkı peygamberler tarihinde takip etmeye İdris (as) ile devam eder.

“İşk imiş İdrîs'i cennetde koyan
İşk imiş Cercîs'i yitmiş öldüren” (b/450).

Aşk imiş İdris'i cennete çıkaran
Aşk imiş Cercis'e ölümü yitiren.

Beyitte söz edilen İdris (as) ve Cercis, ebedî hayata mazhar olmuş kişilerdir. Bu ve takip eden üç beyitte daha Şâhidî Hz. İdris, Cercis, Hz. İsa ve Hz. Muhammed olmak üzere ilahi aşk ile göklere yüceltilen ve edebî hayatı kazanan isimlere işaret etmektedir. Cercîs Kur'an-ı Kerim'de veya sahih kaynaklarda hakkında bilgi bulunmamakla birlikte kısas-ı enbiyâ türü bazı kaynaklarda salih bir kimse veya bir nebî olarak geçmektedir. Cercîs Filistinli olup ticaretle geçinen ve her yılın sonunda kârını fakirlere dağıtan Hz. İsa'nın havarilerinin sonuncusuna yetişip iman etmiş bir kimsedir. Hayat hikayesine göre Cercîs, Suriye ve Musul'da hüküm süren dönemin Romalı hükümdarı Dâdân'ın



himayesine girip ticaret yapmak için Musul'a gitmiş fakat orada kral Dâdân'ın halkı Yunan tanrılarında Apollon'a tapmaya zorladığını görmüş, bunun üzerine kralı tek Allah'a inanmaya davet etmiş fakat kral tarafından çeşitli işkencelerle öldürülmüştür. Şâhidi'ye ilham kaynağı olan hadiseye göre Cercis kendisine uygulanan işkenceler esnasında bir melek gelmiş ve üç defa öldürülüp diriltildikten sonra dördüncü defada şehid olacağını kendisine müjdelemiştir. İşkenceler esnasında Cercis; ölülerini diriltmek, ölmüş ağaçlara ve hayvanlara can vermek gibi birçok mucizeler göstermiş ve bunlara şahitlik eden birçok kişi iman etmiştir (Tümer, 1993, s. 26). Cercis ilahi aşk ile kendisine yapılan tüm işkencelere katlanıp mucizeler göstermesi ile iman ile hayat ve hakikat arasındaki ilişkiyi görünür kılması nedeniyle Şâhidi'ye ilham kaynağı olmuştur.

Benzer şekilde Hz. İsa'nın hayat hikayesi de aşk ile katlanılan işkenceler neticesinde ebedî hayatı kazanmanın en bilinen anlatısıdır.

“İşk imiş İsa'ya çarhı cây iden
‘İşk imiş Meryem’le olan mukteren” (b/451).

Aşk imiş İsa'ya çarmıhı makam kılan
Aşk imiş Meryem'e eş kılınan.

“İşk imiş kılan Mesih'i ber-semâ
Meryem'i 'ışk eylemiş İsa-nümâ” (b/452).

Aşk imiş Mesih'i semaya kaldıran
Aşk etmiştir Meryem'i İsa'nın yüzün gösteren.

Hz. İsa'nın mücadelesine işaret eden beyitte (b/451) peygamberin Hakka olan tam bağlılığı ve ölüm pahasına yolundan dönmemesi ifade edilmektedir. Öldürülmek üzere çarmıha gerilen Hz. İsa'ya o çarmıh ebedi hayatın imkânı olmuştur.

452. beyitte ise Hz. İsa'nın mesih yani kurtarıcı olmasına işaret ediliyor ve Hz. Meryem'in ilahi aşk ile Hz. İsa'ya babasız bir şekilde Hakk'ın bir mucizesi sonucu anne olabildiği dile getiriliyor. İslam inancına göre Hz. İsa, ulu'l-azm yani beş büyük peygamberden biridir ve babasız dünyaya gelmesi, ölüm ve hayat ile ilgili birçok mucizeye sahip olması, Hakk'a olan bağlılığı ve bu yolda katlandığı eziyetler gibi özellikleri dolayısıyla ilahi bağlılığın ve aşkın temsilcilerinden biri olarak burada yer aldığı görülmektedir.

Takip eden beyitte (b/453) ise Hz. Peygamber'in mirac hadisesi ile göklere çekilenlerin sonuncusuna işaret edilmektedir. Söz konusu hadise Hz. Peygamber'in bir gece Mescid-i



Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya (isra), oradan da göğe (miraç) yaptığı yolculuktur ve isra ve miraç olarak iki aşamada gerçekleşmiştir.

Miraç hadisesinde Hz. Peygamber'in göklere yolculuğu önce göğün katlarında gerçekleşmiş daha sonra o, *Sidretü'l-Münteba*'ya ve oradan da *Kaabe kavseyn ev ednâ* makamına ulaşmıştır. *Kaabe kavseyn*'e kadar çıkışta kendisinin bineği Burak olmuş ve Hz. Peygamber'e yolculuğunda Sidre'ye kadar Cebrail eşlik etmiştir fakat oradan *kaabe kavseyn ev ednâ* makamına Hz. Peygamber yalnız yolculuk etmiştir. Sufilere göre bu aşamada Hz. Peygamber aşk ile yükselmiştir. Tasavvuf tarihinde pek çok sufi Hz. Peygamber'in miraca yükseltilmesini Hakk'ın onu sevmesine bağlamıştır. Örneğin Cafer-i Sâdık'a '*Bunun üzerine Allah, kuluna vahyini bildirdi (en-Necm/10)*' ayetinin anlamı sorulmuş, o da ayeti; "Sevgilinin sevgili ile sırlaşmasıdır. Sevgilinin sırrını ancak sevgili bilir" şeklinde cevaplamıştır. (Kuşeyrî, 2011) Hz. Peygamber *Sidre*'ye çıkarken kendisine akli temsil eden Cebrail eşlik etmişti ama *Kaabe kavseyn* makamına çıkışında Cebrail onunla birlikte olamamıştır.

Konu Necm Suresi'ndeki 5 ila 14. ayetlerinde şu şekilde geçmektedir;

"Onu, çok güçlü, üstün niteliklerle donatılmış biri (Cebrâil) öğretti. O, ufkun en yüce noktasındayken (Sidre) asıl şekliyle göründü.

Sonra yaklaştıkça yaklaştı.

Öyle ki, iki yay kadar hatta daha yakın oldu.

Böylece Allah, kuluna vahyini iletti.

Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı.

Şimdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla tartışmaya mı kalkışıyorsunuz?

Andolsun ki onu (meleği) iniş esnasında en sondaki sidretü'l-müntehânın yanında bir daha gördü." (Karaman vd., 2020, s. 5-18).

Necm suresindeki bu ayetler mutasavvıflar tarafından tefsir edilip açıklanmıştır. Tasavvuf literatürünün önemli isimlerinden Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072) miraç hadisesinin anlamı ve hikmetlerine dair yazmış olduğu eserinde yukarıdaki ayetleri de tefsir etmiş ve önemli sufilerin miraç hakkındaki görüşlerine eserinde yer vermiştir. Örneğin Seyyidüttaife yani sufilerin efendisi olarak nitelendirilen Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve yine önemli sufilerden Vasitî (ö. 320/932) miraç hadisesinde, Hz. Peygamber'in zamandan ve mekândan münezzeh bir şekilde Hakk'a yaklaşmasını ilahî sevgiye bağlamaktadırlar. (Kuşeyrî, 2011, s. 133.) Yine *Kitâbu'l-Miraç*'da Kuşeyrî göğe yükseltilen ve çeşitli şekillerde kendi miraçlarını yapmış olan Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. İbrahim gibi peygamberlerin tecrübelerinden söz eder ve Hz. Muhammed'in miracını özel kılan çeşitli hususiyetleri ele alırken Hakk'ın Hz. Peygamber'i sevdiğini ve onun miracını *kaabe kavseyn ev ednâ* makamı ile en yakına kabul ettiğini dile getirir. (Kuşeyrî, 2011, s. 87.) Şâhidî'nin de aşağıdaki beyitte o en yakın makama işaret ettiği görülmektedir.



“İşk imiş mi'râca ilten Ahmed'i
‘İşk imiş anda ki ‘ev ednâ’ didi” (b/453).

Aşk imiş Ahmed'i miraca götüren
Aşk imiş orada ki (Hak) ‘Yahut daha yakın’ dedi.

Takip eden beyitlerde (b/454 vd.) Şâhidî ilahi aşk uğruna büyük acılar çekmiş sembol isimlerden söz eder. Hallac-ı Mansur'u dar ağacına çektiren de Şeyh San'an'a din değiştiren de Mecnun'u Leyla uğruna halka karşı rüsva eyleyen de aşktır. Hallac'ı değil ama Şeyh San'an'ı ve Mecnun'u halka karşı itibarsızlaştıran, sevgililerine duydukları mecazî aşk idi. Bununla birlikte bu mecazî aşk onları hakiki aşka ulaştıran şey olmuştur da.

Leyla ile Mecnun'un hikayesi Müslüman edebiyatlarda herhalde en çok bilinen ve çeşitli versiyonları ile tekrar tekrar yazılan en önemli aşk hikayesidir. Şâhidî ise burada hikâyenin detayları veya olay akışı ile ilgilenmez, onun vurgu yapmak istediği, Mecnun'un sonunda Leyla'yı tanımaz olması veya başka bir deyişle, aşkı uğruna türlü zorluklara katlandığı Leyla'nın mecazi aşkından geçip hakiki aşkı bulmuş olmasıdır. Şâhidî'ye göre aslında Mecnun'un Leyla'da gördüğü kendisindeki ilahi aşk istidadıdır ve nihayetinde bu aşk ortaya çıkıp mecazi aşkı geçersiz kılmıştır. Tasavvufta birçok meşhur örneğini gördüğümüz aşk hikayeleri hoş görülür. Sufilere göre mecazî aşklar kişiyi ilahî aşka götüren simülasyonlardır. Mevlevîlik de hakikate ulaşmada ilahi aşkın taşıyıcı ve etkin gücünü temel prensiplerinden biri haline getirmiş bir tarikat olarak mecazi aşkı ilahi aşka götüren bir yol olarak kabul etmiştir. Şâhidî'nin Piri Mevlana bir şüirinde hakiki aşk – mecazî aşk ilişkisine dikkat çekmiştir:

“Aşkın civarından gelen zararı O'nun bir lütfu say!
Mecâzî aşktan geç, varılacak son Hak aşkıdır, başkası değil!
Savaşçı kendi çocuğuna önce tahtadan bir kılıç verir,
Böylece alışsın da savaş sanatında usta olsun, gerçek kılıç tutsun diye.
Bir insana âşık olmak da o tahta kılıçtan ibârettir.

İmtihan sonuna geldiğinde ise o artık Rahmân'a duyulan aşktır.” (Chittick, 2022, s. 18).

Şâhidî hakiki aşkın yemizleyici ve yüceltici gücüne de işeret etmiştir. Aşağıdaki beyitlerde (b/454 vd.) ele alınan Şeyh San'an'ın hikayesi tasavvuf edebiyatında rağbet görmüş bir menkıbedir. Şeyh San'an tarihsel kimliği belirsiz olsa da hikayesi Türkçe, Arapça ve Farsça metinlerde yer bulmuş menkabevî bir karakterdir. Bazı kaynaklara göre Şeyh San'an lakabı ile tanınan Şeyhu'l-İslam ünvanlı Ebubekir Abdurrezzâk es-San'ânî Yemen'in San'a şehrinde doğmuş olan bir hadis alimi bir mutasavvıftır. (Güneş, 2011, s. 6) Onun hikayesi bir rüya ile başlar. Mekke'de mücavir, elli kez hac yapmış, dört yüz müridi bulunan şeyh, bir gün rüyasında bütün memleketleri gezdikten sonra



Anadolu'ya geldiğini ve burada bir kilisede bir puta secde ettiğini görür. Şeyhin rüyası gerçek olur ve bir papazın kızına âşık olarak onun yolunda dinini değiştirip Hristiyan olur ve kızın domuzlarına çobanlık yapar. Hikâyenin detayları bir yana şeyh, yolunda türlü zorluklara ve aşağılanmalara katlandığı bu mecazi aşkın ateşinden geçerek hakiki aşka ulaşır ve tövbe ederek yüksek mertebelere ulaşır.

Yine takip eden beyitlerde bir başka büyük aşk anlatısına da Hallac-ı Mansur'un menkıbesinde rastlarız. Şâhidî Mansur'u dar ağasına götüren ilahi aşka işaret etmiştir (b/454) Şeyh San'an'ın hikayesinden farklı olarak burada Hallac'ın mecazi bir aşk hikayesi yoktur. Tasavvuf düşüncesinin merkezine vecd halini koyan sufilerden biri olarak Hallac, ene'l-hak (ben Hakk'ım) dediği için işkencelere maruz kalarak öldürülmüştür. Çok bilinen ve pek çok spekülasyona da sebep olmuş bu olay, tasavvuf tarihinde aşk/gönül-akıl ikiliğinin, üzerinden tartışıldığı örneklerden biri olmuştur. Aslında Hallac'ın bu ifadesi tasavvufta şathiye kavramı ile karşılanmaktadır. Sözlükte “hareket etmek, sarsılmak, taşmak” gibi anlamlara gelen şatah kelimesi, yatağı dar olan bir ırmağın sel ile kenarlarına taşması gibi sûfînin kalbinden taşan ilâhî hakikatleri ifade eder. (Uludağ, 2010, s. 370) Tasavvuf tarihinde ortaya çıkışı çok eskilere dayanan bu kavram tasavvuf ilminin ilk teorisyenlerinden Ebû Nasr Serrâc tarafından tanımlanmış ve sufilerin vecd halindeyken sarf ettikleri sözler olarak kabul edilip şerh edilmiş ve genellikle ehli sünnet çizgisinde açıklanarak hoş görülmüştür. Sufileri şathiye söylemeye iten onların içinde bulundukları hallerdir. Tasavvuf literatüründe; sekr, vecd, cezbe, istiğrak, cem, fena vb. isimlerle anılan çeşitli haller sufiyi şathiye türünden sözler söylemeye iter. Sufi bu halin etkisinden çıktığında aynı sözleri sarf etmez. Tasavvuf tarihinde şathiyeleri ile ünlü isimlerden biri olan Hallac-ı Mansur sufiler tarafından kabul görmüş ve edebiyat literatüründe aşkın şehidi ismiyle anılmıştır. Beyitler şu şekilde gelir:

“İşk imiş ‘uşşâkı bî-dâr eyleyen
İşk imiş Mansûr’ı ber-dâr eyleyen” (b/454).

Aşk imiş aşıkları uykusuz bırakan
Aşk imiş Mansur’u dar ağacına çeken

“İşk imiş San’ân’ı tersâ eyleyen
İşk imiş Mecnûn’ı rüsvâ eyleyen” (b/455).

Aşk imiş (Şeyh) San’an’ı Hristiyan eyleyen
Aşk imiş Mecnun’u rezil eden



“İşk imiş peydâ iden bu ‘âlemi
‘İşk imiş şeydâ iden bu âdem’i” (b/456).

Aşk imiş bu alemleri ortaya çıkaran
Aşk imiş bu Âdem’i çılgın eden.

Devem eden aşağıdaki beyitlerde ise Şâhidî başlangıçta da kısmen değinmiş olduğu yaratılış – aşk ilişkisini burada yeniden ele alır, yalnız bir farkla. Şâhidî’ye göre bu gizli hazineyi/ “küntü kenzen” sırrını açan aşktır. Bir başka deyişle Hakk’ın bilinmeyi istemesi alemin yaratılış sebebidir. Sufiler bu kutsî hadisin Arapça aslında geçen kelimelerden *istedim* ile *muhabbet* kelimesinin ve *bilinmek* ile de *marifet* kelimesinin aynı kökten olmalarına dikkat çekerek alemin yaratılışını muhabbet ve marifet ile açıklamışlardır (Aydın, 2022, s. 258).

Şâhidî burada Vahdet-i Vücut düşüncesinin önemli başlıklarından biri olan varlık mertebeleri konusuyla ilgili önemli kavramları işlemiştir. Söz konusu beyitlerde düşünce akışı ve kullanılan kavramlar derinlikli bir arka plana işaret etmektedir. “İşk Ahad’dan Ahmed’e etti ubur” (b/458); yani aşk Hakk’ın Ahadiyet makamından Ahmed’e geçti derken atıfta bulunduğu düşünce Hakikat-i Muhammediye görüşüdür. Kaynaklarda “Adem su ile toprak arasındayken ben peygamberdim” (Aclûnî, t.y.,b, s. 130) veya “Allah’ın ilk yarattığı şey benim nurumdur” (Aclûnî, t.y.,a, 265) mealindeki hadislerde dile getirilen düşünceye göre Allah’ın ilk yarattığı şey Hz. Muhammed’in nurudur ve diğer her şey bu nurdan yaratılmıştır.

Söz konusu düşünce tasavvuf tarihinde ilk kez Sehl b. Abdullah Tüsterî (ö. 896) (Demirci, 1997, s. 179) tarafından ifade edilmiş olsa da bu beyitte Şâhidî’nin kastettiği mana olan Nur-ı Muhammedî’nin yaratmada vesile olduğu düşüncesi, ilk kez Hallac-ı Mansur tarafından ifade edilmiştir. Ona göre Hz. Muhammed’in nuru Hakk’ın yaratmadaki ilk taayyünüdür, zâtın zâta tecelli etmesidir, bütün yaratıklar ondan zuhûr ettiğinden o aynı zamanda varlığın kaynağıdır. Eğer o olmasaydı hiçbir şey olmazdı (Uludağ, 1997, s. 377).

‘İşk imiş eşyaya viren intî’âş
“Küntü kenzen”ün sırrını ‘İşk itdi fâş (b/457).

Aşk imiş eşyaya fayda veren
“Ben bir hazine idim” in sırrını aşk açığa vurdu.

Mim-i Ahmed ‘İşk ile itdi zuhûr
‘İşk ahaddan Ahmed’e itdi ‘ubûr (b/458).



Ahmed'in mim'i aşk ile ortaya çıktı/açıldı

Aşk Ahad'dan Ahmed'e geçti.

458. beyitte geçen Ahadiyet mertebesi ise çeşitli açılardan farklı isimlerle anılır. Nur-ı Muhammedi, hakikat-i âdem, akl-ı evvel, kâbe kavseyn, kalem, arşullah, kitap, ebu'l-ervah, rûhu'l-kuds vb terimler bunlardan birkaçıdır. (Demirci, 1997, s. 180) Söz konusu düşünceye göre Hz. Muhammed'in biri ezelî nûr oluşu, diğeri de bir insan ve bir peygamber olarak tarihsel kimliği olmak üzere iki hüviyeti vardır. Şâhidî yukarıdaki iki beyitte Hz. Muhammed'in hem tarihsel hem de ilkesel varlığını işaret etmektedir. Nur-ı Muhammedi görüşü en olgun haline İbnü'l-Arabî ve Abdülkerim Cilî tarafından getirilmiş ve hem Mevlâna Celâleddîn-i Rumî hem de İbrahim Şâhidî gibi sufilere ilham kaynağı olmuştur.

Aşağıdaki beyitte ise Şâhidî yine alemde aşkın görünümünden söz eder. Alemin dört esasının ki onlar yukarıdan aşağıya; hava, ateş, su ve topraktır; bunların imtizacını aşka veya başka bir ifadeyle ateş, hava, su ve toprağın aralarındaki uyumlu birliktelikleri ile evrenin temel yapı taşlarını oluşturmalarına bağlamaktadır. Buna göre alemin ortaya çıkışı bu dört unsurun aralarındaki aşktır.

“İşkiladur imtizâc – ı çâr-‘asl

‘İşk ider her sâl içinde çâr fasl” (b/462).

Aşk iledir dört aslın imtizâcı

Aşk eder her yıl içinde dört mevsim.

Aşağıdaki beyitlerde (b/465-469) Şâhidî Mevlevilikle özdeşleşmiş bir enstrüman olan Ney-Neyzen ilişkisinden söz ederek devam eder. Neyzen aşk ile üflediği için ney ağlayıp inlemektedir. Aşk deryaları coşturan, aşkların akıllarını başlarından alandır. Denizlerde inci mercanı ortaya çıkaran da aşktır, ceylanın göbeğindeki misk de aşk ile olur. Ve kan kırmızısı taşı yakuta çeviren de aşktır. Aşk dut yaprağını ipek yapar, neyin şeker ile dolu olması da aşktandır.

Ney metaforu Mevlevilikte en önemli metaforlardan biri olarak Mesnevî'nin ilk beytinde geçer. Şâhidî'nin pîri Mevlana mesnevisine “Dinle neyden” diyerek başlar. Şâhidî'nin aşağıdaki beytinden hemen önce Mesnevî'nin ilk beyti okunursa; “Bu neyi dinle, nasıl şikayet ediyor?/Ayrılıklardan hikayet ediyor” (Konuk, 2004, s. 73) derken, Şâhidî ise “İşkıla hû didi nâye nâyzen” diyerek ağlayıp inleyen neyin ilahi aşk ile Hak'tan ayrıldığı için ağlayıp inlediğini söyler gibidir. Şâhidî'nin neyi denizler içindeki inci mercanlar, ceylanların karnındaki güzel kokular, değerli taşlar ile böcekten çıkan ipek gibi Neyzenin veya Hakk'ın alemdeki değerli işlerine vurgu yapıyor. Burada neyzeni



Hakk, ney'i alem ve üfleyişi de nefes-i Rahman olarak düşünmek mümkündür. Mesnevi şerh literatüründe ney aynı zamanda insan-ı kâmil olarak da anlaşılır:

“Zira neyin içi boş olup, üfleyen kimsenin nefesi, ondan ses çıkarır. İnsan-ı kâmilin vücudu da “ney” e benzer. “Ney” in yedi deliği, insanın yedi a’zâ yı zahîrîsine işaret eder ki, beşerin fiilleri bu uzuvlardan sâdır olur. İnsan-ı kâmilin “ney” gibi boş olan vücudundan zâhir olan filler, ancak Hakk’ın tasarrufuydur. “Ney” ta’biriyle, zâhirî “ney” e işaret buyrulmuş olmak câizdir. Zîrâ “ney” in sesi, her bir sazın sesinden daha muhrîk olup, dinleyenlerin kalblerine rikkat verir ve ehl-i aşkı vecde getirir. Binâenaleyh zâhirî “ney” âşıkların ruhlarına kelimesiz ve lafızsız hitâblarda bulunmuş olur.” (Konuk, 2004, s. 73)

Avni Konuk’un bu açıklamasına göre neyi insan-ı kamil veya şeyh olarak düşünmek mümkündür. O zaman 465. beyit Hakk’tan aldığı ilham ile konuşan insan-ı kamile, şeyhe veya Şâhidî’nin kendisine işaret eder. Bu okumaların hepsi de mümkündür. Çünkü yine Mesnevi şarihlerine göre birinci beyitteki ney Mevlâna’nın kendisine de işaret eder. Buradan hareketle insan-ı kamil Hakk’tan aldığı ilham ile dinleyicisine veya okuyucusuna inci mercanlar, güzel kokular, değerli kumaşlar hükmündeki nasihatleri veya sözleri sunar.

“İşkıla hû didi nâya nây-zen
İşk ider efgân ü nâle nâyden” (b/465).

Aşk ile neyzen neye hû der (üfler)
Aşk ağlayıp inler neyden

“İşkdur deryâlara cûş itdüren
İşkdur ‘uşşâkı bî-hûş itdüren” (b/466).

Deryaları dalgalandıran aşktır
Aşktır aşıkların aklını başından alan

“İşkdan deryâda pürdür dür sade f
İşkdan hâsil olur dürr-i Necef” (b/467).

Deryaların sedef ve inci ile dolması aşktandır
Aşktan ortaya çıkar inci ve Necef.



“İşkdan pür müşk olur âhûda nâf
Kan içinde seng olur çün la'l-i sâf” (b/468).

Aşktan misk dolar ceylanın göbeği
Kan içinde taş aşk ile saf Yakut'a dönüşür.

“İşk hem tut yaprağın sündüs ider
İşkdandır kim olur pür ney-şeker” (b/469).

Aşk hem dut yaprağını ipek eder
Aşktandır ki kamyş şeker ile dolar da ney olur.

Aşk arıdan bal ve balmumu yapar, mum ise aşk ateşiyle erir. Aşk üzümünden yapılan şarap gibi aşığı sarhoş eder. Aşk söz konusu olduğunda mum metaforu tasavvuf şiirinde çokça kullanılan bir ifade aracı olmuştur. Ateş ve mum aşkın hallerini ifade eden en önemli metaforlardan biri olarak Mevlî şairlerde en güzel kullanımlarına ulaşmıştır. Şâhidî burada aşk ateşi ve mum ilişkisine kısaca işaret edip sözüne devam eder. Aşk hem mum gibi yakıp eriten hem de şarap gibi akılları başlardan alandır.

“İşk şem' ü şehd ider zenbûrdan
Hem şarâb-ı nâb ider engûrdan” (b/470).

Aşk arıdan bal ve balmumu yapar
Hem üzümünden saf şarab eder aşk.

Devam eden iki beyitte Şâhidî yine büyük aşıklara döner. Mecnun, Ferhad, Hüsrev gibi aşıklar aşkları yüzünden akılları başlarından alınmışlara güzel örnekler olarak verilir. Bu mecazî aşklar hakiki aşka giden yollar olarak kabul edilir ve hoş görülür. Şâhidî'nin pîri Mevlana Celaleddîn-i Rumî de mecazî aşkı hakiki aşka bir alıştırma, bir ön hazırlık olarak kabul eder.

“İşk Leylâ'dan ider Mecnûn'ı zâr
Düşürüp taglara ider bî-karâr” (b/471).

Aşk Leyla yüzünden Mecnun'u ağlatır
Düşürüp dağlara derbeder eder

“İşkdur Ferhâd'ı iden kûh-ken
Hüsrev ü Şîrîn'i iden mugtenem” (b/472).



Farhad'a dağları deldiren aşktır

Hüsrev ve Şirini ganimet eden aşktır.

Elbette ki ilahi aşkı terennüm eden Şâhidî Mevlevîliğin pîri Mevlana'dan söz etmeden sözünü tamamlamazdı. Aşağıdaki beyitlerde söz önce alemde aşk ile dönenlerden; güneşten, aydan, yıldızlı göklerden açılır ve Mevlânâ ve dostu Şems'e gelir. Şems'in isminin manası güneş demektir. Şâhidî'nin bu dostluğa işaret ettiği beyitlerde göksel cisimleri de beraberlerinde zikretmesi hem edebî anlamda güzelliği hem de anlamda derinliği sağlamıştır. Aşığın aşkından dolayı eriyip incelmeye gibi ayı da günden güne inceltip hilal haline getiren aşk, Mevlana'yı da felekler gibi döndürmüş ve Şems'i ona kurban eylemiştir (b/478). Mevlana'nın ilahi aşkın getirdiği vecd hali ile sema etmesi Şems ile tanıştıktan sonraki dönemdedir. Şems'in kurban olması meselesi ise Mevlânâ ile Şems'in dostluğunun, Şems'in vefatı ile sonuçlanmasına yapılan bir atıftır. Şems-i Tebrizi, iyi bir aileden gelen, iyi eğitim almış, önemli ilim merkezlerinde meşhur sufi muhakkiklerin sohbetlerinde bulunmuş, melamî meşreb bir sufidir (Ceyhan, 2010, s. 511). Mevlana ile Şems'in dostluklarının başlamasından sonra Mevlana talebelerini, sohbetlerini ve medresedeki derslerini bırakıp Şems ile sohbeti çoğaltınca bu durum çevresindekiler tarafından tepki çekmiş, Mevlana'yı geri isteyen ailesi ve dostları Şems'in gizemli bir şekilde ortadan kaybolması ile sonuçlanacak bir mücadeleye girmişlerdir (Ceyhan, 2010, s. 511). Şems-i Tebrizî Mevlana'nın sohbet şeyhidir. Mevlana ile Şems'in dostluğu üzerinde çokça spekülasyon yapılsa da Şems Mevlana'nın ilahî aşk ve marifet yolcuğunda ona eşlik etmiş, Mevlana'nın kanonik eseri Mesnevî-i Manevî'nin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Araştırmacılara göre Mevlânâ gençliğinde Seyyid Burhâneddîn'in terbiyesi altında yaşadığı aşk hallerini ve marifet kesbini Şems ile daha yüksek bir mertebeye yeniden tahsil etmiş ve bu dönemde ilahî aşk merkezli bir tasavvuf anlayışına (Kılıç, 2014, s. 155) sahip olmuştur. Bu yolculuk sonunda ortaya çıkan Mesnevî ise sâlikin ilahî aşk ile marifete ulaşma yolculuğuna eşlik etmek üzere yazılmıştır bir eserdir (Ceyhan, 2004, s. 325).

“İşk imiş eflâki gerdân eyleyen

‘İşk imiş hurşîdi lerzân eyleyen” (b/476).

Aşk imiş felekleri döndüren

Aşk imiş güneşi titreten.

“İşk imiş her zerreyi raksân iden

‘İşk imiş dem dem mehi noksân iden” (b/477).



Aşk imiş her zerreyi dans ettiren
Aşk imiş her an ayı eksilten.

“İşk Mevlânâ’yı raksân eyledi
Şems(i) Mevlânâ’ya kurbân eyledi” (b/478).

Aşk Mevlânâ’yı döndürdü
Şems’i Mevlânâ’ya kurban eyledi.

Bu dönenlere karşılık aşkıdan çakılıp kalanlar da vardır. Hepsi kendi tabiatınca ilahî aşkı terennüm ederler. Zemini ayaklar altına seren de, dağları yerlerinde durduran da aşktır. Bunlar toprak tabiatlıdırlar. Suları akıtan da rüzgârı estiren de aşktır, bu akıp gidenler de su ve hava tabiatlıdırlar. Ateşi, kuruyu ve yaşı yakıcı kılan da aşktır, yakıcılık tabiatıdır.

“İşk imiş iden zemîni pâ-y-mâl
İşk ile olmuş-durur sâkin cibâl (b/479).

Aşk imiş yeri ayak altı eden
Aşk ile dağlar yerinde dururmuş.

“İşk imiş dâ’im iden âbı revân
İşk imiş bâdı iden her dem vezân” (b/480).

Suları durmadan akıtan aşk imiş
Rüzgârı her zaman estiren aşk imiş

“İşk imiş sûzende iden âteşi
Yakduran cümle kuruyı vü yaşı” (b/481).

Aşk imiş ateşi yakıcı kılan
Yakan yaş kuru cümlesini.

Bu akıp gidenler yeryüzünde bitkiler bitirir, onlardan meyveler çıkarır. Diğer tarafta yakıcı ateş ise aşkın simgesi gül ile birlikte anılmıştır. Şâhidî aşağıdaki beyitlerde Hz. İbrahim’in menkıbesine yaptığı atıfla ateşten gül gülden ateş çıkartır (b/484). Başka deyişle gül – hâr zıtlığında kor ateşi kırmızı güllere benzetirken, cennet – nâr zıtlığında ise Hz. İbrahim’in atıldığı büyük ateşi cehennem



ateşine telmih ile kullanır. Bu büyük ateş cehennem ateşi gibi olsa da Hak orayı dostu (Halilullah) Hz. İbrahim için gül bahçesine çevirir. Bu iç içe geçen metaforlar şiirin anlam katmanlarını derinleştirmekte, sufilerin her zaman çok sevdiği zıtların birlikteliğine bir kez daha işaret etmektedir. Hz. İbrahim'in menkıbesindeki ateş ve gül anlatısı onun Nemrut tarafından ateşe atılarak cezalandırılması hadisesine dayanır. Hz. İbrahim Kur'ân-ı Kerim'de kendisine peygamberlik verilmeden önce de tevhid ehli bir kişi olarak tanımlanır (el-Enbiyâ 21/51). Hz. İbrahim içinde yaşadığı toplumdan farklı olarak peygamberliğinden önce de putlara tapmaz. Halkın bayram için şehir dışına çıktığı bir zamanda put evindeki en büyük put hariç tüm putları kırar ve baltayı büyük putun boynuna asar. Bu olay sonrası putların ilah olup olamayacağı hakkında Nemrut ile yaptığı tartışmada ortaya koyduğu deliller ile üstün gelse de Nemrut tarafından ateşe atılmakla cezalandırılır (el-Enbiyâ 21/68; el-Ankebût 29/24). Hz. İbrahim büyük bir ateşe atılır fakat ateş onu yakmaz (el-Enbiyâ 21/68-70). Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan bu olay Şâhidî'nin de işaret ettiği menkıbevî anlatıda odunların güle, ateşin gül bahçesine dönüşmesi şeklinde ifade edilir.

“İşk imiş iden nebâtı âşkâr

İşk imiş viren ‘uyûna inficâr” (b/482)ç

Aşk imiş bitkileri bitiren

Aşk imiş pınarları akıtanç

“İşk imiş her yıl bitüren mîveler

İşk imiş ‘âlemde iden şiveler” (b/483)ç

Aşk imiş her yıl meyveler bitiren

Aşk imiş âlemde çeşitli şekillerde ortaya çıkan

“İşk imiş güller bitüren hârdan

Cennet iden hem Halil’e nârdan” (b/484)ç

Aşk imiş kor ateşten güller bitiren

Aşk imiş Halil’e ateşi cennet eden.

Şâhidî sözlerini son yedi beyitte toparlar. Cana sonsuz hayatı verecek olan aşktır, kimse sevgilisine aşksız ulaşamamıştır. Başka bir deyişle kişiyi Hakk’a ulaştıracak olan ilahî aşktır. Sufilere göre kişi tam bir bağlılıkla Hakk’a bağlandığında yani Hak'ta fâni olduğunda hakiki bekâya yani hayata



kavuşur. Tasavvuf düşüncesinde fenâ-bekâ kavramları ile karşılanan anlayışa göre kişi Hak'ta fani olduğunda hakikatte bekaya kavuşur. Sufiler “Ölmeden önce ölünüz” hadisine dayanarak salikin kötü huy ve alışkanlıklarından kurtulup yerlerine koyduğu güzel huy ve davranışlarla gerçek hayata kavuştuğunu kabul ederler. Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak veya Kur'an ahlakı ile ahlaklanmak şeklinde ifade edilen süreç salikin en önemli hedefidir.

‘İşkdur câna hayât-ı sermedi
‘İşksuz ma’şûka kimse irmedi (b/485).

Aşktır cana sonsuz hayat veren
Kimse sevgiliye aşksız ulaşamadı.

Aşk yaratıp ortaya çıkartan ve yaratılmışları ayakta tutup sürekliliklerini sağlayanıdır. Bu beyitte (b/486) de Şâhidî yine başa dönerek yaratılışı Hakk'ın bilinme arzusuna bağlayan görüşe atıf yapmakta ve sonra aşkın yeniden yapmak için harab eden yıkıcı tarafına dikkat çekmektedir.

“‘İşk imiş tekvîn ü icâd eyleyen
‘İşk imiş bünyâd u âbâd eyleyen” (b/486).

Aşk imiş yaratıp icad eden
Aşk imiş yapıları/temelleri ayakta tutan

“‘İşk imiş âhir yine iden harâb
‘İşk imiş kılan tebeddül inkilâb” (b/487).

Aşk imiş tekrar harab eden
Aşk imiş değiştirip yeniden yapan.

Ardından Şâhidî sözlerine mealen şöyle devam eder (b/488 vd.): Cümle var edilenler aşk ile, cümle maksatlar aşka dair imiş. Aşk bir başlangıç ve yine dönüp gelinen aynı nokta imiş. Her kim ki âşık olmamıştır, sanki hiç var olmamış gibidir ve yazık ona ki aldanmış ve mahrum kalmıştır. Çünkü âşık olamamış kişi yukarıda sözü edilen hakikatlerin bilgisinden veya sufilerin ifadesiyle marifetten eksik kalmıştır. Yine aşk her derde dermandır ve aşk hakikatte Hakk'ın seven ve sevilen olmasıdır ki bu da O'nun varlık mertebelerinden Ahadiyet mertebesine işaret etmektedir.

Şâhidî aşağıdaki beyitte kullandığı “*Maşuk-ı aşıktır ahad*” (b/490) ifadesiyle iki anlamı birlikte kullanmaktadır. Ahad hem insan tekini yani bireyi ifade eder hem de Hakk'ın kendinde, açılmamış birliği için kullanılır. Ahadiyet makamında hiçbir yaratık olmadığından burada seven de sevilen de



veya bilen de bilinen de Hakk'ın zâtıdır. Bunun için de aşk her derdin dermanı olarak gösterilmiştir. Söz konusu beyitlerde Şâhidî'nin bir arada zikrettiği kavramları birlikte düşünürsek; mevcudat (b/488), maksatlar (b/488) yani varlığın ortaya çıkmasındaki hikmetler, yokluk (b/489), aldanmışlık (yanılgılar) (b/489), bu dertler ve dermanları hepsi aşkın varlığı veya yokluğu düşüncesi çerçevesinde işleniyor.

Şâhidî'nin eserinin sonunda konuyu yine varlık ve yokluk meselesine getirmesi ve varlığı aşka bağlayıp yokluğu aşkın yokluğu ile eşitlemesi ve tüm bu kavramları “ahad/ahadiyet”le ilişkilendirmesi varlık anlayışının tezahürüdür. Başka bir deyişle Ahadiyet makamı gizli hazineyken aşk ile açılıp varlık ortaya çıkmıştır.

490. beyitte Ahad kavramı ilk okuyuşta insan tekini ifade eder fakat, yukarıdaki açıklama çerçevesinde, varlık ve yokluk bağlamında okumak istersek Hakk'ın lâ-Taayyün mertebesine yani Ahadiyet makamına işaret etmektedir. Bu mertebe bilindiğinde ise Şâhidî'nin hakikatte neye gönderme yaptığı daha açık bir şekilde görülür. Konu tasavvuf literatüründe İbnü'l-Arabî düşüncesinin temel konularından biri olan yaratılışta mertebeler yani varlık mertebeleri konusu kapsamındadır. Varlık mertebeleri İslam felsefesinde de karşılığı olan fakat İbnü'l-Arabî tarafından yeniden ifade dilen bir yaratılış teorisidir. İbnü'l-Arabî araştırmacıları tarafından “vesileci sudur” kavramıyla anlatılan teoriye göre Hakk varlığı çeşitli mertebelerle yaratmıştır. Üçlü, beşli, yedili ve kırklı gibi tasnifler mevcuttur. Bunlardan en çok kullanılan yedili tasnife göre; birinci mertebe lâ-tayyün veya Ahahiyet makamıdır. (Kılıç, 2009, s. 251) *Cümle mevcudat* Ahadiyet makamının yani gizli hazinenin açılmasıyla ortaya çıkmıştır ki o hazineyi açan şey *nihai maksat* olan bilinmek veya Hakk'ın bilinmeyi istemesi/sevmesidir. Bu düşünceye uygun bir şekilde Şâhidî de tüm varlıkları bu sevgiye bağlarken nihai maksadı, hiçliğin tek istisnası olan sevgi olarak tesbit eder. Bu yüzden de aşkı tatmamış olan kişi hükmen yok gibidir (b/489).

“‘İşk imiş mevcûd-ı cümle ‘ışk imiş
‘İşk imiş maksûd-ı cümle ‘ışk imiş” (b/488).

Aşk imiş tüm varlıklar aşk imiş
Aşk imiş tüm maksatlar aşk imiş.

“Her ki ‘âşık olmadı ma’dûmdur
Hayf ana magbûndur mahrumdur” (b/489).



Her kim ki âşık olmadı yok gibidir
Yazıklar olsun ona ki aldanmış (ve) mahrum kalmıştır

“İşkdur her derde dermân ü meded
‘İşk ile maşuk-ı ‘âşıkdur ahad” (b/490).

Aşktır her derde derman ve yardım
Kişi aşk ile sever ve sevilir.

Ve son olarak Şâhidî aşk ile başladığı sözünü yine aşk ile bitirdiğini söyler, çünkü sufilere göre iş her zaman başladığı yere döner veya insan her zaman geldiği yere dönecektir. Şâhidî de sözünü başladığı gibi aşk ile bitirir.

İbtidâ ışkıla oldu bu kelâm
‘İşkıla hatm oldı yine ve’s-selâm (b/491).

Bu söz aşk ile başladı
Yine aşk ile tamamlandı vesselam.

Sonuç

Çalışmamızda İbrahim Şâhidî'nin Işknâme'sinden yararlanarak onun tasavvufî düşüncesinde ilahi aşkın ne denli merkezi bir rol oynadığı ortaya konmuştur. İlahi aşkın sonsuz ifade biçimleri bir yana Şâhidî'nin konuya yaklaşımında temel karakteristik, onun insan merkezli değil varlık merkezli bir perspektife sahip olmasıdır. Başka bir deyişle o, aşkı sadece insana ait görmemiş; tüm alem ve tüm varlıklar yönünden, hatta bizzat Hakk'ın kendisinde ortaya çıkışıyla ele almıştır. Söz konusu yaklaşım ise onu varlıkta birliği esas alan tasavvuf geleneklerinden biri olan Mevlevîliğin telif sahasında özgün bir temsilci yapmıştır.

Bununla birlikte bu çalışmanın sınırları içerisinde Şâhidî'nin ilahi aşka dair görüşlerinin tümüyle yer almadığı açıktır. Işknâme onun aşk anlayışının iyi bir hülasasını sunması bakımından incelenmekle birlikte konunun kapsamlı bir bütünlük halinde ortaya konması, yazarın tüm eserlerinin incelenmesiyle mümkün olacaktır. Bunun için Şâhidî'nin Arapça ve Farsça olarak telif etmiş olduğu tüm eserlerin Türkçe'ye kazandırılması araştırmacılar için bir kolaylık sağlayabilir.



Kaynaklar

- Aclûnî (t.y.,a). *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs ammâ iştebera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs* (Cilt I). Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi.
- Aclûnî (t.y.,b). *Keşfu'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs ammâ iştebera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs* (Cilt II). Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi.
- Aydın, M. (2013). Zekeriyyâ. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 44, ss. 210-211). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Aydın, İ. H. (2022). Kenz-i Mahfî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 25, ss. 258-259). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- El- Buhârî, E. A. M. İ, (1987). *Sabîh-i Buhârî ve tercemesi, iman, 8-9*. (çev. M. Sofuoğlu). (Cilt 1). Ötüken Neşriyat.
- Ceyhan, S. (2004). Mesnevî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 29, ss. 325-334). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ceyhan, S. (2010). Şems-i Tebrîzî. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 38, ss. 511-516). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Chittick W. C. (t.y.). *İlâhî aşk* (Çev. Ö. Saruhanoğlu, K. Filiz). Nefes Yayıncılık.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şâhidî hayâtı, edebî şahsiyeti, eserleri Dîvan ve Gülşen-i Vahdet* [Yayınlanmamış yüksek lisans tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Demirci, M. (1997). Hakikat-i Muhammediye. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 15, ss. 179-180). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Güneş. M. (2011). *Menâkıb-ı Şeyh San'an*. Eğitim Akademi Yayınları.
- Karaman, H., Dönmez, İ. K., Çağrı, M. (2020). *Kuran yolu Türkçe meali ve tefsiri* (Cilt 5). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Necm-suresi/4789/5-18-ayet-tefsiri>
- Kılıç. M. E. (2009). *İbn Arabî düşüncesine giriş Şeyh-i Ekber*. Sufi Kitap.
- Kılıç. M. E. (2014). *Mevlânâ üzerine konuşmalar*. Sufi Kitap.
- Konuk, A. A. (2004). *Mesnevî-i Şerîf şerhi* (Haz. S. Eraydın, M. Tahralı). Gelenek Yayıncılık.
- Kuşeyrî, A. (2011). *Kitâbü'l-mirac Hakk'a yükseliş* (Çev. C. Caduk). İlk Harf Yayınları.
- Kuşeyrî, A. (1981). *Kuşeyrî risâlesi* (Çev. S. Uludağ). Dergâh Yayınları.
- Şıra, H. (2022). *Abdullah Salâhaddin Uşşâkî'nin terceme-i Gülşen-i Tevhîd'i (İnceleme-Metin)* [Yayınlanmamış doktora tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Tanç, Nülüfer. (2016). Gülşen-i Vahdet'te seyr u sülûk alegorisi olarak yüz. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9 (42), 368-375.



- Tümer, Günay. (1993). Circûs. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 8, ss. 26). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (1991). Aşk. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 4, ss. 11-17). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (1997). Hallâc-ı Mansûr. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 15, ss. 377-381). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Uludağ, S. (2010). Şathiye. *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Cilt 38, ss. 370-371). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Üç Şârih Bir Şerh: Zâtî, Şâhî ve Fahrî'nin Gülşen-i Tevhîd Şerhi

Hasan DOĞAN

Doç. Dr.

Gümüşhane Üniversitesi

hasandogan143@gmail.com



0000-0002-5445-6746

Selami ŞİMŞEK

Prof. Dr.

Gümüşhane Üniversitesi

selamisimsek@gumushane.edu.tr



0000-0003-4417-1883

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 03.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 21.03.2025

Atıf/Citation

Doğan, Hasan ve Şimşek, Selami (2025), Üç Şârih Bir Şerh: Zâtî, Şâhî ve Fahrî'nin Gülşen-i Tevhîd Şerhi, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 348-368.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

Bu makale, İbrahim Şâhidî Dede'nin (öl. 1550), Mevlânâ'nın (öl. 1273) *Mesnevî*'sinden seçtiği beyitlerle oluşturduğu *Gülşen-i Tevhîd* adlı eserin şerh geleneği içerisindeki yerini ele almakta ve bu esere yazılmış tercüme ve şerhlere odaklanmaktadır. Osmanlı dönemi tasavvufî edebiyat içerisinde önemli bir yere sahip olan *Gülşen-i Tevhîd*, *Mesnevî*'nin her cildinden 100 beyit seçilerek oluşturulmuş manzum bir şerhtir. Eser, hem içerik hem de yöntem açısından Osmanlı şerh geleneğinin dikkat çekici örneklerinden biri olup, döneminde başta Mevlevî kesimler olmak üzere sufi çevreler tarafından büyük ilgi görmüştür. Anadolu'da tasavvufî düşüncenin yaygınlaşmasında ve derinlemesine anlaşılmasında *Mesnevî* şerhlerinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Bu çerçevede, *Gülşen-i Tevhîd* de farklı dönemlerde birçok şârih tarafından tercüme edilmiş ve açıklanmıştır. Osmanlı entelektüel çevrelerinde özellikle mutasavvıflar ve Mevlevîler arasında büyük bir ilgiyle karşılanan bu eser, Mevlânâ'nın öğretilerini daha anlaşılır hâle getirmeyi hedeflemiştir. Çalışmada, *Gülşen-i Tevhîd* için kaleme alınmış tercüme ve şerhlerden söz edilmiş ve Keşanlı Süleyman Zâtî (öl. 1761), Hüseyin Şâhî (öl. 1778) ve Fahrî Ahmed Efendi (öl. 1799) tarafından kaleme alınan şerh ele alınmıştır.

Süleyman Zâtî, *Gülşen-i Tevhîd*'i şerh etmeye başlamış, ancak eserini tamamlayamadan vefat etmiştir. Onun yarım bıraktığı bu çalışmayı, oğlu ve halifesi Hüseyin Şâhî devralarak devam ettirmiştir. Ancak ne yazık ki Hüseyin Şâhî de eseri tamamlayamadan hayata veda etmiştir. Şâhî'nin halifesi Fahrî Ahmed, hocasının müsveddelerini temize çekerken Şâhî'nin şerh ettiği 60 beyti içeren müsveddenin zarar görerek zayi olduğunu fark etmiş ve bu 60 beyti kendisi tercüme ve şerh ederek eseri tamamlamaya çalışmıştır. Böylece, üç farklı şârihin katkısıyla oluşmuş bu şerh, Osmanlı tasavvuf edebiyatında nadir görülen bir örnek teşkil etmektedir. Makalede, söz konusu üç şârihin hayat öyküleri, eser üzerindeki katkıları, şerhin yazılış süreci, mevcut nüshaları, içerik özellikleri ve kullanılan şerh metodu incelenmektedir.

Anahtar sözcükler: Mesnevî, Gülşen-i Tevhîd, Şerh, Zâtî.

Three Commentators (sharihs) One Commentary (sharh):

Dhâtî, Shâhî and Fakhrî's Commentary (sharh) on Gulshen-i Tawhîd

Abstract

This article examines the place of Gulshen-i Tawhîd, a work composed by Ibrahim Shâhidî Dede (d. 1550) using selected verses from Mawlânâ's (d. 1273) Mathnawî, within the commentary (sharh) tradition and focuses on the translations and commentaries written for this work. Gulshen-i

Tawhîd, which holds a significant place in Ottoman Sufi literature, is a poetic commentary (sharh) created by selecting 100 verses from each volume of the Mathnawî. In terms of both content and methodology, the work represents one of the remarkable examples of the Ottoman sharh tradition. It attracted great interest, especially from Mawlavî circles and Sufi communities of the period. Mathnawî commentaries played a crucial role in the dissemination and deeper understanding of Sufi thought in Anatolia. Within this framework, Gulshen-i Tawhîd was translated and explained by various commentators (shârihs) over different periods. Highly regarded by Ottoman intellectuals, particularly among Sufis and Mawlavî, this work aimed to make the spiritual and philosophical teachings of Mawlânâ more accessible to readers. This study discusses the translations and commentaries written on Gulshen-i Tawhîd, focusing specifically on the commentaries by Suleymân Dhâtî (d. 1761), Huseyn Shâhî (d. 1778) and Fakhrî Ahmad Efendi (d. 1799).

Suleymân Dhâtî began writing a commentary on Gulshen-i Tawhîd, but he passed away before completing the work. His son, Huseyn Shâhî, took over the task and continued the commentary. However, he too passed away before completing the work. While transcribing his teacher's manuscripts, Shâhî's student, Fakhrî Ahmad, discovered that the manuscript containing the 60 verses Shâhî had commented on had been damaged and lost. To preserve the integrity of the work, he retranslated and commented on these 60 verses himself in an effort to complete the text. Thus, this commentary, shaped by the contributions of three different commentators, stands as a rare example in Ottoman Sufi literature.

In addition to exploring how various commentators translated and explained the work, this article contributes to the field by revealing the process of writing the commentary, the existing manuscript copies, its content characteristics, and the methodology employed.

Keywords: Mathnawî, Gulshen-i Tawhîd, Sharh, Dhâtî.

Giriş

Sözlüklerde “açma, ayırma; açıklama, yorumlama; bir şeyi açıklamak amacıyla yazılmış kitap; açık ve ayrıntılı anlatma”, “keşf etmek ve beyan etmek”, “müskil ve mübhem ü mahfî ma’kûlesini keşf ve izhâr eylemek, kesmek, açmak, fehmi eylemek, bîkr kızın bekâretini izale eylemek yahut hatunu arkası üzre yatırıp cimâ eylemek, bir şeyi bolartmak”, “açıklama, tanımlama, açma; edebî metinleri yorumlama, yorum; bir kelime ya da pasajın yorumunu yapmak”, “genişletme, bast etme yayma, kesme, açma, arz etme, îzâh, beyân, tevsî, tafsîl, te’vîl, tefsîr” gibi anlamlarla açıklanan *şerh* kelimesinin terim anlamı ise; “bir metnin sırlarını, ince dikkatler gerektiren ifadelerini, içinde

barındırdığı nükteleri açıklama ve yorumlama; bu yolda yazılan kitap”, “bir edebî eseri, bir risaleyi veya bir kitabı kelime kelime açıp izah ederek, ihtiva ettiği bütün dil, anlam, sanat ve estetik özellikleri ile o eserin anlaşılmasını sağlamanın özlü bir ifadesi” şeklinde izah edilmiştir (Yılmaz, 2007, s. 271-272).

Edebiyat dünyasında önemli bir yere sahip olan şerh geleneği, özellikle klasik metinlerin daha iyi anlaşılması amacıyla kullanılan bir yöntemdir. Bu gelenek, İslam dünyasında özellikle Arap, Fars ve Osmanlı edebiyatlarında büyük bir öneme sahiptir. Şerh, bir metni daha anlaşılır hâle getirmek için açıklamalar ekleyerek, kelime ve terimlerin anlamlarını açarak ve metnin bağlamını detaylandırarak yapılan bir yorumlama faaliyetidir. Tasavvufî eserlerin şerh edilmesi ise bu alanda ayrı bir önem taşımaktadır. Çünkü tasavvufî eserler genellikle semboller, mecazlar ve derin anlamlar içermekte olup, bunların anlaşılması için açıklayıcı metinlere ihtiyaç duyulmaktadır. Tasavvufî metinlerin şerh edilmesinin temel nedeni, bu eserlerde kullanılan sembolik dilin açıklanarak okuyucuların eserleri daha iyi kavramasını sağlamaktır. Sufî düşüncenin derin anlamlar taşıyan ifadeleri, çeşitli mecazlar ve alegorilerle zenginleştirildiğinden, bu eserleri anlamak için ciddi bir birikim ve tecrübe gereklidir. Şerh sürecinde metnin literal anlamının yanı sıra, sufi düşüncenin derin boyutları da açığa çıkarılmaktadır. Şerhler, eserin yazarının maksadını anlamak için yazıldığı gibi, bazı durumlarda yeni düşünceler eklenerek eserin yorumlanmasına da olanak tanır.

Şairlerin ve mutasavvıfların yazdığı eserler, dönemin âlimleri tarafından ayrıntılı şekilde incelenmiş ve bu eserlerin anlamları açıklanarak geniş kitlelere ulaştırılmıştır. Bu bağlamda özellikle *Mesnevî*, *Dîvân-ı Hâfiz*, *Fıkıh-ı Ekber*, *Fusûsu'l-Hikem*, *Bostân*, *Gülistân*, *Gülşen-i Râz*, *Mantıku't-Tayr* gibi eserler çeşitli dönemlerde pek çok şerhe konu olmuştur. Şerh edilmek istenen metinlerin yabancı bir dilde yazılmış olmaları şart değildir. Nitekim Türkçe kaleme alınmış tasavvufî mahiyetteki birçok manzum metin için de çok sayıda şerh yazıldığı görülmektedir. Örneğin Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısırî, Eşrefoğlu Rûmî, Muhyiddin Üftâde, Sun'ullâh Gaybî, Nakşî, Murâdî, Azîz Mahmûd Hüdâyî, Ümmî Sinân, İsmail Hakkî Bursevî, Hacı Bayrâm-ı Velî, Hasan Sezâyî-i Gülşenî vb. şairler çeşitli Türkçe şiirleri şerh edilen şahsiyetlerdir (Ceylan, 2007, s. 55-112; Şimşek, 2023, s. 27-28; 2024, s. 14-23).

Kaynak metni Farsça olan ve Türkçe şerh yazılan tasavvufî-ahlakî metinlerin başında hiç şüphesiz *Mesnevî* gelmektedir. Mevlânâ'nın (öl. 1273) *Mesnevî*'si yüzyıllarca birçok şerhe konu olmuş ve defalarca *Mesnevî* tercümeleleri yapılagelmiştir (Yılmaz, 2007, s. 280). Doğrudan *Mesnevî* şerhi kabul edilmese de kaynağı Mevlânâ'nın *Mesnevî*'si olan şerhler biri de Muğlalı İbrahim Şâhidî Dede'nin (öl. 1550) *Mesnevî*'nin her cildinden yüzer beyit seçip beş beyit ekleyerek şerh etmek suretiyle yazmış olduğu *Gülşen-i Tevhîd* adlı eseridir. Bu çalışmanın odağındaki eser de manzum bir şerh *Gülşen-i*

Tevhîd'in şerhiyle ilgilidir. Bu bağlamda öncelikle çalışmada şerhin müellifi İbrahim Şâhidî Dede'nin hayatına değinilecek ardından *Gülşen-i Tevhîd* ile bu eser için kaleme alınmış tercüme ve şerhler ele alınacaktır.

Şâhidî İbrâhim Dede (öl. 1550) ve Gülşen-i Tevhîd

Şâhidî İbrâhim Dede'nin Hayatı ve Eserleri

Asıl adı İbrahim olan ve şiiirlerinde Şâhidî mahlasını kullanan şair 875/1470 yılında Muğla'da dünyaya gelmiştir. Babası Muğla Mevlevîhanesi'nin şeyhlerinden Sâlih Hüdâyî Dede'dir. Babası vesilesiyle Mevlevî ve tasavvuf kültürü içerisinde dünyaya gelen Şâhidî, 18 yaşına kadar Muğla'da kalarak ilk eğitimini burada tamamlamıştır. Daha sonra İstanbul ve Bursa gibi dönemin önemli kültür merkezlerinde ilim tahsil etmiş akabinde derviş olma arzusuyla tekrar Muğla'ya dönmüştür. Şâhidî, Muğla'ya döndükten sonra bir kısmı Mevlânâ'nın (öl. 1273) soyundan gelen Bursa, Denizli, Kütahya ve Afyon'da bulunan bazı hocalardan tasavvufî terbiye alarak müfessir, muhaddis ve *Mesnevî* şârihi olmuştur. Müntesip olduğu hocası Divâne Mehmed Çelebi'nin (öl. 1544'ten sonra) vefatından sonra Muğla Mevlevîhanesi'nin şeyhliğini üstlenen Şâhidî, ömrünün sonunda değin burada irşat hizmetleriyle meşgul olmuştur (Çıpan, 2010, s. 273; Tan, 2013). Kimi araştırmacılara göre Muğla'da Mevlevîlik kültürünün yaygınlık kazanması İbrahim Şâhidî'nin buradaki hizmetlerine dayanmaktadır (Açıkgöz, 2007, s. 86). Her yıl mutat olduğu üzere Afyonkarahisar'da medfun olan şeyhi Divâne Mehmed Çelebi'nin kabrini ziyaret eden Şâhidî, vefatından önceki zon ziyaretinde uzun süre orada kalmış ve oğlu Şuhûdî'yi (öl. 1594) kendi yerine şeyh tayin ederek Muğla'ya göndermiştir. Kırk gün kadar Afyonkarahisar'da kalan Şâhidî 82 yaşında iken 957/1550 yılında burada vefat etmiştir. İlk olarak Afyonkarahisar'da hocası Divâne Mehmed Çelebi'nin ayak ucuna defnedilen Şâhidî, söz konusu mezarın tasfiyesi üzerine memleketi Muğla'da toprağa verilmiştir (Tan, 2013).

Hayatı boyunca resmî yahut gayr-ı resmî hiçbir görevde bulunmayan Şâhidî, ömrünü ilim ve Mevlevîlik yoluna vakfetmiş bir şahsiyettir. Velut bir şair olan Şâhidî, şiiiri çoğunlukla Mevlevîlik adabı ve dinî öğretileri aktarmak için bir araç olarak kullanmıştır. Bu sebeple kimi tezkireciler şiiirlerini başarılı bulmayıp Şâhidî'nin şairliğinin zayıf olduğunu naklederler. Öte yandan Şâhidî ve şiiirleri üzerine kapsamlı araştırmalar yapan Mustafa Çıpan, şairin özellikle Türkçe şiiirlerinin vezin, üslup, samimiyet ve kelime hazinesi açısından başarılı olduğunu belirtmektedir (Çıpan, 1985, s. XVIII). Şâhidî, Türkçe, Farsça ve Arapça olmak üzere üç dilde de eserleri bulunan bir şahsiyettir. Kaynaklar Şâhidî'nin 14 kadar eserinden söz etmektedir. Fakat bu eserlerden bazılarını nüshası şu ana kadar tespit edilememiştir (Tan, 2013; Şıra, 2022, s. 11-17). İbrahim Şâhidî'nin eserleri şunlardır: 1) *Türkçe Dîvân*, 2) *Mevlid* (Türkçe), 3) *Şerh-i Gülistân* (Türkçe), 4) *Gülşen-i Vahdet* (Türkçe), 5) *Tuhfe-*

i Şâhidî (Türkçe-Farsça), 6) *Farsça Dîvân*, 7) *Gülşen-i Tevhîd* (Farsça), 8) *Gülşen-i Esrâr* (Farsça), 9) *Gülşen-i İrfân* (Farsça), 10) *Tıraş-nâme* (Farsça), 11) *Işk-nâme* (Farsça), 12) *Risâle-i Âfâk u Enfüs* (Farsça), 13) *Sohbet-nâme* (Arapça), 14) *Müşâhedât-ı Şâhidîyye* (Arapça).

Gülşen-i Tevhîd Tercüme ve Şerhleri

Telif tarihi tam olarak bilinmemekle beraber 1529-1535 yıllarında kaleme alındığı düşünülen *Gülşen-i Tevhîd*, İbrahim Şâhidî'nin en çok rağbet gören eserleri arasındadır. Söz konusu eser Mevlânâ'nın (öl. 1273) *Mesnevî*'sinin her bir cildinden 100 beyit seçilmek suretiyle toplamda 600 beytin konu edildiği manzum bir şerhtir. Şâhidî Dede, *Gülşen-i Tevhîd*'de *Mesnevî*'den seçmiş olduğu her bir beyti beşer beyitle şerh ederek açıklamıştır. *Mesnevî*'den seçilen beyitler olay anlatan yahut örnek getiren beyitlerden ziyade anlam ve hikmet derinliği olan beyitlerdir (Açıkgöz, 2007, s. 89). 98 beyitlik manzum bir dîbâceyle başlayan *Gülşen-i Tevhîd*, *Mesnevî*'den iktibas edilen beyitlerle birlikte 3700 beyit kadardır. Bahis konusu eser, Osmanlı'nın model metinleri arasındadır. Nitekim *Gülşen-i Tevhîd*, dönemin edebî muhitlerinde ve sufi çevrelerince çokça rağbet görmüştür. Türk ve dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshasının bulunması bu iddiayı destekleyen önemli bir veridir. *Gülşen-i Tevhîd* ilk olarak Serezli Ahmed Niyâzî (öl. 1900) tarafından 1881 yılında Arap harfleriyle İstanbul'da neşredilmiştir (Tan, 2013; Tanç, 2021). Çeşitli zamanlarda tercüme ve şerhleri de yapılan *Gülşen-i Tevhîd*'in bilinen tercüme ve şerhleri şunlardır:

Gülşen-i Tevhîd Tercümeleri

Mevcut bilgilerimize göre *Gülşen-i Tevhîd*'in üç tercümesi bulunmaktadır. Bu tercümelerden biri XVIII. asırda kaleme alınmışken diğer ikisi XX. asırda yazılmışlardır. Bahis konusu tercümeler ve mütercim/müellifleri aşağıdaki gibidir:

Abdullah Salâhî Tercümesi

Güncel bilgilerimize göre *Gülşen-i Tevhîd* tercümelerinin ilki, Salâhî mahlasıyla meşhur Halvetî-Uşşâkî şeyh ve şairlerinden Abdullah Salâhaddîn Efendi'nin (öl. 1783) kaleme almış olduğu eserdir. Mütercimi Salâhî tarafından *Terceme-i Gülşen-i Tevhîd* şeklinde isimlendirilen eserin 1783 yılından önce telif edildiği düşünülmektedir. *Terceme-i Gülşen-i Tevhîd*, manzum bir tercüme olması yönüyle de dikkat çekicidir. 3788 beyitten müteşekkil olan *Terceme-i Gülşen-i Tevhîd*, Hüseyin Şıra tarafından kapsamlı bir incelemeyle birlikte, tespit edilebilen iki nüsha üzerinden yeni harflere aktarılmıştır (2022, s. 18-483).

Afif Tektaş Tercümesi

XX. asrın münevverlerinden olan ve Mevlevî Münir Çelebi ile tanışarak tasavvufa yönelen Afif Tektaş (öl. 1980) tarafından Arap harfleri ve rîk'a hatla iki defter hâlinde kaleme alınan söz konusu tercüme, kaynak metne sadık kalınarak mensur olarak yazılmıştır. Tektaş, eserinde *Mesnevî*'den

alıntılanan beyitlerin tercümesinde İsmail Rusûhî Ankaravî'nin (öl. 1631) *Mesnevî* şerhinden yararlanmıştır. 1533 yılında istinsah edilen *Gülşen-i Tevhîd* nüshasının esas alındığı söz konusu tercüme Mustafa Çiçekler tarafından hazırlanarak yeni harflerle neşredilmiştir (2012).

Midhat Baharî Beytur Tercümesi

Gülşen-i Tevhîd şerhlerinden üçüncüsü ise yakın dönem Mevlevî şeyh ve şairlerinden olan Midhat Baharî (öl. 1971) tarafından kaleme alınmıştır. İlk olarak 1967 yılında daha sonra ise 2002 yılında neşredilen söz konusu tercüme Afif Tektaş tercümesi gibi mensur bir tercümedir. Midhat Baharî, *Gülşen-i Tevhîd*'i tercüme ederken Ahmed Niyâzî neşrini esas almıştır (Beytur, 2002, s. 10).

Gülşen-i Tevhîd Şerhleri

Daha önce ifade edildiği üzere Osmanlı toplumunda hassaten sufi çevrelerce rağbet gören metinler arasında yer alan *Gülşen-i Tevhîd*, bu rağbete bağlı olarak farklı dönem ve şârihlerce şerh edilmiştir. *Gülşen-i Tevhîd*'in şu an için bilinen üç şerhi bulunmaktadır. Söz konusu şerhler şunlardır:

Mahmûd Hulvî Şerhi: *Bülbül-i Temcîd*

Mevcut bilgilerimize göre *Gülşen-i Tevhîd*'e yazılan ilk şerh olan *Bülbül-i Temcîd*, XVII. yüzyıl Halvetî şeyh ve şairlerinden olan Mahmud Hulvî Efendi (öl. 1653-54) tarafından kaleme alınmıştır. Şu an için tek nüshası tespit edilen eserin giriş kısmında Hulvî, "...Bu şerh-i latîfün ismini **Bülbül-i Temcîd** tesmiye itdim." diyerek yazmış olduğu şerhin özel adını açıkça belirtir (Hulvî, 1049, s. 2a). Eser sonunda yer alan kayıta belirtildiği üzere Hulvî, *Bülbül-i Temcîd* adlı şerhini 28 Rebiulevvel 1049/29 Temmuz 1639 tarihinde tamamlamıştır (Hulvî, 1049, s. 199a). 200 varak kadar olan *Bülbül-i Temcîd*'in tespit edilebilen tek nüshası Vatikan Kütüphanesi Türkçe Yazmaları arasında Vat. Turc. 276 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.¹

Keşanlı Süleyman Zâtî, Fahrî Ahmed ve Hüseyin Şâhî'nin Şerhi

XVIII. yüzyıl Celvetî şeyh ve şairlerinden Süleyman Zâtî'nin (öl. 1761) başlayıp oğlu Hüseyin Şâhî (öl. 1778) ve bu zatın halifesi Fahrî Ahmed'in (öl. 1799) ikmal ettiği söz konusu şerh aşağıda etraflıca ele alınacaktır.

Hemdem Çelebi Şerhi: *Hadîkatü'l-Ma'rife*

XIX. asır Mevlevî şeyh ve şairlerinden Mehmed Sa'îd Hemdem Çelebi (öl. 1859) tarafından kaleme alınan şerhin şu an için bilinen tek nüshası bulunmaktadır. Mısır Millî Kütüphanesi Türkçe Yazmaları arasında "1348 Genel S 7079" özel arşiv numarasıyla kayıtlı olan şerh, temin edilememiştir. Dolayısıyla buradaki değerlendirmeler ilgili kütüphanenin katalogundan hareketle yapılmıştır. Söz konusu katalogda belirtildiği üzere Hemdem Çelebi şerhine 20 Muharrem 1255/8

¹ Mahmûd Hulvî Efendi'nin (öl. 1653-54) *Bülbül-i Temcîd* adlı *Gülşen-i Tevhîd* şerhi, Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim elamanlarından Furkan Ustakurt tarafından doktora tezi olarak çalışılmaktadır.

Nisan 1839 tarihinde başlamıştır. Öte yandan katalog kaydında *Hadikatü'l-Ma'rife* adlı *Gülşen-i Tevhîd* şerhinin manzum-mensur karışık bir mecmuanın 1-31 varakları arasında kayıtlı olduğu belirtilmiştir. Bu bilgi, söz konusu şerhin bir hayli eksik olduğunu düşündürmektedir (Abdülazîz & et-Tirâzî, 1987, s. 346).

Zâtî, Şâhî ve Fahrî'nin *Gülşen-i Tevhîd* Şerhi

Şârihler Hakkında

Keşanlı Süleyman Zâtî Efendi (öl. 1761)

XVIII. yüzyılın mutasavvıf şairlerinden olan Zâtî, 1095/1684 yılında Gelibolu'da doğmuştur. Asıl adı Süleyman olan ve şiirlerinde Zâtî mahlasını kullanan şair, *Miftâhu'l-mesâ'il* adlı eserinde Gelibolulu olduğunu açıkça ifade etmesine karşın kaynaklardan bazıları Bursalı bazıları ise Keşanlı olduğunu bildirmişlerdir. Zâtî'nin Bursalı olarak gösterilmesi eğitimi ve tasavvufi terbiyesini bu şehirde tamamlamış olması; Keşanlı olarak anılması ise bu beldeye yerleşerek bir tekke kurması ve ömrünün geri kalanını burada geçirmesiyle ilgilidir (Şimşek, 2010, s. 110; 2021, s. 43). Ailesi hakkında yeterli bilgiye sahip olmadığımız Süleyman Zâtî'nin kimi kaynaklarda Halime isminde bir zevcesi ile Hüseyin Şâhî Efendi olarak bilinen bir oğlu olduğu bildirilmiştir (Şimşek, 2021, s. 44). İlk eğitimi nerede ve kimlerden aldığı bilinmeyen Zâtî, eğitim hayatını ve tasavvufi terbiyesini büyük oranda Bursa'da tamamlamıştır. Celvetiyye tarikatının Hakkıyye kolunun kurucusu olan Şeyh İsmail Hakkı Bursevî'ye intisap ederek tasavvuf cezbese tadan şair, zâhiri ve bâtinî ilimleri mürşidi İsmail Hakkı'dan tahsil etmiştir. Süleyman Zâtî Efendi, Celvetiyye âdâb ve erkânını İsmail Hakkı'dan tekmiil etmiş ve böylelikle Celvetiyye tarikatına girmiştir. Böyle olmasına rağmen Zâtî'nin hayatıyla ilgili bilgi barındıran bazı biyografik kaynaklarda sehven Halvetî olduğu nakledilmiştir ki mevcut bilgilerimize göre bunu doğru kabul etmek mümkün değildir.

Eğitimi tamamladıktan sonra İsmail Hakkı'dan hilafet alan Zâtî, hocasının işaretini üzerine önce Gelibolu'ya ardından ise Keşan'a giderek irşat faaliyetlerinde bulunmuştur (Şimşek, 2020, s. 201). Keşan'da kurmuş olduğu tekkede ömrünün sonuna kadar hizmetlerine devam eden Zâtî Efendi, 22 Cemaziyevvel 1175/19 Aralık 1761 tarihi Cumartesi günü vefat etmiştir. Vefatı esnasında 80 yaşlarında olan Zâtî, kendi ismiyle anılan tekkenin haziresine defnedilmiş fakat türbe günümüze ulaşmamıştır (Şimşek, 2021, s. 67).

Celvetî şeyhi olan Süleyman Zâtî, çok sayıda öğrenci yetiştirmiş, edebî ve dinî muhtevalı çeşitli eserler kaleme almıştır. Zâtî'nin şu ana kadar tespit edilen eserleri şunlardır: 1) *Dîvân* (Türkçe), 2) *Sevânihu'n-nevâdir fî Ma'rifeti'l-anâsır*, 3) *Miftâhu'l-mesâ'il ve Mîsbâhu'l-mabâ'il*, 4) *Şerh-i Kasîde-i Ferîde li-İsmâ'il Hakkî*, 5) *Şerh-i Mu'ammâ-yı Nakşî Tercüme-i Hazret-i Zâtî*, 6) *Risâle fî Mebde-i İnsân*, 7) *Şerh-i*

Gülşen-i Tevhîd. Bu eserlerin yanı sıra Süleyman Zâtî Efendi'ye nispet edilen *Tercüme-i Kasîde-i Bürde* ve *Mevlid* adlı eserler de bulunmaktadır.

Hüseyin Şâhî Efendi (öl. 1778)

Süleyman Zâtî Efendi'nin Halime Hanım adlı zevcesinden dünyaya gelen Hüseyin Şâhî'nin doğum tarihi belli olmamakla beraber günümüzde Edirne iline bağlı bir ilçe olan Keşan'da doğmuştur. Gülşenî şairlerden Nazîr İbrahim Efendi (öl. 1774-75), Hüseyin Şâhî'nin sakal bırakması üzerine kaleme almış olduğu yedi beyitlik tarih manzumesinde Celvetiyye tarikatının önderlerinden Zâtî-zâde Şâhî Efendi'nin 1752 yılında sakal bıraktığını bildirmektedir:

“Tarîk-i Celvetiyye pîşvâsı
Cenâb-ı Şeyh Zâtî-zâde Şâhî
(...)
Edip irsâl-ı lihye ol ser-efrâz
Hat-âver oldu gördü rû-yı mâhı

Çü kıldı sünnet icrâ lutf-ı Hak'la
Mu'azzez hem mükerrem kıl ilâhî

Cemâli rû-nümâ târîhi için

Hümâyûn-bâd-ı hatt-ı hüsn-i Şâhî” [1165/1752] (Şimşek, 2021, s. 61, 2022b, s. 698)

1752 yılında sakal bıraktığı ve 1778 yılında vefat ettiği bilinen Şâhî'nin, bu iki veriden hareketle XVIII. asrın başlarında doğduğunu söylemek mümkündür. İlk eğitimini babasından alan Şâhî, tasavvufî terbiyeyi de babası Zâtî Efendi'den tahsil etmiştir ve babasının 1175/1761 yılında vefat etmesi üzerine yerine şeyhlik makamına oturmuştur. Hüseyin Şâhî Efendi'nin kardeşleri, eşi ve çocukları ile ilgili fazla bilgi olmamakla birlikte kimi silsilenâmelerde yer alan verilerden hareketle Muhammed Şemseddin Efendi adlı bir oğlunun olduğu düşünülmektedir. Nitekim kaynaklar Hüseyin Şâhî'nin vefatı üzerine yerine oğlu Şeyh Muhammed Şemseddin Efendi'nin oturduğunu bildirmektedir. Aşağıda üzerinde duracağımız Fahrî Ahmed Efendi'nin de müşidi ve hocası olan Hüseyin Şâhî Efendi, 1192/1778 yılında Keşan'da vefat etmiştir (Şimşek, 2020, s. 266; 2021, s. 60; 2022b, s. 691).

Cevletî tarikatının önde gelen şeyhlerinden olan ve kemâl ve marifet sahibi bir şahsiyet olduğu bildirilen Hüseyin Şâhî, hayatı boyunca Keşan ve Şarköy gibi beldelerde irşat hizmetlerinde bulunmuştur. Şairlik yönü de bulunan ve şiirlerinde “Şâhî” mahlasını kullanan Hüseyin Efendi'nin

manzum bir eserinin olup olmadığı şu an için bilinmemektedir (Şimşek, 2022b, s. 701). Hüseyin Şâhî Efendi'nin şu an için bilinen tek eseri, babası ve mürşidi Süleyman Zâtî Efendi'nin yarım bıraktığı *Gülşen-i Tevhîd*'e yazdığı şerhidir.

Fahrî Ahmed Efendi (öl. 1799)

Hayatı hakkında fazla malumata sahip olmadığımız Fahrî Ahmed Efendi'nin hayatı ile alakalı bilgi barındıran kaynaklar birbirinin tekrarı mahiyetinde sınırlı bilgiler sunmaktadırlar. Doğum tarihi bilinmeyen Fahrî'nin asıl adı Ahmed, lakabı ise Fahreddîn'dir. Gelibolu yakınlarında bulunan ve günümüzde Tekirdağ'a bağlı bir ilçe olup Şarköy ismiyle bilinen Şehr Köyü'nde dünyaya gelen Fahrî, Celvetî tarikatı şeyhlerinden Süleyman Zâtî Efendi'nin müritlerindendir (Aslan, 2008, s. 125; Ünal, 2013). Süleyman Zâtî'nin vefatından sonra oğlu Hüseyin Şâhî Efendi'ye bağlanarak halifesi olmuştur. Şarköy halkıyla yaşadığı anlaşmazlıklar nedeniyle İstanbul'a gelerek Fatih Müftü Hamamı Mahallesi'ndeki Zenbilli Ali Çelebi Mescidi yakınlarında bulunan evinde inzivaya çekilmiş 1214/1799 yılında burada vefat etmiştir. Kabri, Kasımpaşa'da Ali Efendi Dergâhı haziresi içerisinde. Fakat söz konusu dergâh istimlak edilerek tersane topraklarına dâhil edildiğinden şu an için mevcut değildir (Şimşek, 2020, s. 273).

Şair ve şârihliğinin yanı sıra iyi bir hattat da olan Fahrî Ahmed Efendi'nin eserleri şunlardır: 1) *Dîvân*, 2) *Müftî Baba'nın Yunus Emre Tarzındaki Nutkunu Şerh*, 3) *Kasîde-i Fahrî Efendi (Şerb-i Elif-nâme)*, 4) *Kasîde-i Sulûk*, 5) *Vâridât*, 6) *Gülşen-i Tevhîd Şerhi* ve 7) *Şerb-i Şâhidî* (Şimşek, 2020, s. 274; Ünal, 2013; Kulaksız, 2022).

Zâtî, Şâhî ve Fahrî'nin Gülşen-i Tevhîd Şerhi

Yukarıda da ifade edildiği üzere Süleyman Zâtî Efendi, Şâhidî İbrahim Dede'nin *Gülşen-i Tevhîd* mesnevisini şerhe başlamışsa da eserinin tamamlayamadan vefat etmiştir. Zâtî'nin vefatından sonra oğlu ve halifesi Hüseyin Şâhî Efendi, babasından kalan *Şerb-i Gülşen-i Tevhîd*'i tamamlamaya çalışmış ve eserin müsveddelerini halifesi ve öğrencisi Fahrî Ahmed Efendi'ye vererek müsveddeleri temize çekmesini istemiştir. Şâhî'nin vefatına yakın bir dönemde gerçekleşen bu hadisenin akabinde Hüseyin Şâhî Efendi vefat etmiştir. Bir müddet sonra söz konusu eseri temize çekmeye karar veren Fahrî Ahmed, mürşidinin kendisine verdiği müsveddelerden 60 beyti ihtiva eden kısmın zarar görerek zayı olduğunu fark eder. Bunun üzerine Fahrî Ahmed, bahis konusu 60 beyitlik kısmı bizzat tercüme ve şerh eder. Böylelikle *Gülşen-i Tevhîd*, başı Zâtî, ortası Fahrî ve sonu Şâhî tarafından olmak suretiyle üç şârih tarafından şerh edilmiş olur. Burada bazı kaynaklarda ve çalışmalarda tekrar eden birtakım yanlışları/yanlış anlamaları da düzeltmek gerekmektedir. Şöyle ki Süleyman Zâtî Efendi ve Fahrî Ahmed Efendi'nin biyografilerini içeren kimi kaynaklarda Zâtî ve Fahrî'nin Şâhidî Dede'nin *Gülşen-i Vahdet* adlı eserine şerh yazdıkları belirtilmiştir (Bursalı Mehmed Tâhir, 2016, s. 75; Hüseyin

Vassâf, 2006, s. 93). Sonraki dönemlerde yapılan kimi çalışmalarda da aynı yanlış bilgi tekrar edilmiştir (Aslan, 2008, s. 128; Şimşek, 2010, s. 111; Ünal, 2013; Arslan, 2014). Oysa söz konusu şerhin gerek Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 3435 numaradaki nüshasında (vr. 1a) gerekse Fahrî Ahmed Efendi tarafından eklenen şerhin İstanbul Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdaî Efendi Koleksiyonu 1254 numaradaki nüshasında (vr. 50b) açık bir şekilde *Şerh-i Gülşen-i Tevhîd* ifadesi yer almaktadır (Şimşek, 2022c). Düzeltmesi gereken bir diğer yanlış ise bu makalenin odağındaki şerhin kimi çalışmalarda Zâtî ve Fahrî'ye atfedilmesidir (Yazar, 2011, s. 479; Şimşek, 2022a; 2022c). Nitekim aşağıda etraflıca ele alınacağı üzere çalışmaya konu *Şerh-i Gülşen-i Tevhîd*, Süleyman Zâtî, Fahrî Ahmed ve Hüseyin Şâhî tarafından olmak üzere üç şârihin şerhini ihtiva etmektedir.

Nüsha Bilgileri

Şu anki bilgilerimize göre Süleyman Zâtî Efendi'nin başladığı, Hüseyin Şâhî ve Fahrî Ahmed Efendi'lerin tamamladığı yani her üç şahsiyetin şerhini içeren eser tek nüsha konumundadır. Söz konusu şerh, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu 3435 numarada *Şerh-i Gülşen-i Tevhîd* ismiyle kayıtlıdır. Söz konusu nüshanın 1b-89a sayfaları arasındaki kısım Süleyman Zâtî'nin, 89b-107a sayfaları arasındaki kısım Fahrî Ahmed'in ve 107a-294a sayfaları arasındaki bölüm ise Hüseyin Şâhî Efendi'nin şerhini içermektedir. Öte yandan Fahrî Ahmed Efendi'nin ekleme yaptığı bölüm, şairin *Dîvânı*'nın kayıtlı olduğu bir yazmanın sonuna ilave edilmiştir. Fakat bu nüsha, sadece Fahrî'nin ekleme yaptığı 60 beyitlik şerhi kapsamaktadır. Bahis konusu nüsha Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Hüdaî Efendi Koleksiyonu 1254 numarada kayıtlı *Fahrî Celvetî Dîvânı*'nın sonunda 55b-61a varakları arasındadır. Burada yanlış ve eksik katalog kayıtlarından kaynaklanan bir hatayı da düzeltmek istiyoruz. Şöyle ki, Süleyman Zâtî'nin hayatı ve eserleri üzerine kapsamlı araştırmalar yapan Selami Şimşek, ilgili çalışmalarında Fahrî Ahmed Efendi'nin şerhinin dört nüshası olduğunu belirtmişlerdir (2021, s. 85). Oysa daha sonra, bilgileri verilen nüshalar temin edilmiş ve çalışmada Yapı Kredi Sermet Çifter Kütüphanesi Y 0-303/17 numarada gösterilen nüshanın bazı Farsça beyitlerin şerhini içeren bir eser; Vatikan Kütüphanesi Vat. Turc. 276 numarada kayıtlı nüshanın ise yukarıda değinilen Hulvî Efendi'nin *Bülbül-i Temcîd* adlı *Gülşen-i Tevhîd* şerhi olduğu görülmüştür.

Bir Şerhe Sığmayan Üç Ömür: *Şerh-i Gülşen-i Tevhîd*'in Yazım ve İstinsah Serüveni

Üç şârih tarafından kaleme alınmış olması itibarıyla Türk edebiyatının ilginç örnekleri arasında yer alan *Şerh-i Gülşen-i Tevhîd*'in eldeki tek nüshası yukarıda değinildiği üzere Fahrî Ahmed Efendi'nin istinsah ettiği nüshadır. Söz konusu nüshada Fahrî Ahmed, eserin hangi bölümlerinin kime ait olduğunu da belirtir. Buna göre 1b-89a varakları arasındaki kısım Süleyman Zâtî Efendi'nin kaleme

almış olduğu şerhtir. 17 beyitlik Farsça bir manzume ile şerhine başlayan Zâtî, devamındaki mensur mukaddimede eseri kaleme alma nedenlerine değinmektedir. Burada belirtildiği üzere Süleyman Zâtî, Edirne'de bulunan marifet, hikmet ve güzel ahlak sahibi Ârif Ahmed Efendi adlı bir zatın ricası üzerine *Gülşen-i Tevhîd*'i şerh etmeye başlamıştır. Şu kadar var ki Zâtî Efendi'nin aşağıda nakledildiği üzere “manevi evladımız” diyerek aralarındaki yakınlığa işaret ettiği ve aynı zamanda edip olarak tavsif ettiği bahis konusu şahsiyetin kim olduğu şu an için malumumuz değildir:

“(…) Pes ma'lûm ola ki bu tercümân-ı zebân-ı murgânun ve bu gevher-feşân-ı zümre-i ehl-i 'ırfânun te'lîf ü terkîbine bâ'is ü bâdî oldur ki erbâb-ı ma'ârifden ve ashâb-ı letâyifden bir sâhib-i zekâ beyne'l-akrân envâ'-ı ma'ârifle yektâ ve fehm ü firâsetde bi-hemtâ mekârim-i ahlâk ile ârâste ve merâsim-i enfüs ü âfâkda pîraste edîb-i lebib zübde-i ehl-i tarîkat ve 'umde-i ehl-i hakikat medîne-i Edirne hamâha'llâhü te'âlâ 'ani'l-beliyyetide **Ârif Ahmed Efendi** demek ile ma'rûf zeber-i fıkha(?) evlâd-ı ma'nevîmizden olmağın bu hakîr-i pür-taksîrden iltimâs-ı tercümân-ı Müfredât-ı Mesnevî-i Ma'nevî eylediklerinde anların iltimâsına icâbet ü ser-hâme-i 'ale'l-evrâk ikâmet ve Hudâ-yı Bîcûndan isti'ânet birle tahrîr-i nizâma şurû' ve takdîr-i merâma rücû' olundu ve billâhi't-tevfik (...)” [2a]

Zâtî, bu mukaddimenin devamında şerhin kaynağı konumundaki *Gülşen-i Tevhîd* ve Şâhî'den de söz ederek şerhine başlar. Zâtî Efendi'nin şerhini ihtiva eden bölüm 89a sayfasında nihayete erer. Bu kısmın sonunda yer alan kayıta bu noktaya ulaştığında Zâtî Efendi'nin vefat ettiği nakledilmiştir: “(...) Kutbu'r-Rabbânî ve'l-gavsu's-Samedânî ve'l-heykelü'n-nûrânî hazret-i pîr-i rûşen-zamîr eş-Şeyh Süleymân ez-Zâtî el-Keşanî hazretleri işbu mahalle resîde vü şerhu'l-kitâb-ı mezbûr-ı mebrûrdan dest-i keşîde buyurup bu cihân-ı bî-sebâtdan izhâr-ı melâl ü ârzû-yı cemâl-i Lâ-yezâl ile cânib-i bekâya irtihâl ve kurb-ı cenâb-ı Kibriyâya tahrîk-i perr ü bâl buyurmuşlardır.” [89a]

Süleymân Zâtî'nin bu şekilde şerhini ikmâl edemeden vefat etmesi üzerine oğlu Hüseyin Şâhî Efendi, *Gülşen-i Tevhîd*'in kalan kısmını şerh etmeye çalışmış ise de şerhi tamamlaya onun da ömrü yetmemiştir. Nitekim Fahrî Efendi'nin bildirdiğine göre Şâhî, vefatına yakın bir zaman diliminde babası Süleyman Zâtî ve kendisinin şerhini içeren müsveddeleri öğrencisi ve halifesi Fahrî Ahmed'e vererek eseri temize çekmesini tavsiye etmiştir. Hüseyin Şâhî Efendi'nin vefatına yakın bir zamanda gerçekleşen bu isteğin ardından Şâhî vefat etmiş olmalıdır. Zira Fahrî Ahmed, aradan zaman geçtiği için kendisine verilen müsveddelerden bir kısmının zarar görerek telef olduğunu vurgulamaktadır. Şâhî'nin şerh ettiği kısım ile ilgili olan bu kayıp, *Gülşen-i Tevhîd*'in 60 beyitlik bölümünü kapsamaktadır. Söz konusu zarar ve eksikten kendisini sorumlu gören Fahrî Ahmed, 60 beyitlik bu kısmı tercüme ve şerh ederek hocasının emrini yerine getirmeye çalışmış ve müsveddeleri temize çekmiştir. Fahrî, tüm bu bilgileri kendi tercüme ve şerhinin yer aldığı kısımda şu şekilde nakletmektedir:

“(…) Şeyh Süleymân ez-Zâtî el-Keşanî kuddise sırrahü'l-'azîzü's-subhânî hazretleri cenâb-ı Şâhî'dî 'aleyhi'r-rahmetü'l-Hâdînün *Gülşen-i Tevhîd* ismiyle müsemma kitâb-ı mantıku't-

tayrların silk-i şerh ü tercüme keşîde ve işbu mahalle resîde olduklarında murg-ı rûh-ı pür-fütûhları lâne-i tenden pervâz ve âşiyân-ı bî-nişânda mekân-sâz ba'dehû pîr-i münîr-i hûrşîd-tedbîr vâdi-yi gurbet ü firkatde feryâd-res ü dest-gîrüm 'azîz müşarun ileyhün veled-i 'âlî-nejâdları *Şeyh Hüseyin eş-Şâhî* kaddesa'llâhu esrârahû hazretleri dahı 'Olsa tekerrür egerçi tecelliyât-ı Hudâ / Dirdüm ki Zâtî bir durur ammâ zuhûr iki" mâ-sadaki 'el-veledü sırru ebîhi' [evlat, babanın sırrıdır] eser-i güher-bârına ittîbâ' vü iktidâ'en kitâb-ı mezkûr-ı mebrûrî terkîm ü tercîm ve karîb-i irtihâllerinde tebyîzin bu efkaru'l-verâ *Fahrî*-i bî-nevâ bendelerine tavsiye ve müsveddât-ı muharrereyi mübârek dest-i kerem-i peyvestleriyle egerçi yedüme i'tâ buyurmuşlar idi. Lâkin kitâb-ı mebrûrun altmış 'aded mikdârı tercüme ebyâtı bi-emri'llâhî'l-Mennân murûr-ı ezmân ile kazâ-zede vü telef-kerde olmagın ol zât-ı 'îrfân ü vech-i pâk-i esrâr-ı merdânda her mânend-i dü-ebruvân-ı Hak yiv olan(?) 'azîzân-ı muhteremân beynlerine bu siyeh-rû misâl-i hâl-i Hind ü tavassut u ser-fürû ve rûhâniyetlerinden müstemid olduğım hâlde sarf-ı nakdîne-i bizâ'a-i müzcât ile şerh-i tercümeye şürû' kılınan ebyât-ı mezkûre mebrûredür (...)" [89b-90a].

Yukarıda iktibas olunan nakilden sonra Fahrî Ahmed'in 60 beyti tercüme ve şerh ettiği kısım gelmektedir. Eserin 89b-107a sayfaları arasındaki bu bölümden sonra Fahrî Ahmed, bir kayıt düşerek eserin sonraki kısmının Hüseyin Şâhî Efendi tarafından şerh ve tercüme edilen beyitleri ihtiva ettiğini belirtmektedir: "(...) *Şeyh Süleymân ez-Zâtî el-Keşanî el-Celvetî* hazretlerinin veled-i 'âlîleri *Şeyh Hüseyin eş-Şâhî* hazretlerinin şerh u tercüme şürû' buyurdukları ebyât-ı kitâb-ı mezkûr-ı mebrûrdur ki ber-vech-i âtî zîkr ü ketb olunur (...)" [107a].

Eserin yukarıda nakledilen kayıttan sonraki bölümü, yani 107a-294a sayfaları arasındaki kısım Hüseyin Şâhî'nin şerhini içermektedir. Fakat son sayfada yer alan "*Temmetü'l-müfredâtü'l-cildî's-sâlis bi-hamdillâh*" [294a] ifadesi eldeki nüshanın eksik olduğuna işaret etmektedir. Bu durumda, Hüseyin Şâhî Efendi'nin de babası gibi *Gülşen-i Tevhîd* şerhini tamamlamadan vefat ettiğini söylemek mümkündür. Fakat burada zayıf da olsa, Hüseyin Şâhî'nin şerhi tamamladığı ve müsveddeleri Fahrî Ahmed Efendi'ye verdiği fakat Fahrî'nin müsveddelerin tamamını temize çekememiş yahut eldeki nüshanın son kısmındaki sayfaların kopmuş olabileceği şeklinde ihtimaller de belirmektedir. Öte yandan şerhin tamamını içeren başka bir nüshanın olabileceği de ihtimal dâhilindedir. Lakin eldeki veriler şu aşamada, Zâtî, Fahrî ve Şâhî Efendi'lerin şerhini içeren *Şerh-i Gülşen-i Tevhîd*'in eksik olduğunu göstermektedir.

Muhteva Özellikleri ve Şerh Metodu

Yukarıda ifade edildiği üzere *Şerh-i Gülşen-i Tevhîd*'in ilk bölümü Süleyman Zâtî'nin şerhini içermektedir. Zâtî Efendi, 17 beyitlik Farsça bir manzumeden sonra eserin yazılma sebeplerine değinerek *Gülşen-i Tevhîd*'i beyit esasına göre sırayla şerh eder. Aynı yöntemi Fahrî Ahmed ve Şâhî Efendi de takip etmiştir. Yani esasen bu iki isim, Zâtî'nin açmış olduğu yoldan devam ederler. Öte yandan Fahrî Ahmed ve Şâhî Efendi, yarım kalmış bir şerhi tamamlama düşüncesinde

olduklarından yazmış oldukları şerhler için mukaddime yahut sebep-i telif gibi kısımlara yer vermezler. Bununla beraber Fahrî Ahmed, yukarıda aktarıldığı üzere şerhi yazma sebebini kısa mensur bir girişle dile getirmektedir.

Bilindiği üzere *Gülşen-i Tevhîd*, Mevlânâ'nın (öl. 1273) *Mesnevî*'sinin her cildinden yüzer beyit seçilerek şerh edilmesi yoluyla oluşturulmuş bir eserdir. Bu sebeple *Gülşen-i Tevhîd*'in bölümleri “Müfredât-ı Cild-i Evvel, ...Sânî” vb. şekilde isimlendirilmiştir. Aynı bölümlendirmeler, *Şerh-i Gülşen-i Tevhîd*'de de karşımıza çıkmaktadır. Fakat eldeki şerhin, üç farklı şârih tarafından kaleme alınmış olması, kimi bölümlerin iki veya üç şârih tarafından da açıklanmasına neden olmuştur. Örneğin, *Gülşen-i Tevhîd*'in Müfredât-ı Cild-i Evvel başlıklı bölümü yalnızca Süleyman Zâtî tarafından şerh edilmişken Müfredât-ı Cild-i Sânî başlıklı ikinci bölümü ise Zâtî, Fahrî ve Şâhî olmak üzere üç şârihin şerhini de içermektedir. Eserin Müfredât-ı Cild-i Sâlis adlı üçüncü bölümü de sadece Hüseyin Şâhî şerhini kapsamaktadır. Meselenin daha iyi anlaşılması adına bu durum şu şekilde tablolastırılabilir:

Bölüm	Şârih	Varak
Müfredât-ı Cild-i Evvel	Zâtî	1b-76b
Müfredât-ı Cild-i Sânî	Zâtî – Fahrî - Şâhî	76b-178a
Müfredât-ı Cild-i Sâlis	Şâhî	178b-294a

Tablo 1. Şerh-i Gülşen-i Tevhîd'in bölümleri ve şârihleri

Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı üzere ilk olarak şerhe başlayan Zâtî'dir. Zâtî, *Gülşen-i Tevhîd*'in ilk bölümü ile ikinci bölümünden bir kısmını şerh ettikten sonra vefat eder. Zâtî'nin bıraktığı yerden sonraki 60 beyit de Fahrî Ahmed tarafından şerh edilir fakat eserin ikinci bölümünün şerhini tamamlamak ve *Gülşen-i Tevhîd*'in üçüncü bölümünü şerh etmek Hüseyin Şâhî Efendi'ye nasip olur. Her üç şârihin şerh metodu da birbirine benzemektedir. Şöyle ki, şârihler önce şerhi yapılacak beyti kaydetmişler ardından ise beyti birebir tercüme etmiş ve anlatılmak istenen/murat edilen manayı izah etmeye çalışmışlardır. Şârihler beyitleri tercüme ve şerh ederlerken zaman zaman beyitte geçen kelimelerin kökenleri ve gramatiksel yapısı hakkında da bilgi vermişlerdir. Üç şârih de benzer şekilde çeşitli vesilelerle Kur'an, hadis ve tefsir gibi referanslardan yahut birtakım tasavvufi kaynaklardan lafzen iktibaslar yapmışlar ve Arapça ifadeleri verilen bu nakilleri çoğunlukla “buyurulmuşdur”, “denilmişdür” gibi kalıp ifadelerle sunmuşlardır. Ayrıca her üç şârihin de izahı yapılan beyitlerden sonra kendi manzumelerinden örnekler sundukları da görülmektedir. Anlam derinliği olan kimi beyitler uzun uzadıya şerh edilmişken bazı beyitler ise kısa bir şekilde açıklanmıştır. Hatta bazı beyitlerin yalnızca tercümesi verilmiştir. Örneğin aşağıda verilen ilk beyit kısa bir şekilde tercüme edilmişken, ikinci beyit ise daha detaylı açıklanmıştır. Ayrıca ikinci beyite şârihin bazı kelimelerin

kökenleri hakkında bilgi verdiği de dikkat çekmektedir. Zâtî'nin şerh ettiği kısımdan alıntılanan örnekte, şârih konuyla ilgili olarak kendisi de bir beyt kaydetmiştir:

انبيا چون با ادب رفتند راه
هر يکي شد خاص درگاه اله

“Enbiyâ çünkü edeb ile yola gitdiler her biri Allah dergâhına mahsûs oldu. Dergâhın Fârisîde nice ma'nâsı vardır. Kapu üsti ve kapu öni ve evlû sofa ve eşikdür.” [8a]

پاک شد آن نور چشم عاشقان
از همه الایش کون و مکان

“Pâk oldu o ‘âşıkların gözi nûrî dünyânun dükeli bulâşıkından kevn olmaklık ma'nâsına masdardur. Mekân ism-i mekândur karârgâh ma'nâsına ikisi dahı ‘Arabîdür. Ya'nî Hazret-i Mevlânâ dünyâ ‘alâyıkına ta'alluk u muhabbet eylemedi. Kalb-i pâk ü dil-i tâb-nâk ile müddet-i ‘ömrini ‘aşk u şevk-i rûhânî zevki ile geçirdi dimekdür. Beyt li-mü'ellifihî:

Oları kılmadı dünyâda mükedder
Nukûş-ı kizb ile aslâ berâber” [32b]

Esasen her üç şârihin yaptıkları eylemi doğrudan şerh olarak değil de “*tercüme ve şerh*” şeklinde takdim etmeleri de bu duruma işaret etmektedir. Nitekim daha önce nakledildiği üzere Zâtî Efendi mukaddimesinde “*tercüman-ı Müfredât-ı Mesnevî*” ibaresini kullanırken Fahrî Efendi de hem kendi hem de Şâhî Efendi'nin şerhinden önce “*şerh u tercümeye şürû...*” ifadesini kullanır. Ayrıca her üç şârihin aynı saiklerle hareket ederek *Gülşen-i Tevhîd*'de müfredât başlığıyla verilen ve *Mesnevî*'den alıntılanan beyitleri de şerh ettikleri dikkat çekmektedir. Bu açıdan Zâtî, Fahrî ve Şâhî'nin şerhlerini bir yönüyle *Mesnevî*'nin eksik bir şerhi olarak nitelemek de mümkündür. Öte yandan her üç şârih de *Mesnevî* kaynakları beyitleri, diğer beyitlere nazaran daha uzun izah etmişlerdir.

Yukarıda nakledildiği üzere aslında her üç şârihin şerh metodu birbirine benzetmekle beraber Hüseyin Şâhî Efendi'nin şerhinde dikkat çeken bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Nitekim Şâhî'nin şerhinde manzum referanslara daha sık yer verildiği görülmektedir. Burada şârihlerin şerh metotlarının daha iyi anlaşılması ve sıhhatli bir mukayeseye imkân sağlaması açısından üç şârihten de bazı örnekler verilecektir. Zâtî Efendi'nin şerh ettiği kısımdaki ilk beyitlerin daha detaylı ve uzunca şerh edildiği görülmektedir. Şerhin sonlarına doğru ise Zâtî'nin çok detaylı açıklama yapmadığı ve çoğunlukla –*Mesnevî* kaynaklı olsalar dahi– beyitleri nesren Türkçeye aktarmakla yetindiği dikkat çekmektedir. Nitekim aşağıda verilen ilk örnek Süleyman Zâtî'nin şerhinin ilk sayfalarında yer almaktadır. Verilen alıntıdan da anlaşılacağı üzere Zâtî'nin şerhe konu beyitteki birtakım ifadelerden murat olunan manayı etraflıca ele aldığı ve görüşlerini birtakım kelimakibar ve manzumelerle desteklediği görülür. Zâtî Efendi'nin şerh ettiği kısmın son sayfalarında yer alan ikinci örnekte ise şârihin beyti yalnızca Türkçeye tercüme ettiği görülmektedir:

رو زحَب سیم و زر دل را بشو
تا دلت روشن شود زانوار هو

“Yüri altun ve gümüş muhabbetinden gönlünü yu. Tâ ki gönlün envâr-ı Hû'dan rûşen ola. Ya'nî yüri var gönlünü gümüş altun sevgisinden pâk eyle. Altuna gümüşe muhabbet eylemek kalb

âyînesin mükedder eylemekdür. Zîrâ kalb âyînesini pâk ü tâb-nâk olmayınca tecelliyât-ı envâr-ı Hû o kalbe 'aks itmez. Zîrâ ki ism-i Hû ism-i a'zamdur denilen kavle göre pâdişâh-ı esmâdur. Fi'l-mesel erenler buyurır ki 'pâdişâh konmaz sarâyâ hâne ma'mûr olmadan.' Görmez misin nâyün içi haşv ile dolu iken nâyzen ana Hû demini urır mı? Ursa da o nâydan sît ü sadâ zâhir olur mı? Binâ'en 'alâ hâzâ yaramaz harfât-ı dünyâ ile mükedder olan gönle hiç envâr-ı Hû 'aks ider mi kıyas eyle.

Hâne-i kalbi münevver ideli envâr-ı Hû
Ol sebebdan nakş olundu kalbüme esrâr-ı Hû" [4b-5a]

يا قناعت ميکشايد چشم دل
سرمة صبر و قناعت را مهل

"Gönül gözi kanâ'at ile açılır. Sabr u kanâ'at sürmesin terk itme. Ya'nî çeşm-i dilün marazına 'ilâc sabr u kanâ'at itmege muhtâcdur." [88b]

Daha önce değinildiği üzere Süleyman Zâtî'nin şerhinin nihayete erdiği kısımdan sonraki 60 beyit Fahrî Ahmed Efendi tarafından şerh edilmiştir. Söz konusu kısımda Fahrî'nin beyitleri etraflıca açıkladığı ve yer yer kendi manzumelerinden örnekler verdiği görülmektedir. Şöyle ki kimi beyitlerin açıklamaları bir sayfayı geçecek uzunluktadır. Ayrıca Fahrî Ahmed şerhinde dikkat çeken en önemli husus şârihin kimi fikirlerini desteklemek için çeşitli referanslara başvurusu ve yararlandığı kaynakları açıkça zikretmesidir. Bu açıdan Fahrî'nin, Zâtî Efendi'dne farklı bir tutum sergilediğini söylemek mümkündür. Örneğin, Fahrî Efendi'nin *Mesnevî*'den alınan müfredâtтан olan aşağıdaki beyti detaylı bir şekilde izah ettiği ve fikirlerini desteklemek maksadıyla başta *Muhammediyye* olmak üzere çeşitli eserlerden faydalandığı ve son olarak ise konuya uygun bir beyit kaydettiği görülmektedir:

کون پرچاره است و هیچت چاره نی
تا که نکشاید خدایت روز نی

"Kevn pür-hîledür ve hiç sana meded yokdur. Tâ ki cenâb-ı Hak sana feth itmeye bir revzen. Bu beytdeki çâre evvel hîle sâni meded ma'nâsınadır ve ki beyân içündür. Revzenî de yâ vahdet-i revzen ma'lûm mekr ü hîleden âzâde ve pertev-i cemâl-i Kibriyâ ile dil ü cânı güşâde Hazret-i Mevlânâ kuddise sırrahû kerâmetle buyurırlar ki bu kevn-i fenâ ve bu dehr-i cefâ mu'tâd pür-mekr ü hiyel-i şeytânî ve pür-fiten-i husrânîdür ki nûşî nîş ve emvâlî melâl ve devleti mihnet ve sürûrî elem ve sûrî mâtemdür. Nitekim 'innema'l-kevnü hayâlün' buyurulmuşdur ve dahı 've hüve hakkun fi'l-hakîkatî' buyurıldığığınun dahı ma'nâsı budur ki kevnün hakîkat-i zilliyyesi dahı vardır. Zîrâ bir nesnenün hayâl olması hak olmasını münâfî degüldür. Zîrâ hak olmasa hayâl mertebesinün vücûdî ile mevcûd olmazdı. Meselâ şemsün nûrına göre zıllun vücûdî mevcûddur velâkin zilliyeti ile yine hakâyıkdan bir hakîkatdür. Anun çün sûfiyyeye kemâl-i tenzîh ve takrîr ya'nî enfüs ü âfâkdan hakkı tahrîr lâzımdur. Zîrâ enfüs ü âfâk olmadan Hak bi-nefsihî kendine zâhîr idi ki Muhammediyye kitâbında gelür:

Yücede istegil anı ki suda aksidür ednâ

Ve'l-hâsıl derece-i hakîkate vâsıl ve hakîkat-i eşyâya muttalî olmayınca sana vechen mine'l-vücûh imdâd ü çâre yokdur. Meger cenâb-ı Hak ehl-i tahkîke resâ ile revzene-i dil ü cânını güşâ ve vâkıf-ı esrâr-ı Hudâ olup derd içinde dermân ü zulâm-ı leylîde şems ü nâr bulanlar gibi handân ve vâsıl-ı cânân olasin dimekdür.

Halâs olmak dilerse dehr-i pür-zehrûn revîşinden
İriş bir merd-i hak-bîne gözün aç perverîşinden." [103a-103b]

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki Fahrî Ahmed'in şerh ettiği beyitlerin tümü yukarıdaki gibi teferruatlı değildir. Zira Fahrî Efendi de Zâtî'de olduğu gibi kimi beyitleri tercüme ederek kısaca izah etmiştir.

Şerhin son bölümünü kaleme almış olan Hüseyin Şâhî Efendi de diğer iki şârihle aynı yolu takip etmiştir. Nitekim söz konusu şârih kimi beyitleri etraflıca izah etmiş kimi beyitleri ise kısa bir şekilde açıklamıştır. Ayrıca Şâhî de diğer iki şârih gibi *Mesnevî* kaynaklı beyitleri *Gülşen-i Tevhîd* beyitlerine oranla daha fazla izah etmiştir. Bununla beraber Şâhî'nin babası ve hocası Zâtî gibi yalnızca tercüme yaptığı beyitler çok nadirdir. Fakat Hüseyin Şâhî Efendi'nin, *Gülşen-i Tevhîd*'in anlam derinliği olmayan, bir durum bildiren yahut dinleyici/okuyucuya hitap ağırlıklı beyitlerini yalnızca tercüme ederek diğer iki şârihle benzer tutumu sergilediği de vakidir. Bu açıdan Şâhî'nin babasından nispeten farklı bir tutum sergilediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Öte yandan Hüseyin Şâhî şerhinde en dikkat çekici nokta şârihin çok sayıda manzum parçaya yer vermiş olmasıdır. Zira Şâhî, *Mesnevî* kaynaklı hemen her beytin şerhinin sonunda Türkçe birer beyit nakletmiştir. Ayrıca Hüseyin Şâhî, bazı beyitlerin şerhinde başta Kur'an, hadis ve tefsir olmak üzere kimi dinî referanslardan yararlanmış ve yer yer bu kaynakları açıkça zikretmiştir. Örneğin aşağıda verilen ilk metinde Şâhî, *Mesnevî*'den alınan beyti detaylı bir şekilde açıklamış ve Fetih Suresi'ndeki bir ayetikerimeye (48/10) göndermede bulunmuştur. İkinci örnekte ise Şâhî'nin ilgili *Gülşen-i Tevhîd* beytini bir hadis üzerinden açıkladığı görülmektedir:

در دل تو مهر حق چون شد دوتو
هست حق را بی گمانی مهر تو

“Mâlik-i mihr-i muhabbet nâ'il-i berr-i meveddet Mevlânâ buyurır senün gönlünde muhabbetu'llâh iki kat oldu. Şikest-i hakkun dahı sana muhabbeti vardır. Tû vü tâ kat ma'nâsınadır. Dü-tû iki kat demek olur. Murâd-ı Mevlânâ budur ki biri muhabbet-i merdân biri hubb-ı Subhân. Gerçi bunlar sûretâ ikidür lâkin hakikatde birdür. Nitekim 'innellezîne yübâyi'ûneke innemâ yübâyi'ûna'llâh' buyurulmuşdur. Ya'nî sende muhabbetu'llâh tahkîk olup duhûl-ı tarîkate tevîk müyesser olur ise bî-gümân yakînün olur. Hazret-i Hakkun dahı sana 'inâyet-i bî-gâyeti ve muhabbet ü meveddeti vardır. Li-mü'ellifihî eş-Şeyh Şâhî:

Hubb-ı mürşid hubb-ı Hakdur mutlakâ
Pâyidâr ol ele elümde çıka.” [287b-288a]

عشق بیگانهست از هر دو جهان
محرم او عاشقان دیوانگان

“Aşk iki cihândan bîgânedür. Onun mahremi dîvâne 'âşıklardur. Ya'nî 'ed-dünyâ harâmun 'alâ ehli'l-âhirati ve'l-âhirati harâmun 'alâ ehli'd-dünyâ ve hü mâ harâmânü 'alâ ehli'llâhi' hadîs-i şerîfinün mefhûm-ı latîfidür ki iki cihândan müstagnî ve cemâlu'llâhdan mâ'adâsına ganîdür fe-efhem.” [293a]

Sonuç

Türk edebiyatında bilhassa XV. asırdan itibaren Arapça ve Farsça metinlerin açıklanmasında kullanılan şerh metodu, sonraki dönemlerde daha çok dinî, tasavvufî muhtevalı Arapça, Farsça ve Türkçe eserlerin yorumlanmasında karşımıza çıkmaktadır. XVI. asırda Muğlalı İbrahim Şâhidî Dede tarafından kaleme alınmış olan *Gülşen-i Tevhîd* de böylesi Farsça eserlerden birisidir. Şöyle ki hayatını ilim ve Mevlevîlik yoluna vakfetmiş, Arapça, Farsça ve Türkçe pek çok eser kaleme almış velut bir şair olan Şâhidî Dede, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin her bir cildinden 100'er beyit seçmiş ve seçmiş olduğu her bir beyti beşer beyitle şerh ederek bu eserini oluşturmuştur.

Daha sonraki dönemlerde Türk klasik edebiyat ve tasavvuf edebiyatının model metinleri arasında yer alan, edebî muhitlerde ve sufi çevrelerde çokça rağbet gören *Gülşen-i Tevhîd*, onlarca kez istinsah edildiği gibi XIX. asrın sonlarında İstanbul'da Arap harfli olarak da basılmıştır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin manzum bir şerhi olarak nitelendirebileceğimiz bu eserin farklı zamanlarda tercüme ve şerhlerinin yapıldığı da görülmüştür. Nitekim eser, Halvetî-Uşşâkî şeyh ve şairlerinden Abdullah Salâhaddîn Efendi tarafından Osmanlı Türkçesi'ne, XX. asrın münevverlerinden ve Mevlevî bendelerinden olan Afif Tektaş ve yakın dönem Mevlevî şeyh ve şairlerinden olan Midhat Baharî Beytur tarafından günümüz Türkçe'sine tercüme edildiği gibi XVII. yüzyıl Halvetî şeyh ve şairlerinden, aynı zamanda Mesnevîhân olan Mahmud Hulvî Efendi ve XVIII. yüzyıl Celvetî şeyh ve şairlerinden Keşanlı Süleyman Zâtî Efendi, bu zatın oğlu ve halifesi Hüseyin Şâhî Efendi ve bu zatın halifesi Şarköylü Fahrî Ahmed Efendi ile XIX. asır Mevlevî şeyh ve şairlerinden Mehmed Sa'îd Hemdem Çelebi tarafından da Osmanlı Türkçesi ile tercüme ve şerh olunmuştur.

Bu duruma göre *Gülşen-i Tevhîd*'in tercüme ve şerhleri daha ziyade Osmanlı döneminde Mevlevîlik yoluna mensup olan sufi, şair yahut müellifler tarafından yapılmış olup Halvetîlik yolundan bir, Celvetîlik yolundan ise üç sûfi şârih vardır. Eser üzerinde cumhuriyet döneminde yapılan çalışmalar ise şerh değil tercüme niteliğindedir. Ayrıca bunlardan Abdullah Salâhaddîn Efendi'nin şerhi üzerinde bir doktora çalışması yapılmış olup, Zâtî ve Fahrî Efendi'lerin şerhleri hakkında birer ansiklopedi maddesi yazıldığı görülmüştür.

Hemen belirtelim ki Zâtî, Şâhî ve Fahrî Efendi'lerin şerhleri ayrı ayrı yapılmış şerhler ve eserin tamamının şerhi olmayıp altı defterden müteşekkil *Gülşen-i Tevhîd*'in ilk üç defterinin şerhini muhtevidir. Şöyle ki Zâtî Efendi'nin başlayıp tamamlayamadan vefat etmesi üzerine oğlu ve halifesi Hüseyin Şâhî Efendi tamamlamaya çalışmış ve eserin müsveddelerini vefatına yakın zamanda halifesi ve öğrencisi Fahrî Ahmed Efendi'ye vererek temize çekmesini istemiştir. Ancak Fahrî Efendi, mürşidi Şâhî Efendi'nin vefatının kendisi üzerindeki etkisinden dolayı olsa gerek ki epey zaman sonra mürşidinin kendisine verdiği müsveddeleri temize çekmek için eline almış, 60 beyti



içeren kısmının zarar görüp telef olduğunu fark etmiş, bunun üzerine söz konusu kısmı bizzat kendisi tercüme ve şerh ederek işlemi tamamlamıştır.

Velhâsıl başı Zâtî, ortası Fahrî ve sonu Şâhî tarafından olmak suretiyle üç Celvetî şârih tarafından kaleme alınan, kimi bölümlerinin iki veya üçü tarafından da açıklanmasına neden olan *Gülşen-i Tevhîd*, tasavvufî şerh edebiyatımızın ilginç ve nadir örneklerinden birini teşkil etmektedir.

Kaynaklar

- Abdülazîz, M. İ., & et-Tırâzî, N. M. (1987). *Fibrisü'l-mahtûtâtî't-Türkiyyeti'l-Osmâniyye* (C. 1). Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Açıkgöz, N. (2007). Muğla'da Mevlevîlik ve Şâhidî. *Mevlânâ Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu (30 Eylül - 1 Ekim 2006) Bildirileri*. Manisa: MAKSAD Yayınları.
- Arslan, M. (2014). Zâtî, Süleymân Efendi. *Türk edebiyatı isimler sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/zati-suleyman-efendi>
- Aslan, Ü. (2008). Fahrî Ahmed ve şathiye şerhi. *Turkish Studies*, 3(4), 120-155. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.361>
- Beytur, M. B. (2002). *Gülşen-i Tevhid - İbrahim Şahidi*. İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.
- Bursalı Mehmed Tâhir. (2016). *Osmanlı müellifleri* (C. 1). (bağ. M. A. Yekta Saraç). Ankara: TÜBA Yayınları.
- Ceylan, Ö. (2007). *Tasavvufî şiir şerhleri*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şâhidî: Hayâtı, edebî şahsiyeti, eserleri, Divân ve Gülşen-i Vahdet (Tenkidli metin)* [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi].
- Çıpan, M. (2010). Şâhidî, İbrâhim. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 38, ss. 273-274). İstanbul: TDV Yayınları.
- Fahrî Ahmed Efendi (ts). *Şerb-i Gülşen-i Tevhid*. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi Koleksiyonu No: 1254/4, 50b-61a [Yazma].
- Fahrî Ahmed Efendi (ts). *Şerb-i Gülşen-i Tevhid*. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu No: 3435, 79b-107a.
- Hulvî, Şeyh Cemâleddîn Mahmûd (1049). *Bülbül-i Temcîd*. Vatikan Kütüphanesi Türkçe Yazmaları Vat. Turc. 276 [Yazma].
- Hüseyin Şâhî (ts). *Şerb-i Gülşen-i Tevhid*. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu No: 3435, 107a-294a.
- Hüseyin Vassâf. (2006). *Sefîne-i evliyâ*. (bağ. M. Akkuş, A. Yılmaz). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kulaksız, D. Ş. (2022). Şerb-i Şâhidî (Fahrî). *Türk edebiyatı eserler sözlüğü*. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/serh-i-sahidi-fahri>
- Şıra, H. (2022). *Abdullah Salabâddîn Uşşâkî'nin Terceme-i Gülşen-i Tevhîd'i (inceleme-metin)* [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi].
- Şimşek, S. (2010). Süleyman Zâtî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 38, ss. 110-111). İstanbul: TDV Yayınları.
- Şimşek, S. (2020). *Anadolu'da kurulmuş bir tarikat Celvetîlik*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

- Şimşek, S. (2021). *Keşanlı Süleyman Zâtî Efendi hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri (inceleme-metinler)*. Ankara: Gece Yayınları.
- Şimşek, S. (2022a). Gülşen-i Vahdet Şerhi (Zâtî). *Türk edebiyatı eserler sözlüğü*. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/gulsen-i-vahdet-serhi-zati>
- Şimşek, S. (2022b). Keşanlı bilinmeyen bir Celvetî şâir: Hüseyin Şâhî Efendi. *100. Yılında Her Yönüyle Keşan* (ss. 689-704). Çanakkale: Paradigma Akademi Yayınları.
- Şimşek, S. (2022c). Şerh-i Gülşen-i Tevhid. *Türk edebiyatı eserler sözlüğü*. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/serh-i-gulsen-i-tevhid>
- Şimşek, S. (2023). *Hacı Bayrâm-ı Velî şerhleri*. İstanbul: Buhara Yayınları.
- Şimşek, S. (2024). *Hasan Sezâyî-i Gülşenî şerhleri*. İstanbul: Buhara Yayınları.
- Tan, B. (2013). Şâhidî, Muğlalı İbrahim Dede. *Türk edebiyatı isimler sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sahidi-muglali-ibrahim-dede>
- Tanç, N. (2021). Gülşen-i Tevhîd (Şâhidî). *Türk edebiyatı eserler sözlüğü*. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/gulsen-i-tevhid-sahidi>
- Tektaş, A. (2012). *Gülşen-i Tevhîd -Tevhîd Babçesi- Şâhidî İbrâhim Dede*. (haz. Mustafa Çiçekler). İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Ünal, M. (2013). Fahrî, Ahmed. *Türk edebiyatı isimler sözlüğü*. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/fahri-ahmed>
- Yazar, S. (2011). *Anadolu sahası klasik Türk edebiyatında tercüme ve şerh geleneği* [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi].
- Yılmaz, O. (2007). Klâsik şerh edebiyatı literatürü. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. (9), 271-304.
- Zâtî Süleymân (Keşanlı) (ts.). *Şerh-i Gülşen-i Tevhid*. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu No: 3435, 1b-79a. [Yazma].



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025)

Şâhidî'ye Göre Mevlevîliğin İlkeleri

Süleyman YİĞİT

Dr.

Bağımsız Araştırmacı

suleymanyigit16@hotmail.com

 ORCID 0000-0003-4302-5200

Araştırma makalesi/Research article

Geliş Tarihi/Received: 20.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 06.04.2025

Atıf/Citation

Yiğit, Süleyman (2025). Şâhidî'ye Göre Mevlevîliğin ilkeleri, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025), 369-393.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

İnsanlar çağlar boyunca çeşitli ahlaki ilkeler benimsemişlerdir. Yaşanılan devrin şartlarına göre bu ilkelerin bir kısmı çeşitli ekollerde ön plana çıkarılmıştır. Bu çalışmada Mevlevîlik ekolünün öncelediği ilkeler üzerinde durulacaktır. Mevlânâ'nın fikirlerinden teşekkül eden Mevlevîlik, kurumsallaştıktan sonra uzun yıllar varlık göstermiştir. Mevlevîliğe intisap eden pek çok sanatçı tarikatın ilkeleri çerçevesinde eserler ortaya koymuş, kendi dünya algısına göre bu ilkelerden bazılarına vurgu yapmıştır.

XVI. yüzyıl klasik Türk edebiyatı şairlerinden Muğlalı İbrahim Şâhidî de Mevlevîliğe intisap etmiş, Mevlevî şeyhliği mertebesine yükselmiş isimlerden biridir. Şâhidî'nin hayatı incelendiğinde onun tekke şeyhliği yapan bir dede, eserleriyle ve şeyhi olduğu tekkenin Muğla'da edindiği misyonla bir eğitimci, menkabevi kişiliğiyle ve şiirlerinde takındığı tavırla bir yol gösterici olduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle Şâhidî'nin çevresindeki insanları eğitmek ve yönlendirmek hususunda çeşitli hasletler geliştirdiğini söylemek mümkündür. Şâhidî'nin bu yönü *Türkçe Divan*'ında yer alan şiirlerinde görülebilir. O, şiire yaklaşım konusunda Mevlânâ'nın fikirlerini benimseyerek şiiri çoğunlukla sanat gösterme gayesiyle değil, fikirlerini muhatabına aktarmak için bir vasıta olarak kullanmıştır. Nitekim Şâhidî'den bahseden tezkirelerde de onun şairliğinin ön plana çıkarılmadığı görülür. Bu çerçevede Şâhidî *Türkçe Divan*'ında yer alan şiirlerinde başta Allah ve peygamber sevgisi olmak üzere Mevlânâ'ya olan bağlılık gibi konulara ve iyi bir insanda/kulda görülmesi gereken erdemlere dikkat çekmiştir. Elbette bunu yaparken güzel ve etkili söyleyişler de yakalamış ve halkın irfanına hitap ederek darb-ı mesel hâline gelmiş, hafızalarda yer eden beyitler de söylemeyi başarmıştır.

Şâhidî'nin kendi yaşayışı ve dünya algısı üzerinden muhataplarına şiir üzerinden verdiği mesajlar *Türkçe Divan*'ında tespit edilebilmektedir. Bu mesajlar nasıl Mevlevî olunur? ve bir Mevlevî nelerden kaçınmalıdır? sorularına -Şâhidîce- verilmiş bir cevaptır. Bu cevapları yer yer iyi bir Müslüman/kul nasıl olunur? iyi bir Müslüman/kul nelerden kaçınmalıdır? vb. sorulara verilmiş cevaplar şeklinde okumak da mümkün görünmektedir. Bu bilgilerin ışığında Şâhidî'nin *Türkçe Divan*'ında yer alan ahlaki ilkeler Mevlevîlik çerçevesinden okunacak, Şâhidî'nin ve oluşturduğu zihniyetin okurlara vermek istediği mesajlara değinilecektir. Makale boyunca *Türkçe Divan*'dan yapılan beyit alıntılarında Mustafa Çıpan'ın, kaynakçada künyesi bulunan, 1985 yılında hazırladığı yüksek lisans tezinden yararlanılacaktır.

Anahtar sözcükler: Şâhidî, Mevlevîlik, ahlaki ilke



The Principles of Mevlevi Order According to Şâhidî

Abstract

People have adopted various moral principles throughout the ages. Depending on the conditions of the era in which we live, some of these principles have been brought to the fore in various schools. This study will focus on the principles prioritized by the Mevlevi school. The Mevlevi Order, which was formed from the ideas of Mevlana, existed for many years after taking on the structure of a religious order. Many artists who were affiliated with Mevlevi Order produced works within the framework of the principles of the order and brought some of these principles to the forefront according to their own perception of the world.

İbrahim Şâhidî from Mugla, one of the poets of the 16th century classical Turkish literature, is one of the names who became a member of the Mevlevi Order and rose to the rank of sheikh of the Mevlevi Order. When the life of Şâhidî is examined, it is possible to say that he was a dede who was the sheikh of a lodge, an educator with his works and the mission of the lodge he was the sheikh of in Mugla, and a guide with his legendary personality and the attitude he adopted in his poems. In other words, it is possible to say that Şâhidî developed various characteristics in educating and guiding the people around him. It is possible to see this aspect in his poems in the *Turkish Divan*. He adopted Mevlana's ideas in approaching poetry and used poetry mostly not for the purpose of showing art but as a means to convey his ideas to his interlocutor. Indeed, it is possible to see that in the anthologies that mention Şâhidî, his poetry is not highlighted. In this context, Şâhidî has highlighted topics such as love of Allah and the prophet, devotion to Mevlana, and the virtues that should be seen in a good person/servant in his poems in his *Turkish Divan*. Of course, while doing this, he has also captured beautiful and effective expressions and has managed to say couplets that have become concise sayings by appealing to the people's wisdom and have been remembered.

The messages that Şâhidî gave to his interlocutors through his own life and perception of the world through poetry can be identified in his *Turkish Divan*. These messages are answers to the questions of how to become a Mevlevi? and what should a Mevlevi avoid? -in Şâhidî style. It is also possible to read these answers as answers to questions such as how to be a good Muslim/servant? what should a good Muslim/servant avoid? etc. In the light of this information, the moral principles in Şâhidî's *Turkish Divan* will be read within the framework of Mevlevi Order and the messages that Şâhidî and the mindset he created wanted to give to the readers will be discussed. Throughout the



article, Mustafa Çıpan's master's thesis prepared in 1985, which can be found in the bibliography, will be used in the quotations from the *Turkish Divan*.

Keywords: Şâhidî, Mevlevî Order, moral principle

“Uşşâka yâdigârdur eş‘âr-ı Şâhidî
‘Âkil ne bile kadrin anun yâdigârınun”
Şâhidî

Giriş

Mevlevîliğin adap ve düşünce yapısı temelde Mevlânâ'nın fikirleriyle şekillenmiştir. Onun dünyaya, insana ve maddeye bakışı fikirlerini benimseyen kişiler tarafından sonraki asırlara da aktarılmıştır. Devrinin önemli düşünürlerinden biri olan Mevlânâ, yaşadığı dönemde düşüncelerine muhatap bulabilmek, fikirlerini halka aktarabilmek için şiirden yararlanmıştır. Nitekim onun kaleme aldığı *Mesnevî* ve *Dîvân-ı Kebîr* gibi önemli eserlerinin manzum oluşu bunun göstergesidir. *Fîhi Mâfih* adlı eserinde “...benim huzuruma gelen ahibbânın melûl olmalarından havfen, onunla meşgul olsunlar diye şiir söylerim. O kadar terk ettiğim halde, yine şiir söylemek icâb eder. Yoksa şiir nerede, ben nerede!... Vallâhi ki ben şiirden bîzârım ve benim indimde şiirden bedter bir iş yoktur.” diyen Mevlânâ, daha önce yaşadığı yerde (Horasan'da) şairliğin ayıp görüldüğünü, eğer orada kalsaydı ders verip, kitaplar kaleme alacağını, öğüt verip vaaz edeceğini, zahitlikte bulunup ibadetle meşgul olacağını söylemektedir (Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, tarih yok, s. 70-71; Şimşekler, 2009, s. 160).¹ Dolayısıyla Mevlânâ'nın şiiri ders vermenin, kitap telif etmenin, öğüt vermenin ve vaazın yerine ikame ettiğini söylemek de mümkündür. Nitekim Abdülbâki Gölpinarlı, Mevlânâ'nın şiiri bir konuşma sanatı gibi gördüğünü söylemekle birlikte, *Mesnevî*'si başta olmak üzere şiirlerinin çoğunu semâ sırasında söylediğini ifade etmektedir (1999, s. 250). Bir başka ifadeyle Mevlânâ'nın, insanlara yararlı olmak/onları eğitmek için şiiri kullandığını söylemek mümkündür.

Mevlânâ'nın şiir söylemesinin asıl amacı ise mutlak güzel olana, mutlak sevgiliye yani Allah'a ulaşmaktır. Bu amacını *Mesnevî*'nin 3. cildinde yer alan “Sen olmadıkça, senin inayetin lûtfetmedikçe gece gündüz nazım ve kafiye ne değeri olabilir, bu çeşit meydana gelen şiire kim bakar ki?” (Mevlâna, 1995b, s. 120) şeklindeki ifadelerle dile getirmektedir. Ancak zaman zaman harfî, sesi ve sözü de/şiiri de aşarak sevgiliye kavuşmayı/sevgili ile konuşabilmeyi, “Harfî, sesi, sözü birbirine

¹ Sultan Veled *İbtidâ-nâme* adlı eserinde Mevlânâ'nın Şems'ten sonra kendisini şiire verdiğini ifade etmektedir. Abdülbâki Gölpinarlı ise Mevlânâ'nın Şems'ten önce de şiirle ilgilendiğini ancak onunla buluştuktan sonra alelâde şairlikten çıkarak yaşayışını dahi bir şiir hâline getirdiği görüşündedir (akt. Gölpinarlı, 1999, s. 249-251).

vurup parçalıyayım da seninle bu üçü de olmaksızın konuşayım!” (Mevlâna, 1995a, s. 138) diyerek arzuladığını ifade etmektedir.

XVI. yüzyıl şairlerinden Muğlalı İbrahim Şâhidî de Mevlevîlik yoluna intisap ederek Mevlânâ'nın fikirlerini takip etmiş, şiir konusunda da benzer bir bakış açısını benimsemiştir. *Türkçe Divan*'ında şairliğini ön plana çıkarmayan Şâhidî, şiirin fikirlerini muhataba aktarmak için bir vasıta olması noktasında Mevlânâ gibi hareket etmiştir. Dolayısıyla şiirde sanat gösterme gayesi Şâhidî'de de ikinci planda görülmektedir. Bu çerçevede Şâhidî şiirlerinde başta Allah ve peygamber sevgisi olmak üzere Mevlânâ'ya olan bağlılık gibi konuları ve iyi bir insanda/kulda görülmesi gereken erdemleri öne çıkarmıştır. Elbette bunu yaparken güzel ve etkili söyleyişler de yakalamış ve halkın irfanına hitap ederek darb-ı mesel hâline gelmiş, hafızalarda yer eden beyitler de söylemeyi başarmıştır. “*Kilid elinde velî kimse fetb-i bâb itmez*” (G.11/7); “*Ma'rîfet esrâr-ı 'ışk u nükte-i tevâddür*” (G.20/4); “*Fîrkat bâzânı şiddetiniün armağânıdır*” (G.47/4); “*Bu cîfe-i dünyâyâ tâlib çü kilâb oldu*” (G.52/4) vb. ifadeler buna örnek olarak verilebilir. Dahası kendisinden sonra gelenlerce beğenilen şiirleri de tanzir edilmiştir. Bunlardan en önemlisi Şâhidî'nin “*Bende-i pîr-i harâbâtım mürid-i bâdeyim*” mısraıyla başlayan gazeline Şeyh Gâlib tarafından yazılmış olan tahmistir (Okcu, 2011, s. 284-285).

Şâhidî, Şairlik ve Şiir

Şâhidî hakkında bilgi veren tezkirelerde de onun şairliği öne çıkarılmamıştır. Latîfî, “fenn-i şi'ire ol kadar müdâvemet ve isti'mâl ü mümâreset itmemişdür” diyerek (2000, s. 321) Şâhidî'nin şiire çok fazla zaman ayırmadığını söylemiştir. Tezkirelerde fenn-i şi'r olarak kastedilen genellikle şairlerin divanlarında yer alan sanat gösterme gayesiyle yazılmış olan şiirler/gazellerdir. Dolayısıyla Latîfî, Şâhidî'de şiirin başat uğraş olmadığını söyleyerek hem onun şairlik yönüne eleştirel bir şekilde bakmış hem de Şâhidî'nin diğer önemli yönlerini öne çıkarmayı amaçlamıştır. Kınalızâde Hasan Çelebi ise “eş'ârında halâvet yokdur” diyerek (2017, s. 466) Şâhidî'nin şairliğini eleştirmiştir. Halâvet kelime anlamı olarak tatlılık, hoşluk demektir. Fakat bir eleştiri terimi olarak kullanıldığında şiirde bulunması gereken özelliklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Devrin tezkire yazarlarından Âlî, Şâhidî'nin şairliğine hiç değinmemiş, “müfessir ü muhaddis ü mevlevî ve şârih-i kitâb-ı mesnevî...” diyerek diğer yönlerini öne çıkarmıştır (İsen, 1994, s. 232). Tezkire müelliflerinden sadece Esrar Dede “Eş'âr-ı bedî'ü'l-âsârlarından...” diyerek Şâhidî'nin şiirlerini övmüş ve Mevlevîler arasında bu şiirlerin övülmeye değer olduğunu (2000, s. 251) ifade etmiştir.

Şâhidî'nin *Türkçe Divan*'ında şiire dair görüşlerine de yer verdiği görülmektedir. Bu görüşler şiirin nasıl olması gerektiğine dair poetik beyitler olarak okunabilir. Tezkirelerde genellikle *fenn-i şi'ire* çok fazla zaman ayırmadığı söylenen Şâhidî'nin yine de eserinde şiire dair sözlere yer vermesi dikkat çekicidir. Bu söylemlerinin yol gösterici niteliği olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim şiirin aşk

ateşinden beslenerek yakıcı olması gerektiğini söyleyen Şâhidî, neden yakıcı olmalı? sorusunun cevabını “âşıklara hararet verebilmek için” şeklinde cevaplamaktadır:

“Şâhidî ‘uşşâka şevkıla harâret virmege

Şi’rünü ‘ışk âteşinden sûz-nâk itmek gerek” (G.45/5).²

Bu sebeple Şâhidî’nin şiirinin aşksız anlaşılması mümkün değildir. Bu şiiri aşksız anlamak bir farenin bülbülün nağmelerini duymasına benzer ki bu mümkün değildir:

“Şâhidî şi’rünü bî-‘ışk kaçan fehmi idiser

Nagme-i bülbül-i bostânı kaçan işide mûş” (G.34/5).

Bir başka beytinde kendisini *âşık-ı şûrîde* (=perişan âşık, çılgın âşık) olarak tanımlayan Şâhidî, zühd ve rahatlık elbisesini giydiğini ama şiirlerini hep rindane havada söylediğini ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle muhatabına rindane şiirler söylemeyi de önermektedir:

“Şâhidî zühd ü salâhı gerçi idindi şi’âr

‘Âşık-ı şûrîdedür eş’ârı hep rindânedür” (G.20/5).

Şâhidî, Hallac-ı Mansur’u andığı bir beytinde şiiri ne için kullandığına dair de ipucu vermektedir. Buna göre Şâhidî şiirini “ene’l-hak” sırrını bildiren bir araç olarak kullandığını söyler:

“Şâhidî Mansûr-vâr ider hevâ-yı dâr u nâr

Kim enel’-Hak sırrını iş’âr ider eş’ârdan” (G.57/5).

Şâhidî aklın *nûkte-i tevhidî* anlayamayacağı gibi (G.33/5) şiirlerinin kıymetinin de akıl sahiplerince anlaşılamayacağını söylemektedir. Zira Mevlânâ da akılla alınacak yolun sınırlı olduğunu ifade etmektedir (Çetin, 2022, s. 142). Bu sebeple şiirlerinin -sadece- âşıklar için birer yadigâr olduğunu ifade etmektedir:

“Uşşâka yâdigârdur eş’âr-ı Şâhidî

‘Âkil ne bile kadrin anun yâdigârınun” (G.47/5).

Şiirinin muhatabının âşıklar olduğunu söyleyen Şâhidî’nin, akıl sahiplerinin bu şiiri anlamayacağını ifade edişi aklın sınırlı oluşuyla açıklanabilir. Nitekim Mevlevîlikte ve pek çok tasavvufi görüşte aklın ikinci plana itilişinin sebebi de budur. Çünkü insanı mutlak sevgiliye/Allah’a götürecek olan aşktır. Dolayısıyla Şâhidî’nin *Divan*’ı/şiirleri âşıkları vuslata götürecek olan bir kılavuzdur.

Eğitimci ve Yol Gösterici Olarak Şâhidî

Şâhidî hem Mevlevîlik çevrelerinde hem de hayatının büyük kısmını geçirdiğini bildiğimiz Muğla’da önemli bir yere sahiptir. Bir dönem şeyhliğini yaptığı tekke Muğla’da Mevlevî kültürünün gelişmesine zemin hazırlamış, kültürel anlamda da şehri beslemiştir. Öyle ki tezkire müelliflerinden

² Çalışma boyunca yapılacak beyit alıntılarında Mustafa Çıpan’ın *Muğlalı İbrahim Şâhidî Hayâtı, Edebi Şahsiyeti, Eserleri Divan ve Gülşen-i Vahdet (Tenkidli Metin)* adlı (1985) Yüksek Lisans tezi kullanılacaktır.

Garîbî, Muğla'da bulunduğu sırada çok defa Şâhidî'nin huzuruna varıp *Mesnevî* ile nahiv ve sarf kitaplarından ders okuduğunu (Babacan, 2010, s. 95) kaydetmektedir. *Sefîne-i Nefîse-i Menlevîyân*'da ser-halka-i fuzalâ ve müşârün-bî'l-benân-ı 'ukalâ olarak anılan Şâhidî (Odunkıran, 2020, s. 422)'nin ölümünden sonra dahi şeyhi olduğu tekkenin eğitim vermeye devam ettiğini Evliya Çelebi'den öğreniyoruz. Evliya Çelebi, seyahatnamesinde Muğla'da Şâhidî'nin "muallimhanesi"nden bahsetmektedir. Şehrin çocukları burada eğitim görmektedir ve sayıları binden fazladır. Hatta *zîhn-i sakîm* çocukların burada birkaç ders aldıktan sonra iyileştikleri de Evliya Çelebi tarafından zikredilmektedir (2013, s. 105). Dolayısıyla Mevlevîhanenin bu işlevi ve kendisinin kaleme aldığı *Tuhfe-i Şâhidî*'nin Farsça ve aruz kurallarını öğretmek amacını gütmesi bir arada düşünüldüğünde Şâhidî'nin eğitimci yönü hakkında bilgi sahibi olabiliyoruz. Üstelik *Tuhfe-i Şâhidî*'nin yazılmasından çok sonra bile çeşitli müderrisler tarafından eğitim amacıyla kullanılması, çoğaltılması ve başka dillere aktarılması da bunun göstergesidir.³ Bunun yanı sıra Şâhidî'nin eserlerinden (Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede, 2005, 27-29) *Mesnevî*'nin her cildinden seçilmiş 100'er beytin 5'er beyitle şerh edildiği *Gülşen-i Tevhîd* ve Sâdî'nin ünlü eseri *Gülîstan*'a yazılan *Gülîstan Şerhi* söz konusu metinlerin zenginliğini muhatabına göstermek ve anlaşılmasını kolaylaştırmak amacıyla kaleme alınmıştır. Ayrıca insan yüzündeki unsurların konuşturularak seyr ü sülûkun anlatıldığı (Tanç, 2016) *Gülşen-i Vahdet*; Mevlevîlik konusunda önemli bilgiler veren *Gülşen-i Esrâr*; Mevlevîlik adap ve erkanı hakkında bilgiler veren -Şâhidî'ye atfedilen- *Sohbet-nâme*, *Tıraş-nâme*, *İşk-nâme*; insanın kâinattaki yerini ve duruşunu anlatan (Topcu, 2009) *Risâle-i Âfâk u Enfâs*; Hz. Muhammed'in doğumunun anlatıldığı *Mevlîd*; oğlu için yazdığı söylenilen *Gülşen-i İrfân*; Mevlânâ ve Dîvâne Mehmed Çelebi'den aldığı feyiz ve lütufların anlatıldığı *Müşâbedât-ı Şâhidîyye*; Şâhidî'ye ait olduğu kesin olmamakla birlikte günümüze ulaşamamış eserlerden *Müsteẓâd-ı Şâhidî*, *Tavr-ı Hâfız-ı Şîrâzî*, *Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ* (Sahîh Ahmed Dede, 2003, s. 267) gibi eserlerinde de bilgi ve tecrübe aktarma, yönlendirme ve eğitime amacının ön planda tutulduğunu söylemek mümkündür.

Şâhidî'nin başta *Gülşen-i Esrar* olmak üzere çeşitli eserlerinde ve şehir halkının zihninde rastladığımız menkabevi bir yönünün olması da dikkat çekicidir. Nitekim bunlar ve *Türkçe Divan*'ında yer alan manzumelerde Şâhidî'nin takındığı tavır onun güçlü bir yol gösterici olduğunun da delili niteliğindedir. Öyle ki Şâhidî'nin en önemli eserlerinden biri olarak gösterilen, Nuri Şimşekler tarafından doktora çalışması olarak hazırlanan, *Gülşen-i Esrâr*'da şairin kendi hayatına dair anlattığı

³ *Tuhfe-i Şâhidî*'nin eğitim ve öğretim amacıyla kullanıldığı bilinmektedir. Paul Babinski *Tuhfe-i Şâhidî*'nin Batı'da Farsça çalışmalarının başlangıcında başvurulan ilk eserlerden biri olduğunu söylemektedir. Alman Levinus Warner'in notları, Fransız Antoine Galland'ın günlüklerinden edinilen bilgi *Tuhfe-i Şâhidî*'nin incelendiği ve satın alındığını göstermektedir. Dahası eserin pedagojik amaçlar için yeniden düzenlendiğini ve Fransız öğrencileri için giriş niteliğinde bir dil kılavuzuna dönüştürüldüğünü öğreniyoruz. Viyana Şarkiyat Akademisi'nde bulunan Latince bir nüshanın da benzer bir işlevle kullanıldığı düşünülmektedir (Babinski, 2019, s. 241).

anekdotlarda menkabevi yönüne/gösterdiği kerametlere de rastlamak mümkündür. Şâhidî'nin hayatında önemli bir yere sahip olan Sultan Dîvânî ile buluşmadan rüyayla ve duyduğu seslerle iletişim kurması, zaman zaman Dîvânî'nin Şâhidî'nin yanında zuhur etmesi vb. örnek olarak gösterilebilir (Şimşekler, 1998, s. 19-23; Gölpınarlı, 1983, s. 134-135). Esrar Dede'nin, henüz annesinin beşiğindeyken *meşgul-i ism-i celâl* olduğunu söylemesi de (2000, s. 251) bu çerçevede değerlendirilebilir. Elbette bunu çok erken yaşta dile geldiği şeklinde yorumlamak da mümkündür. Bunun yanı sıra Muğla'da yapılan derlemelerde Şâhidî hakkında anlatılan 4 efsane (Önal, 2013, s. 217-224) onun hem menkabevi yönünü ortaya koymakta hem de şehir hafızasının önemli bir yüzü olduğunu kanıtlamaktadır.

Şâhidî'nin tekke şeyhliği yapan bir dede, eserleriyle (özellikle *Tuhfe-i Şâhidî*) ve şeyhi olduğu tekkenin Muğla'da edindiği misyonla bir eğitimci, menkabevi kişiliğiyle ve şiirlerinde takındığı tavırla bir yol gösterici olduğunu söylemek mümkündür. Tüm bunların bir getirisi olarak Şâhidî şiirlerinde bir Mevlevî dervişinin hâl ve hareketlerini yansıtmaktadır. Bir başka ifadeyle Şâhidî kendi yaşayışı ve dünya algısı üzerinden muhataplarına şiirleriyle mesaj vermektedir. Bu mesaj nasıl Mevlevî olunur? ve bir Mevlevî nelerden kaçınmalıdır? sorusuna -Şâhidîce- verilmiş bir cevaptır. Bu cevaplar yer yer iyi bir Müslüman/kul nasıl olunur? iyi bir Müslüman/kul nelerden kaçınmalıdır? vb. sorulara verilmiş cevaplar gibi de okunabilir. Bu bilgilerin ışığında Şâhidî'nin *Türkçe Divan*'ında yer alan ahlaki ilkeler Mevlevîlik çerçevesinden okunacak, Şâhidî'nin ve oluşturduğu zihniyetin okurlara verdiği mesajlara değinilecektir.

Allah'a ve Dine Bağlılık

Mevlevîliğe intisab etmiş kimselerin İslam dininin umumî, Mevlevîliğin hususi kurallarına uymaları gerekmektedir (Yöndemli, 2004, s. 17). Bu sebeple Şâhidî, bir Mevlevî'nin cennete gidip Allah'ın güzel yüzünü görebilmek için emirlere içtenlikle uyması gerektiğini söylemektedir. Beyitte geçen dîdâr kelimesi, Allah'ın inananlara vadettiği görünüşüdür. Emir ve yasaklara uyarak cennete gidebilenler Allah'ın dîdârını görebilecektir:

“Dilersen göresün cennetde dîdâr

Mutî' ol sıdkıla emr-i Hüdâ'ya” (G.84/6).

Şâhidî, çok günah işlemiş kişilere umut olabilecek aşağıdaki beytinde Allah'tan ümit kesilmemesi gerektiğini söylemektedir:

“Ümidün kesme Hak'dan Şâhidî sen

Eğerçi cürmüne yokdur nihâye” (G.84/7).

Aynı zamanda iyi bir Mevlevîden *hükem-i kazaya* rıza vermesi/boyun eğmesi de beklenmektedir. Zira bu durum iyi bir kul olma noktasında imanın şartlarından da biridir:

“Geliser her ne kim oldı mukadder

Rızâ virmek gerek hükm-i kazâya” (G.84/4).

Şâhidî, *Dîvân*'ında yer yer bir Mevlevî'nin/kulun yapması ve bunun yanında yapmaması gereken davranışlardan bahsetmektedir. Yapması gereken davranışlardan biri içtenlikte ibadet etmektir. Dünya hayatında geçirilecek sürede rıyasız şekilde ibadete yaklaşanlar cehennem azabından uzak olacaklardır. Aynı zamanda Allah aşkıyla ibadet edenler vuslata ereceklerdir ve böyle kişiler Allah katında da halis kullardan olacaklardır:

“Şu kim 'ibâdetine mukterin ola ihlâs

Olur 'azâb-ı cehennemden ol emîn ü halâs

Şu kim 'ibâdetine 'ışk-ı Hak mukârin ola

Visâle irişür ol Hak katında olur hâs” (G.35/1-2).

Mevlevînin/kulun yapmaması gereken bir diğer davranış ise ibadetine riya karıştırmaktır. Zira ibadetine riya karıştıranları cehennem ateşinin azabı beklemektedir:

“Şu kim 'ibâdetine zerkıla riya karışa

'Azâb-ı nâr-ı cehennem olısar ana kısas” (G.35/3).

Yukarıda anılan beyitlerden hareketle Şâhidî'ye göre bir Mevlevî, Allah'a ve dine/dinin kurallarına bağlılık konusunda titiz olmalıdır. Emirlerle uymalı, içtenlikle ve Allah aşkıyla ibadetlerini yerine getirmelidir. Kaçınması gereken en önemli husus ibadetlerine riya karıştırmaktır. İnsanın hataya, günaha, gaflete düşeceğini bilen Şâhidî Allah'tan hiçbir zaman ümit kesilmemesi gerektiğini de ifade etmektedir.

Peygamber Sevgisi

Şâhidî'nin ön plana çıkardığı bir diğer husus peygamber sevgisidir. Şair, İslam dinine göre son peygamber olan Hz. Muhammed'e bağlılığını ve sevgisini *Türkçe Divan*'ında dile getirmektedir. Geleneğin bir uzantısı olarak da düşünülebilecek divan tertibinde tevhid ve münacaatın ardından gelen naat Şâhidî'nin eserinde de yer almaktadır. “*Fi Medb-i Seyyid-i Kâ'inât*” başlıklı manzumede Hz. Muhammed'in çeşitli yönleri ön plana çıkarılmıştır. Buna göre Hz. Muhammed *fabr-i 'âlem* (=âlemlerin övücü), *habîb-i Hüda* (=Allah sevgilisi/sevgili kulu)'dır ve kâinatın yaratılmasının sebebidir (K.2/1-2). Onun yolu saadet ve hidayet, dostluğu mübarektir ve delili Allah'tır:

“Tarîkun sa'âdet refîkun sa'îd

Sebîlün hidâyet delîlün hüda” (K.2/3).

Bir Mevlevî'ye düşen ise Hz. Muhammed'i kendine rehber edinmesidir. Zira onun rehberliğiyle menzile ermek (cennete varmak) mümkündür:

“Azıtmaz yolını irer menzile

Ana kim ola himmetün reh-nümâ” (K.2/8).

Şâhidî, kasidesinin son beytinde ise kendisi üzerinden bir mesaj vererek, günah denizine battığını ve şefaata dilediğini dile getirmektedir. Çünkü günahlardan uzak durabilmek için Hz. Muhammed’i takip etmek kadar günahlardan arınabilmek, cennete girebilmek için de onun şefaati gereklidir:

“Güneh bahrına garkdur Şâhidî

Şefâ’atle sen dest-gîr ol ana” (K.2/13).

Aşağıdaki beyitte ise Şâhidî, Hz. Ali’nin kölesi, Hz. Muhammed’in abdalı olduğunu söylemekte; sırların ve peygamberin hallerinin arayıcısı olduğunu da ifade etmektedir:

“Men bende-i Kerrârem u abdâl-ı Muhammed

Cûyende-i esrârem u ahvâl-i Muhammed” (G.13/1).

Şâhidî’nin duası da Hz. Muhammed’in güzelliğinin mumunu önder olarak alabilmek yönündedir. Çünkü yukarıda da ifade edildiği üzere menzile ulaştıracak olan da bu yoldur:

“Mesnevî’den keşf idüp esrâr-ı ‘ilm-i min-ledün

Pîşvâ şem‘-i cemâl-i Mustafâ kıl yâ Mugîs” (G.8/2).

Hz. Muhammed’in güzelliğine âşık olan (yukarıdaki beyitten hareketle söylenecek olursa *abdâl-ı Muhammed* olan) riyasız ve yapmacıktan uzak, doğru şekilde ibadet edecektir. Çünkü bir kul/Mevlevî için doğru olan Kuran’ın yolunu benimsemiş Hz. Muhammed’in yolunu tutmaktır:

“İder ihlâsıla dâ’im ‘ibâdet

Olan ‘âşık cemâl-i Mustafâ’ya” (G.84/5).

Hz. Muhammed’in güzelliğine âşık olmuş kişilere de seslenen Şâhidî, aşıkta sadık bir kul olarak Allah yoluna girmesini önermektedir. Beyitte yer alan anlam tersten düşünüldüğünde Allah yoluna girmenin ön şartı peygamberi sevmek ve ona bağlanmak olarak da görülebilir:

“Olup ‘ışk içre sâdık kul ol Hakk’a muvafık

Eger oldunsa ‘âşık cemâl-i Mustafâ’ya” (G.72/4).

Hz. Muhammed’in rehber/önder olarak alınması onun güzelliğine âşık olmakla mümkündür. Güzelliğe âşık olanın gözü hiçbir şey görmeyecektir. Dolayısıyla âşık/kul/Mevlevî Hz. Muhammed’in yolundan gidecek ve menzile (cennete) varabilecektir. Şâhidî beyitlerde dikkat çektikleri üzerinden, çizdiği Mevlevî portresinde bulunması gereken dinî hassasiyeti de ortaya koyması amaçlamıştır.

Mevlânâ’yı Pir Kabul Etmek

Mevlevîlikte Allah ve peygamberden sonra en önemli figür Mevlânâ’dır. Mevlevîlik, Mevlânâ’nın fikirleri üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla Mevlânâ, Mevlevîlik yoluna girmiş her sâlikin piridir. Mevlevî şairler, şiirlerinde Mevlânâ sevgisini sık sık dile getirmiş, Mevlânâ’yı övmüş ve yüceltmıştır.

Şâhidî, “*Hazret-i Mollâ Celâlî’ü’d-dîn Hüdâvendigâr*” mısraının tekrar ettiği ve Mevlânâ’nın medhedildiği manzumesinin yanında *Türkçe Divan*’ında yer yer Mevlânâ’nın adını anmıştır. Bu beyitlerden birinde Mevlânâ, Mevlevîlerin padişahı, yol göstericisi ve önderi olarak anılmıştır:

“Hazret-i Mollâ Celâlî’ü’d-dîn hüdâvendigârdur

Pîşvâ vü reh-nümâdur pâdşâh-ı Mevlevî” (G.81/2)

Türkçe Divan’ının musammatlar kısmında bulunan manzume Mevlânâ’nın övülerek tanıtılmasıyla başlamaktadır. Buna göre Mevlânâ, erenlerin en önde geleni, sırlar hazinesidir; ilim ve keramet onda toplanmıştır; sözleri birlik denizinden su taşıyan nehirler gibidir; zatı Hz. Muhammed’in övücüdür:

“Ol erenler ser-veri kim mahzen-i esrârdur

Mecma‘-ı ‘ilm ü kerâmet matla‘-ı envârdur

Sözleri deryâ-yı vahdetden gelür enhârdur

Haşr içinde zâtı fahr-i seyyid-i Muhtârdur

Hazret-i Mollâ Celâlî’ü’d-dîn hüdâvendigârdur” (M.2/I).

Halk arasında ona Mollâ-yı Rûm denmektedir. Onun bilgisi o kadar çoktur ki bilinen bütün ilimler onun ilim denizinden bir damladır sadece:

“Ol ki dirler halk-ı ‘âlem nâmına Mollâ-yı Rûm

Bahr-i ‘ilminden anun bir katredür cümle ‘ulûm” (M.2/V/1-2).

Mevlânâ’nın hayatında ve fikirlerinin oluşum ve dönüşümünde önemli bir yere sahip olan Şems-i Tebrîzî de Mevlevîler arasında önemli bir konumdadır. Mevlevî şairlerin şiirlerinde zaman zaman ismi anılmaktadır. Bu bağlamda Mevlânâ sevgisiyle bağlantılı olarak Şâhidî’nin *Türkçe Divan*’ında Şems’in anıldığı beyitlere de bakmak gerekmektedir. Aşağıdaki beyitte yüce Allah’ın yolunun kendisi için/Mevlevîler için yeterli olduğunu söyleyen Şâhidî, Mevlânâ’nın Şems’i övmek için kullandığı Şemsü’l-Hak (Ceyhan, 2010, s. 513) ibaresiyle övmektedir:

“Mevlâ-yı mu‘allâ bana hadîdür u vâfî

Şemsü’l-Hak-ı Tebrîz bana meserr u maksad” (G.13/2).

Şâhidî’ye göre her kim Şems’e ve Mevlânâ’ya muhabbet beslerse onun sayısız suç ve günahı bağışlanacaktır demektedir:

“Her kim ki ide Şemse vü Mollâ’ya mahabbet

‘Afv ola ne denlü çok ise cürm ü günâhı” (G.77/6).

Mevlânâ, âşıkların defteridir. Allah’ın şemsi onun aşkı yolunda başını feda etmiştir. Şems kelimesi hem güneş anlamında hem de Şems-i Tebrîzî anlamında tevriyeli olarak kullanılmıştır. Şems’in suikast sonucunda öldürüldüğüne dair rivayetler vardır (Ceyhan, 2010: s. 513-514). Beyitte bu durum da dile getirilmiştir:

“Her defter-i ‘uşşâk-durur hazret-i Mollâ
‘İşkında fidâ eyledi ser Şems-i İlâhî” (G.76/5).

Mesnevî’yi Okumaya Devam Etmek

Mevlânâ’nın en önemli eseri olarak görülen *Mesnevî*, İslam dininin kutsal kitabı Kur’an’dan sonraki en önemli eserdir. İran edebiyatı şairlerinden Molla Câmi’ye atfedilen “Peygamber değildir ama kitabı vardır.” sözü *Mesnevî*’nin ne denli önemli bir konumda görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu sebeple Mevlânâ sevgisinin yanında *Mesnevî*’nin önemine de değinilmektedir. Şâhidî’ye göre Mevlânâ’nın yadigârı olarak görülen (M.2/IV), Mevlevîlerin dilinde sürekli tekrar eden eser *Mesnevî*’dir ve Mevlevîliğin şanı onu okuyarak raks ve sema etmekten gelmektedir:

“Mesnevî’dür dâ’imâ vird-i zebân-ı Mevlevî
Deff ü nâyile semâ’ vü raks-ı şân-ı Mevlevî” (G.80/1).

Mevlevîliğe Tabi Olmak

Mevlânâ’nın fikirleri ve yaşayışı üzerine kurulan Mevlevîlik, Şâhidî tarafından övülmüş ve ön plana çıkarılmıştır. Kendisi de intisap ettiği bu tarikatda dedelik mertebesine yükselerek kendisine intisap eden müridlerini yetiştirmiş ve talebelerini eğitmiştir. Şiirlerinde “*Gel sa’âdet isterisen melevî ol melevî*” (M.2/IV) diyerek insanları açık şekilde Mevlevîliğe davet etmiştir. Bu çerçevede Şâhidî, *Türkçe Divan*’ında *Mevlevî* redifli iki gazel kaleme almıştır. Bu gazellerinde özellikle Mevlevîliği yücelten Şâhidî, aşağıdaki beyitte Hz. Muhammed’e ait olduğunu söylediği “Allah’a giden yollar kulların nefesleri kadardır” sözünü hatırlatarak, yollar arasında en şerefli olanın Mevlevîlik olduğunu söylemektedir:

“Hâlik’a yol halkun enfâsıncadır dir Mustafâ
Her tarîkun eşref-i a’lâsı râh-ı Mevlevî” (G.81/4).

Mevlevîliği doğan kuşuna benzeten Şâhidî, bu doğanın en yükseklerde uçtuğunu ve avının da kebk-i Kuds olduğu ifade etmektedir. Hakikat dağının en yüksek yeri de Mevlevîlerin (doğan kuşunun) yuvasıdır/tekkesidir:

“Mevlevî şeh-bâzı ‘arşîdür şikârî kebk-i Kuds
Kulle-i kûh-ı hüviyyet âşyân-ı Mevlevî” (G.80/5).

Mevlevîlik güneşinin ne doğuda ne de batıda olduğunu söyleyen Şâhidî, Mevlevîliği reddedenleri karanlıkta uçmaya çalışan yarasalara benzetmektedir. Çünkü Mevlevîlik güneşi her yerdedir. Beyitte Nûr suresi 35. ayetindeki *lâ-şarkıyyetin velâ-garbiyyetin* (24/35)⁴ ifadesinden yapılmış bir iktibas söz konusudur. Anılan bu ayetin mealinde geçen “Allah göklerin ve yerin nurudur. (...) Nur üstüne

⁴ Kuran’dan yapılan alıntılarda kuran.diyaret.gov.tr adresinde yer alan mealde yararlanılmıştır (URL-1). Yapılan alıntılarda parantez içinde verilen sayılardan ilki sure, ikincisi ayet numarasını göstermektedir.



nur. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilendir.” sözleri beytın arka planını oluşturmaktadır. Buna göre “fanus içinde inci parlayan yıldızı (...) tutuşturan ağacın” ne doğuda ne de batıda olmadığını -her yerde olduğunu- söyleyiş Mevlevîliğe de uyarlanmış, Mevlevîliğin kapsayıcılığına bir vurgu yapılmıştır:

“Mevlevî hurşîd-i lâ-şarkî vü lâ-garbî-durur

Gûyîyâ huffâşlardur münkirân-ı Mevlevî” (G.80/3).

Bir Mevlevî varlığa ve dünyaya gönül vermemeli, mekânsız ve nişansız olmalıdır. Çünkü Mevlevî'nin mekânı aslında mekânsızlıktır. Dünyanın geçici olduğunu bilen Şâhidî, ona tamah etmemeyi, bağlanmamayı öğütlemektedir:

“Virme dil kevn ü mekâna ol lâ-mekân bî-nişân

Şâhidî çün lâ-mekân oldu mekân-ı Mevlevî” (G.80/6).

Mevlevîlerin dergahları âşıklar için Kâbe; Mevlevî külâhı ise insanın başını yücelten değerli bir taç gibidir:

“Ka‘betül’l-‘uşşâk olupdur hân-kâh-ı Mevlevî

Tâc-ı ‘izz ü ser-firâzîdür külâh-ı Mevlevî” (G.81/1).

Dünyadan Geçmek

Bir Mevlevî için önerilen yukarıda da ifade edildiği gibi *lâ-mekân* ve *bî-nişân* olmaktır. Bu dünya tasavvufi anlayışa göre masivadır. Bir başka ifadeyle kulun Allah’a ulaşmasını engelleyen/geciktiren, Allah ulaşmaktan uzaklaştıran yerdir. Dolasıyla dünyaya meyletmemek, güzelliklerine (aslında çirkinliklerine) kapılmamak gerekmektedir. İnsan cennete ulaşmak için bu dünyadaki rahatından vazgeçmelidir. Rahatından vazgeçebilenler cennet/rahata kavuşacaklardır. Şâhidî'ye ait aşağıdaki beyte göre ise kulun iki cihanda da rahatlığı istemesi olumsuz bir durumdur. Bunu isteyen kişiler aşağılık yaratılışlı nefislerine tâbi olmuşlardır. Çünkü bu dünya kulun rahat etmesi gereken bir yer değildir. Bu dünyada rahat edilmediği takdirde vuslata/rahata ermek mümkündür. Sadık olan/gerçek bir âşık sevgiliye kavuşmaya kanaat etmelidir:

“Her kim iki ‘âlemde diler ‘izzet ü râhat

Olmış-durur ol nefs-i fûrûmâyeye tâbi

Neyler dü-cihân lezzetini ‘âşık-ı sâdık

Olmaya meğır vuslat-ı ma‘şûkıla kânî” (G.39/3-4).

Dünyada yaşamış nice insan tahtını ve sarayını bırakıp göçmüşler/ölmüşlerdir. Toprağın altına sadece kendileri girebilmiş, mal ve mülklerini, zenginliklerini götürememişlerdir. Bu sebeple dünyanın, dünya malının, zenginliklerin geçici olduğu unutulmamalıdır:

“Niçeler koyuban taht u sarâyı

Varısar ‘âkıbet tahtü’s-serâya” (G.84/3).

Benzer bir beytinde Şâhidî, Hak ehli olmak için gidilen yolun masivayı terk etmekten geçtiğini ifade etmektedir:

“Şâhidî kisvet-i ‘ışk oldu heman derd ü belâ

Mâsivâ terki-durur ehl-i Hakk’a mezheb ü râh” (G.69/5).

Şâhidî bir başka beytinde “sonsuzluk ülkesinde sonsuzluk padişahıyım” diye övünen ancak dünyaya (sonlu olana) meyletmekten kendini alamayan kişilere çatmaktadır. Masivadan, dünya nimetlerinden kaçıyor gibi görünüp vefasız alçak dünyanın (cîfe-keş, zâg-veş (G.2/3) dünyanın) talibi olanlara karşılık yukarıda da ifade edildiği gibi riyadan uzak bir şekilde ibadet önerilmektedir:

“Lâf urursun kim bekâ mülkinde şâh-ı bâkîyem

Pes neden sen tâlib-i dünyâ-yı dîn-ı bî-vefâ” (G.2/4).

Dünya bir leştir, murdardır. Kim ona talip olursa veya kim ondan uzak durmazsa ona bulaşır. Allah yolunu talep edenler leşten/murdardan rahatsız olmalıdır. Rahatsız olmayanlar ise leşe talip olan köpeklerdir:

“Çünkü dünyâ cîfedür tâlibleri oldu kilâb

Tâlib-i Allah olan bu cîfeden bîzâr olur” (G.18/2).

“Dünye çün murdârdur her kim ki perhiz eylemez

Lâ-cerem âlâyış-i murdârile murdâr olur” (G.18/3).

Şâhidî yapılması gerekeni yine kendisi üzerinden anlatmış ve dünya leşini kargalara bırakıp dalgıç olmayı önermiştir. Bir Mevlevî dalgıç olup aşk denizine dalmalı ve inciye talep etmeli/inciye ulaşmaya çalışmalıdır:

“Ko zâga cîfe-i dünyâyı Şâhidî sen gel

O dürri eyle taleb bahr-i ‘ışka ol gavvâs” (G.35/5).

Bu dünyadan en güzel şekilde uzak durmanın/kurtulmanın bir diğer yolu ise *fakr u fenâ* yolunu seçmekten geçmektedir. Çünkü dünya geçicidir. Şâhidî’nin önerdiği yolu seçenler sonsuzluk ülkesinde/ahirette/cennette mutlu olacaklardır:

“İhtiyâr iden bu fânî dünyede fakr u fenâ

Bahriyâr olup bekâ mülkinde ber-hurdâr olur” (G.18/4).

Şâhidî için dünyaya geliş kulun davaya yazmak için deliller toplamasına benzetilmektedir. Âşık için dert ve bela istenen bir şeydir. Her ne kadar bu dünya uzak durulması gereken bir yer olarak görülse de kul için aşılması gereken bir evredir. Bir başka ifadeyle elest bezminde kulluğunu dile getiren âşığın, kulluk davasında elini güçlendirmek için dünyaya gelmesi gerekmektedir. Dünya hayatı ne

kadar güzel geçirilirse *sebt-i da'vâ* için toplanan deliller de o denli güçlü/çok olacak ve âşık dünya imtihanını başarılı şekilde tamamlamış olacaktır:

“Şâhidî derd ü belâdur şâhid-i ‘ışk u velâ

Sebt-i da'vâ itmege bürhâna gelmişlerdenüz” (G.29/7).

Dünyaya meyletmenin insanın ahiretini yakacağını/ahiretine zarar vereceğini de söyleyen Şâhidî, bu dünyadaki varlığımız olan vücudun mezarda yılan ve karıncalar tarafından yenip yok edileceğini söylemektedir. Bir başka ifadeyle bu dünyaya, bu dünyanın süsüne önem verilse de ölümle dünya hayatı bitecektir. Kalıcı olan ahiret hayatıdır ve oradaki yaşayışımıza zarar verecek davranışlardan kaçınılmalıdır:

“Meyl-i dünyâ idüben yakma sakın âhiretin

Çünkü yir makrebede mûr ile mâr âhir etin” (b.12).

Mürşide bağlanmak

Şâhidî, Mevlevî tarikatının gerekli aşamalarını geçip Muğla Mevlevîhanesi'nin *seccâde nişini* (Sahîh Ahmed Dede, 2003, s. 251-252; Odunkıran, 2020, s. 1256-1258) olmuş ve dede mertebesine erişmiştir. Geçirdiği aşamaları özetler nitelikte söylediği aşağıdaki beyte göre âşıklara mürşid olabilmek için aşka mürid olunması gerektiğini söyleyen Şâhidî, bir üstadın öğrencisi olmadan, üstat olunmayacağını da ifade etmektedir. Dolayısıyla Mevlevîlik yoluna girmiş olanlara bir mürşide bağlanmayı önermektedir:

“İşka mürid olmaksızın ‘uşşâka mürşid olmaz

Üstâda şagird olmayan şâgirdi üstâd eylemez” (G.28/4).

“İy Şâhidî ol dahı bu kim bulmadan rüşd

İrşâd ide mürşid olup şeyh-i nâ-reşîd” (G.15/5).

İrşad edilecek olan kişi *pîr-i vuslat*, bir diğer ifadeyle vuslata ermiş, kendini kanıtlamış olmalıdır. Şâhidî de Hakk'a vasıl olmuş bir mürşide sadakatle bağlı olursan işte asıl bayram odur diyerek doğru mürşid seçmenin yöntemini ve müridin takınması gereken tavrı muhatabına aktarmaktadır:

“İd ol-durur visâle irüp bulasın murâd

Bir pîr-i vâsıla olasın sıdkıla mürid” (G.15/3).

Yine bir başka beytinde mürşide bağlanmanın önemini kendisi üzerinden anlatan Şâhidî, bir mürşidin kendisine baktığını (Dîvâne Mehmed Çelebi olarak düşünülebilir), bu bakışın kara taşı/değersiz taşı mücevher hâline getirdiğini ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle Şâhidî'ye nazar kılan *mürşid-i Hak* eğer bir taş baksaydı onu cevher hâline getirirdi şeklinde bir yorum yapmak da mümkündür. Bu açıdan mürşide yapılmış bir övgü söz konusudur. Buradaki değersiz taş mürşidinin

yönlendirmesiyle yola çıkan dervîştir. O dervîşi geliştirecek, Allah yolunda iyi bir kul, yürüdüğü yolda sahih bir Mevlevî yapacak olan işte bu mürşidin gözetimidir:

“Bir mürşid-i Hak kıldı nazar Şâhidî'ye kim

Kılsaydı nazar gevher olurdu kara taş” (G.70/7).

Harabat piri/Mürşid isteyen kişinin Şâhidî'ye (kendisine) mürit olması gerekmektedir. Mürit olacak kişide bulunması gereken özellikle ise âşık olmasıdır. Zira gönlü aşkla viran olmamış kimse gönül ülkesini imar edemez. Bir başka ifadeyle gönül ülkesini mamur hâle getirebilmek için önce ülkenin yerle bir edilmesi gerekir. Ardından istenen şekilde yeni bir ülke kurulabilecektir:

“Pîr-i harâbât isteyen gel Şâhidî'ye ol mürîd

‘İşkıla vîrân olmayan dil mülkin âbâd eylemez” (G.28/5).

Semâ

Mevlevî dervişlerinin aşk ve cezbeyi hâsıl etmek, ruhlarını dinlendirmek için (Arpağuş, 2015, s. 232) çalgılar ve okunan ilahiler eşliğinde, ayakta kollarını iki yana açmış şekilde dönmeleri ve bu sûretle icra ettikleri ayine semâ denmektedir. Semâ bir noktada insanın miracını sembolize etmektedir (Yöndemli, 2004, s. 46). Mevlevîliğin önemli bir unsuru olan semâ, Şâhidî'nin *Divan*'ında yer 40 numaralı gazelde *semâ*' redifîyle müstakil olarak ve çeşitli manzumelerde kısmî olarak karşımıza çıkmaktadır. Aşağıdaki beyitte ifade edildiği üzere sema gönle genişlik vermekte ve gönlü temizlemektedir. Hatta Mevlânâ'nın dediği gibi “Semâ, aşk ehlinin canlarının istirahatidir.” (Yöndemli 2004, s. 51). Bu sebeple bir Mevlevî mutlak güzele duyduğu aşkla döner, döndükçe ruhunu dinlendirir.

Sema sırasında aydınlatma için kullanılan kandil ise Allah'ın güzelliğidir. Bir başka ifadeyle bir dervîşin sema sırasında dönüşünün sebebi *cemâl-i ilâhî*ye duyduğu aşktır. Dervîşi bu aşk döndürür. Bu aşkla yapılan sema/dönüş gönlü dinlendirecek, temizleyecek, genişletecektir:

“Dil olsa vüs'atîle Şâhidî semâ gibi sâf

Ana cemâl-i ilâhî sirâc ola vehhâc” (G.10/5).

Semanın insanı rahatlatan, gönlüne genişlik veren bir yönü de vardır. Şâhidî aşağıdaki beytinde sema bulutunun kurumuş toprak üzerine rahmet suyunu yağdıracağını söylemektedir:

“Kadîmî hâk olagör Şâhidî ki lutfından

Saça gubâruna rahmet suyun sehâb-ı semâ” (G.40/5).

Mevlevîlikte dedelerin hizmetinde bulunan yeni dervîşlere ve genç semazenlere köçek denmektedir. Şâhidî, sevgiliye seslenip Mevlevî köçeği ol derken, genel çerçevede insanları Mevlevîlik yoluna davet etmektedir:

“Mevlevîler köçeği ol sanemâ giy külehi

Deff ü nâyile semâ' eyle salın gâh gehi" (G.79/1).

Aşk Yoluna Girmek/Âşık Olmak

Klasik Türk edebiyatının aşk anlayışında sevilen ister beşerî zeminde sevgili olsun ister mutlak güzel olan Allah olsun, ister bülbülün âşık olduğu gül olsun âşığın gözü sevdiğinden başkasını görmez. Çünkü aşkla bağlı olmak, gözün sevilenden başkasını görmemesi, aklın ondan başkasını düşünmemesi anlamına gelmektedir. Tasavvufî anlayışa göre dünya hayatını geçiren kulun aşkı mutlak güzel olan Allah'adır. Kul Allah'a kavuşmak isteyen bir âşıktır. Yine tasavvufî anlayışa göre kul, âşık olmalıdır ki çirkin, kötü, aşağılık, leş gibi görülen dünyayı gözü görmesin. Bu sebeple âşık olmanın önemi şiirlerde sıkça dile getirilmektedir. Şâhidî, *Türkçe Divan*'ında zaman zaman *âşık ol* ibaresiyle net bir yönlendirme yapmayı da amaçlamıştır. Ayrıca *Divan*'da yer alan *âşıkun* redifli gazelde de âşığın özelliklerine yer verdiği görülmektedir. Buna göre âşık süsü olmayan, gösterişsiz bir gönle sahiptir ve iki yüzlülüğü, hilesi yoktur (G.44/1); âşığın çektiği dert, bela ve eziyet Allah yolunda çekilen tespih ve edilen dualardan daha öndedir (G.44/2); yol göstericisi Allah'ın ateşinin alevidir ve âşık, akıl ehillerine yol gösteren kişidir (G.44/3); âşık sevgilinin kararına boyun eğmiş kişidir (G.44/4); canını vermek karşılığında sevgilinin vuslatını elde eden kişidir (G.44/5).

Bu konuda söylenmiş beyitlerden birinde tasavvuf yoluna girmiş olan dervişe seslenen Şâhidî, rahatlığı, huzuru istersen saf şarabı içerek sarhoş olan âşıklardan ol, havf u reca perdesini yırt demektedir:

“Sûfiyâ nûş it mey-i sâfı ger istersen safâ

‘Âşık ol mestâne çâk it perde-i havf ü recâ” (G.2/1).

Divan'ında yer alan 3. gazelde Şâhidî, âşık tipinin karşısına konumlandırılan zahide hile ve ikiyüzlülüğün kendisini kör ettiğini söylemekte ve onu (onun üzerinden Mevlevîleri ve herkesi) âşık olmaya davet etmektedir. Çünkü *sırr-ı Hüddâ* isteyenlerin *rind-i kallâş* (G.3/1) ve sevgiliye kavuşma ve onunla buluşma yolunu arayanların kayıtsız, pejmürde, kötü şöhretli ve hakîr olmaları (G.3/2) gerekmektedir. Tüm bunları bir araya getiren ise âşık olmaktır. Bir başka ifadeyle Allah'ın sırrına ermek, sevgiliye kavuşmak isteyenler yücelik, hâl, vakarı terketmeli; hor ve zelil olmalı, aşkıdan zahmet, eziyet, dert ve bela çekmelidir:

“İzzet ü vaz‘ u vakârı gıtdi ol hûr u zelîl

‘Âşık ol ‘ışk ile çek renc ü ‘inâ derd ü belâ” (G.3/3).

Yine bir başka beytinde Şâhidî, âşıkta olması ve olmaması gereken özelliklere değinmektedir. Buna göre âşık olanlar veya aşk ehli şöhrete ve nama ihtiyaç duymazlar. Aşk yolunda olanların yoldaşı namus ve ardır:

“Nâm u nengi neylesün ‘ışk ehline ‘ibret midür

Râh-ı 'ışk içre ana hem-râh ola nâmus u 'âr" (G.19/3).

Âşığın karşısına konumlandırılan sufilerin meskeni mescit veya hankahtır. Buna karşılık âşığın meskeni ve mekânı ise meyhanedir (G.20/2). Tasavvufi anlamda meyhane tekkeye karşılık gelmektedir. Her iki tipin mesken tuttuğu yerlerden sonra eğitime yaklaşımlarına da değinen Şâhidî bu konuda da âşığı önde görmektedir (G.20/4).

Âşık, aşkla ten perdesini kaldırıp atmalıdır. Ten perdesini kaldırmak candan geçmek, ölmek anlamına gelmektedir. Tasavvufi anlamda âşığın fiziksel anlamda yaşamı sonlanmadan önce ölmesi beklenmektedir. Ölmeden önce ölmek dünya ile bağlantısını en aza indirerek kötü, pis, aşağılık vb. dünyadan olabildiğince uzak olmak anlamına gelmektedir. Çünkü ten perdesini kaldırmadan sevgiliye kavuşan kişi mutlu olmayacaktır:

"Ref' itmeyince 'ışkıla ten perdesini cân
Bulmaz sürûr vuslat-ı cânâna dest-res" (G.48/3).

Bir başka beytinde ise dünyaya mesken tutmaması gerektiğini ve bu bedenden kurtulup Allah'a yönelmesi gerektiğini söylemektedir:

"Gel imdi Şâhidî sen cihânı kılma mesken
Sefer kıl bu bedenden Cenâb-ı Kibriyâ'ya" (G.72/5).

Âşık olmak aynı zamanda duyguların coşkun şekilde yaşanması anlamına da gelmektedir. Öyle ki âşık bazen coşup kaynayacak/kaynamalı, bazen de seccadesini kanlı yaşla yıkayacaktır/yıkamalıdır:

"Âşık ol-durur cûş idüben kaynaya taş
Gark eyleye seccâdesini kanıla yaşa" (G.70/1).

Bir başka beytinde ise bütün hoşgörüsüyle isteyen herkesin aşk eri olabileceğini ifade eden Şâhidî, bunun dert kabına düşüp gam ateşinde erimekle mümkün olacağını söylemektedir:

"İsterisen olasun sen dahı 'ışkun eri
Pûte-i derde düşüp âteş-i gamda eri" (G.74/4).

Âşıktaki bulunması gereken bir diğer önemli özelliğin ise makam ve mevkiye önem vermemek olduğunu söyleyen Şâhidî, yapılması gerekenin ise *himmet-i âlî* olduğunu ifade etmektedir:

"Bir 'âşık-ı âzâde k'ola himmet-i âlî
Bu dâr-ı fenâda dilemez mansıb u câhı" (G.76/7).

Bilgili Olmak

Münacaat şeklinde kurgulanan bir gazelinde Şâhidî, imdada yetişen olarak el açtığı Allah'tan can gözüne Hak güneşinin ışığını yansıtmasını dilemekte, aynı zamanda Mevla ilmi ise âşığın gözüne sürme olsun demektedir. Beyitte kurulan anlam dünyası bilgili ve eğitilmiş bir gözle dünyaya bakmayı

önermektedir. Bir başka ifadeyle Hak güneşinin ışığı gözüne yansıyan ve Mevla ilmini edinmiş biri (âşık/Mevlevî/kul) dünyaya daha güzel bir gözle bakacaktır:

“Çeşm-i câna nûr-ı şemsü'l-Hak ziyâ kıl yâ Mugîs

‘İlm-i Mevlâ ana kuhl u tûtiyâ kıl yâ Mugîs” (G.8/1).

Bir başka beytinde ise Şâhidî cehalet ve gafleti bir hastalık olarak ele almıştır. Cahil ve gafillere seslenerek onları Mevlevîlerden bir şeyler öğrenmeye davet etmektedir. Tıpkı Mevlânâ'ya atfedilen “Gel gel, ne olursan yine gel” sözünde olduğu gibi hoşgörüle seslenen Şâhidî, aynı zamanda ilmin ve bilginin Mevlevî tekkelerinde/Mevlevîlerde bulunduğunu söyleyerek mensubu bulunduğu tarikatı da övmektedir:

“İy marîz-i cehl ü gaflet gel gel istersen cevâb

Derdüne şerbet-dürür sâkî beyân-ı Mevlevî” (G.80/6).

Bilginin ne için edinildiği de Şâhidî'nin nezdinde önemlidir. Âşık için hüner (edindiği bilgilerle ve aldığı terbiyeyle) aşk sırlarını ve tevhid nüktelerini bulabilmektir. Bir başka ifadeyle âşık aşk sırlarını ve tevhid nüktelerini anlayabilmek için eğitim görür. Sufiler ise şöhret kazanmak için eğitim almaktadır. Bu gerekçeyle ilim öğrenmek, fazilet ve hüner sahibi olmak asılsız işlerdir:

“Ma'rifet esrâr-ı ışk u nükte-i tevhîddür

İzz için tahsîl olan fazl u hüner efsânedür” (G.20/4).

Tokgözlü ve Tevazu Sahibi Olmak

Şâhidî'nin *Divan*'ında en çok ele aldığı konulardan biri de alçakgönüllü olmaktır. Alçakgönüllü olmak aynı zamanda tokgözlü ve tevazu sahibi olmayı da gerektirmektedir. Aşağıdaki beyitte Şâhidî, varlığın ve arzu edilen şeylerin kölesi olanların aşağıların da aşağısı olduklarını, *saltanat-ı fakr ü fena* gözetenlerin ise Allah'ın güzelliğine ulaşabildiğini söylemektedir. Dolayısıyla bir Mevlevî için varlığa meyletmeyip yokluğa yönelmek, tevazu sahibi olmak önemli hasletlerden biridir:

“Oldı her dûn-ı denî bende-i hestî vü münâ

Buldı hâsân-ı Hüdâ saltanat-ı fakr ü fenâ” (G.3/4).

Varlığa meyletmemek bir başka beyitte padişahlığın alameti olan hilat ve tacdan uzak durmak olarak görülmüştür. Çünkü hatasızlığın, günahsızlığın sırrı övünülen fakirliktir. Beyitte Hz. Muhammed'e atfedilen “el-fakru fahrî ve bihî eftahirü” (Yoksulluk benim övüncümdür, ben onunla övünürüm) hadisine atıf yapılmıştır (Yılmaz, 1992, s. 49). Bu yolla bir Mevlevî'nin hem varlıktan geçip tevezuya yönelmesi hem de Hz. Muhammed gibi yaşayabilmesi beklenmektedir:

“Şu kim fenâ vü ferâgatdûr ana hil'at ü tâc

Fakîr-i fâhir olup buldı sırr-ı lâ-yahtâc” (G.10/1).

Fakirliğin Hz. Muhammed tarafından övüldüğüne telmihte bulunan Şâhidî, bir başka beytinde bir kişinin malı çok olsa da hırsının az olması gerektiğine vurgu yapmaktadır:

“Şâhidî olmuşidi fahr-i nebî vü fakr velîk

Mâlî çoğ olsa ne her kişi hırs(ı) az olsa” (G.67/5).⁵

Nitekim bir başka beytinde Şâhidî, meyhanenin (tekkenin) köpeği olmayı Bel'âm-ı Bâ'ur olmaya yeğlemektedir. Kıtmîr Ashab-ı Kehf'in köpeği olarak bilinmekle birlikte, kelime anlamı olarak tevazu yerine de kullanılmaktadır. Beyitte de şevkle meyhanenin köpeği olmak gerektiği vurgulanarak tevazuya çağrı yapılmıştır. Arapçada yutma anlamına gelen bel'ame kelimesi günlük hayatta açgözlü ve pisboğaz anlamlarına gelmektedir. Hz. Musa zamanında yaşadığı rivayet edilen Bel'am-ı Bâ'ur ise bütün ömrünü ibadetle geçirirken Tevrat'a göre verilen rüşvetlere tamah ederek Hz. Musa ve Yûşâ'ya dua etmediği için dinden çık(arıl)mıştır (Şentürk, 2017, s. 173). Tevazunun bu beyitte de ön plana çıkarıldığı görülmektedir:

“Dir olmayasız zerkıla çün Bel'âm-ı Bâ'ur

Yegdür k'olasız şevkıla kıtmîr-i harâbât” (G.6/4).

Tevazunun ele alındığı bir diğer beyit padişah ve kul, şah ve geda/derviş metaforlarından hareketle kurgulanmıştır. Aşk bir padişahı bile kul etmektedir/etmelidir. Padişahın kul olması, tacını ve tahtını, bütün zenginliklerini terk etmesi anlamına gelmektedir. Elbette bu terk ediş fiziksel değil, manevi anlamda uzaklaşma ve Allah'a yönelmektir:

“Sen ki dervîş olasın 'ışkıla kim görse diye

'İşkî gör kim kul ider şuncılayın pâdşehi” (G.79/3).

Varlığı terk etmenin bir başka örneğinde Şâhidî, insanın kendini bulabilmesi için senliği (aşlında benliği) de terk etmesi gerektiğini ifade etmektedir. Beyitte geçen vücut kelimesi insan vücudu anlamının ötesinde varlığa karşılık gelmektedir:

“Vücûdı mahv idegör Şâhidî fenâ yolu gör

Seni ko gel sana tâ sende bulasın anı” (G.73/5).

Yine Şâhidî'ye göre insan güzellik konusunda şahların da şahı olsa, bir başka ifadeyle en güzel olsa bile yine dervişlerin yolunun toprağı olmalı/olabilmeli; Allah yoluna, aşka gönülden bağlılığını göstermelidir. Toprak olmak ayaklar altında olmak anlamına gelmektedir ki kuldân/dervîştân/Mevlevî'den istenen de budur:

“Hüs-nile gerçi ki sensin şeh-i şâhân-ı cemâl

⁵ Mustafa Çıpan beytin ilk mısraında veznin bozuk olduğunu söylemektedir. Bu sebeple çalışmada bütünlük sağlamak adına beyit Mustafa Çıpan'ın çalışmasından alınmış (1985, s. 74), Nilgün Açık Önkâş'ın *Merlânâ Okyanusundan Muğlalı Şâhidî Denizine Şâhidî Divân'ının Anlam Dünyası* adlı çalışmasından hareketle düzeltilmiştir (2014, s. 127).

Sıdkıla ol yine dervîşlerün hâk-i rehi” (G.79/6).

Anasır-ı erbaanın anıldığı aşağıdaki beyitte ise şair bu yolda toprak olmayı öğütlerken aynı zamanda ateş gibi hareket etmeyi, su gibi akmayı ve yel gibi esmeyi de gerekli görmektedir. Bir başka ifadeyle yerine göre davranmayı öğütlediği söylenebilir. Kendisine seslendiği beyitte hâk olmak kadar zaman zaman ateş olup yakmak, su olup akmak, yel olup esmenin gerekliliğine de dikkat çekmektedir:

“Hâk ol bu yolda Şâhidî od gibi cünbiş it

Su gibi ol revâne-i yel gibi turma es” (G.48/5).

Tevazu sahibi oluş kendini hakîr ve kemter olarak görmeyi de gerektirmektedir. *Şâhidî-i bâk-sâr* (=perişan, düşkün Şâhidî) olarak kendini tavsif eden Şâhidî, sadık âşıkların sayısız olduğunu, kendisinin de bunlardan biri hatta en hakiri olduğunu söylemektedir:

“Âşık-ı sâdıklarun haddi vü pâyanı yok

Şâhidî-i hâk-sâr cümlesinün kem-teri” (G.74/5).

Edepli Olmak

Şâhidî'nin bir diğer önerisi senlik (aslında benlik) perdesinin ortadan kaldırılmasıdır. Perdenin ortadan kaldırılması insanın kendini/özünü görebilmesi anlamına gelmektedir. Eğer bu perde kaldırılabilirse takva sahibi, dindar ve edepli biri olunabilir:

“Perde-i senliği götür gör seni kim ne şâhsın

Ger göresin seni kılur zühd ü diyânet ü edeb” (G.5/4).

Temiz Kalpli Olmak

Şâhidî, iyi bir kulun/Mevlevînin Allah'ın ahlak ve vasıflarıyla donanmasını istemektedir. Aşağıdaki beytinde ise bunun yolunu açıklamaktadır. Buna göre *evsâf u ahlâk-ı Hüdâ* isteyen öncelikle kalbini *evsâf-ı beşerden* temizlemelidir. Temizlenilmesi gereken insanın vasıfları nefis anlamına gelmektedir. Kul/Mevlevî öncelikle nefsinden kurtulup kalbini temizlemelidir ki bahsedilen ahlakı ve vasıfları edinebilsin:

“İsteyen zâtında pür evsâf u ahlâk-ı Hüdâ

Evvel evsâf-ı beşerden kalbi pâk itmek gerek” (G.45/2).

Şâhidî, kalbi temiz olmayanların uzak durması gerekenleri de dile getirmektedir. Sufileri ve zahidi konu edindiği aşağıdaki beyitlerde Allah'ın tecellisinden bahsetmeden ve tasavvuf ehline laf etmeden önce bu kişilerin kalplerini temizlemeleri gerektiğini söylemektedir:

“İtmeden zâhid-i huşk âyine-i kalbini sâf

Ne revâdur ki tecelli-i Hüdâ'dan ura lâf” (G.42/1).

“Sûfî inüp makâm-ı tasavvufdan urma lâf

Sâf itmeden küdûret-i kalbi safâyıla” (G.71/4).

Melamet Ehli/Rind Meşreb Olmak

Şâhidî'nin *Türkçe Divan*'ında ön plana çıkardığı bir diğer husus melamet ve rindliktir. Tevazuya götüren yol olarak da görülebilecek Melamilik nefis terbiyesinde kullanılan yollardan biridir. Halkın iltifat ettiği şeylerden kaçınıp kınayacağı işler yaparak nefsin yenilmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda Melamilik bir yaşayış tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Rindlik ise dünya işlerine kıymet vermeyen, hayatı kurallara indirgemedi yaşayan, hoşgörülü, kalender, gönül ehli anlamlarına gelmektedir. Aşağıdaki beyitte Şâhidî, sevgiliye kavuşmanın onunla buluşabilmenin tek yolunun laubali, pejmürde, kötü şöhretli ve hakîr yani melamet ehli olmaktan geçtiğini söylemektedir:

“Lâ'übâlî vü harâbâtî vü bed-nâm ü hakîr

Olmayınca bulmaz kimse reh-i vasl u likâ” (G.3/2).

Melami duruşunu destekler nitelikte halk arasında kendisine seg-i meyhane (=meyhane köpeği) denmesini bile göze alan Şâhidî (G.24/3) melamet ehlinin haramdan ve günahattan kaçındığını da söylemektedir:

“Şu kim rumuz-ı harâbâtı ana keşf ide Hak

Nedür takî-yi melâmet yiter ana minhâc” (G.10/2).

Nefsini yenmesi, hakîr görmesi gerektiğini ifade ettiği bir diğer beytinde Şâhidî, Allah'ın izzetine mazhar olabilmek için hor ve zelil olmak gerektiğini söylemektedir. Beyitte geçen *ta'zîm Hûda* ifadesi Allah'a karşı saygılı olmak, hürmet etmek anlamlarına gelmektedir. Bu saygıyı ve hürmeti gösterebilmek için nefis hakîr edilmelidir:

“Ta'zîm-i Hüdâ itmek için nefsi hakîr it

Ol hâr u zelîl itmek için 'izzet-i Bârî” (G.76/8).

Mevlânâ'nın nefsi köpeğe, yırtıcı kurta, ejderhaya vb. hayvanlara teşbih etmesi gibi (Ayvaz, 2021, s. 53) Şâhidî de yenilmesi gereken nefsi somutlaştırarak bir deve teşbih etmektedir. Bu dev aşk kılıcıyla helak edilmeli ve vuslata talip olan kişi aklın utanıp sıkılma hallerini ortada kaldırmalıdır:

“Dîv-i nefsi tûg-i 'ışkıla helâk itmek gerek

Tâlib-i vuslat hicâb-ı 'aklı çâk itmek gerek” (G.45/1).

Sonuç

XVI. yüzyıl Mevlevî şairlerinden Şâhidî, şiirlerini çevresindeki insanları/muhatabını eğitmek ve yönlendirmek için bir araç olarak kullanmıştır. Bunda onun bir tekke şeyhi, bir eğitimci ve yol gösterici olmasının etkisi büyüktür. *Türkçe Divan*'ında yer alan şiirlerinde zaman zaman sanat gösterme gayesi de güden Şâhidî, muhatablarını mensubu olduğu Mevlevîliğe davet eden, Mevlevîlik yolunu özendiren şiirler söylemiştir. Toplumun önde gelen simalarından biri olması



hasebiyle iyi bir Mevlevî nasıl olunur?, iyi bir Mevlevî nelerden kaçınır? gibi soruların da cevabını vermiştir.

İlmin aşkın sırlarını ve tevhidin nüktelerini anlayabilmek için öğrenilmesi gerektiğini söyleyen Şâhidî, şöhret kazanmak amacıyla eğitim alanları da hoş görmemektedir. Dolayısıyla ilmin öğretilmesi, bilginin aktarılması da şöhret kazanmak için yapılamayacaktır/yapılmamalıdır. Bu sebeple Şâhidî'nin şiirinde takındığı tavrı âşıklar için, Mevlevîler için, muhatabı için bir bilgi, deneyim ve kültür aktarımı şeklinde yorumlamak mümkündür. Şâhidî'nin bu aktarımı didaktik bir tavırdan öte lirik bir söylemle gerçekleştirmiş olması, *fenn-i şî're* çok vakit ayırmasa da şiir hakkında -kendi anlayışına göre- söylemler geliştirmesi onun şiirinin öne çıkan yönlerindendir.

Türkçe Divan genel olarak ele alındığında Mevlevîliğin özendirildiği, dolayısıyla Mevlevîliğe davet hususunda hoşgörünün ön plana çıktığı görülebilir. Şâhidî'nin bu noktadaki amacının -Mevlânâ'nın "ne olursan gel" öğretisiyle koşut olarak- Mevlevîliğin yayılma alanını genişletmek olduğunu söyleyebiliriz. Hatta herkesi Mevlevîlerden ilim öğrenmeye davet etmesi de göz önünde bulundurulursa Şâhidî'nin mensubu olduğu tarikatı ülke çapında kapsayıcı bir konuma getirmek arzusunu da görebiliriz.

Şâhidî'nin şiirlerinde sık sık *ol-* fiilini emir kipiyle kullanarak ve minhac, mezhep, yol, reh/rah gibi kelimeleri tercih ederek muhatabını yönlendirmeyi amaçladığı söylenebilir. Ayrıca emir kipini çeşitli fiillerle kullandığı ve istek kipini de tercih ettiği örneklerle rastlanmaktadır. Bu kullanımlar da onun yol/hedef gösteren bir yönlendirici olduğunun göstergesidir.

Kaynaklar

- Açık Önkaş, N. (2014). *Mevlânâ okyanusundan Muğlalı Şâhidî denizine Şâhidî Divan'ının anlam dünyası*. Vize Yayıncılık.
- Arpaguş, S. (2015). *Mevlevîlikte mânevi eğitim*. MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ayvaz, M. (2021). *Mevlânâ'nın ahlâk öğretisi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Babacan, İ. (2010). *Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rum Garîbî tezkiresi*. Ankara Vizyon Yayınevi Yayınları.
- Babinski, P. (2019). Ottoman philology and the origins of Persian studies in Western Europe: The Gulistân's orientalist readers. *Lias*, 46/2, 233-315.
- Ceyhan, S. (2010). Şems-i Tebrîzî. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (C.38, ss. 511-516). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çetin, H. (2022). *Mesnevî'de ahlâk eğitimi*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çıpan, M. (1985). Muğlalı İbrahim Şâhidî hayâtı, edebî şahsiyeti, eserleri, dîvan ve Gülşen-i Vahdet (tenkidli metin) [Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Esrar Dede (2000). *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*. (İ. Genç, Haz.), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Evliyâ Çelebi (2013). *Günüümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi seyahatnâmesi 7-10. kitaplar* (Cilt 2), (S. A. Kahraman ve Y. Dağlı, Haz.), Yapı Kredi Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1983). *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, İnkılâp ve Aka.
- Gölpınarlı, A. (1999). *Mevlânâ Celâleddin hayatı, eserleri, felsefesi*. İnkılâp Yayınları.
- İsen, M. (1994). *Künhü'l-Ahbâr'ın tezkire kısmı*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kınalızâde Hasan Çelebi (2017). *Tezkiretü's-şu'arâ*. (A. Sungurhan, Haz.), T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Latîfî (2000). *Tezkiretü's-şu'arâ ve tabîratü'n-nużamâ*. (R. Canım, Haz.), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Mevlâna (1995a). *Mesnevî I* (V. İzbudak, Çev.; A. Gölpınarlı, Haz.). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlâna (1995b). *Mesnevî III* (V. İzbudak, Çev.; A. Gölpınarlı, Haz.). Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (tarih yok). *Fîhî mâ fîh* (A. A. Konuk, Çev.; S. Eraydın, Haz.), İz Yayıncılık.
- Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede (2005). *Tuhfe-i Şâhidî Farsça-Türkçe manzum sözlük* (A. H. İmamoğlu, Haz.). Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Odunkıran, F. (2020). *Mevlevî tezkiresi: Sefîne-i nefîse-i Mevlevîyân (inceleme-metin)* [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.



- Okcu, N. (2011). *Şeyh Gâlib Dîvânı hayatı-edeâtî kişiliği-eserleri-şüirlerinin umûmî tablîli*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Önal, M. N. (2013). *Muğla efsaneleri*. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları.
- Sahîh Ahmed Dede (2003). *Mevlevîlerin tarihi (Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevlevîyye)* (C. Zorlu, Haz.). İnsan Yayınları.
- Şentürk, A. A. (2017). *Osmanlı şüiri kılavuzu 2*. OSEDAM.
- Şimşekler, N. (1998). *Şahidî İbrahim Dede'nin Gülşen-i Esrar'ı tenkitli metin-tablîl* [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Şimşekler, N. (2009). Mevlâna ve şüir. İçinde *Buluşma 121, I. Uluslararası şairler buluşması antolojisi* (ss. 159-170). Konya Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü.
- Tanç, N. (2016). Gülşen-i Vahdet'te seyr ü sülûk alegorisi olarak yüz. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(42), 368-375.
- Topcu, M. (2009). *İşkenâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk-ı Enfus (metin-çeviri-inceleme)* [Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Yılmaz, M. (1992). *Edebiyatımızda İslamî kaynaklı sözler (ansiklopedik sözlük)*. Enderun Kitabevi.
- Yöndemli, F. (2004). *Mevlevîlikde semâ eğitimi*. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Elektronik Kaynaklar

URL-1: kuran.diyaret.gov.tr



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Sonrasında Anadolu’da Mevleviliğin Oluşum Süreci

Hasan YAŞAROĞLU

Doç. Dr.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

hasanyasaroglu@mu.edu.tr

 ORCID 0000-0002-7713-0941

Biyografi/Biography

Geliş Tarihi/Received: 05.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 22.02.2025

Atıf/Citation

Yaşaroğlu, Hasan (2025), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Sonrasında Anadolu’da Mevleviliğin Oluşum Süreci, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 394-408.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Öz

Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî (öl. 1273) bu günkü anlamda bir tarikat kurmamıştır. O bir şeyh değildir. Etrafında toplanan insanlara rehberlik etmiş, onları has dostlarına, halifelerine yönlendirmiştir. Mevlânâ, aşk ve melamet yolunun kutbudur. Bir sevgi bağı kurmuş, hayatının merkezine ilahi aşkı yerleştirerek yol yürümüş ve her zaman birliği hedeflemiştir. Mevlânâ’nın ardından başta has dostu Hüsametdin Çelebi ve oğlu Sultan Veled olmak üzere torunları onun yolunun alt yapısını oluşturmuşlardır. Mevlânâ düşüncesi bu şekilde bütün Anadolu’ya yayılmıştır. Hüsametdin Çelebi ve Sultan Veled aynı zamanda *Mesnevi* üzerine ilk ciddi çalışmaları yapmışlar ve bir “Mesnevi Okumaları” başlatmışlardır. Mevlânâ yolu, aşk, cezbe, mûsikî ve sema yoludur. Mevlana’dan sonra onun yoluna baş koyanlar, bu yolun sâliklerine hep Mevleviliğin adap ve erkanını telkin edip onlara yol göstermeye çalışmışlardır. Mevlânâ yolunun ve Mevlânâ tasavvuf anlayışının birtakım farklılıkları ve orijinal yönleri vardır. En bariz vasıflarından biri, bir büyüğe bağlanmaktır. Bu yola giren sâlikin kendisine yol rehberi edinmesi ve onun gösterdiği istikamette yürümesi esastır. Mevlânâ yol ve yönteminde, mesafe kat etmenin ve kemâlâta ermenin, olgunlaşmanın yolu budur. Aşk yolunun yolcuları için bir mürşid-i kamile bağlanmadan yürümenin imkânı yoktur. Yolun en önemli özelliklerinden bir diğeri de bittabi sâlikin Mesneviye yönelmesi, Mesnevi okumalarına katılması, Mesnevinin ışığında terbiye görmesi ve aydınlanmasıdır. Mevlânâ semayla bir anlamda tasavvufa damgasını vurmuştur. Birçok açıdan tasavvuf disiplinine yeni açılımlar getirmiştir. Mana aleminin sultanı aynı zamanda hoşgörü kültürünün de en büyük temsilcisidir. İnsanlık hoşgörüye, müsamahayı, toleransı ondan öğrenmiştir. Mevlânâ Celaleddin-i Rumi hudutsuz bir hoşgörüye sahiptir. İnsanı esas alan, insana değer veren anlayışın en büyük temsilcisidir. Onun şiiri, gazeli, sözü, sanatı dahi insanidir. Şiirini insanı yüceltmek için yazmış, bilcümle sanatını, topluma hizmet için ifa ve icra etmiştir.

Anahtar sözcükler: Mevlânâ, Mesnevi, Hüsametdin Çelebi, Sultan Veled, Şahidî.

The Formation Process of Mevlânâ Celaleddin-i Rumi and Afterwards in Anatolia

Abstract

Mevlânâ Jalaluddin-i Rûmî (d. 1273) did not found an order in the modern sense. He was not a sheikh. Instead, he guided the people gathered around him and directed them to his friends and caliphs. Mevlânâ is the pole of the path of love and self-effacement. He established a bond of love, walked the path by placing divine love at the center of his life and always aimed for unity. After Mevlânâ, his descendants, especially his caliph Hüsametdin Çelebi and his son Sultan Veled, formed

the infrastructure of his path. Mevlana's thought spread throughout Anatolia in this way. Hüsametdin Çelebi and Sultan Veled also carried out the first serious studies on the Masnavi and started “Masnavi Readings” tradition. The path of Mevlâna is one of love, ecstasy, music and sema. Those who dedicated themselves to Mevlâna tried to guide the followers of this path by inculcating and guiding them in the course of Mawlawism, its manners and etiquette. The path of Mawlawana and his understanding of Sufism have unique and distinctive aspects. One of its most obvious characteristics is the necessity of a spiritual connection to a guide. It is essential for a Sufi who enters this path to adopt a guide and walk in the direction they show. In Mevlana's path and method, this is the way to progress, attain spiritual maturity and reach perfection. For the travelers of the path of love, it is impossible to advance without being connected to a murshid. Another fundamental feature of this path is its deep-rooted connection to the *Masnavi*—participating in *Masnavi* readings, receiving education, and seeking enlightenment through its wisdom. Mevlâna left a profound mark on Sufism, particularly through sema (whirling dance). In many ways, he brought new expansions to the discipline of Sufism. He is the sultan of the world of meaning and he is also the greatest representative of the culture of tolerance. Humanity has learned tolerance, permissiveness and tolerance from him. Mevlânâ Jalaluddin Rumi has an unlimited tolerance. He is the greatest representative of a philosophy that centers on human beings and values their dignity. Even his poetry, *ghazals*, words, and art reflect this deep humanism. He wrote his poems to celebrate humanity and practiced his art in service of both individuals and society.

Keywords: Mevlâna, Masnavi, Hüsametdin Çelebi, Sultan Veled, Şahidî.

Giriş

Mevlevilik, Mavlawana sonrasında, Anadolu’da vücut bulmuş meşhur ve yaygın bir tarikattır. Bununla birlikte tarikatın kurulmasına, yayılmasına, müntesiplerinin oluşmasına, bu sahada şiir ağırlıklı önemli eserler verilmesine sebep olan hiç şüphesiz 13. yüzyılda bu topraklarda yaşamış olan Mevlâna Celaleddin-i Rumi’dir. Mevlâna bir tarikat kurmamış olsa da Mevlevilik ona nispet edilmiştir. Mevlâna, orijinalitesi, felsefesi, ufku ve derinliği olan bir düşünür ve bir mutasavvıftır. Bütün bu oluşumlara vücut veren onun ufku ve derinliğidir. Onun davası aşktır, sevgidir ve insani görüştür. Görüş ve düşünceleri ufuk açıcıdır. Mevlâna, yerli yabancı, herkese ilham kaynağı olmuştur. Görüşlerinden istifade edenler sadece bağluları değil, bütün halktır. İnsanlık hep ondan istifade etmiştir. Şöhreti ve tesiri ülke sınırlarını aşmış ve sesi çok uzak mesafelerden duyulmuştur. Mevlâna aslında bir ilim adamıdır. Müderristir. Aşk, cezbe ve irfan yoluna geçişi ilim tahsilinden sonradır. İlim tahsili babasından ders okumakla başlamış ve muhtelif medreselerde devam etmiştir.

Onun bir de otodidakt yönü vardır. Kendi kendini yetiştirmiştir. Gençliğinden itibaren babasının “Maarif” adlı kitabını defalarca okumuş, Senâî ve Attar’ın eserleriyle uzun zaman meşgul olmuş ve tanınmış Arap şairi Mütenebbî’nin divanını defalarca elden geçirmiştir. Gönül yoluna geçişte bu eserlerin bir zemin oluşturdıkları anlaşılmaktadır. Nihayet babasının baş müridi Seyyit Burhaneddin Muhakkık’ın gönül yolunu telkin etmesiyle Mevlana’nın hayatında yeni bir dönem başlamıştır. Deruni hayata intikali bu şekilde gerçekleştikten sonra hızla ilerlemiş ve en yüksek noktaya ulaşmıştır. Bu anlamda o tasavvuf disiplininde zirvedir. Aşk, cezbe, vecid ve istiğrak gibi halleri bütün derinliği ile yaşamış ve yaşatmıştır. Tasavvuf anlayışının temelini de aşk, sevgi, sema, vecid, cezbe ve istiğrak gibi mistik haller oluşturmıştır.

İlim yolundan gönül vadisine geçen ve burada zirveleşen Mevlâna’nın hiç şüphesiz en çok dikkat çeken tarafı zirvede iken vücuda getirmiş olduğu eseridir. Bu eser anlı şanlı Mesnevidir. Onun da şöhreti tıpkı müellifi gibi memleket sınırlarını aşmıştır. Büyük sanatkârın ustalık eseridir. Türüne alem olmuştur. Türüne alem olmak hiç şüphesiz bir eser için büyük mazhariyettir. Bu yücelik ve bu fevkaladelik şu dünya âleminde çok az esere nasip olmuştur. Bu anlamda Mesnevi eşsizdir. Hiç şüphesiz o bir sanat eseri müellifi de büyük sanatkardır.

Mesnevi kâinat gibidir; bir tertibi, sistemi yoktur. Yeknesak değildir. Konuları; hayat, inanç, ibadet, din, dünya, kültür ve medeniyettir. Mana aleminin Sultanı bu eşsiz eseriyle hem dünyayı hem de ahreti resmetmiştir. Mesnevi birlik dükkanıdır.¹ 26 bin beyitlik devasa cüssesiyle gerçekten görkemlidir. Bu görkemiyle tabi olarak çok büyük övgülere mazhar olmuş, hakkında methiyeler dizilmiştir. Hatta bu vadede bir miktar aşırıya da kaçılmıştır.²

Mevlevilik bir sema yolu, sema tarikatıdır. Mevlâna daima insan sevgisini, insana hizmeti esas almıştır. Hep sevgiye vurgu yapmıştır. Onun hemen hemen tüm hitabı insana, insanlığadır. Bir insanlık medeniyeti tesis etmeyi hedeflemiştir. Bütün hayatı boyunca hür ve müstakil yaşamış, kimseye minnet etmemiştir. Gördüğü iş karşılığında herhangi bir ücret almamıştır. Medresede ders okutmuş, mescitte vaz u nasihat etmiş, karşılık beklememiştir. Fetva vermiş ve geçimini bununla temin etmiştir. Kıt kanaat geçinmiştir. Ama yine de kimseye minnet etmemiştir. “Kendi ayran tasım önümdeyse kimsenin balına minnet etmem” demiştir.

¹ (مثنوی ما ، دکان وحدت است) / Mesnev-i ma dükkan-ı vahdetest / “Bizim Mesnevimiz birlik dükkanıdır.”

² (مثنوی معنوی مولوی / هست قرآن در زبان پهلوی) / “Mesnevi-i manevi-i Mevlevi / Hest Kur’an der zebani Pehlevi” “Mevlana’nın Mesnev-i manevi Pehlevi dilinde sanki Kuran’dır.” Manzumeleri de o övgülerden biridir. Mevlâna için 50 beyitlik bir mersiye yazan Molla Cami (Molla Cami, Osmanlıda da bilinen ve tanınan, medreselerde eserleri okutulan bir alimdir) aşırı algılanabilecek ve fakat aynı zamanda çok anlamlı bir methiyede bulunmuştur: (من چه گویم وصف آن آلی) / “Men çe gujem vasfi an âli cenap / Peygamber değildir fakat kitabı vardır.”, “Ben O âli cenabın vasfı hakkında ne söyleyeyim / Peygamber değildir fakat kitabı vardır.”

Bu anlamda o bir örnek ve rol modelidir. Dünya hayatına veda etmeye hazırlanırken borçludur. Öbür aleme borçlu intikal etmesine ramak kalmışken alacaklısı gelmiş ve alacağından vaz geçtiğini beyan etmiştir.

Evinde çoğu zaman yiyecek bulunmamıştır. Şöhreti, tanınırlığı ve de saygınlığı dolayısıyla mali yardım akışında bir sıkıntı yoktur. Ancak o gelen mali destekleri hep etrafındakilere üleştirmiştir. Durum bu merkezde olduğu halde, yerine göre idareci beylerin ihsanlarını reddetmiştir. Dönemin emirinin randevu talebini hiç tereddüt etmeden geri çevirmiştir. Yanına gelen devlet adamlarına gerçeği olduğu gibi dile getirmekten asla sarfı nazar etmemiştir. Onların hoşuna gitmese de yanlışlarını yüzlerine vurmaktan çekinmemiştir. Mevlana’nın saygınlığı Moğol emirinin de Selçuk beyinin de gücünün ve otoritesinin fevkindedir. Ancak o hiçbir zaman bu derin saygınlığı, otoriteyi servete tahvil etmeyi düşünmemiştir. Etrafındakilere, vakıf malı yememelerini tavsiye etmiş, herkese kendi elinin emeği ile geçinmesini, telkin etmiştir. Devlete değil halka dayanmış, halkı kucaklamıştır. Sadece Müslümanı değil, her din ve mezhep mensubunu muhatap almış, herkese hitap etmiş, herkesi bir saymıştır. Onun cenazesine katılan Yahudi ve Hıristiyanlar feryat edip ağlamışlardır.

Mana aleminin Sultanının düşünce, felsefe ve yaşam tarzı hakikaten bambaşkadır. Eşi menendi yoktur. Düşünceleri orijinal, sözleri muazzamdır. Oturup herhangi bir eser kaleme almış değildir. Vaazları, sohbetleri, dersleri, gazelleri ve nihayet sözleri hep başkaları tarafından kaydedilmiştir. O kayıtlardan büyük bir “divan” Mesnevi ve diğer eserleri vücuda getirilmiştir. Ölümünden sonra bu kayıtlar üzerinde en ciddi ve sistemli çalışmayı yapan, sözlerinin gelecek nesillere aktarılmasında en büyük pay sahibi olan büyük oğlu Sultan Veled ve hususi dost ve arkadaşı, musahibi ve halifesi Hüsametdin Çelebi’dir. Mevlana’dan sonra Konya’da bir merkezin oluşturulması ve insanların o merkez etrafında toplanmalarının sağlanması tamamen bu iki mana erinin eseridir. Mevlâna mirası üzerinde ilk çalışmalar söz konusu bu mana erleri eliyle gerçekleştirilmiştir. Tarikatın teşkilatlandırılması, Türbenin yapılması hep onların eseridir. İki arif baş başa vererek Mevlâna mirasını tatbikat sahasına aktarmışlar ve teşkilatı kurmuşlardır.

İki arifin başlatmış oldukları faaliyetlerin hiç şüphesiz en önemlisi Mesnevinin gözden geçirilmesidir. Mesneviyi kaleme alan bir kimse olarak Hüsametdin Çelebi işinin ehlidir.³ Sultan Veled’de ona tam destek vermiştir. Mesneviyi baştan sona okumuşlar, düzenlemişler ve hataları tashih etmişlerdir. Mevlâna türbesini de inşa ettikten sonra Konya’da artık bir merkez kurulmuş ve

³ Çelebi Hüsâmeddin hazretleri buyururlar ki: “Ben Mesneviyi yazarken Cenâb-ı Mevlânâ hiçbir kitaba mürâcaat etmez idi; bir yerde oturmaz idi ve eline kalem almaz idi. Medresede, Ilgın Kaplıcalarında, Konya Hamamı’nda, Meram’da ve diğer yerlerde nerede hatırlarına geldiyse, orada söyler ve ben derhal zabt ederdim... Bir cildin hitâmında cehren kendilerine okur idim. Ba’zan tashihat yaparlardı ve ba’zan yapmazlardı idi.” (Konuk, 2004, s. 32).

insanlar o merkez etrafında toplanmışlardır.⁴ Mesnevi üzerinde yapılan çalışmalar sadece bu düzeltmelerden ibaret değildir. Bu çalışmalarla birlikte bir de muhteşem bir gelenek başlatılmıştır. O da mesnevi okumalarıdır. Hüsametdin Çelebi her cuma, insanlara, o manevi mekânda Mesnevi okumuştur. Mesnevi okumaları giderek bir sisteme oturmuş, daha sonraki yıllarda bu maksatla “Daru’l-Mesnevi”ler açılmıştır. Sonraki zamanlarda Mesnevi okumaları daha da yaygınlaşmış, zamanla bir nevi resmiyet kazanarak medreselerde ve camilerde de okunmuştur.⁵

Konya’da gelenek halini alan Mesnevi okumalarının yanında bir de sema meclisleri kurulmaya başlanmıştır. Ancak bir kısım ulema ney üflenmesine ve sema kurulmasına karşıdır. Öteden beri zaten böyle bir niyet taşıyan Konya uleması zamanın akışı içerisinde bu niyetlerini kuvveden fiile aktararak itiraz seslerini yükseltmişler ve semanın yasaklanması girişiminde bulunmuşlardır. Meseleyi şikâyet makamında Kadı Efendiye arz etmişlerdir. Neyse ki Kadı Efendi temkinli davranmıştır. Bir de meseleyi işin sahibine, muhatabına soralım, demiş ve Çelebi Hüsameddin’i davet etmiştir. Çelebi Hüsametdin yasakçı bilginleri iknada hiç zorlanmamıştır. Mesneviden beyitlerle süslediği cevabını ortaya koyunca, yasakçılar hareketsiz kalmışlar, az sonra da mekânı terk etmişlerdir. Çelebi’nin, “Asa-i Musa bir tahta parçası mı yoksa bir ejderha mıdır?” sorusu karşısında yasakçı Konya bilginleri söyleyecek söz bulamamışlardır.

Mevlâna yolu bir melamet yoludur ve bu yolda halkın kınamasına aldırmamak esastır. Yolun yolcuları melamet icabı halktan çekinmeden, korkmadan yapılması gerekeni yapmışlardır. Melametın en ziyade husumet ettiği sıfat riyadır. Yolun yolcuları mümkün mertebe riyadan, ucuptan uzak durmuşlar ve alabildiğine hasbi ve samimi davranmışlardır. Halk üzerinde etkili olmalarının sebebi budur. Bir Çelebi, bin bilginin hakkından gelebilmiştir (Gölpınarlı, 1992, s. 25).

Sonuçta bütün bu oluşumlara vücut veren, yüzyıllar boyu insanlara ışık saçan o eşsiz eser Mesneviyi vücuda getiren Mevlâna’da bu fani dünyadan göçüp gitmiştir. Hiç şüphesiz o, kubbede hoş seda

⁴ Mevleviliğin merkezi Konya’dır. Astâne-i Âliye adı verilen dergâh buradadır. Mevlevi tekkeleri astâne ve zaviye diye ikiye ayrılmıştır. Merkezlerde astâne, köy ve kasabalarda zaviyeler vardır. Karahisar ve Kütahya gibi şehirlerde bulunan Mevlevi dergahları astâne, Muğla ve Marmaris gibi kısmen daha küçük merkezlerde kurulan tekkeler ise zaviyedir. Başlangıçta köylerde bile teşkilatlanan Mevlevilik, Gölpınarlı’nın tespitine göre zamanla yüksek zümreye mal olup kendi içine gömülmüştür. Böyle olunca da köylerdeki zaviyeler giderek ortadan kalkmıştır.

Bir manzume olan Mesnevi hem ezberden hem de kitaptan okunarak şerh edilmekteydi. Genellikle beyti okuyan başkası açıklayan ise pir makamına oturan kişi yahut onun halifesi idi. Beyitler okunup şerh edildikten sonra şu şekilde sonlandırılıyordu:

(اینچنین فرمود مولانای ما / کاشف اسرارهای کبری)
(این نه نجمست و نه رملست و نه خواب و حی حق والله اعلم بالصواب)

İnçünün fermûd Mevlâna-yı ma / Kâşif-i esrarhâ-yı Kibriya
İn ne necmest ve ne remlest ve ne huvâb / Vahy-i Hak Vallahu a’lem bissavâb.

Canab-ı Kibriya’nın esrarının kâşifi / Mevlanamız böyle buyurdu:
Bu ne yıldız bilgisidir ne remil ne de rüya / Vahy-i Hak, Allah bilir doğrusunu ya,

birakanların en görkemlisidir. Onun bırakmış olduğu hoş seda el'an yankılanmaya devam etmektedir. Ufku, derinliği, insan sevgisi ve hoşgörüsü büyük hüsnü kabule mazhar olmuş, ihlası, samimiyeti ve anlam yüklü sözleri halk üzerinde muhteşem bir tesir icra etmiştir. İnsanı sevmiş, insanlar da ona hüsnü kabul göstermişler ve yoluna uymuşlardır. Ona karşı halkın sevgisinin, hüsnü kabulünün en büyük delili eşi görülmedik cenaze merasimidir. Bütün insanlığı kucaklayan felsefesi burada da kendisini göstermiştir. Cenaze merasimine sadece Müslümanlar değil başka din mensupları da katılmışlardır. Cenazesine katılan hahamlar, rahipler, çeşitli din ve mezhep mensupları merasim sırasında samimi niyetlerini dile getirmişler, Mevlana'yı baş tacı etmişlerdir.

Mana âleminin Sultanının cenaze merasimine herkes katılmıştır. Merasim her bakımdan görkemli ve de duygulu olmuştur. Mahşeri kalabalık içerisinde, Konya uleması, sûfiler, ahiler, fütüvvet ehli, hükümet ricali, Hristiyan papazları ve Yahudi hahamları gibi toplumun tüm kademeleri oradadır. Ana cadde tamamen dolmuş, insanlar ara sokaklardan sel gibi akmışlardır. Tabuta bir kerecik olsun dokunabilmek için kalabalığın birbirini ezdiğini aktarmışlardır olaya şahit olanlar. Mahşeri kalabalığı biraz olsun hafifletmek amacıyla dönemin Selçuklu emiri, Hristiyan papazları ve Yahudi hahamlarını, "bu sizin cenazeniz değildir" diyerek alandan uzaklaştırmak istemiş fakat çok sert bir tepkile karşılaşmıştır. Yahudi ve Hristiyanlar feryat edip; "O bizim mesihimizdi. O bizim isamızıdır. Musa'nın ve İsa'nın sırrını biz ondan öğrendik." diye tepki vermişler ve asla tören alanını terk etmeye yanaşmadılar.

Hınca hınç kalabalık çalgılar; neyler, kudümler eşliğinde ilerlemeye çalışırken, kalabalık içerisinde naralar atılır, hıçkırıklara boğulup bayılanlar, sema ederek yürüyenler vardır. Tabut 7 öküz tarafından çekilmiştir. Bu öküzler o günün adetince kabristana varınca kurban edilip fakir fukaraya dağıtılacaktır. Evden sabah erkenden çıkan tabut nihayet akşam vaktinde ancak kabristana ulaşabilmiştir. Zamanın önde gelen ilim ve tasavvuf ehlinden Sadarettin Konevi, namaz için muarri^f tarafından davet edilince öne geçmiş ancak hıçkırıklara boğulup yere yıkılmıştır. Namazı şehrin kadısı kıldırmıştır.

İnsanlar tam kırk gün Mevlana'nın mezarı başında yas tutup ağlamışlardır. Bu ayrılık Mevlâna bağlılarını derinden etkilemiştir. Mavlana'nın kedisi bile bu ayrılığa dayanamayıp bir hafta içinde ruhunu teslim etmiştir. Bu kedi, Mevlâna'nın hastalandığında sahibinin ölümüne dair bazı işaretler dahi vermiştir.

Mevlana'dan Sonra Mevlevilik

Mevlâna Celaleddin-i Rûmî, hâl-i hayatında, tekke-tarikat kurmamış, teşkilat anlamında bir oluşuma gitmemiştir. Kuruluş çerçevesinde yer alan kıyafet ve törenlerin, merasimlerin ortaya çıkması gibi önemli gelişmeler hep sonraki dönemlere aittir. Özellikle Sultan Veled bir teşkilatçı olarak bu

anlamda epey mesai harcamış, babasının yoluna nefsinı adanmış ve Mevlâna düşüncesini tatbikat sahasına aktarmıştır. Bu yüzden ikinci pir sayılmıştır.

Sultan Veled

Çelebi Hüsamettin’in yaklaşık 10 yıl Mevlâna yolunun temsilcisi olarak görev yapmasının ardından post-nişin olarak yerine geçen Mevlana’nın büyük oğlu Sultan Veled (öl. 1312) bu görevi deruhte ettikten sonra daha önce başlamış olduğu faaliyetlerini daha da yoğunlaştırmıştır. Babasının sağlığında, babasının tavsiyesiyle önce Şems’e sonra Şeyh Selahaddin’e ve en sonunda da Çelebi Hüsameddin’e bağlanması açısından Sultan Veled, Mevlâna yolunun bütün hususiyetlerini haiz olarak yetişmiştir. Adap, erkan ve de edebe riayet bakımından son derece dikkatlidir. Babasından sonra posta oturmamış, tam 10 yıl Hüsamettin Çelebi’ye bağlı kalarak ne derece fedakâr ve de feragatkar olduğunu göstermiştir. Bununla da yetinmemiş, Hüsamettin Çelebi’nin ardından bir yedi yıl daha Bektemüroğlu Şeyh Kerameddin’den manevî terbiye almıştır. Ancak bundan sonra postnişinliği ihraz etmiştir.

Sultan Veled, çok karışık bir dönemde, bir taraftan teşkilatlanma çalışmalarını sürdürürken bir taraftan da Anadolu’da mevcut kargaşa ve kaosa karşı bağlilarını korumak için çaba sarf etmiştir. Yaşadığı dönemde, Anadolu’daki Moğol istilası bütün dehşetiyle varlığını sürdürmektedir. Kargaşadan nasibini alan Selçuk beyleri de birbiriyle mücadele halindedirler. Kitle bu kargaşa altında inim inim inerken, kitlenin, bahusus, ihvanın sorumluluğunu üzerine almış olan Sultan Veled onların emniyetleri için ciddi çaba harcamıştır. Her şeye rağmen Moğolları idare etmenin yollarını aramış ve bulmuştur. Moğol emirler üzerinde ciddi saygınlık tesis etmenin yanında onları irşat edecek derecede bir güven telkin ve tesis etmeyi başarmıştır.

Moğol emirlerinin çoğunun soyadı “Noyan”dır. Bu Noyanlardan biri bir gün Sultan Veled’e gelip demiştir ki: Bahşılarımız dünya tanrıların 40 adet olduğunu söylüyorlar. Bu doğru mudur? Sultan Veled, Moğol emirine anladığı dilden cevap vermiştir. Bir taraftan da ona tevhidi öğretmeye çalışmıştır. Doğrusu başarılı da olmuştur. Şöyle bir cevap vermiştir: “Sen bir emir olarak, Han’a bağlısın, Han’da Hakan’a, aslında bütün emirler, küçük büyük hepsi Hakan’a bağlıdır. Çünkü en güçlü kuvvetli olan odur. Güç kuvvet onun tekelindedir. Tıpkı bunun gibi kâinata bütün güç ve kuvvet Ulu Tanrının elindedir. Bütün peygamberler ve erenler hep ona itaat etmektedirler.”

Moğol beylerinin Sultan Veled’i ziyaret etmeleri Sultan Veled’in konumunu göstermesi bakımından önemlidir. Sultan Veled, son derece temkinli, mantıklı bir kimsedir. Ne derece başarılı bir teşkilatçı olduğu, daha önce de değinildiği üzere, babasının ardından kurduğu merkez ve bu merkez etrafında insanları toplamasından anlaşılmaktadır. Anadolu’nun muhtelif şehirlerine halifelerini tayin ederek tarikatı yaymıştır.

Sultan Veled, babasının yolundan asla ayrılmamıştır. Hal, hareket ve tavır itibarıyla de babasını andırmaktadır. Onu görenler babasını görmüş gibi olduklarından, her nerede kürsüye çıksa ortalık mahşer yerine dönmüştür. Mecliste, mescitte yahut başka yerde, vaz u nasihat ettiğinde insanlar nara atıp, üst başlarını yırtmışlardır. Konya’da yağmur yağmadığı zaman hep ona müracaat edilmiştir.

Sultan Veled’in farkı teşkilatçılığındadır. Temel hedef ve misyonu babasının yolundan gitmektir. Sadece teşkilatçılık değil akademik olarak da aynı yolu izlemiştir. Babasının yoluna o kadar bağlıdır ki, tıpkı babası gibi o da bir “Divan” tertip etmiş, arkasından da “Mesnevi” yazmıştır. Gazellerinin çoğu Mevlana’nın gazellerine naziredir. O da babası gibi şairdir. Üstelik Türkçe lisanında yazmış olduğu şiirler babasının bu dilde kaleme aldıklarından çok daha fazladır.

Mesnevisine “İbtida” kelimesiyle başladığından, kitabın adı “İbtida-Name” olmuştur. Sultan Veled’in Mesnevisinde Mevlâna ve onun gönül dostları hakkında bahisler vardır. Mevlâna ve Mevlevilik tarihi için ilk ana kaynak olması hasebiyle önemlidir. Sultan Veled olayların görgü şahididir. İlk eserinde Mevlana’nın veznini tam tutturamadığından talep üzerine ikinci bir mesnevi daha yazmıştır. İkinci mesnevisine “bişnevid” ile başlamıştır. Bu mesnevi daha çok “Rebab-Name” ismiyle anılmıştır. Sebebi de ilk beytinde Mevlana’ya ait bir çalgı olan rebaptan bahsetmiş olmasıdır. “İntiha-Name” diye bir üçüncü mesnevi daha yazmıştır. İntiha-Name, hakikat yolcularına, nefse ve şeytana uymamaları yönünde öğütler içermektedir. Babasına ittibâen Sultan Veled’de rebab çalmıştır.

Sultan Veled hemen hemen her hususta babasını temsile çalışmıştır. Hayatını babasının yoluna adanmıştır. Sadece babasına ittiba etmekle kalmamış dedesini de anmıştır. Atasının yolunda şaşmaz bir dikkat ve gayretle ilerleyen hayırlı evlat Sultan Veled, Mevlana’nın “Fihi Ma Fih”ini andıran bir eser daha yazmış buna da dedesinin kitabı olan “Maarif” ismini vermiştir. Sultan Veled’in Maarifi mensurdur ve tabi bu da Mevleviliğin nerdeyse kutsal dili haline gelmiş olan Farsça dilinde kaleme alınmıştır.

Sultan Veled, bütün bu çalışmalarında Mevlana’yı maharetle taklit etmiştir. Divanı, Mesnevileri ve Maarifiyle yazın alanında epey mesai harcamıştır. Mevlana’daki ustalık, coşkunluk ve de sürükleyicilik tabi ki onda yoktur. Bunu ondan beklemek de doğru değildir. Sultan Veled, üzerine düşen görevi fazlasıyla yapmıştır; çalışmış, gayret etmiş, eserler vermiş, babasını takip etmiştir. Doğrusu başarılı da olmuştur. Onun samimiyetinden kimse şüphe etmemiştir. Ancak tabi ki o bir Mevlâna değildir. Kendi çapında bir şair midir? Bir Mevlâna uzmanı olan Gölpınarlı’nın deyişiyle, Mevlâna, “Şark-İslam edebiyatında muakkibi gelmeyen ve gelemeyen insani şiirin ilk ve son üstat mümessili” olduğuna göre Sultan Veled’den böyle bir başarı beklenmemelidir.

Sultan Veled, bir anlamda babasını yaşatmaya gayret etmiştir. Bu çaba ve gayret takdire şayandır. Sonuç hükmü şudur ki, Sultan Veled, Mevlana'nın manevi ikliminde var olmuş bir erdir. O gayretli Er yapmış olduğu içtenlikli ve de verimli çalışmalarıyla babasının yoluna hizmet etmiştir. Her şeyini ona borçludur. Hem maddi hem de manevi olarak Sultan Veled'i var eden Mevlâna'dır.

Ulu Arif Çelebi ve Divane Mehmet Çelebi

Mevlâna mirası üzerinde çalışmalar yapıp Mevlâna felsefesini ve yolunu Anadolu'da Beylikler nezdinde yerleştiren kişi Mevlana'nın torunu Ulu Arif Çelebi'dir. Ulu Arif Çelebi, Sultan Veled'in oğludur. Sultan Veled'in oğlu ve özellikle Mevlana'nın torunu olması hasebiyle herkesin üzerine titrediği bir çocukluk dönemi yaşamıştır. Yetişme sürecinde Mevlâna bizatihi torunu ile yakından ilgilenmiş ve onu tabiri caizse şımartmıştır. El üstünde tutulan torun babasının ölümü üzerine tabii olarak teşkilatın temsilciliğini üstlenmiştir. Ondan önce babası Anadolu'nun muhtelif şehirlerine halifeler tayin edip göndermişti. Ulu Arif Çelebi ise bu şehirleri defalarca dolaşmıştır. Çok sık bir şekilde tekkeleri ziyaret edip, yerli beylerle görüşmüş ve gittiği yerin tekkesinde günlerce kalarak, sema meclisleri tertip etmiştir. Ömrü seyahatte geçmiştir. Seyahat ettiği yerlerden biri de Menteşe'dir. Menteşe'ye geldiğinde Menteşeoğlu Mesut Bey'le görüşmüş ve her yerde olduğu gibi burada da sema meclisi kurdurmuştur.

Çelebi, gözü pek ve oldukça atılgandır. Ateşin bir karaktere sahip torun ne babasına benzemiştir ne de dedesine. Şems gibi celallidir. Ateşin karakteri ve atasından, dedesinden tevarüs ettiği manevi gücüyle Anadolu beyleri üzerinde ciddi nüfuz tesis etmiştir. Mevlevîliğe gönül vermiş Anadolu beyleriyle de Moğol emirleriyle de iyi geçinmiştir. Moğollara yaklaşmasından dolayı gelen eleştirilere de asla kulak asmamıştır.

Ulu Arif Çelebi, babasından kalan bir âdet olarak her şehre halife tayin etmiştir. Tokat'a tayin etmiş olduğu halife Arife-i Hoş Lika adında bir kadındır.

Divane Mehmet Çelebi (öl. 1444)'ye gelince, Divane Mehmet Çelebi, Mevlevilikte çelebiler dönemin en meşhur ismidir. Mevlâna soyundandır ve yıllarca Afyon Karahisar'da Mevlevî şeyhliği yapmıştır. Ölümüne kadar bu vazifeyi sürdürmüştür. Muğla Mevlevihanesi şeyhi Şâhidî Onun halifelerindendir. Divane Mehmet Çelebi Muğla Mevlevi-hanesi Şeyhi Şahidi'nin adeta varlık sebebidir.

Ulu Arif Çelebi, Mevlevîlikte pek taşkın bir şahsiyet olarak bilinirken, Divane Mehmet, isminden de anlaşılacağı üzere ondan da taşkındır. Gençlik yıllarında göğsü açık bir tennûreyle kalenderî abası giyerek dolaşan Divane, rind ve kalendermeşrep bir Mevlevîdir. Ulu Ârif Çelebi'den sonra Mevlevîliği en çok yayan kişidir. Halep, Burdur, Eğridir, Sandıklı, Mısır, Cezayir, Midilli ve muhtemelen Lazkiye mevlevîhâneleri onun gayretiyle açılmıştır. Anadolu'da ve Anadolu dışında

birçok merkezde önemli kişilere hilafet vermiştir. Ulu Arif, Mevleviliği, Konya’dan alıp Anadolu’ya yaymıştı. Divane Mehmet, daha da ileriye götürmüştür. Bu iki taşkın Çelebi arasında gerek karakter gerekse hatt-ı hareket bakımından benzerlikler vardır. Her iki şahsiyet de Mevleviliği, Batınıliğe yaklaştırmışlardır. Ulu Arif Çelebi’yle başlayan Batını temayül, Gölpınarlı’nın tespitine göre, Divane Mehmet Çelebi’yle, son haddine varmıştır. Mevlevilik giderek Bektaşılık, Hurufilik ve Kalenderlik gibi Batını karakterdeki oluşumlara yaklaşmış hatta onlara benzemiştir.

Divane Mehmet Çelebi, Hacı Bektaş’ı ziyarette gitmiş, Irak ve Horasan’da 40 Mevlevi dervişi ve 40 Bektaşî abdalıyla seyahatler yapmıştır. Irak’ta Necef, Kerbelâ, Bağdat ve Sâmerre’da Ehl-i beyt imamlarını ziyaret etmiş ve sekizinci İmam Ali er-Rızâ’yla görüşmek üzere Meşhed’e gitmiştir. İran Kalenderileri kendisine büyük saygı göstermişlerdir.

Muğlalı İbrahim Şahidi Dede

İbrahim Şahidi Dede (öl. 1550), Türk coğrafyasında yaşamış olmasına rağmen eserlerinin bir kısmını Farsça yazmıştır. Mesnevi’nin Farsça olmasının bu tür eserler için ilham kaynağı olduğu bilinen bir gerçektir. Bu yüzden Mevlevilik sahasında yazılan kaynak eserler neredeyse tümüyle Farsça kaleme alınmışlardır. Mevlâna, Fars edebiyatının en büyük şairlerindendir. Etkisi çok büyük olmuştur. Ondan sonra şiire yönelen bağlıları onun lisanını kullanma gereği hissetmişlerdir. Mevlana’nın tesiriyle Farsça adeta Mevlevilerin kutsal dili haline gelmiştir.

Muğla Mevlevi-hanesi Şeyhi İbrahim Şahidi, Divane Mehmet Çelebi’nin halifelerindendir. Şeyhiyle Kütahya’da buluşmuştur.

Halveti olduğu tahmin olunan Muğlalı Şeyh Seyyid Kemal ölünce yerine Fatih Sultan Mehmet tarafından Şahidi’nin babası Hüdayî (öl. 1480) atanmıştır. Hüdayî, alim bir zattır. Öldüğü zaman oğlu Şahidi 10 yaşlarındadır.

Babasının ardından, babasının yolunu takip ederek İstanbul’a giden Şahidi burada medrese tahsili yapmıştır. Fatih Medresesine softa olmuştur. Fakat hiçbir zaman, softalığı benimseyememiştir. Şahidi’nin medrese talebeliğini bir türlü benimseyememesinin sebebi hocaların kibridir. Medresede aradığını bulamayınca dervişliğe merak sarmıştır. Sürekli rüyasında Seyyid Kemal’i görmektedir. Bu yüzden dönüp dolaşıp tekrar memleketine geri gelmiştir. Sürekli bir arayış içerisinde olması en sonun da onu “Vefailiğe” kadar götürmüştür. Ancak burada da sabit kalamamış Mevleviliğe intisap etmiştir. Mevlevilikte de aradığını bulamamıştır. Nihayet Kütahya’da Divani Mehmet Çelebiyle karşılaşmış ve onda karar kılmıştır. Onun yanından hiç ayrılmamıştır. Şeyhi ölünce de memleketine geri dönmüştür. Tahmin edildiğine göre Seyyid Kemal zaviyesini Mevlevihane’ye döndürüp oraya şeyh olmuştur. Her yıl şeyhinin kabrini ziyaret etmeyi bir itiyat haline getiren Şahidi son gidişinde de vefat edip şeyhinin türbesinin yanına gömülmüştür. Muğla Menteşe’de bulunan Şahidi Camii

aslında Seyyid Kemal dergâhıdır. Şahidi’nin şeyh olduğu bu dergâha onun ardından oğlu Şuhudi, postnişinlik etmiş ve bu görevi tam 43 yıl sürdürmüştür.

Mevlana’dan sonra, Ulu Arif Çelebi’yle başlayan bazı Mevlevilerde kendisini gösteren Batınileşme-Şiileşme temayülleri Şahidi’de de görülmüştür. Ancak şahidi Rafızilerin seçkin sahabiler aleyhindeki tutumlarından rahatsızdır. Dört halifeye düşmanlık edenler hakkında ağır konuşmuştur:

“Ravafız der azâbend hemçü küffâr
Be ashab-ı güzîn dâred inkâr
Çî melunest on ez kelb kemter
Ki hest-ü düşmân-ı Sıddık-i Ekber”

Başka bir beytinde de aynı konu hakkında şöyle söylemiştir:

“Men cümle-i Evlada vü Eshaba muhibbem
Ursun başını Haricî vü Rafızî taşâ” (Çıpan, 2014, s. 48).

Şahidi’nin kaydına göre Anadolu’da Alevi köyleri gibi Mevlevi köyleri vardır. Bazı merkezler sufilerle doludur. Bunlardan biri de Muğla’dır. Ancak 16 yüzyıldan sonra Mevlevilik köyden kopmuştur. Köyden kasabaya, kasabadan şehre çekilmeye başlamıştır. Ardından da kendi içine kapanarak yüksek zümreye mal olmuştur.

Samimi bir Mevlevi olan Şahidi, Muğla Mevlevihane’sinde yıllarca postnişinlik etmiştir. Mevlevilikle ilgili önemli eserlere imza atmıştır. Mevleviliği yaymak için büyük çaba harcamıştır. Şahidi’ye göre bütün tarikatların en üstünü Mevleviliktir. Bu yolun lideri ve en büyük yol göstericisi de Mevlana’dır:

“Ey dil isterisen eğer kâmil ola noksanın
Secdegah it eşiğin Hazreti Mevlana’nın”

İranlı bir alim ve şair olan Molla Cami (öl. 1492)’den ilham alarak Mevlâna hakkında beyitler söylemiştir. Molla Cami’nin bu anlamda çok meşhur olan “Men çi guyem vasfı an ali cenab / nist Peyğamber veli dâred kitap” şeklindeki beytine nazire yaparak şunu söylemiştir:

“Men çi guyem vasfı an şahı azim
O Süleyman menem mur u leim”

Şahidi’nin başka şiirleri de vardır. Bir şiirinde hem mensubiyetini hem de memleketini tevazu makamında şu şekilde dile getirmiştir:

“Gedâyem Şâhidî-yi Mevlevîyem
Diyar-ı Menteşâ’da Muğlevîyem”

Osmanlı’da Mevlevilik

İslam âleminde kurulan ilk tarikatlardan olan Mevleviliğin Anadolu’da mayalanması ve onun da Anadolu’yu mayalaması, Osmanlı öncesine Selçuklu dönemine rastlamıştır. Mevlevilik, Osmanlıyla

birlikte daha da gelişmiş ve büyümüştür. Köylere kadar yayılmıştır. Osmanlı padişahlarının çoğu Mevlevî’dir. Osmanlı padişahlarından Sultan Mahmud-u Sâni tarafından yeniçeriliğin ortadan kaldırılıp Bektaşiliğin yasaklaması neticesinde iki tarikat öne çıkmıştır. Bunlar Nakşibendilik ve Mevlevilik. Nakşibendilik, Bektaşilikten boşalan yeri doldurması açısından ön plana çıkmıştır. Bektaşî tekkeleri Nakşibendi şeyhlerine terk edilmiştir. Mevlevilik ise Devletin giderek daha da önemseydiği bir tarikat olmuştur. Zaman içerisinde Mevleviliğin saygınlığı daha da artmıştır. Devletin iki gözde tarikatı olarak Mevlevilik ve Nakşibendilik, biri esma diğeri sema tarikatı olmasına rağmen birbiri ile kaynaşmışlardır. Nakşibendi şeyhleri mesnevi-han olmuşlar, Mesnevi okumuş ve okutmuşlardır. Mevlevî önderleri zaman zaman Osmanlı yönetiminde etkin olmuşlardır. Yenikapı şeyhi Osman Selahaddin Dede, Şehzade Abdülhamit Efendi’nin saltanata getirilmesi ve kendisi ile yapılan mahrem görüşmelerde bulunacak kadar devlet kademesinde saygın bir konuma yükselmiştir. Bu görüşmeler neticesinde Şehzade’den “Kanuni Esası”yı ilan edeceğine dair söz alınmış ve Şehzade Abdülhamit saltanat tahtına oturtulmuştur. Osman Selahaddin Dede, Padişah Sarayı’nda “Mesnevi” okumuştur. Ancak ilerleyen dönemde İstibdat rejimi her oluşumdan şüphe ettiği ve her oluşumu murakabe altına almayı itiyat edindiğinden Mevleviler üzerinde de baskı kurulmuştur. Nihayet hürriyetin ilanı ile Mevleviler rahat nefes almışlardır. Hürriyetin ilanıyla birlikte koyu bir Mevlevî olan veliaht Mehmet Reşat, padişah olmuştur. Bu durum Mevleviler açısından her zaman kutlu bir hadise olarak anılmıştır.

Abdülhalim Çelebi, daha önce de 31 Mart hadisesi münasebetiyle İstanbul’a yürüyen hareket ordusuna destek telgrafı çekmiştir. Abdülhamit’in istibdadı iade etmek istediğini belirterek tahtan indirilmesi gerektiğini ifade etmiştir: “...Binaenaleyh kendisine tevdi edilmiş olan Peygamber-i Zî-Şanıamızın seyfîni taşımağa layık değildir. Herhalde bu seyf-i madeletin andan nez’ edilip layık ellere tevdi edilmesini teklif ederiz.”

İstiklal Savaşı’nda Mevleviler, Kuvayı Milliyeyi desteklemişlerdir. Daha sonraki yıllarda Abdülhalim Çelebi, Konya mebusu olmuştur. Ancak Osmanlı yıkılınca, kurumsal anlamda Osmanlıyla birlikte var olmuş olan Mevlevilik de kıyafetiyle, töreniyle, dergahıyla tarihe karışmıştır. Bu durum Mevleviliği tümüyle ortadan kalktığı anlamına gelmemektedir. Felsefe olarak Mevlevilik ayakta. Ayakta olmaya devam etmektedir. Hareketin başlatıcısı, baş tacı, Mevlâna Celalettin, duygu ve düşüncesiyle, şiiriyle bir zevk, bir neşe, bir felsefe olarak halen hayatini sürdürmektedir. İnsanlık davası gütmeye, insani görüşü savunmaya devam etmektedir. Bu anlamda Mevlevilik tarihe mal olsa da Mevlâna yaşamaktadır.

Sonuç

Mevlevilik, Mevlana’dan sonra teşkilatlanmış ve yayılmış olsa da oluşumun temel direği, omurgası, gövdesi, beyni, hülâsa her şeyi Mevlana’dır. Bir mutasavvıf düşünür olarak Mevlâna üstün vasıflara sahip, düşünce derinliğine haiz, sezgisel güçleri olan velut bir şairdir. Güçlü hafızası ile sanatsal kabiliyetlerini bir araya getirerek Mesneviyi inşa etmiş, halkı etkilemiş ve bütün dünyayı kendisine hayran bırakmıştır. O sadece bir tasavvuf ehli yahut şair değil, o bütün bunların ötesinde, son derece yüksek bir etki gücüne malik, düşünce derinliğine sahip bir mutasavvıftır. Hâl ehlidir. Sezgiyi esas almıştır. Akılcılarla mücadele etmiştir. Tasavvufun yaklaşımı akılcı filozoflardan farklıdır. Tasavvuf şeriata ve nassa dayanan bir sezgiliktir (Kuşeyri, 1981, s. 24). Tasavvuf ve onun tatbik alanı olan tarikatta aslolan müridin kemâlâtıdır. Kemâlât için yol alma olayına *seyr-i sülûk* denilmiştir. Seyr-i sülûk bazı tarikatta sema bazısında Esmâ yoluylaadır. Seyr-i sülûk döne döne Tanrı’ya ulaşmaktır. Tanrı’ya gidiş yolları çoktur, muhtelifdir ve yol hattı değil devrîdir. Bu vâdide hep döne döne yol alınmıştır. Bazı müntesip, zikirle, bazı müzikle dönmüştür. Sema tarikatında müridi peşine takıp sürükleyen müzikalite, ahenk ve armonidir. Sema ayininde bir denge ve sükûnet vardır.

Mevlevilik, Tanrıya giden yollardan sema yolunu tercih etmiştir. Bu yola giren sâlik aynı zamanda aşk ve cezbe vâdisine dahil olmuş demektir. Aşkı mayalayan ise müzik ve rakstır. İşin içine müzik ve raks gibi netameli konular girince halkın ve ulemanın dikkati nazarları celp olunmuş olduğundan bu alanda tartışmalar da hemen hemen hiç eksik olmamıştır. Sâlik ise bu tür tartışmalara asla aldırış etmemiştir. Zira o aşka, cezbe tutulmuştur. Zaten Mevlevilikte kınayanın kınamasına aldırış etmemek esastır. İşte bu da Tarikatın melametidir.⁶ Önemli olan şekil değil, manadır. Mevlana’da Müslümanlık, şeklin değil, mananın Müslümanlığıdır. Sâlik zarafeti, edebi, sükuneti ve insani görüş ve yaklaşımı, sevgiyi esas alan bir erdir.

Mevlâna öğretisinde müridin ve müntesibin kemâlât yolunda ilerlemesinin zemini bir noktada Mesnevi ile sağlanmıştır. İhvana yol gösteren, ona rehberlik eden ana unsur söz konusu bu manzumedir. Bu bakımdan “Mesnevi Okumaları” uygulamasıyla başından itibaren bir eğitim modellemesi oluşturulmuş ve bu modelle bütün bağlilar, ihvan terbiye okulundan geçirilmişlerdir. Tasavvufta şart-ı azam ve sebebi akdem huyun değişmesidir. Huyu değiştiren ve insanı geliştiren eğitimidir, sanattır. Mevlâna yolu, aynı zamanda bir sanat, edebiyat ve eğitim-öğretim yoludur. Mevlâna en büyük sanatkardır. O büyük insan sanatıyla halkı yoğurmuştur ve yoğurmaya devam etmektedir. Hedefi nefsi tezkiye, ruhu ve bedeni terbiyedir.

⁶ Melamet zamanla fütüvvetle kaynaşmıştır. Mevleviler her zaman Melamilerle bağdaşmışlardır. (Gölpınarlı, 1992, s. 25). Yaşar Nuri Öztürk’e göre melamet, bütün tarikatlarda müşterek meşreptir (1985, s. 103). Yine aynı yazara göre Melamet’in piri sahabeden aşık Abdullah’tır (1985, s. 491).

Kaynaklar

- Abdülkerim Kuşeyrî. (1981). *Kuşeyrî risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları.
- Azamat, N. (1994). Divâne Mehmet Çelebi. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 9, ss. 435-437). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çıpan, M. (2014). *Muğlalı Şahidi Dede (hayatı, şahsiyeti, eserleri)*, İlim Yayma Cemiyeti Muğla Şubesi.
- Gölpınarlı, A. (1953). *Mevlana’dan sonra mevlevilik*. İnkılap Kitapevi.
- Gölpınarlı, A. (1992). *Melamilik ve melamiler*. Elif Kitapevi.
- Gölpınarlı, A. (1999). *Mevlânâ Celâleddîn: hayatı, eserleri, felsefesi*. İnkılap Kitabevi.
- İhtifalci, M. Z. (2005). *Yenikapı Mevlevihanesi*. Ataç Yayınları.
- Konuk, A. A. (2004). *Mesnevi-i Şerif şerhi I-XIII*. Cilt 1, haz. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı vd., Gelenek Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1991). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Öztürk, Y. N. (1985). *Kur’an ve sünnete göre tasavvuf*. Yeni Boyut.
- Sultan Veled. (1976). *İbtida-name*. Güven Matbaası.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Muğlalı Şâhidî Dedenin Farsça Divanı ve Örnek Çeviriler

Nuri ŞİMŞEKLER

Prof. Dr.

Selçuk Üniversitesi

n.simsekler@gmail.com



0000-0001-7502-6801

Çeviri/Translation

Geliş Tarihi/Received: 20.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 04.04.2025

Atıf/Citation

Şimşekler, Nuri (2025), Muğlalı Şâhidî Dedenin Farsça Divanı ve Örnek Çeviriler, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 409-419.



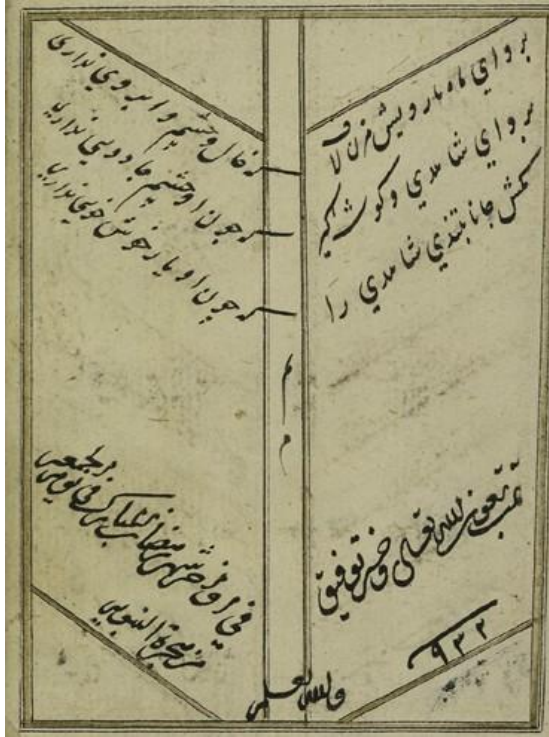
Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Giriş

XVI. yüzyılın tanınmış Mevlevî simalarından Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede (ö. 1550), Muğla Mevlevîhânesi şeyhliğinden daha fazla mensup olduğu Mevlevîlik ile ilgili yazdığı eserleri, dönemi Ege Bölgesi Mevlevî muhitleri ve şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi'nin (ö. 1529 ?) tek müverrihi olarak tanınmıştır. Şâhidî Dede'yi Muğla, Afyonkarahisar, Denizli, Aydın, Burdur ve çevresine yaptığı seyahatlerde karşılaştığı Mevlevî ortamlarını Farsça kaleme aldığı *Gülşen-i Esrâr*'ında aktarması ile bir "Mevlevî tarihçisi", *Gülşen-i Tevhîd* adlı eseri ile bir "Mesnevî şarihi", *Tuhfe-i Şâhidî* (Luğat-ı Şâhidî) adlı oldukça tanınan, yaygın olarak kullanılan Farsça-Türkçe manzum sözlüğü ile bir "Dil öğretmeni" (Öz, 1999, s. 24); ayrıca az sayıda söylediği Türkçe şiirleri ve *Gülşen-i Vahdet* ile bir "Türk edebiyatı şairi" olarak değerlendirmek mümkündür. Az sayıdaki bazı kaynaklarda da Şâhidî Dedeye ait olduğu zikredilen bazı eserlerin ise ona aidiyeti konusunda tereddütler bulunmakta, özellikle *Aşknâme*, *Tırâşnâme* ve *Risâle-i Âfâk u Enfûs* gibi bazı küçük mesnevilerle ilgili son dönemde yapılan bazı çalışmalar ve lisansüstü tezler de bu tereddüdü haklı çıkarmaktadır (Topcu, 2009). Bununla birlikte Şâhidî Dedenin Hâfız-ı Şirâzî'nin gazellerine 472 adet Farsça nazire yazması hususu ise eski kaynaklarda geçmemekle birlikte son yıllardaki bazı çalışmalarda Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunduğu kaydı ile ele alınır (Atalay, 2015, s. 26; Arısoy, 2021, s. 271).

Şâhidî Dedenin Türkçe şiirlerdeki başarısı vurgulanırken Farsçası ile ilgili edebî seviyede olmadığı, Farsça mesnevi ve divanlardan öğrenilen kolay bir Farsça olduğu söylenir, değerlendirilir. *Tuhfe-i Şâhidî*'indeki Farsça-Türkçe başarısı bir kenara bırakılırsa Farsça olan *Gülşen-i Esrâr* da genel anlamda tasavvufî bir mesnevi olmasının yanında uzun mensûr başlıklarla bir seyahatnâme ve bir hatıra kitabı görünümünde olup, Farsçası da kolay anlaşılır, düşündüğünü doğrudan anlatan bir dile sahiptir.

Yine Şâhidî kaynaklarından ancak birkaçı (Seyyid Sahîh Ahmed Dede, 2003, s. 257; Ali Enver, s. 105; Bursalı, H. 1333, C. I, s. 92) ona ait Farsça bir Divandan söz eder. Alanla ilgili son dönem eserler ve çalışmalar da bu kaynakları referans göstererek Farsça Divanının olduğunu kaydeder, ancak nerede veya hangi yazma eser kütüphanesinde olduğunu belirtmezler.



Fotoğraf 3. Dîvân-ı Fârsî-yi Şâhidî'nin son sayfası (ypr. 51^b)

içerisinde olup 1^b-51^b arası Şâhidî'nin Farsça Divanı bulunmakta, devamında ise yine Şâhidî Dedenin Tuhfe-i Şâhidî (Luğat-ı Şâhidî) yer almaktadır. Divan'da 120 gazel olup, eğer başka bir yerde kayıtlı Farsça şiirleri yoksa ya da bulunmazsa küçük bir Divan diye adlandırılabilir. Divanın son yaprağındaki ferağ kaydına bakıldığında ise 932 Hicri (M. 1525-26) tarihi görülmektedir ki Şâhidî Dedenin hayatta olduğu bir dönemdir ve bu yazmanın şimdiye kadar başka bir nüshasının çıkmaması da bu nüshanın “müellif nüshası” olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Nüsha sonunda müstensih adının bulunmaması da bu ihtimali güçlendirmekte ve bu Divanın tek nüsha olarak Şâhidî'nin “kendi el yazısı” olabileceği veya bilgisi dâhilinde bir başka kişi tarafından yazıldığı intibahı

uyandırmaktadır. Mecmuanın devamında yer alan *Tuhfe-i Şâhidî*'nin tarihsiz olması, yazı stiline farklı olması, kenarlarına alınan notlar, düzeltmeler, eklemeler ve yıpranmışlığı göz önüne alındığında bu iki eserin sonraları bir arada ciltlendiği intibahı vermekte olup, kütüphane dijital yayınından tahmin edebildiğimiz bu detayların ancak eserin fiziki olarak görülebildiğinde kesin karara varılabileceği düşüncesindeyiz.

Şâhidî Dedenin Farsça Divanı'nın sahibi ve sonrasında Princeton Üniversitesi'ne bağışlayan Robert S. Garrett (1875-1961) Princeton Üniversitesi'nde öğrenci, sporcu, yönetici olarak uzun yıllar bulunmuş, Yunanistan'da yapılan 1896 Yaz Olimpiyatları'nda Disk Atmada Dünya Şampiyonu olmuş. Spor sonrası iş dünyasına giren Garrett, dünyanın dört bir tarafında -özellikle Ortadoğu ve Afrika- yapılan arkeolojik ve kültürel araştırmalara hem sponsor olmuş hem de bizzat katılmış. Garrett Anadolu'da finanse ettiği kazılar çerçevesinde 1932 yılından 1939'a kadar Antakya ve Anadolu'da da bulunmuş. Farklı alfabelerde yazılan elyazması eserlere de oldukça ilgi duyan Garrett Ortadoğu, Anadolu (Küçük Asya) ve Afrika seyahatlerinde birçok el yazması toplamış. Garrett'in koleksiyon merakını babası Thomas Harrison Garrett'tan (ö. 1888) aldığı, ondan farklı olarak Ortadoğu seyahatleri sırasında yazma eserlere merak salıp toplamaya başladığı ve babasının

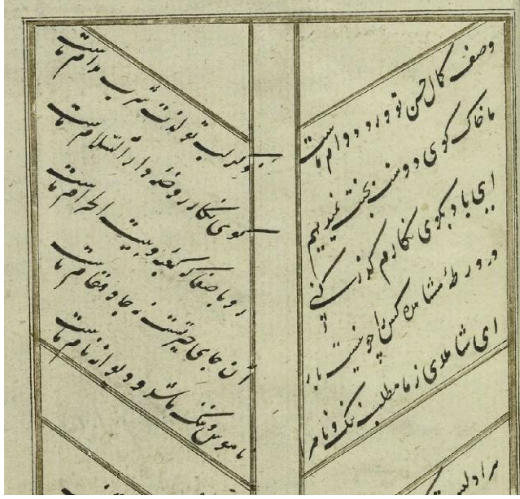
vefatının ardından onun koleksiyonunu devraldığını da belirtmek gerekir (URL-1). Princeton Üniversitesi Kütüphanesi kayıtlarında Divanın kaynağı hakkında Abraham Shalom Yahuda (1877-1951) adlı birinden 1942 yılında Robert Garrett malı olarak teslim alındığı belirtilmekte (URL-2). Kudüs asıllı olan Shalom Yahuda'nın da tanınmış bir yazma eser koleksiyoneri olduğu, Mısır, Irak, Suriye, Filistin, Türkiye (özellikle Adana ve Ankara), İran, Hindistan ve İslam dünyasının birçok bölgesinden âlimlerden, akademisyenlerden, camilerden ve özel kütüphanelerden satın alma yoluyla yazma eser topladığını da hatırd tutmak gerekir (URL-3).

Şâhidî Dedenin Farsça Divanı'nın herhangi bir yerinde vakıf kaydı veya farklı bir aidiyet yazı ve mührü bulunmaması -eğer babasından kalmamışsa ki zor bir ihtimal gibi görünüyor, çünkü babası daha çok arkeolojik koleksiyon yapıyormuş- Garrett'in Antakya ve Anadolu seyahatinde (1932-1939) bu yazmayı şahıstan satın alma ile elde etmiş olabileceği ihtimalini uyandırmakla birlikte farklı bir şekilde elde etmiş olabileceği alternatifini de hatırd tutmak gerekir. Bu güçlü ihtimallerden yola çıkarak Şâhidî Dedenin Farsça Divanının yazma nüshalarının olmaması (varsa eğer günümüze kadar ortaya çıkmamış olması bunu zor bir ihtimal gibi önümüze koyuyor) bu tek nüshanın muhtemelen Şâhidî Dedenin kendi elinden sonra başka şahıs-şahıslara geçmiş olduğu, kişisel kütüphanede kalıp herhangi bir şekilde bir Mevlevîhâne ya da kütüphaneye intikal etmemesinden dolayı da kimse tarafından görülemeyip böyle bir macera yaşandığını söylemek en azından şimdilik en büyük ihtimal olarak değerlendirilebilir. 1942 yılına kadar Robert Garrett kişisel koleksiyonunda bulunması ve o yıl Princeton Üniversitesi Kütüphanesi'ne intikal etmiş olması ve kütüphanenin de arşivindeki yazma eserleri son yıllarda dijital erişime açması biz araştırmacıların bu Divana ulaşmasına ancak yakın zamanda imkân tanımış oldu. Aksi takdirde uzun yıllar Şâhidî Dedenin Farsça bir Divanının olup olmadığı belki de kaynaklardan alıntıyla aynı cümlelerle yazılıp aktarılacaktı.

Princeton Üniversitesi Yazma Eserler Bölümü kütüphane kayıtlarında “Kullanıma sunduğumuz kaynakların çoğunun telif hakkına sahip değiliz ve oluşturduğumuz dijital reproduksiyonlar için hiçbir telif hakkı talep etmiyoruz.” ibaresinin yer alması da bizim bu eserle ilgili çalışma yapmamıza imkân tanımıştır (URL-4).

Burada -ilk defa olmak üzere- Şâhidî Dedenin bu Farsça Divanından altı gazelin Princeton Üniversitesi yazmasından fotoğraflarını, Farsça okunuşunu ve çevirisini naklediyor, gazellerdeki içeriklerinden yola çıkarak da birkaç cümle ile bazı tespitleri aktarmak istiyoruz:

Şâhidî Dedenin Farsça Divanından Çeviri Örnekleri



Fotoğraf 4. Gazel No: 16 (ypr. 8^a).

* Şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi'ye atfen söylendiği tahmin edilen bir gazeli (Gazel No: 16).

Mef-û-lü / Fâ-i-lâ-tü / Me-fâ-i-lü / Fâ-i-lün
“Vasf-ı kemâl-i hüsn-i tu vird-i devâm-ı mâst

Zikr-i leb-i tû lezzet-i şurb-i mudâm-ı mâst”
Güzelliğinin tüm vasıfları daimî zikirdir bize

Senin dudaklarını anış, ebedî şarabın lezzetidir bize

“Mâ hâk-i kû-yi dûst be-Cennet nemî dehîm
Kû-yi nigâr rove-i Dârü's-selâm-ı mâst”

Sevgilinin sokağının bir tozunu cennete değişmeyiz biz

Dârü's-selâm'ın (Mekke'nin) bahçesi sevgilinin sokağıdır bize

“Ey bâd be-kû-yi nigârem guzer konî
Rov bâ-safâ ki Kâbe u Beytü'l-harâm-ı mâst”

Ey rüzgâr sevgilimin mahallesinden geçersen eğer

Sevinçle, neşe ile (es) ki (orası) Kâbe ve Beytü'l-harâm'dır bize

“Der varta-i müşâhede kes-râ çû nîst bâr
Ân câ-yi hayretest ne câ u makâm-ı mâst”

Müşâhede kuyusunda kimseye (anlama) izni yoktur

Hayran olunacak bir makamdır orası, orada makam-mevki yoktur bize

“Ey Şâhidî zi-mâ me-taleb neng u nâm râ
Nâmûs u neng-i mâ şod u Dîvâne nâm-ı mâst”

Ey Şâhidî bizden ar-namus, şöhet arama
Namus da ar da, şan da şöhet de Dîvâne adıdır bize



Fotoğraf 5. Gazel No: 83 (ypr. 35^a, 35^b).

* Yine hem Şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi'yi andığı ve Muğla'ya yerleşme arzusunu dile getirdiği bir gazeli (Gazel no: 83).

Mef-û-lü / Me-fâ-i-lün / Fe-û-lün

“Ey dil zi-hodî-i hod cudâ bâş

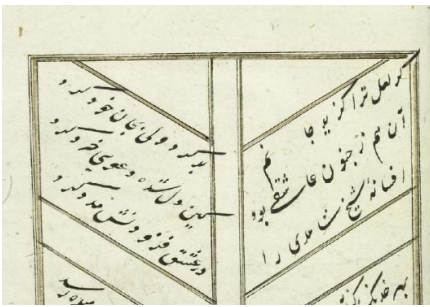
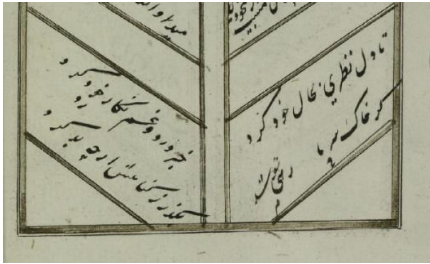
B'ugzer zi-hodî u bâ-Hudâ bâş”

Ey gönül bencilliğinden uzaklaş

Benliğinden geç Allah ile uzlaş

“Bîgâne şov ez-hevâ u mestî

Bâ-dilber-i h'îş âşinâ bâş"
 Geç kendinden hevâdan hevesten
 Kendi sevgilin ile kaynaş
 "Hûn-i cigerem zi-derd-i hicrân
 Vâkıf zi-derûn-i derd-i mâ bâş"
 Ayrılık derdinden ciğerim kan doldu
 İçimizdeki derdi anla, bizimle paylaş
 "Ey sûfî eger durd-i sâfi
 Der keş me-yi sâf u der-Muğlâ(la) bâş"
 Ey sûfî eğer saf şarap olsan da
 Çek saf şarabı Muğlâ'da yerleş
 "Ey Şâhidî er tu akl dârî
 Dîvâne şov u zi-ğam cudâ bâş"
 Ey Şâhidî eğer aklın varsa
 Dîvâne ol derdinden uzaklaş



Fotoğraf 6. Gazel No: 53 (ypr. 22^b, 23^a).

* Kaynaklarda geçmediği şekliyle kendisine

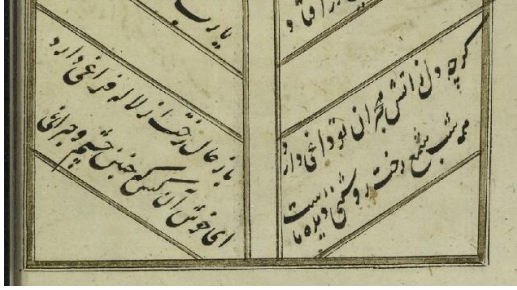
"Şeyh" olarak hitap ediyor (Gazel no: 53).

Mef-û-lü / Me-fâ-î-lün / Fe-û-lün

"Tâ dil nazerî be-hâl-i hod kerd

Coz derd u ğam-ı nigâr red kerd"

Gönül kendi içine şöyle bir baktı
 Sevgilinin derdinden, gamından başka birşey
 bulmadı
 "Ger hâk-i reh-î tû şod ser-i mâ
 B'ugzer zi-gunâheş erçi bed kerd"
 Senin yolunun toprağı bizim başımıza
 saçılırsa
 Her ne kadar kötü yaptıysa da affet onu
 "Ger lâl-i tu râ gozîd (gezîd) cânem
 Bed kerd velî be-cân-ı hod kerd"
 Eğer canım senin dudağını seçmişse
 (ısırmışsa)
 Kötü yaptı belki, ama kendi canı ile oynadı
 "Ân hem zi-cünûn-i âşîkî bûd
 K'ın dilşode dâvi-yi hîred kerd"
 O da âşıklığın verdiği delilikten idi
 Ki bu gönül iddia etti ki güya akıllı idi
 "Efsâne-i Şeyh Şâhidî râ
 Der-ışk fuzûdeneş meded kerd"
 Şeyh Şâhidî'nin hikâyesine
 Kendisinde artan aşkı yardım etti

Fotoğraf 7. Gazel No: 74 (ypr. 31^b, 32^a).

* Kendi şiirini-sözünü İrem Bağ'ının bülbülü olarak niteler, bu güzelliğin herkese nasip olamayacağını vurgular (Gazel No: 74).

Fâ-i-lâ-tün / Fe-i-lâ-tün / Fe-i-lâ-tün / Fâ-lün

“Gerçi dil zi-âteş-i hicrân-ı tu dâğî dâred

Yâ zi-hâl-i ruhet ez-lâle ferâğî dâred “

Gönlün senin hicran ateşinle dağlanması var

Artık yüzündeki lâle benine ne ihtiyacı var

“Heme şeb şem'-i ruhet rûşeni-yi dâde-i mâst

Ey hoş ân kes ki çunîn çeşm u çerâğî dâred”

Bütün gece yüzünün mumu ile aydınlandı
gözümüz

Ne mutlu o kişiye ki böyle bir gözü, böyle bir
çerâğî var

“Mâ u kû-yi tu u sûfî u behişt u Rıdvân

Her kesî der-hûr-i hod meyl be-bâğî dâred”

Biz, senin mahallen, sûfî, cennet ve Rıdvân

Hepsinin kendi özüne lâyük meylettiği bir bağı
var

“Pây der-gil bovedeş tâ bûdeş cân der-ten

Her ki çûn lâle zi-sevdâ-yi tu dâğî dâred”

(İnsan) yaşadığı sürece sıkıntıda olur (her
dâim)

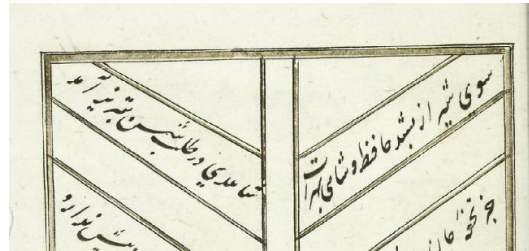
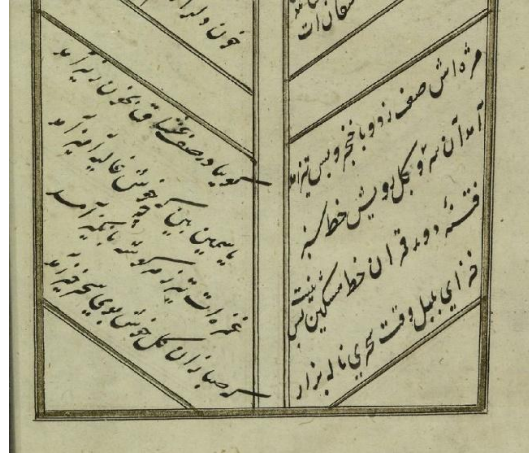
Lâle gibi (âşık) olan herkesin senin sevdandan
bir yarası (dâğı-siyah beni) var

“Şâhidî çûn *be-suben bulbul-i bâğ-ı irem est*

Key koned gûş be-feryâd ki zâğî dâred”

Şâhidî sözde, şürde İrem bağının bülbülü gibidir

Nasıl duyar feryadını o kişi ki, karga gibi
kulağı var

Fotoğraf 8. Gazel No: 50 (ypr. 21^b, 22^a).

* Şeyhi Divâne Mehmed Çelebi'nin 40 abdâl-
derviş (çihil-çil tenân) ile Tebriz'e gitmesi
olayı çerçevesinde bu 40 kişi içerisinde -şimdiye
kadarki hiçbir kaynakta geçmediği ve kendisinin de

Gülşen-i Esrâr’ında vurgulamadığı şekliyle- Şâhidî Dedenin de olabileceğini gösteren ve hatta bu gazeli Tebriz’de söylediği-yazdığını tahmin edebileceğimiz bir gazeli (Gazel No: 50).

Fâ-i-lâ-tün / Fe-i-lâ-tün / Fe-i-lâ-tün / Fe-û-lün

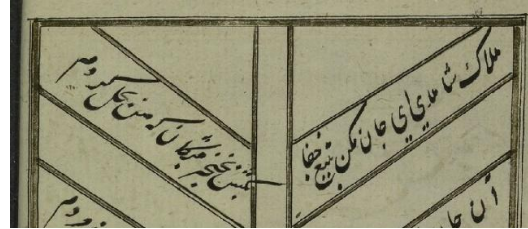
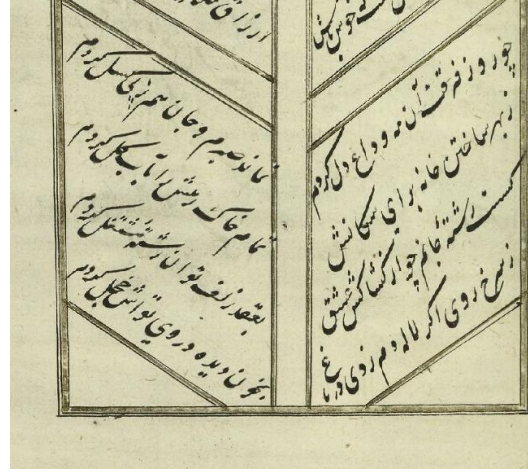
“Mujeeş saf zed u bâ hançer u bes tîz âmed
Gûiyâ der-saf-ı uşşâk be-hûn-rîz âmed”
Kırpikleri (asker gibi) sıralandı, keskin
hançerleri ile geldi

Sanki âşıkların arasında kan dökmeye geldi
“Âmed ân serv be-gird-i gul-rûyeş hat-ı sebz
Yâsemîn bîn ki çe hoş gâliye-âmîz âmed”
O genç sevgili gülyüzlülerin arasına daldı
Gör ki (o) yasemin ne hoş, ne güzel kokularla
geldi

“Fitne-i dovr-i kamer ân hat-ı muşkın bes nîst
Ğamzeet tîr zi-her gûşe be-engîz âmed”
Siyah saçlı o ay yüzünün fitnesi kâfi değilmi!
Her bir köşeden bir ok gamzenden geldi
“Hîz ey bulbul-i vakt-i seherî nâle be-zâr
Ki sabâ z’ân gul-i hoşbû-yi seher-hîz âmed”
Ey bülbül kalk, seher vakti ağlayarak ötme
zamanıdır

Güzel kokulu, erken kalkan gülden Sabâ
rüzgârı geldi

“Sû-yi Şîrâz beşod Hâfız u Şâhî be-Herât
Şâhidî der-taleb-i Şems *be-Tebrîz âmed*”
Hâfız Şiraz tarafına gitti, Şâhî de Herat’a
Şâhidî ise Şems’i aramaya *Tebrîz’e geldi*



Fotoğraf 9. Gazel No: 95 (ypr. 40^a, 40^b).

* Şeyhi Dîvâne Mehmed Çelebi’nin vefatından
ardından söylediği varsayılabilir bir gazeli
(Gazel No: 95).

Me-fâ-i-lün / Fe-i-lâ-tün / Me-fâ-i-lün / Fâ-lün

“Çû rûz-i firkat-i ân meh vedâ’-ı dil kerdem
Nemând sabrem û cân hem zi-pey gosel
kerdem”

O ay ile ayrıldığım gün, gönlümle de veda
ettim

Sabrım kalmadı, canımı da gönlümün
peşinden yola saldım

“Zi behr-i sâhten-i hâne berâ-yi sokkâneş
Temâm-ı hâk-i reheş râ be-âb gil kerdem”

Oturacak olanlara ev yapmak için

Onun yolunun toprağını aldım, çamur haline
getirdim



“Gosest rîşte-i cânem çû ez-keşâkeş-i ışk
Be akd-i zülf-i tû ân rîşte müşteğıl kerdem”
Aşkın keşmekeşinden canımın düğümü
çözülünce
Senin zülfünün akdine düğümlemeye
koyuldum
“Zi sorh-rûyî eger lâle dem zedî der-bâğ
Be hûn-i dîde der-rû-yi tûeş hacel kerdem”
Eğer lâle, bahçede kızıl yüzlü olduğundan söz
açarsa
Onu, senin yüzünden olan kanlı gözlerimle
utandırırım
“Helâk-ı Şâhidî ey cân mekon be-tîğ-i cefâ
Bekoş be-hancer-i müjgân ki men behel
kerdem”
Ey can, Şâhidî’yi ayrılık okuyla helâk etme
Kirpiğinin hançeri ile öldür onu, hakkımı helâl ederim.

Kaynaklar

- Ali Enver S. (2013). *Ali Enver Semâ-hâne-i edeb*, Haz. Sadık Erdem. Ankara: TTK Yay.
- Arisoy, Ş. (2021). Muğlalı Şâhidî'nin Hafız-ı Şîrâzî'ye Nazirelerinde Rind ve Zahid. *Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (ss. 269-288). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay.
- Atalay, M. (2015-1394 hş.). Te'sîr-i Hâfız ber şâirân-ı Türk – Nazîregûyîhâ. İçinde *Hemâyiş-i beyne'l-milel-i Hâfız-ı Şîrâzî mecmû-i makalehâ - Bahs-ı evvel* (ss. 26-33). Dânişgâh-i Âzâd-ı İslâmî Yay.
- Bursalı Mehmed Tahir (H. 1333). *Osmanlı Müellifleri*. C. I, İstanbul: Matbaa-yi Âmire.
- Öz, Y. (1999). *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*. Konya.
- Seyyid Sahih Ahmed Dede (2003). *Mevlevîlerin Tarihi*. Haz. Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yay.
- Şahidî İbrahim Dede (1470-1550). *Dîvân-ı Şahidî* (Ramadan 932 (1526). New Jersey Princeton University Library Islamic Manuscripts (Gift of Robert Garrett'97).
- Şahidî ve Armin (1391 hş./M. 2012). *Dîvân-ı Fârsî-i Şâhidî*. Tashîh ve Tahkik Hüseyin Armin, Tebriz: İntişârât-ı Erk.
- Şimşekler, N. (1998). *Şâhidî İbrâhîm Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ı, Tenkitli Metin-Tahlil* [Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi].
- Topcu, M. (2009). *İşkenâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfûs (Metin-Çeviri-İnceleme)* [Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi].
- URL-1 Wikipedia the Free Encyclopedia, (01.10.2024). https://en.wikipedia.org/wiki/Robert_Garrett , Erişim Tarihi: 15.02.2025.
- URL-2 Princeton University Library, <https://catalog.princeton.edu/catalog/9951485543506421#view>, Erişim Tarihi: 15.02.2025.
- URL-3 Ukeles, R. (18.07.2019) “Abraham Shalom Yahuda: Bilgin, Koleksiyoncu ve Koleksiyonlar”, *The Librarians*, <https://blog.nli.org.il/en/yahuda/>, Erişim Tarihi: 15.02.2025.
- URL-4 Princeton University Library, <https://library.princeton.edu/about/policies/copyright-and-permissions-policies>, Erişim Tarihi: 20.02.2025.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025)

Batı'da Bir Mevlânâ Romanı: Rumi'nin İzinde

Elif SERTUÇ

Bilim Uzmanı

Bağımsız Araştırmacı

elifsertucc@gmail.com

 ORCID 0009-0008-7153-4954

Kitap incelemesi/ Book review

Geliş Tarihi/Received: 01.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 11.02.2025

Atıf/Citation

Sertuç, Elif (2025), Batı'da Bir Mevlânâ Romanı: Rumi'nin İzinde, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025), 420-429.

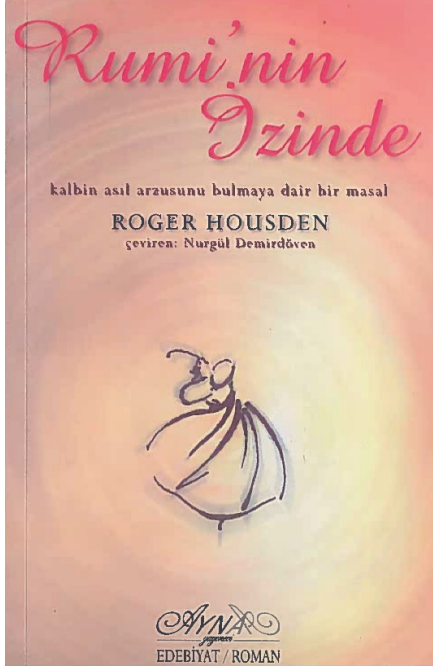


Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

“Sadece susayanlar suyu aramaz

Su da susuzları arar durur!”

Mevlânâ



Giriş

İnsan, ölüm gerçeğini bilincine sığdıran tek canlıdır. O, aşkın doğasıyla da yaşamı inşa etme gayreti içinde olmuştur. Hayat ve ölüm, son ve sonsuz arasındaki gerilim, onu zorunlu olarak varlık sahasına yöneltir. Önce kendi varlığını sorgulayan insan; bu kadim çıkmazın içinde edebiyat, felsefe, müzik vb. disiplinler aracılığıyla kendini ifade yolu bulur. Söz konusu ifade yollarından biri de tasavvûfî düşünce sistemidir. Kökleri VII-VIII. yy.'a kadar uzanan tasavvuf; varlığın birliği (vahdet-i vücûd) görüşünü merkeze alır. Bu görüş, “Tanrı’dan başka varlık olmadığının bilincine varmak” olarak tanımlanır. Yaratılanlar (nesne, atom, atom altı, özne vb.) yalnız Tanrı’nın bir yansımasıdır. Mevcut düşünce

çerçevesinde Annemarie Schimmel’in tabiriyle *en ateşli ve lirik dizelerin sahibi*, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî ile karşılaşılır. *Mesnevî-i Ma’nevî* adlı eseri başta olmak üzere, *Dîvân-ı Kebîr* ve diğer eserleriyle birlikte bu ve bunun etrafında şekillenen varoluşsal temayı ele alan mutasavvıf; XIII. yy.’dan günümüz toplumuna ışık tutmaya devam etmektedir. Başta en bilindik eseri olan *Mesnevî*’si, modern insanın varlık sorgulamasına ve arayışına, giderek artan bir ivmeyle yanıt olmayı sürdürür. Temeldeki bu arayış çerçevesinde -Doğu’nun kadim öğretisinde yer aldığı gibi, Batı dünyasında da kendisine yer bulan eserleriyle Mevlânâ, ebediyete intikalinin üstünden asırlar geçmesine rağmen, hâlâ farklı kıt’alarda alınılanmaya devam etmektedir. İncelenecek eser bu alımlayışın XXI. yy.’daki örneklerinden biridir.

Tercümeyle Gelen Tanışıklık

Edebî sahada kültürel aktarım, işin doğası gereği tercüme faaliyetleriyle başlar. Bu yolla Mevlânâ’nın Batı’da tanınması, XIX. yy.’a dayanır. Avrupalı seyyahların Osmanlı topraklarına gelmeleriyle *Mesnevî*, ilkin Farsçadan İngilizceye, ardından İngilizceden Fransızcaya yapılan tercümelerle Batı dünyasında tanınır. Tercümelere paralel olarak İngiltere, Fransa, Almanya, İtalya ve Hollanda gibi Avrupa ülkelerinde, Mevlânâ’yla ilgili akademik çalışmalar yürütülür (Can, 1995, s. 254). Nihayet bu

çalışmaların kaynaklığında *Mesnevî*'den ilham alınarak yazılan kurmaca eserlerle Mevlânâ ve öğretisi geniş kitlelere ulaşır.

XX. yy'ın son çeyreğine gelindiğinde ise Mevlânâ ve eserleri, yeniden popülerlik kazanır. İlk büyük çıkışlardan biri olarak Latin Amerikalı yazar Paulo Coelho'nun 1988 yılında yayımlanan *Simyacı* adlı eseri gösterilebilir. Öyle ki bu eser, XX. yy.'ın en önemli yayıncılık olaylarından biri olarak değerlendirilir. 88 dilde yayımlanan roman, P. Coelho'yu dünyaya tanıtmakla kalmaz, kurmacadaki izlek ve olay örgüsü üzerinden bilge okurun *Mesnevî*'yle yeniden metinlerarası ilişki kurmasını da sağlar. Romanda, hazinesini bulmak için Mısır'a giden genç Santiago'nun başından geçenler anlatılır. Ana kurguya paralel olarak "Mısır'da bir hazine bulma" hikâyesi, *Mesnevî*'nin VI. cildinin 4216. beytinde başlar. Bu izlek; iç anlatılar, karakter ve çatışma unsurlarının çeşitlenmesiyle P. Coelho tarafından yeniden yorumlanarak roman türünde okurun karşısına çıkar. *Simyacı*'nın, bu yazının konusu olan *Rumi'nin İzinde* adlı romanın bir hazırlayıcısı olduğu düşünülebilir, zira her ikisinde de ortak tema ve benzer bir olay örgüsü vardır. Söz gelimi "rüya görme, yol, yolculuk" gibi motiflerin yanı sıra mektuplar üzerinden inşa edilen yapı ve hırsızlık gibi benzer alt olay birimleri, bu paralelliğe örnek olarak verilebilir. Romanlardaki iki başkarakter de yolculuk sırasında paralarını bir hırsıza kaptırır ve yeniden para kazanmak için bir süre tüccarların yanında çalışmaya başlar (*Simyacı*'da Santiago billuriye tüccarı; *Rumi'nin İzinde* 'de Georgio kuş tüccarının yanında çalışır).

Bu bağlamda bahsi geçen popüleritenin nedenleri sorgulandığında, özelde ABD'nin mevcut kapitalist sistemi ve yükselen neoliberal politikalarının konu seçiminde etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Kamu kaynaklarının sınırlanarak kişiye olduğundan fazla sorumluluk yüklendiği; toplumsal dinamiklerin belirleyiciliği; bireyin maddesel tahakküm altında ezildiği, yalnızlaştığı ve bunun bir sonucu olarak da manevî olana yöneldiği söylenilebilir. Bu görüşe ek olarak savaş ve yıkımlarla geçen XX. yy.'ın geçmişe yönelimde etkili olduğu da açıktır. Postmodernizm olarak adlandırılan ve hemen her disiplinde hayat bulan bu görüşler, bireyin gelenekle olan bağıny yeniden gündeme getirir ve böylece varoluş kaynaklarını sorgulama ile yolculuk temalarında, eksikliği duyulan şeye doğru bir arayış başlamış olur (Eliuz ve Türkdoğan, 2012, s. 1015-1017). Şüphesiz, edebî metinler bağlı bulundukları toplumsal koşullar ve devrin hâkim zihniyetinden bağımsız değildir. Baskı altındaki bireyin ruhsal yönelimi kaçınılmaz görülebilir, ancak salt bu bakış açısı insanı *kaçış* halinde olan edilgen bir varlık konumuna indirgeyeceğinden görece eksiktir. İnsan, aşkın doğası nedeniyle temel ihtiyaçları karşılandığında dahi kendini eksik hissedebilir. Bu duygu durumunun bir sonucu olarak insan, bedeninin ve aklın sınırlarını zorlama/aşma yönünde eylemler gerçekleştirir. Söz konusu sınırlardan biri, onun belirli bir zamana ve mekâna bağlı kalmak durumunda olmasıdır. Bir başka ifadeyle insan, aynı anda birden çok zaman ve mekânda var olamayacaktır. "Düşünme, anlama, kavrama gücü" olarak tanımlanan akıl da insanı sınırlar ve

zihninde oluşan kalıp yargılar da onun, başka ihtimaller olabileceği fikrinden uzaklaşmasına neden olur. Kelimenin kavram alanına bakıldığında söz konusu *sınır*ın anlamı daha iyi anlaşılacaktır.

Klinik psikolog Dr. Ali Bayramoğlu, *Mesnevî*'den kimi hikâyeleri 3. dalga davranışçılığın bakış açısıyla yeniden yorumladığı *Başka Bir Dünya Mümkün* adlı eserinde, akıl üzerine çarpıcı bir çıkarımda bulunur. Arapça *akıl*dan gelen *akıl* sözcüğü; *devenin ayağına bağlanan ip* anlamına gelir. *Ma'kâl* de *ayağı bağlı deve* demektir (Eyuboğlu, 1988, s. 8). Bu anlamdan hareketle A. Bayramoğlu, toplumun da akıl üzerinden insana görünmez bir bağ vurduğunu, bireyin yalnız “sınırları önceden çizilmiş” akıl çerçevesinde düşünebilir hâle geldiğini ifade eder. Böylece insan, bu *hürmet gören* bağa, otomatikleşen davranışlarını sorgulamaksızın bağlanacak ve toplum, bireyi rahatlıkla gözetim altına alabilecektir (Bayramoğlu, 2019, s. 55).

Dolayısıyla insan, daima mevcut sınırlarını aşarak hep daha iyiye, güzele ve nihayet aşkın olana ulaşma arzusu içindedir demek yanlış olmaz. Batı dünyasında Mevlânâ ve onun öğretisine karşı olan yönelim, bu bakış açısıyla da değerlendirilebilir.

Roger Housden ve Rumi'nin İzinde

İngiliz asıllı yazar Roger Housden'ın kaleme aldığı *Rumi'nin İzinde: Kalbin Asıl Arzusunu Bulmaya Dair Bir Masal* (*Chasing Rumi: A Fable about Finding the Hearts True Desire*) adlı eser, Mevlânâ'dan ilham alarak yazılan kurmaca metinlerden biridir. Çizimleri Kathleen Edwards tarafından yapılan roman, ABD'de yayımlandıktan bir yıl sonra, 2003'te Türkiye'de, Ayna Yayınevi tarafından basılır. Eserin tercümesi ise Nurgül Demirdöven tarafından yapılmıştır.

Söz konusu inceleme, bu eserin Türkçe olarak yapılan birinci basımı esas alınarak gerçekleştirilecektir. Kurguda, göçmen bir başkarakter anlatan eser, yazarından izler taşır. Housden da 1998'de İngiltere'den Amerika'ya göç etmiştir. *Sacred America* (1999), *Ten Poems to Change Your Life* (2001) ve çok satan *Ten Poem* serisini kaleme alan Housden; şiir, sanat ve edebiyat alanlarında çeşitli yirmi kitabın yazarıdır. *Rumi'nin İzinde*, Housden'ın roman türünde kaleme aldığı tek eserdir. Ayrıca bu eser, 2013 yılında *Chasing Love and Revelation: A Fable about Finding the Hearts True Desire* adıyla ana başlığı değiştirilip bir e-kitap olarak da yeniden yayımlanmıştır.

Roman, toplam 150 sayfa ve 44 bölümden oluşur, her bölüm 2-5 sayfa aralığındadır. Şekilsel anlamda, gerek toplam hacim gerekse bölümlerin kısa tutulması yönünden eserin, zamanı olmayan modern okura hitap ettiği söylenilebilir.

Romanın görsel malzemeyi de kullandığı görülür. Kitabın numaralandırılmayan son sayfasında, ünlü İtalyan Rönesans ressamı Sandro Botticelli'nin *Venüs'ün Doğuşu* (*La nascita di Venere*) adlı eserinde; ortada, bir istiridye kabuğundan doğan aşk ve güzellik tanrıçası Venüs'ün çizimi yer alır. Şüphesiz bu tablonun seçimi bir tesadüf değildir. Figür, kurgunun ilerleyen bölümlerinde yer alacak olan kişi

ve mekânlara bir gönderme olarak okunmalıdır. *Tobumlama* da denilen bu yöntem, gerçekleşecek olana dair önden gelen bir işaret olup metnin, yazar tarafından iyi bir işçilikle hazırlandığının göstergesidir. Aynı zamanda okura sezdirilen böylesi bölümler, kurgudaki bütüncül yapıya hizmet ettiğinden, oldukça önemlidir. Buna, Housden'ın akıcı üslûbu ve bölümler arası merak unsurunu dengeli bir şekilde dağıtarak kurmacayı ilerletmesi de eklendiğinde roman, okunması ayrıca keyifli bir deneyime dönüşür.

Eserde kısaca, bir ikona ressamı olan Georgio'nun Floransa'da başlayıp Konya'ya uzanan yolculuğu anlatılır. "1948" başlığıyla açılan sahnede, başkarakter Georgio, Floransa-San Marco müzesindeki fresklere hayranlıkla bakmaktadır. Burada, karakterin ruhanî duygularının ilk tasviri yapılarak 1958 yılında 28 yaşını süren Georgio'nun hikâyesi anlatılmaya başlanır. Zamanın kronolojik olarak ilerlediği eserde, yalnız birkaç yerde geri sapımlar (flashback) üzerinden karakterin geçmiş hayatına dair bilgi verilir. Bu çizgisel akış, okur için de anlaşılması kolay bir metin demektir.

Georgio, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından ailesiyle beraber Yunanistan'dan İtalya'ya göç eder. Annesini bu yolculuk sırasında kaybeden kahraman, babasıyla birlikte Floransa'da kendine mütevazı bir hayat kurar.

Yolculuk İçin Bir Sebep: Altın Kafes

Başkarakter Georgio, mizaç özelliği olarak gezip görmeyi, keşfetmeyi seven, sanatkâr ruhlu bir gençtir. Zamanla içinde, adını koyamadığı bir boşluk hisseder. Oysa gerek yaşam koşulları gerekse Floransa gibi mesleği için elverişli bir kentte yaşıyor olması, bu boşluk hissine tezat oluşturacak niteliktedir. "...birkaç yıldır; zaman zaman bir melankoli, bir doyumsuzluk kaplıyordu içini. Bu ruh hâli içindeyken, Floransa'nın o zarif ışıltısı genç ressamı ağır geliyordu. (...) Burada arzu edebileceği her şey var, ama o adını bile bilmediği başka bir şeyin özlemini duyuyor." (Housden, 2003, s.17-19) ifadeleriyle anlatılan duygu durumu, adeta *altın kafes* olarak tabir edilen bir ruh hâlini işaret eder. Çeşitli olanaklar vardır, ancak sebepsiz bir huzursuzluk tüm imkânlara gölge düşürmüştür. Bu durum, harekete geçmenin zeminini oluşturacaktır.

Edebî metinlerde karakterler sıklıkla bir dış uyaran tarafından maceraya çağrılır ve çağrı bir süre reddedilebilir. Eserde, bu örtük çağrının kahramana içsel/ruhsal bir kaynaktan geldiği görülür, çünkü çevresel koşullarda, kaçış gerektirecek herhangi bir olumsuz durum yoktur. Aynı zamanda burada ana karakterin maceraya çağrışı reddetmesi, güçlü bir inkâr veya kaçış üzerinden verilmez. Aksine, harekete geçmek için kahramanda büyük bir direnç yoktur, zira gezgin ve sanatkâr ruhlu olarak resmedilen Georgio, sadece bir süre, bu talebinin sıradan bir *gitme* eylemi olup olmadığı konusunda tereddüt eder. Karakterin bu nahif geçişi, kurguya da sade bir ahenk katar. Metnin bütününde de görülecek olan bu eylemden çok isim ve yalın tasvir odaklı anlatım, romanın hâkim

üslûbudur denebilir. Kurmacanın başarılarından biri, durağan denilebilecek bir anlatımı, merakı canlı tutarak ilerleyebilmesindedir.

Bu kabil buhran sahnelerinin ardından Andre, Georgio için bir çıkış kapısı aralar: “Bu bahar kimsenin ikona ressamına ihtiyacı mı yok, yoksa geçimini sağlamaktan daha büyük bir endişe mi çöktü içine?” (Housden, 2003, s. 21) Andre, Georgio’nun babası Stefano’nun eski bir arkadaşıdır. Adeta döneminin filozofu gibidir. Şiirle sanatla ilgilenen bu adam, kurgudaki bilge kişiyi temsil eder ve Georgio’ya arayışıyla ilgili rehberlik ederek onu Mevlânâ’nın şüirleriyle tanıştırır. Aralarında, bilge-talebe türünden dostane bir arkadaşlık başlar. Georgio, Andre’ye içini açtıktan birkaç gün sonra, Konya’ya gitmek istediğini söyler. Andre, bunun ciddi bir konu olduğunu belirtir, ancak Georgio kararlıdır. Bunun üzerine Andre, ona iki mühürlü mektup verir. Biri Yunanistan’daki İveron Manastırı’nda, diğeri İstanbul’da görmesi gereken iki kişiyi işaret eder. Böylelikle Georgio’nun yol haritası belli olmuş olur. Şimdi, kendisinin de henüz bilmediği bir maceraya atılacak ve hiç bilmediği yönleriyle yüzleşecektir.

Kişiler bahsinde ise eserin görece kalabalık bir şahıs kadrosuna sahip olduğu söylenebilir, ancak kadro göze batmaz yahut kafa karışıklığı yaratmaz, çünkü her biri belli bir olay örgüsünde ana hikâyeye yedirilerek verilmiştir. Georgio özelinde, karakterin dönüşümü meselesi de ustalıkla işlenir. Kahraman, kurmacanın başında eylemlerinin nedeni üzerine pek fazla düşünmeyen, yalnız amaçsızca kendini yollara vuran bir genç olarak resmedilir. İlerleyen bölümlerde ise Peder Safrani karakteri, bu konuda Georgio’ya ayna olacaktır. “Sen romantığın birisin, hasret çeken gezip duran bir romantik. Bütün bu arayış sırasında, hiç durup acaba bu hasret çeken kim diye merak ettin mi?” (Housden, 2003, s. 70).

Esere yalnız, çatışmaların daha belirgin kılınması yönünde bir eleştiri getirilebilir. Söz gelimi Peder Safrani ile olan ve hırsızlığın yaşandığı sahnelerde, içsel çatışmanın yanı sıra bir de fiziksel çatışma ve kriz anı vardır. Bu sahnelerde kahraman, güç bir durumla karşılaşmasına rağmen, yaşanan *sıkışmışlık bâli* birkaç cümlede anlatılıp tamamlanır. Karakterin yaşadığı şaşkınlık ve belki de öfke durumu, yüzeysel olarak işlenirken okur, her ne sorun olursa olsun, onun üstesinden kolaylıkla gelen bir Georgio’yla karşılaşır. Bu da ifade edilen pasajlardaki gerçekçiliği zedeler. Georgio, ilk kez gördüğü bir peder (Peder Safrani) tarafından taşlandığında ve hiç bilmediği bir şehirde tüm parasının çalındığını fark ettiğinde de sükûnetini korur. Bu erken gelen *teslimiyet bâli* kurmacanın ilerleyen kısımlarına alınsa ya da o anki çatışmalar daha belirgin bir tasvirle anlatılsa karakterin gerçekçiliğine olumlu yönde katkı sağlanacağını düşünmek mümkündür.

Kadim Tema: Arayış

Roger Housden'ın romanında hep bir *gıtme* eylemi görülür. Tematik mânâda, bir yol ve yolculuk metaforu üzerinden dikkatlere sunulan bu eylem, karakterin huzursuzluğu ile bütünleşik olarak verilmiştir.

“Huzursuzluk ne zaman göğsünü sıkıştırarak olsa Georgio yürümeye başlıyordu. Şehir meydanına yürümüyordu, hatta şehrin yukarı kısımlarındaki Fiesole tepesine de yürümüyordu. Hayır, onun açlığı bundan çok daha büyük, çok daha doyumsuzdu. Henüz yirmi sekiz yaşında olmasına rağmen Saraybosna, Üsküp ve Polonya'da Krakov gibi şehirlere yolculuk etmişti. Atlasta adları karşısına çıkan yerleri görmüştü. (...) Özlemine daha fazla durduramayınca, 'İşte buraya gideceğim.' diyordu ve birçok insandan farklı olarak oraya gerçekten de gidiyordu.” (Housden, 2003, s. 17-18).

Bu hareket hâli, geçilen ülke ve şehirlerle adı anılan onlarca mekân, en eski anlatılarda da yer alan yol ve yolculuk metaforunu işaret eder. Eserin bütününde ise genel mânâda *arayış*, özel mânâda ise *kendini arama/bilme* teması işlenirken Mevlânâ'nın eserlerine olan gönderme, daha belirgin olarak görülmeye başlanır. “Bizim çağrımız kervanın çanıdır / Yahut gök gürültüsü, ağır bulutlar çekilince! Yolcu, kalbini bir mola yerinde koyma, / Ki yorulmayasın, seni çekip götürdüklerinde!” ve “Ayağın yoksa bile kendine doğru yola çık / La'l mâdeni gibi güneş ışıklarıyla renklere boyan. / Hocam, kendinden kalk kendi gönlüne doğru yola çık! / Bu çeşit yolculukta toprak bile altın mâdeni hâline geldi.” (Schimmel, 2000, s. 142-43) diyen Mevlânâ, daim bir hareket hâlini işaret eder, çünkü bir bakıma farklı durumları yaratacak olan odur ve insan, ancak farklı deneyimler eşliğinde davranış repertuarını görebilecek, dolayısıyla kendini tanıyabilecektir. Ayrıca, bilindiği üzere “Mesnevî; Dinle!” (bişnev) hitabıyla başlar. Mevlânâ “gör” yahut “bak” ifadelerini de kullanabilecekken neden “Dinle” sözünü tercih etmiştir? Bu noktada, biyolojik temelden başlayıp metaforik zeminde devam eden bir açıklama getirilir. İşitme duyusu henüz anne karnındayken başlar. Görme duyusu ise daha sonra gelişir. Bir çocuk da önce işitir, sonra görür ve ancak bunların ardından konuşabilir hâle gelir. Bu merhaleler, sâliğin durumuna benzetilir. O da önce şeyhinin sözlerine kulak kesilecek ardından görmesi gereken hakikatleri görebilecektir (Bursalı İsmail Hakkı'dan aktaran Kaplan, 2004, s. 102). Mevlânâ daha sonra; “kulak eğer gerçeği anlarsa gözdür” der (Mevlânâ, 2007, s. 184 b. 871). İncelenen eserde de dinlemek üzerinden şu sözler söylenir:

“Bizim geleneğimizde, öğrenmemiz gereken en önemli ders Tanrı'ya boyun eğmektir. Çoğu insan bunun, okul öğretmeninin yapmasını istedikleri şeyi yapan çocuklar gibi olmak anlamına geldiğini sanır. Boyun eğmek sözcüğünün bizim Yunan dilimizde 'dinlemek' anlamına geldiğini bilmezler. Tanrı'ya boyun eğmek her koşulda onu dinlemektir (...) Kendi içine gıt ve davetsizce gelen sesi iyi dinle. Aşkın habercisidir o; karmaşık açıklamalar yapmadan, basit ve doğrudan konuşan bir sestir.” (Housden, 2003, s. 38).

Bu cümleler, elbette tasavvufî açıdan, derin bir anlam kâinatına sahiptir. Aynı zamanda dinleme bahsi üzerinden dile getirilenler; odağını kaybetmiş, sonsuz uyaranla çevrili modern insanın da hislerine tercüman olacaktır.

Roman, kadına bakış yönünden de *Mesnevî*'den izler taşır. Söz gelimi *Mesnevî*'nin I. cildinin 2437. beytinde geçen: “Kadın, sadece bir sevgili değildir, kadın Hakk’ın ışığıdır, nurudur. Sanki o, mahlûk değildir de Hâlık’tır.” (Can, 2021, s. 166) söylemi ile Tanrı’nın Hâlık (halk etme/yaratma) sıfatının kadında tecelli ettiği ifade edilir. Romanda da Meryem Ana ve Hristiyanların onu algılayış biçiminden bahis açan Peder Monas, Georgio’ya dünyevîlik ve ruhaniyet dengesi üzerinden konuşmaları sırasında şunları söyler: “Bu kutsal bakire gerçekten de alımlı. O hem kudretli ve dehşetli hem de güzel ve sakın bir okyanus. Hiçbir şeyi reddetmiyor. Her iki dünyayı, zamanı ve ebediyeti kapsıyor.” (Housden, 2003, s. 62). Ayrıca, vefat eden anne özelinde hatırlananlar; tanrıça Venüs çağrışımı ile gerek Meryem Ana üzerinden yorumlananlar gerekse kurmacanın ilerleyen sayfalarında Georgio’nun karşısına çıkacak olan Sofya Sarmoun karakteri düşünüldüğünde, kadın imgesinin eserde sıklıkla büyük bir saygı ve zarafetle işlendiği görülür. Burada, genel mânâda İslamiyet’in ve özel mânâda ise Mevlânâ’nın kadına olan saygılı yaklaşımı, eserin bütününe yansımıştır. Popüler kültürde çoğunlukla salt bir şehvet nesnesi olarak konumlandırılan kadın imajı eserde, adeta “mahlûk değil hâlık” ifadesiyle kutsal bir konuma yükselir.

Sonuç

Housden’in eseri, Batılı bir yazarın gözünden Mevlânâ’nın yeniden alımlanışındır. Bu alımlama, elbette eserin yazıldığı dönemin siyasî, toplumsal ve popüler etkilerinden ayrı düşünülemez. İçinde bulunulan çağın bütüncül sonucuyla Mevlânâ’nın on binlerce beyit boyunca dile getirerek tasavvufî bir mes’ele olarak ortaya koyduğu varlığın birliği (vahdet-i vücûd) düşüncesi, çağdaş bir sanatkâra ilham olmuştur. Burada, salt çevresel koşullarla Mevlânâ’nın yeniden popülerlik kazandığını düşünmek eksik bir yorum olacaktır.

İnsanın kendini var ederken benliğini aşmaya olan tutkusu sürdükçe Mesnevî gibi *kök metinler*, Doğu’da ve Batı’da daha pek çok sanatkâra ilham kaynağı olma yolunda kaleme alınıp güncellenerek insanlığın barış ve sükûna kavuşup yeniden tazelenip yeşermesine vesile olacaktır.

Bu bilgilerin ışığında *Rumi’nin İzinde* adlı eser; okura lirik, dingin bir arayış yolculuğuna çıkmayı vaat eder. Eserin yalın üslûbu, ağır ritmine rağmen merakı canlı tutan duru anlatımı, metni sürükleyici kılmıştır. İtalya, Yunanistan ve Türkiye ekseninde farklılaşan mekânların tasviri ile resim, heykel, müzik vb. sanat dallarına yapılan atıflar, romanın ileride görsel bir metne dönüştürülebilmesine de olanak sağlar.

Housden’in yoğun araştırmalar ve iyi bir işçilikle eserini ortaya koyduğu açıktır. Ayrıca onlarca referans, bilgi aktarımı gibi verilmeyip kurguya ustaca yedirildiğinden doğal ve samimi bir anlatımla karşılaşılır. Sahneler sanki kendiliğinden yazılmış izlenimi taşır. Birkaç yerde “çatışma daha belirgin kılınabilirdi” düşüncesi akıllara gelir, ancak bu da metnin bütününde büyük bir açık yaratmaz.



Eserde kendini bilme teması ile “yol, yolculuk, rüya görme” gibi motiflerin Mevlânâ'ya olan atıflarla daha da zenginleştirildiği görülür.

Özetle *Rumi'nin İzinde*, metinlerarası göndergelerle geçmişin kadim anlatısına yeniden hayat veren ve modern okuru köksüzlük çıkmazından kurtarmaya yardımcı olabilecek nitelikte bir eserdir. Ayrıca, Mevlânâ'nın Batı'daki çağrışımını bilebilmek noktasında, bir belge eser olarak da incelenmeye değerdir.

Kaynaklar

- Bayramoğlu, A. (2019). *Başka bir dünya mümkün: Davranışsal esneme ile aklını kaçıran hayati yakala*. Doğan Egmont Yayınları.
- Can, Ş. (1995). *Mevlânâ: Hayatı, şahsiyeti ve fikirleri*. Ötüken Yayınları.
- Can, Ş. (2021). *Konularına göre açıklamalı Mesnevî tercümesi*. Ötüken Yayınları.
- Eliuz, Ü., Türkdoğan M. G. (2012). Eski bir hikâyenin yeniden doğuşu: Kara Kitap'taki izlek ve imgelemin metinlerarasılık bağlamında incelenmesi. *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7(1), 1013-1025.
<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3189>
- Eyuboğlu, İ. Z. (1988). *Türk dilinin etimoloji sözlüğü*. Sosyal Yayınları.
- Housedon, R. (2003). *Rumi'nin izinde: Kalbin asıl arzusunun bulmaya dair bir masal*. (N. Demirdöven, Çev.). Ayna Yayınları.
- Kaplan, M. (2004). *Türk edebiyatı üzerine araştırmalar I*. Dergâh Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî (2007). *Mesnevî-i Şerif*. (S. Nahîfî, Çev.). Timaş Yayınları.
- Schimmel, A. (2000). *Ben rûzgârım sen ateş Mevlânâ Celâleddin Rûmî büyük mutasavvıfın hayatı ve eseri*. (S. Özkan, Çev.). Ötüken Yayınları.



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Şair, Şehir ve Tasavvuf Ekseninde Namık Açıköz'ün “Şâhidî ve Muğla'da Mevlevilik” Adlı Kitabı

Fahri KAPLAN

Doç. Dr.

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi

kaplanfahri@gmail.com

 ORCID 0000-0002-6462-6104

Kitap tanıtımı / Book review

Geliş Tarihi/Received: 11.03.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 22.03.2025

Atıf/Citation

Kaplan, Fahri (2025), Şair, Şehir ve Tasavvuf Ekseninde Namık Açıköz'ün “Şâhidî ve Muğla'da Mevlevilik” Adlı Kitabı, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025), 430-437.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.



Şâhidî İbrahim Dede (1470-1550), Muğla'nın kültür tarihinde önemli yeri olan bir Mevlevi şeyhi ve şairdir. Mevlevilik yolundaki piri Divane Mehmed Çelebi'nin vefatının ardından Muğla'ya yerleşerek Muğla Mevlevihanesi'nin şeyhliğini yapan Şahidî, yazdığı eserlerle de dikkat çekmiş bir isimdir. Şâhidî'nin gerek Esrâr Dede'nin tezkiresinde sevgi ve hürmet ile anılması (Esrâr Dede, 2018, s. 155) gerekse de Şeyh Gâlib'in onun bir gazeline tahmis yazmış olması (Kalkışım, 1994, s. 200-201) ve yine Esrâr Dede'nin Gâlib Dede'nin çocukluğunda Farsça öğrenirken *Tuhfe-i Şâhidî*'yi okuduğunu söylemesi (Esrâr Dede, 2018, s. 219-220) onun Mevlevilik tarihinde hatırı sayılır bir yeri olduğunu gösterir. Şâhidî, Mevleviliğin yanında

Muğla şehrinin kültür tarihinde de müstesna bir yere sahiptir. Muğla'dan şöhretinin sınırları Muğla'yı aşan bir şair ve Mevlevi dedesinin çıkması ve onun Muğlalı Şâhidî olarak anılması Muğla kültür tarihinde de Şahidî'yi ayrı bir yerde konumlandırır.

Prof. Dr. Namık Açıkgöz, 2008 yılında yayımlanan “Şâhidî ve Muğla'da Mevlevilik” adlı kitabı ile Şâhidî'nin Muğla ve Mevlevilik tarihi açısından değerine dikkat çekmiş, aynı zamanda Muğla'daki Mevlevi kültürünün tarih içindeki yerinden bahsetmiştir. Menteşe Grubu Derneği'nin kültür hizmeti olarak yayımlanan kitap, Muğla Renk Matbaası'nda 2000 adet basılmış olup fotoğraflarla birlikte 70 sayfadır. Namık Açıkgöz, eserinin ön sözünde Şâhidî İbrahim Dede'nin Edirneli Şâhidî ile karışmaması için “Şâhidî-i Muğlavî” olarak anıldığını ve böylece Muğla'nın adını 16. yüzyıldan itibaren dünyaya duyurduğunu söyler (Açıkgöz, 2008, s. 3)¹. Şâhidî ve eserleri ile ilgili ilk akademik çalışmalar, Mustafa Çıpan tarafından hazırlanan *Gülşen-i Vahdet* ve *Dîvân*'ın tenkitli metinlerini de içeren yüksek lisans tezi (1985) ve yine Çıpan'ın bu tezinden faydalanarak hazırladığı *Muğlalı Şâhidî Dede (Hayatı - Şahsiyeti - Eserleri)* adlı kitabı (1986), Ahmet Hilmi İmamoğlu'nun (1993) *Tuhfe-i Şâhidî*'ye Nuri Şimşekler'in (1998) *Gülşen-i Esrâr*'a dair bu eserlerin tenkitli metinlerini ortaya koyup inceledikleri doktora tezleridir (s. 3-4). Bunların öncesinde de M. Bahari Baytur *Gülşen-i Tevhîdî* Türkçeye tercüme ederek (Şâhidî, 1967) neşretmiştir (s.3). Şâhidî'nin edebiyat ve tasavvuf tarihi açısından değerini ortaya koyan bu çalışmalara ilave olarak bir Mevlevi şeyhi ve şair olarak Şâhidî'nin

¹ Bu yazıda tanıtılan “Açıkgöz, 2008” künyeli esere yapılacak bundan sonraki atıflarda yalnızca sayfa numarası belirtilecektir.

Muğla tarih ve kültürüne yaptığı katkının ortaya konulması ihtiyacını fark eden Namık Açıkğöz, eserini biraz da bu vesileyle kaleme almış olmalıdır. Açıkğöz, sahibi olduğu ilk yazma eserin de *Tuhfe-i Şâhidî* olmasının tesadüf olmadığını Şâhidî'nin şehrinde çalışmaya, konferanslar verip yazılar yazmaya başladığında anladığını ve kitabının böyle bir ilginin neticesi olduğunu söyler (s. 4). Önsözde kitabın bir amacının da Şâhidî'yi Muğla'daki türbesinde ziyarete gelenlerin yazılı bir metne olan ihtiyacını gidermek olduğu da belirtilir (s. 4). Namık Açıkğöz'ün bu çalışması akademik bir kaygıdan çok Şâhidî ve Muğla tarihindeki Mevlevilik kültürünü tanıtmak amacı taşır. Nitekim "çalışmanın hedef kitlesi genel okuyucu olduğundan, atıflar topluca verilip okuma zorlaştırılmamış ve iktibas edilen şiirlerde 16. yüzyıl ses sistemi kullanılmamıştır" (s. 4) diyen yazar bunu açıkça ortaya koyar. Bununla birlikte kitapta Şâhidî Camii haziresinde bulunan 17 mezar taşının okunmuş olması ve Muğla'daki Mevlevi kültürüne dair verilen bazı bilgiler², eseri akademik açıdan da özgün bir başvuru kaynağı kılar. Kitabın birinci bölümü "Muğlalı Şâhidî" ana başlığını taşır. Bu bölümde öncelikle Şâhidî'nin dedesinin dikkate değer hikâyesi kaydedildikten sonra (s. 10-11) babası Hüdâyî Salih Dede hakkında bilgi verilir (s. 11-13). Şâhidî, henüz 10 yaşındayken babası Hüdâyî Sâlih Dede vebadan vefat etmiştir (s.12). Bir Mevlevi şeyhi olan Hüdâyî Salih Dede, Şâhidî'nin babası olmanın yanında ilk hocasıdır da. Onun Mevleviler arasındaki meşhur olmuş: "Ey dil istersen eğer kâmil ola noksânın / Secdegâh et eşîğin Hazret-i Mevlânânın" beyti de verilerek onun Mevlevilik tarihindeki yerine dikkat çekilmiştir (s.13). Şâhidî'nin dedesi ve babası ile ilgili bilgilerden sonra Şâhidî'nin "Hayatı ve Mevleviliğe İntisabı" başlıklı bölüm gelir (s. 13-17). Bu bölümde öncelikle Şâhidî'nin doğum tarihi ve yeri verildikten sonra "Muğlalı Şâhidî" veya "İbrahim Şâhidî" olarak anıldığı, kendisinin de *Tuhfe-i Şâhidî*'deki şu beytinde memleketini açıkça ifade ettiği kaydedilir: "Gedâyem Şâhidî-i Mevlevîyem / Diyâr-ı Menteşâ'da Muğlavîyem" (s. 13). Ardından, Şâhidî'nin babasının vefatından sonra İstanbul ve Bursa'daki tahsil hayatı, Bursa'da medrese öğrencisiyken kendisini etkileyen bir hadise üzerine medrese tahsilini yarıda bırakıp tasavvufa intisap etmeye karar vermesi ve Muğla'ya dönmesi, Muğla'daki arayışlarından sonra nihayet kendisine Mevleviliği teklif eden bir Mevlevi dervişi ile birlikte Lazkiye'deki (Denizli) Fânî Dede'nin huzurunda Mevleviliğe intisabı, daha sonra Paşa Çelebi'ye mürit oluşu ve nihayet cezbesine kapıldığı, onun asıl şeyhi olacak Divane Mehmed Çelebi ile Kütahya'da Paşa Çelebi'nin evinde tanışmaları anlatılır (s. 14-17). Şâhidî'nin 80 yıllık ömrünün muhtemelen büyük bir bölümünü Muğla'daki Mevlevihane'de postnişin olarak geçirdiğini belirten yazar, Evliya Çelebi'den naklederek Şâhidî'nin 1544 yılında bin kişinin eğitim görüğü bir sıbyan mektebi kurduğuna da dikkat çeker (s. 17). Elbette bütün bunlar Şâhidî'nin

² Namık Açıkğöz, bu kitabından önce kaleme aldığı, muhtemelen kitabın da nüvesini teşkil eden "Muğla'da Mevlevilik ve Şâhidî" başlıklı bildirisinde de (Açıkğöz, 2007) Muğla'daki Mevlevi kültüründen bahsetmiştir.

Muğla'nın ilim, irfan, eğitim hayatına katkılarını ve bu şehir için taşıdığı değeri gösterir. Kitabın “Muğlalı Şâhidî” bölümünde Şahidî'nin hayatından sonraki kısım, eserlerine ayrılmıştır. Burada öncelikle Şâhidî'nin en öne çıkan eserleri olarak *Tuhfe-i Şâhidî*, *Gülşen-i Tevhîd*, *Gülşen-i Vahdet*, *Gülşen-i Esrâr* ve *Dîvân* tanıtılır (s. 18-35). Şahidî'nin *Mevlidî* ve bugün ele geçmemiş eserleri ise “Diğer Eserleri” başlığı altında zikredilir (s. 35). Şâhidî'nin 921/1515'te kaleme aldığı Farsça-Türkçe manzum sözlük olan *Tuhfe-i Şâhidî*'nin Mevlevihane'de okutacağı *Mesnevî*'nin anlaşılması için de son derece faydalı bir eser olduğuna dikkat çeken Namık Açıkğöz, Şâhidî'nin -şiirlerinin yer aldığı *Dîvân* dışında- ilk olarak bu eseri yazmış olmasının eğitim ve pedagoji açısından isabetli olduğunu söyler (s. 18). *Tuhfe-i Hüsamî*'ye nazire olarak kaleme alınan bu eserin manzum sözlük geleneğini canlandırdığı, Şahidî'ye ve Muğla Mevleviliğine şöhret kazandırdığı bu bölümde altı çizilen bir husustur. Ardından eser hakkında fikir vermesi açısından: “Çeşme bınar oldu kûze bardak / İsteme me-cûy u cûy ırmak” beytiyle başlayan altı beyitlik örnek verilmiştir (s. 19). Bu bölümde ikinci tanıtılan eser, Şâhidî'nin 937/1530 yılında 60 yaşında kaleme aldığı (s. 20) *Gülşen-i Tevhîd*'dir. *Mesnevî*'nin her cildinden seçilen yüzer beytin beş Farsça beyitle şerh edildiği bu eserin değerlendirmesinde Açıkğöz, *Mesnevî* şerhi yazmanın birikim gerektirdiğine, yıllarca *Mesnevî* okutan Şâhidî'nin 60 yaşında böyle bir eseri yazmış olmasının anlaşılır olduğuna dikkat çeker (s. 20). Şâhidî'nin *Mesnevî* 'den hikmet yoğunluğu yüksek beyitleri seçtiğini belirten yazar, buna örnek olarak *Mesnevî* 'nin 1426. beytinin şerhinin tercümesini verir (s. 20-21). *Gülşen-i Vahdet* 'in ise yüz unsurlarının kişileştirilerek anlatıldığı, vahdet-i vücud anlayışı ekseninde sembolik bir mesnevi olduğuna değinen Namık Açıkğöz, Şâhidî'nin 66 yaşında, *Mesnevî* şerhinin ardından birikimini orijinal tarzda yansıtarak bu eseri kaleme aldığına dikkat çeker (s. 21). Açıkğöz, Şâhidî'nin ömrünün sonlarına doğru, 74 yaşında, hatıralarını yazmak için kaleme aldığı *Gülşen-i Esrâr*'ın ise müellifin hayatı ve Mevlevi kültürü için önemini yanında Türk edebiyatında hatırat-biyografi türünün ilk bağımsız örneği olması yönüyle de mühim olduğunu söyler (s. 22). Şâhidî'nin şiirlerini topladığı eser olan *Dîvân*'ı hakkında kısa bir değerlendirmede bulunan Namık Açıkğöz, en çok örneği şairin bu eserinden vermiştir. Bu, onun şairliğinin ve edebî kişiliğinin görülmesi açısından isabetli bir tercihtir. Her bir şiir örneğinin hemen ardından onun günümüz Türkçesi ile anlamı da verilmiş, böylece klasik Türk şiirinin diline aşina olmayan okurların da şiirlerdeki anlam dünyasına bir pencere açması sağlanmıştır. *Dîvân*'dan verilen ilk şiir örneği Şâhidî'nin en lirik ve coşkulu şiirlerinden biri olan “gelmişlerdeniz” redifli gazelidir (s. 23). “Âteş-i aşkında yârin yana gelmişlerdeniz / Baş u cân bezl etmeğe meydâna gelmişlerdeniz” matlaî ile başlayan bu gazel hem anlam hem söyleyiş olarak Şâhidî'nin en öne çıkan şiirlerindendir. Şâhidî'den verilen diğer gazel örneği ise “Gecelerde âşık-ı dîdâr olan bîdâr olur / Kârı dâ'im âşıkın efgân u âh u zâr olur” matlaî ile başlar (s. 24). Matla beyti itibarıyla tasavvufi bir lirizmin izini taşıyan

şîir, "İhtiyâr eden bu fânî dünyede fakr u fenâ / Bahtiyâr olup bekâ mülkinde ber-hurdâr olur" gibi beyitlerinde hikemi bir söyleyişle ve tasavvufî nasihat[ler] ile örülüdür. Böylece Dîvân'dan verilen iki gazelin ilki yoğun bir tasavvufî aşk dilini taşıırken ikincisinin daha ziyade tasavvufî hikmet üslubunu yansıttığı görülür. Bu, Şâhidî'nin şîir diline hem aşkın hem de hikmetin yansımalarını göstermesi açısından yerinde bir seçim olmuştur. Bununla birlikte hikmetli şîirlerinde dahi Şâhidî'nin aşk coşkusu elden bırakmadığı ikinci gazelin matlaından da anlaşılmaktadır. Bu iki gazel örneği ardından verilen ilk örnek, Şâhidî'nin Mevlevilik yönünü yansıtan bir muhammesdir (s. 25-30). Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'yi anlattığı on iki bentlik bu muhammesinin her bendinin sonunda Şâhidî, "Hazret-i Mollâ Celâleddin Hüdâvendigârdır" mısraını tekrar eder. Bu, onun Mevlânâ'ya olan sevgisini ve bağlılığını gösteren coşkulu bir şîirdir. *Dîvân*'dan verilen bir diğer örnek ise Şâhidî'nin babası Hüdâî Salih Dede'nin şîirine yazdığı tahmisidir (s. 31-32). Hüdâî Sâlih Dede'nin hayatının anlatıldığı bölümde şîirle de uğraştığı belirtildiğinden (s. 13) bu örnek onun da şairlik yönünün görülmesi açısından yerinde olmuştur. Şâhidî'nin bu tahmisi, Hüdâî'nin şîiriyle adeta tek kaleminden çıkmışçasına bütünleşmiş bir söyleyiş ve mana uyumuna sahiptir. Bu da tahmisin başarısını gösterir. Tahmisin Şâhidî'nin babasını -fevkalade bir tamamlayışla sözü ona bırakarak-yâd ettiği son bendi şöyledir:

"Şâhidî-i Mevlevîdir bende-i sultân-ı aşk
Sıdkıla olmuşdurur hâk-i reh-i merdân-ı aşk
Hem demişdir vâlidî ol Rüstem-i meydân-ı aşk
'Ey Hüdâî' çünkim etdin azm-i şehristân-ı aşk
Hûn-ı dilden özge bu yolda sana zâd olmasın' " (s. 31) .

Bu dört şîir örneğinin ardından Şâhidî'nin günlük hayattaki bir yönünü yansıtan "Gâh olur kîsem dolar pır pır döner bâzârda / Gâh olur hâlî bana bâzârı pır pır döndürür" beyti ile onun çağları aşmış: "Fukarâ kalbine her kim dokuna / Dokuna sînesi Allâh okuna" beyti zikredilir (s. 33). Şâhidî'nin "Hey hey ne acâib beslemiş hüsn ile târî" mısraı ile başlayan son derece âhenkli ve bu nazım şeklinin en güzel örnekleri arasında yer alan müstezadının baş ve son kısımları da örnekler arasında kaydedilmiştir (s. 33-34). Şâhidî'nin *Dîvân*'ında hece vezni ile yazdığı tek şîiri olan: "Derde düşdü cân / Bulmadan dermân / Olmuşam nâlân / Aşka düşelden" mısraı ile başlayan şîiri de *Dîvân*'dan son örnek olarak verilir (s. 34-35). Bütün bu örneklerle; Şâhidî'nin farklı nazım şekillerinde ve onun tasavvufî, edebî ve beşerî şahsiyetinin pek çok yönünü yansıtan şîirlerinin okuyucuya sunulmuş olduğu söylenebilir. *Şâhidî ve Muğla'da Mevlevilik* kitabında Namık Açıkgoz, Şâhidî'nin hayatı ve eserleri ile ilgili bilgi verdikten sonra çocuklarına da ayrı bir başlık açmıştır (s. 36-37). Şâhidî'nin iki çocuğu vardır: Hüsameddin Efendi ve Şuhûdî. Hüsameddin Efendi'nin *Tuhfe-i Hüsâmî* adlı Farsça kuralları içeren bir risalesi, *Gururu'l-Kavâid* adlı bir Arapça gramer kitabının

olduğundan bu bölümde bahsedilir (s. 36). Hüsâmî Efendi'nin Ula'da tasavvufî öğretileri yaydığı ve 1026/1617 tarihinde Ula'da vefat ettiği belirtilerek altıgen şeklindeki türbesinin kitabe metni verilmiştir. Bu kitabe Kesbî mahlaslı şair tarafından türbenin yapımına düşülmüş tarih kıtasını içerir (s. 36-37). Şâhidî'nin diğer oğlu Şuhûdî'nin (ö. 1000/1591) ise babasının vefatından sonra kırk yılı aşkın Muğla Mevlevihanesi'nde şeyhlik yapmış, şiiirleri de olan bir isim olduğu söylendikten sonra şiiirinden dört mısralık örnek verilir. Kitapta, “Şâhidî'den Sonra Muğla'da Mevlevilik” başlıklı bölümde Şâhidî'den sonra oğlu Şuhûdî'nin vefat yılı olan 1591'e kadar Mevlevihane şeyhliği yaptığı kaydedilirken 17. ve 18. yüzyılda ise Mevlevihane ile ilgili edebiyata yansımış bir bilgi olmadığı ancak tarih belgeleri ve vakıfnamelerden Mevlevihane'nin faaliyetlerine devam ettiğinin anlaşıldığı söylenir (s. 38). Muğla'daki Mevleviliğın 19. yüzyıldaki ve 20. yüzyıl başlarındaki izleri ise mezar taşları ve kitabelere yansımıştır (s. 38). Muğla Şeyh Camii yanındaki Hoca Mustafa Efendi kütüphanesine ait kitabe metni “Kütüphane-i Es-seyyid Mustafa Fehmî el-Mevlevî el Muğlavî sene 1282” (s. 39) şeklindedir ve Muğla'da Mevleviliğın 1865-66 yıllarındaki izini taşır. Marmaris'teki Sarı Ana Türbesi'nin girişindeki kitabedeki Safvet mahlaslı şaire ait şiiirin Marmaris Mevlevihanesi'ne ait olduğunu belirten Namık Açıkğöz, şiiirin metnini de yeni harflere aktararak vermiştir (s. 39). Kitabedeki bilgiye göre, Marmaris Mevlevihanesi Sultan II. Mahmud tarafından yaptırılmıştır (s. 39). Mehmed Zekâî Efendi'nin (ö.1935), 20. yüzyıl başlarında Kurşunlu Camii'nde Mesnevi okutması Muğla'da kayıtlara geçmiş son Mevlevi faaliyeti olarak yazar tarafından zikredilir (s.39). “Şâhidî ve Oğlunun Keramet ve Menkabeleri” başlığı eserin birinci bölümünün sonuç kısmından önceki son başlığıdır. Burada Şâhidî ve oğlu Hüsameddin Efendi'nin halk arasında anlatılan menkıbelerini kaydeden Açıkğöz, böylece Şâhidî'nin ve oğlu Hüsameddin Efendi'nin Muğla'nın kültür ve toplum hafızasında taşıdığı yere ve manevi değere de işaret etmiş olur. Bu bölümde anlatılan menkıbelerin başlıkları sırasıyla şöyledir: “Şâhidî' mahlasını alması”, “Bir gecede kırk Kur'an yazma kerameti”, “Servi gövdesinde badem yetiştirmesi”, “Nöbetçi askerin silahını tutması”, “Oğlu Hüsameddin Efendi'nin 'dağdaki derviş, şehirdeki derviş' menkıbesi”. Bunlardan Hüsameddin Efendi'yle ilgili son menkıbe hariç diğerleri Şâhidî'ye dairdir.

Sonuç bölümünde Namık Açıkğöz, Şâhidî'nin eserleri ve edebi kişiliğinin değerlendirmesini yaptıktan sonra onun henüz turizmin adının bile anılmadığı bir çağda Muğla'nın adını duyurduğunu söylemiş; Şâhidî'nin Muğla'nın entelektüel gelişimine ve şehir kimliğinin oluşumuna büyük katkılarda bulunduğunu, şehrin ve yörenin mistik (tasavvufi) kültürünün gelişmesini sağladığını belirtmiştir (s. 43-44). *Şâhidî ve Muğla'da Mevlevilik* kitabının ikinci ve son bölümü “Şâhidî Haziresi'ndeki Mezar Taşları” başlığını taşır. Bu bölümde Şâhidî Camii kitabesi ile Şâhidî Camii ve türbesinin haziresinde yer alan mezar taşlarına yer verilmiştir. Eski yazıyla yazılı on altı mezar taşı

okunarak Latin harflerine aktarılmış, bir tane de yeni harfli mezar taşının metni paylaşılmıştır. Önsözde de belirtildiği gibi (s. 5) mezar taşlarında okunamayan veya taşı kırık, parçası kayıp olduğu için görülemeyen yerler nokta nokta (...) ile gösterilmiş, okunuşunda tereddüt olan kelimelerin yanına soru işareti konulmuştur. Bunun yanında bazı mezar taşlarının son kısmındaki eksiklik "taşın alt kısmı betona gömülüdür" (s. 54) gibi ibarelerle açıklanmıştır. Yaklaşık on yıl kadar önce yapılan restorasyonda bu mezar taşlarının görülmeyen kısmı ortaya çıkmış olabileceğinden³ kitap için yapılabilecek yeni bir baskıda kalan kısımların da eklenmesi yerinde olacaktır. Kitabın son kısmı ise fotoğraflara ayrılmıştır. Toplam 30 fotoğrafın yer aldığı bu albümde Şâhidî Camii ve türbesi ile ilgili fotoğraflara, cami ve türbe haziresindeki mezar taşlarına ve son olarak da eserin önsözünde bahsedilen yazarın edindiği ilk el yazması eser olan *Tuhfe-i Şâhidî* nüshasının ilk sayfalarına yer verilmiştir. Kitapta, mezar taşlarının yeni harflerle verildiği kısımda, bu mezar taşının albümdeki hangi fotoğrafta yer aldığı da "(Resim-11)", "(Resim-18)" vb. şeklinde gösterilmiştir.

Prof. Dr. Namık Açıkğöz'ün kaleme aldığı *Şâhidî ve Muğla'da Mevlevilik*, Şâhidî'yi Muğla özelinde ele alan ilk kitap olmanın yanında Muğla'daki Mevlevilik kültürünü inceleyen ilk kitap olması yönüyle de önemlidir. Namık Açıkğöz, bu kitabıyla Şâhidî'yi ve Muğla Mevlevi kültürünü genel okura tanıtmayı amaçlamıştır⁴. Bu bağlamda eser, akademik kaygıdan çok bilgilendirici bir okuma kitabı olması amacıyla kaleme alınmıştır. Bununla birlikte eserin Muğla Mevleviliğine dair içerdiği bilgiler ile cami ve türbe haziresindeki mezar taşlarının yeni harfli metinlerini içermesi onu akademik olarak da özgün bir başvuru eseri niteliğine büründürmektedir. Eserde Şâhidî'nin şairlik yönü hakkında fikir vermesi açısından *Dîvân*'ındaki farklı nazım şekillerinden isabetli örnekler seçilmiş olup bunların günümüz Türkçelerine aktarılması da genel okurun istifadesi açısından yerinde olmuştur. Şâhidî'nin halk arasında anlatılan menkıbelerinin aktarılması da onun halk kültüründeki yerini ve değerini yansıtmaya açısından önemlidir. Son olarak, bu yazı ile tanıtmaya çalıştığımız Prof. Dr. Namık Açıkğöz'ün *Şâhidî ve Muğla'da Mevlevilik* adlı kitabının yeni bir baskısının yapılması konusunda dipnotta ilettiğimiz temennimizi yineliyoruz.

³ Mesela kitaptaki 12 numaralı mezar taşının devamının da şu an okunabildiğini Şâhidî'ye yaptığım ziyaretlerden hatırlıyorum.

⁴ Kitap, bir kültür hizmeti olarak basıldığından satışa sunulmamıştır. Mevcut baskının da muhtemelen dağıtılmış olmasıyla bugün okur, eseri -sahaf dışı- doğrudan edinme imkânından uzaktır. Ayrıca son tadilat ile birlikte mezar taşlarında betona gömülü olduğu için okunamayan bazı ibarelerin gün yüzüne çıkması da güncellemeyi gerektirmektedir. Bunun yanında gelişen fotoğraf teknolojisi ile yeni baskı için türbeden ve mezar taşlarından daha net görüntüler almak mümkündür. Bütün bunlar göz önüne alındığında Şâhidî ve Muğla kültüründe Mevleviliği konu alan bu değerli kitabın yeni bir baskısının yapılması yerinde olacaktır.

Kaynaklar

- Açıkğöz, N. (2007). Muğla'da Mevlevilik ve Şâhidî. İçinde M. V. Dörtbudak (Haz.), *Mevlânâ, mesnevi ve mevlevihaneler sempozyumu bildirileri* (ss. 85-90). Maksad.
- Açıkğöz, N. (2008). *Şâhidî ve Muğla'da Mevlevilik*. Menteşe Grubu Yayını.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şâhidî: Hayatı, edebî şahsiyeti, eserleri, dîvan ve gülşen-i vahdet (tenkidli metin)* [Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Çıpan, M. (1986). *Muğlalı Şâhidî Dede: (hayatı - şahsiyeti - eserleri)*. Nur Basımevi.
- Esrâr Dede (2018). *Tezkire-i şu'arâ-yı Mevleviyye* (İ. Genç, Haz.). Kültür Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/57762,tezkire-i-suara-yi-mevleviyyepdf.pdf?0>
- İmamoğlu A. H. (2005). *Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede - Tuhfe-i Şâhidî Farsça-Türkçe manzum sözlük*. Muğla Üniversitesi Yayınları.
- Kalkışım, M. (1994). *Şeyh Gâlib dîvânı*. Akçağ Yayınları.
- Şâhidî (1967). *Gülşen-i Tevhîd* (M. B. Baytur, Çev.). İnkılâp ve Aka.
- Şimşekler, N. (1998). *Şâhidî İbrahim Dede'nin Gülşen-i Esrar'ı (tenkitli metin – tablil)* [Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi.]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Muğlalı Şâhidî Dedenin 2012 Yılında Yayınladığımız Farsça Divanının Hikâyesi

Hossein ARMİN

Dr.

Shiraz University of Medical Sciences

hosainarmin1395@gmail.com

 0009-0007-2880-590X

Kitap İncelemesi/Book review

Geliş Tarihi/Received: 20.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 22.02.2025

Atıf/Citation

Hossein, Armin (2025), Muğlalı Şâhidî Dedenin 2012 Yılında Yayınladığımız Farsça Divanının Hikâyesi, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025, 438-447.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.



Öz

XVI. yüzyıl Mevlevîliğinin tanınmış simalarından ve Anadolu Türk edebiyatının önemli temsilcilerinden Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede yazdığı Farsça eserleri ve Farsça şiirleri ile de araştırılmaya başlanmıştır. Kendisi ile ilgili bilgiler veren eski ve yeni bazı kaynaklar onun Farsça şiirler söylediği, hatta Farsça bir divanı olduğundan söz

ederler. Ancak uzun yıllar geçmesine rağmen bu Farsça divanın nerede olduğu, eğer varsa yazma nüshaları ve içerik ve hacminin ne kadar olduğu hakkında hiçbir bilgiye rastlanamamıştı. Biz 2010 yılında Şâhidî Dede'den haberdar olup, eserlerini inceledikten sonra bu Farsça divanını araştırmaya koyulduk. Çeşitli araçlarla yaptığımız araştırmaların ardından bir sene kadar sonra bu Farsça divanı Amerika'da Princeton Üniversitesi El Yazmaları kısmında bulduk. Dijital ortamda eseri aldıktan sonra dizgisini yapıp, gerekli inceleme ve araştırma notları ile birlikte Tebriz'de 2012 yılında yayınladık.

Anahtar sözcükler: Şâhidî Dede, Farsça Divan, Dîvân-ı Şâhidî, Muğla, Dîvâne Mehmed Çelebi

The Story of Muğlalı Şâhidî Dede's Persian Divan, Which We Published in 2012

Abstract

Şâhidî (Shahidî) İbrahim Dede, one of the prominent figures of 16th-century Mevlevi Order and an important representative of Anatolian Turkish literature, has also been studied for his Persian works and Persian poetry. Some old and new sources mention that he composed Persian poetry and even had a Persian *divan* (Persian poetry book). However, for many years, no information had been found regarding the location of this Persian divan, whether there were manuscript copies of it, or about its content and volume. After becoming aware of Şâhidî Dede in 2010 and studying his works, we began researching this Persian divan. After conducting various researches, about a year later, we discovered it in the Manuscripts section of Princeton University in the United States. After acquiring the work digitally, we prepared its typesetting and published it in Tabriz, Iran, in 2012, along with necessary annotations and research notes.

Keywords: Shahidi Dede, Persian Divan, Divan-i Shahidi, Muğla, Divane Mehmed Çelebi

2010 yılında İran ve Türkiye'nin ortak mirasını incelerken Muğlalı Şâhidî Dede ile eserleri sayesinde tanıştım. Özellikle *Tuhfe-i Şâhidî* adlı manzum sözlüğünden Farsça öğrenmeye ve öğretmeye meraklı bir kişilik olarak gördüm. Belki de âşığı olduğu Mevlâna'nın *Mesnevî*'sini herkesin orijinalinden okuyabilmesi için Farsça öğrenmesini istiyordu. Ya da en azından şeyhliğini yaptığı Muğla Mevlevîhânesi'ndeki müritlerinin ve şeyhi Divâne Mehmet Çelebi'nin kabrini ziyaret için sık sık gittiği Afyonkarahisar Mevlevîhânesi'ndeki Mevlevîlerin ve tabii ki diğer Mevlevîlerin istifade

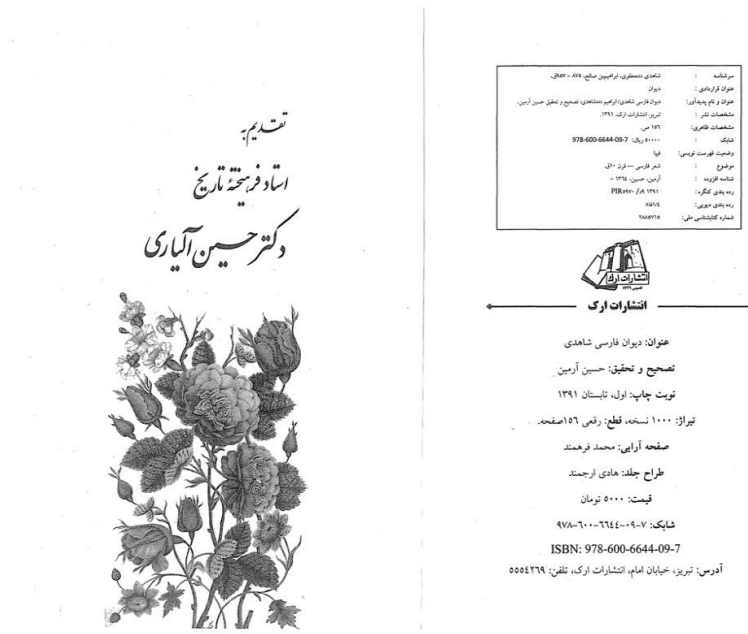
etmesini arzu ediyordu.

Kendim Azerbaycan Türkü olduğum ve Türkçeye de çok ilgi duyduğumdan dolayı Şâhidî Dede'nin bu lügatinden yola çıkarak kendisini tanımak ve eserlerini öğrenmek için araştırmalar yapmaya başladım. Türkiye'deki Şâhidî Dede ile ilgili yayınlanmış kitaplara, yazma eser kataloglarına ve yüksek lisans, doktora tezlerine bakmaya çalıştım. Kütüphane uzmanı olduğum için bu konuda zorluk çekmedim. Bir yıl kadar sonra anladım ki Şâhidî Dede'nin birçok eseri var, çoğu hakkında kitaplar yazılmış, akademik tezler çalışılmış, ancak hemen



hemen hepsinde kendisinin Farsça bir divanı olduğu ancak bulunamadığı, görülemediği gibi tespitleri olması dikkatimi çekti ve bunu araştırmaya başladım. Önce İran'daki dijital ve basma şeklindeki yazma eserler kataloglarını taradım, ancak bulmadım. Sonra dünyadaki birçok kütüphanenin sitelerine, üniversitelerin yazma eser arşiv ve koleksiyonlarına girerek taramaya başladım. Ne mutlu ve güzel bir tesadüf ki, Şâhidî'nin bu hiç görülme-yen, bulunamayan ve aslında sadece Ali Enver'in *Semâhâne-i Edeb*'te bahsettiği ve diğer çalışmaların buradan aldığı Farsça divanını Amerika Princeton Üniversitesi El Yazmaları bölümünde buldum. Çok sevindim, çok heyecanlandım. Hemen siteden bu divanın tüm görsellerini aldım, 122 gazel vardı ve hemen çalışmaya başladım. Bu eser ile birlikte yazmanın (mecmuanın) devamında *Tuhfe-i Şâhidî*'nin de bir nüshası vardı. Bu arada yine bu divanın başka nüshası var mı diye araştırmalarıma devam ettim, ancak başka bir nüshasını göremedim, şimdiye kadar bulamadım ve bu yazmanın tek nüsha olduğuna kanaat getirdim. Nitekim nüshanın sonunda

932 Hicri (M. 1525-26) tarihinin yazılı olması, bu yazmanın yazarının muhtemelen Şâhidî Dede'nin kendi nüshası (*müellif nüshası*) olabileceğini düşündürmektedir. Özellikle *Tuhfe-i Şâhidî* kısmında sayfa kenarlarında ve metnin yanında yapılan birkaç düzeltme de (*tashih*) göz önüne alındığında, bu tespiti neredeyse kesin gözüyle bakılabilir. Bu tarihin Şâhidî Dede'nin vefatından 25 yıl öncesine ait olduğu düşünülürse bu tarihten sonra Farsça şiir söyleyip söylemediği, söyledi ise nerede kaydedildiği ayrı bir konudur.



Şâhidî Dede'nin Farsça divanı ile bir yıl kadar çalıştım. Bu dönemde kendi hayatı hakkında tek ana kaynak olan ve yine Farsça yazdığı *Gülşen-i Esrâr* adlı eserinin Farsça metnini ve incelemesini doktora tezi (*Şâhidî İbrâhîm Dede'nin Gülşen-i Esrâr'ı, Tenkitli Metin-Tablîl, Selçuk Üniversitesi*

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1998) olarak çalışan Nuri Şimşekler Hoca ile irtibata geçtim. Kendisi Şâhidî Dede'nin Farsça divanını bulduğum haberini alınca çok sevindi, heyecanlandı, beni tebrik etti ve sonrasında kendisinden de bazı yardımlar alarak 2012 yılında (1391 hş.) Şâhidî Dede'nin Farsça divanını *Dîvân-ı Fârsî-yi Şâhidî* adıyla İntişârât-ı Erk Yayınları arasında 156 sayfa olarak Tebriz'de yayınladım, dijital olarak da hocaya gönderdim. Nuri Şimşekler Hoca, 2016 yılında Tahran'daki Türkiye Büyükelçiliğinde Kültür Müşaviri olarak gelmiş, beni oradan aradı ve Şâhidî'nin Farsça divanı konusunda Türkçeye tercüme edilmesi ve Farsça metni ile yayınlanması konusunu hep konuştuk. Tahran'dan Tebriz'e bir toplantı için geldiği zaman da yüz yüze görüştük, kendisine divanı basılı olarak hediye ettim.

Aradan uzun zaman geçti, hem ben başka çalışmalara ve işlerime yöneldim hem de Nuri Hoca işlerinin yoğunluğunu ve yurt dışında görev yapmasını söyleyerek biz Şâhidî'nin bu Farsça divanı konusunda ortak bir çalışma yapamadık, ancak bu sürede metni tekrar gözden geçirmeye çalıştım. Nuri hoca da yavaş yavaş vakit buldukça çevirmeye çalıştığını, metne tam hâkim olmaya başladığını

belirtiyordu. Nihayetinde Nuri Hoca yurt dışı görevinden Türkiye'ye dönünce 2021 yılından itibaren ayda birkaç kez, bazen haftada bir iki kez çevrimiçi ortamda Nuri Hoca ile bir araya gelip hem yazma nüshadan Farsçasını tekrar teyit etmeye hem de Türkçesi üzerine istişarelerde bulunmaya başladık. 2025 yılı itibarı ile de artık 100 gazeli tamamlamış olduk, geriye 22 gazel kaldı. İmkân olduğu takdirde Muğlalı Şâhidî Dede'nin bu aranıp da bulunamayan Farsça divanını Türkiye'de Farsça metni, çevirisi ve incelemesi ile yayınlamayı çok arzu ediyoruz.

Şâhidî'nin Farsça divanının edebî özellikleri hakkında da birkaç söz söylemek isterim:

Şâhidî'nin Farsça şiirlerini okuduğumda Hâfız-ı Şîrâzî, Sâib-i Tebrizî, Şâhi-yi Sebzvârî ve Fuzûlî'nin şiirlerindeki temalar aklıma geliyor. Belki de bu şâirlerin divanlarını okumuş olabilir diyorum.

Yine Abdülbâkî Gölpınarlı'nın da *Mevlâna'dan Sonra Mevlevilik* adlı eserinde dediği gibi, Şâhidî Dedenin Farsçası o kadar kuvvetli değil, ancak Farsçayı kitaplardan, divanlardan öğrenmesi nedeni ile bence yine de Farsçası çok da zayıf değil. Hatta Sebk-i Hindî üslubu ile şiir söylediğini gözlemlemekteyiz. Ayrıca Şâhidî Dedeyi Mevleviliğe eserleri ile yapmış olduğu katkılar açısından değerlendirmek ve özellikle *Tuhfe-i Şâhidî*'si ile göz önünde tutmak gerekir.

Kitabın baskısını tamamladıktan sonra, Divân-ı Şâhi-yi Sebzvârî'yi (ö. 857/1453) okudum ve Şâhidî Dede'nin şiirlerinin Şâhi'nin şiirlerine çok benzediğini ve yakın olduğunu fark ettim. Bu benzerlik gazellerin çoğunda mevcuttu ve beyitlerin kelimeleri ve temaları birbirine yakındı. Şâhi'nin şöhreti ve divanının çok sayıda yazma nüshasının Türkiye kütüphanelerinde bulunması göz önüne alındığında, Şâhidî Dede'nin Şâhi'nin divanına ulaşabildiği ve okuduğu söylenebilir. Nitekim Şâhidî de yayınladığımız Farsça divanında 2 gazelde Şâhi'nin adını anar. Örneğin 50. gazelinin son beyitinde;

سوی شیراز بشد حافظ و شاهی به هرات

شاهدی در طلب شمس به تبریز آمد

“Hâfız Şîraz'a, Şâhi Herat tarafına gitti;

Şâhidî de Şems'i bulmak için Tebriz'e geldi.”

diyerek Hâfız-ı Şîrâzî ile Şâhi-yi Sebzvârî'ye verdiği önemi göstermekte. Biz de bundan dolayı yayınladığımız Şâhidî Dede'nin Farsça divanının mukaddime kısmında “Şâhi ve Şâhidî” başlığıyla kısa bir bölüm yazdık (Şâhidî Dede, 1391 hş./2012).



غزل ۱

شد خاک راه این سر سودانوش
این شد مگر ز روز ازل سرنوشت ما

از کوی دوست ما سوی جنت چرا رویم
رضوان حسد برد ز نعیم و بهشت ما

تخم امل که دل به هوای تو گشته بود
جز دانه های اشک نیاید ز کشت ما

در پرده چون محرک جمع صور یکست
بنگر محرک و منگر خوب و زشت ما

مقصودشاهدی چوتوبی هر کجاکه هست
دیگر نگفت مسجد ما یا کنشست ما

۲۷

دیوان فارسی
شاهیدی

Sonuç olarak belirtmem gerekirse, Muğlalı Şâhidî Dede yazmış olduğu Mevlâna'nın *Mesnevî*'sini şerhi tarzındaki *Gülşen-i Tenhîd*, Farsça-Türkçe manzum sözlük niteliğindeki *Tuhfe-i Şâhidî*, Türkçe yazdığı bazı şiirler ve insan uzuvlarının sembolik anlamlarını yansıttığı *Gülşen-i Vahdet* adlı Türkçe eserlerinin yanında Farsça olarak kaleme aldığı, kendisi, şeyhi Dîvâne Mehmet Çelebi ve yaşadığı bölgenin Mevleviliği hakkında bilgi veren *Gülşen-i Esrâr* adlı Farsça eserinin yanında bu bahsettiğimiz ve ilk kez tarafımızdan bulunup Farsça metni yayınlanan Farsça divanı ile de edebi yönü açısından tekrar yeni bilgiler üretilmeye açılmış olacaktır. Farsçası açısından da Türkiye'deki Fars Dili ve Edebiyatı ve Mevlevilik alanına, İran Fars Edebiyatına da

bir zenginlik katacak olan Şâhidî Dede'nin Farsça divanı iki ülke kültür ve edebiyatına da hayırlı olsun.



Kaynaklar

Şahidî, İ. D. (1470-1550). *Dîvan-i Şahidî* (Ramadan 932 (1526). Princeton University Library Islamic Manuscripts, Garrett no. 1500Y (Gift of Robert Garrett '97).

Şâhidî Dede, İ. (1391 hş. /2012). *Dîvân-ı Fârisî-i Şâhidî*, Yayınlayan (Tashîh ve Tahkîk): Hüseyin Armin, Tebriz, İntişârât-ı Erk.

Ekler

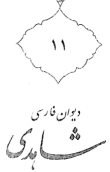


- ۴۴..... عشقت چو به قصد عقل و جان رفت
۴۵..... کدام سینه که مجروح دل فگار تو نیست
۴۶..... خوشا دلی که به مهر وی و نشانه اوست
۴۷..... چو عقد سنبل تو عقده بر جبین انداخت
۴۸..... کسی که عشق تو ورزید با فراغ نرفت
۴۹..... بسم نبود که زلفت به قصد دین برخاست
۵۰..... قدم به پرشش من رنجه کن به رسم عیادت
۵۱..... با لعل جان فرای تو آب زلال چیست
۵۲..... قدت سرو گفتیم و رویی نداشت
۵۳..... امروز ز نو دلبر ما خوی دگر داشت
۵۴..... دلم را جز غمت سودی نمانده است
۵۵..... خوش بود که تیرش به دل ما گذری داشت
۵۶..... هر سر که بوی سنبل تو در دماغ داشت
۵۷..... دل بسی گردید چون زلف تو دلداری نیافت
۵۸..... تا به تیغ ستم اندر دل من چاک انداخت
۵۹..... از عنبرت غبار چو بر یاسمین نشست
۶۰..... چو بر دل لشکر عشق از کمین ریخت
۶۱..... دلبرا در کشتن ما خود بگویی سود چیست
۶۲..... آن‌کو دل خود به خار ننهاد
۶۳..... جان ز تن رفت و دل اندر عقد گیسویت بماند
۶۴..... زلف و رخ تو چون شب مه تاب نماید
۶۵..... خوب رویان چو صید عام کنند
۶۶..... دانی که جان به فکر لب در چه حال بود
۶۷..... از کمان خانه چو خویبان سحری بکشایند
۶۸..... ز زلف تو جان چون شود فراغ آید
۶۹..... دل بی غم تو چرا نشیند
۷۰..... دیده از دیدن تو بس نکند



فهرست

- ۱۱..... پیشگفتار
۱۳..... مقدمه
۲۴..... شاهی و شاهی
۲۸..... ز روی لطف یکن بوسه‌ای حواله ما
۲۹..... برکن به دور لعل نگارم پیاله را
۳۰..... اگر نه زلف تو می‌برد در پناه مرا
۳۱..... جز ناله نیست مونس جان دل ریوده را
۳۲..... به عشاقان خود بنما جمال عالم آرا را
۳۳..... لعل لب تو شفاست ما را
۳۴..... کردی ز غم آباد چو کاشانه ما را
۳۵..... باز نما به مطربان نغمه جان گداز را
۳۶..... هر لحظه سیل دیده به خون می‌کشد مرا
۳۷..... کجا شد هودج لیلی که مجنون است ازو دلها
۳۸..... ای خاک درت سجده که جمله جبینها
۳۹..... ای طاق دو ابروی تو مخراب جبینها
۴۰..... مده هر دم سر آن زلف را تاب
۴۱..... خطت را بدایت بغایت خوش است
۴۲..... وصف کمال حسن تو ورد دوام ماست
۴۳..... مرا دلی است که در وی به جز محبت نیست

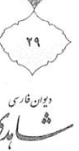


پیشگفتار

بعد از دیدار مولانا با شمس تبریزی و آغاز انقلاب درونی مولانا، آموزه‌های وی از قید مکان و زمان فراتر رفت و در جای جای جهان روز به روز بر تعداد مشتاقان و طالبان یادگیری اندیشه‌هایش افزوده شد. حضور مولانا در آسیای صغیر باعث شد از همان دوره حیاتش طالبان یادگیری مثنوی معنوی در آن محل جغرافیایی افزونتر باشد. نکته جالب توجه اینجاست که برخی مشتاقان مثنوی خوانی در آسیای صغیر فارسی زبان نبودند و عطش یادگیری مثنوی مولوی و درک لذت خواندن و فهم آن کتاب بزرگ، باعث می‌شد ابتدا زبان فارسی را نزد اساتید یاد بگیرند. به همین منظور در آن دوره -بعد از سده هشتم- کتاب‌های فرهنگ و لغت دو زبانه فارسی و ترکی در قالب نصاب نویسی نوشته شد. از کتاب‌های مذکور که به منظور آموزش زبان فارسی به مولوی دوستان نوشته شده، می‌توان به تحفه شاهی از ابراهیم دده شاهی و تحفه الإخوان از خطیب رستم اشاره کرد.

از آن ساعت که روی آن بت پیمان شکن دیدم..... ۱۲۵
چرا ز درد غم یار خود به غم باشم..... ۱۲۶
خواهم که با تو قصه خود در میان نهم..... ۱۲۷
به عشق آن میان شد مدتی با من سمر بندم..... ۱۲۸
مرا گر هجر دل بر آتش است و دیده دریا هم..... ۱۲۹
تا دل به قید زلف دلارام بسته‌ایم..... ۱۳۰
به پیش عارض او عرض آفتاب مکن..... ۱۳۱
گویا بگذشتی ز چمن با رخ گلگون..... ۱۳۲
آمد نگار بر در دل دیده باز کن..... ۱۳۳
ما را درون پر آتش و غافل نگار از آن..... ۱۳۴
عمر در صبر شد و وعده دیدار همان..... ۱۳۵
ای جان فدای جمله به شمشیر جنگ تو..... ۱۳۶
تا کی کنیم آتش دل را نهان از او..... ۱۳۷
دل و جگر به غم تو کباب شد هر دو..... ۱۳۸
جانا به لطف خویش به ما یک سخن بگو..... ۱۳۹
خوشا شب تا سحر با او نشست..... ۱۴۰
ماییم ز عشق مست رفته..... ۱۴۱
اگر از دهان تو زد لاف پسته..... ۱۴۲
ای نسیم از دوست اعلامی بده..... ۱۴۳
خط طعنه بر مشک و عنبر زده..... ۱۴۴
تا مردمک دیده من حسن تو دیده..... ۱۴۵
بگو بیا ز که کاشانه که می‌پرسی..... ۱۴۶
دو زلف سرکش دل‌بند داری..... ۱۴۷
دلا گر عشق مه رویی نداری..... ۱۴۸
ای از صفات حسن تو بر هر گذر افسانه‌ای..... ۱۴۸

Ek 1. Eserin muhtevası.



غزل ۳

برگن به دور لعل نگارم پیاله را
تا بشکستیم توبه هفتاد ساله را
گشتند منفعل گل و سنبل به رنگ و بوی
تا برفکنند مساه من از گل کلاه را
دوران دون بین که چو خواهیم جرعه‌ای
پر می‌کند ز خون جگر جام لاله را
غیر از صباچونامه‌بری نیست سوی دوست
من هم دهم به یاد و هوا این رساله را
چون یافت شامدی ره قانون عشق را
دیگر ز چنگ کی دهد آهنگ ناله را



غزل ۲

ز روی لطف بکن بوسه‌ای حواله ما
همین بس است زوجه حسن نواله ما
ز تیر غمزه خدنگی بکن حواله ما
که این بس است ز خوان کرم نواله ما
چو دور جام وصالش به کام ما نبود
سزد که پرشود از خون دل پیاله ما
به خون دیده نوشتیم نامه‌ای بر دوست
بود که دل شودش نرم زین رساله ما
ز بس که شعله‌آه همی رود به فلک
ملک به چرخ در آمد ز آه و ناله ما
ز شامدی سخن دلپذیر^(۱) خواهد ماند
به یادگار همین بس بود سلاله ما

۱- در نسخه «دولت‌نیر» آمده است.



۴۹

دیوان فارسی
شاهری



غزل ۲۳

بسم نبود که زلفت به قصد دین برخاست
سپاه خط تو هم ناگاه از کمین برخاست

زبس که موی میان تو در خیال من است
چونال شد تن از او ناله حزین برخاست

به اعتدال قد دلربای تو نرسید
اگرچه سرو به صد سال از زمین برخاست

چو گرد ماه ز مشکین کلاله نمود لاله
بنفشه ترش از برگ یاسمین برخاست

ز رشک قد تو رضوان بسوخت طوبی را
چو دید سرو قد تو از زمین برخاست

چو دید بر قد دلبر قبای شاهی را
ز جان شاهی آواز آفرین برخاست



غزل ۲۲

کسی که عشق تو ورزید با فراغ نرفت
چو لاله پر از خون و جز به داغ نرفت

چه نافه‌ها که در آن زلفعتبر افشانت^(۱)
که خاک شد تن و بوی تو از دماغ نرفت

به نور روی تو بگذشت دل از آن خم زلف
چرا که کس به شب تاری بی چراغ نرفت

از آن دمی که لبیت بوسه داد بر لب جام
صفای لذت آن از دل نفاغ نرفت

چو شاهی گل رخسار و خط او اقد تو دید
ز خاک کوی تو دیگر به سوی باغ نرفت



۴۸

دیوان فارسی
شاهری

۱- کاتب در واژه «فشانت» زیر «ت»، «ت»، «ت» نیز نوشته است.

Ek 2. Örnek içerik



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Şâhidî Dîvânı Hakkında İki Çalışma Üzerine Bir Değerlendirme

Jülide ERKEN

Dr. Öğr. Üyesi

Fenerbahçe Üniversitesi

julide.erken@fbu.edu.tr

 ORCID 0000-0002-0126-0141

Kitap incelemesi / Book review

Geliş Tarihi/Received: 03.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 10.02.2025

Atıf/Citation

Erken, Jülide (2025), Şâhidî Dîvânı Hakkında İki Çalışma Üzerine Bir Değerlendirme. *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025), 448-453.



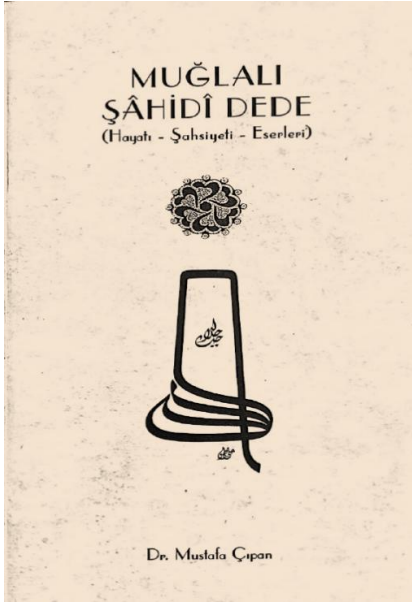
Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Şâhidî Dîvânı hakkındaki ilk çalışma Mustafa Çıpan'ın *Muğlalı İbrahim Şâhidî Hayâtı, Edebî Şahsiyeti, Eserleri, Dîvân ve Gülşen-i Vahdet (Tenkidli Metin)* başlığıyla hazırladığı Yüksek Lisans Tezidir. Bu yazıda çalışmanın *Şâhidî Dîvânı* ile ilgili bölümü hakkında bilgi verilecektir.

Çalışma; Ön Söz, Kısaltmalar, Bibliyografya, Metin Tesbitinde Gözetilen Esaslar ve Transkripsiyon Sistemi, Çalışmaya Esas Alınan Nüshaların Tanıtımı, Birinci Bölüm Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Eserleri, Kasideler, Musammatlar, Gazeller, Kıt'alar Rubâîler Beyitler, Gülşen-i Vahdet (Metin), Sonuç, Divan Özel İsim İndeksi, Gülşen-i Vahdet Özel İndeksi başlıklarından oluşur.

M. Çıpan "Ön Söz"de asıl amacının şairin *Dîvân*'ının tenkitli metnini tespit etmek olduğunu söyler ancak *Dîvân*'ın tam bir nüshasına ulaşamadığını bu nedenle ulaşılabilen beş nüshanın tanıtıldığını ifade eder. "Çalışmaya Esas Alınan Nüshaların Tanıtımı" başlığında bu nüshalar; "Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Bölümü, No: 2850/20"; "Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Bölümü, No: 549"; "Süleymaniye Kütüphanesi, İzmir Bölümü, No: 7091"; "Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Bölümü, No: 3580/1"; "Mevlânâ Müzesi İhtisas Kütüphanesi, No: 2179" şeklinde ayrıntılı bir şekilde açıklanır. Nüshaların tanıtımı yapıldıktan sonra "Birinci Bölüm" gelir. Şairin eserlerinden bahsedilen kısımda Şâhidî'nin *Dîvân*'ıyla ilgili bilgi veren M. Çıpan, söz konusu *Dîvân*'ın müellif hattının ve eksiksiz bir nüshasının bulunamadığını en hacimli nüshasının ise Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa Bölümü'nde kayıtlı olduğunu ifade eder. Bu bölümde yer alan bilgilerden M. Çıpan'ın yaptığı tenkitli metin çalışmasıyla birlikte şiir sayısının 106'ya çıktığı, bu sayının daha önce Abdülbaki Gölpınarlı tarafından *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* eserinde 43 olarak tespit edildiği anlaşılr.

M. Çıpan, Şâhidî'nin eserlerini anlattığı bölümden sonra eserlerin bulundukları kütüphanelerin nüshaları hakkında tek tek bilgi verir. Buradaki bilgiye göre *Şâhidî Dîvânı*'nın yedi nüshası vardır. Yukarıda ismi geçen beş nüshaya ek olarak bu nüshalar da Süleymaniye Kütüphanesi'nde İzmir Bölümü'nde 551 ve 7086 numaralarıyla kayıtlıdır. M. Çıpan'ın çalışması bu iki nüsha dışındaki beş nüshaya dayanmaktadır. M. Çıpan'ın çalışmasına göre Şâhidî'nin *Dîvânı*'nda "Kasîdeler" başlığında 2 kaside, "Musammatlar" başlığında 1 terci-i bend, 3 muhammes, 2 tahmis, 1 müstezad bulunur. Gazellerden önce çalışmada "Dîvân (metin)" başlığı yer alır ve devamında 84 gazel, 4 kıt'a, 1 rubai, 7 beyit ve hece ölçüsüyle yazılmış 1 şiire yer verilir. Yazar, "Sonuç" kısmında Şâhidî'nin *Dîvânı*'nda bulunan şiir sayısının 43'ten 106'ya çıktığını; müellif hattıyla yazılmış *Dîvân*'ın bulunmasıyla ve mecmualardaki şiirlerin bir araya getirilmesiyle bu sayının daha da artacağını ifade eder.

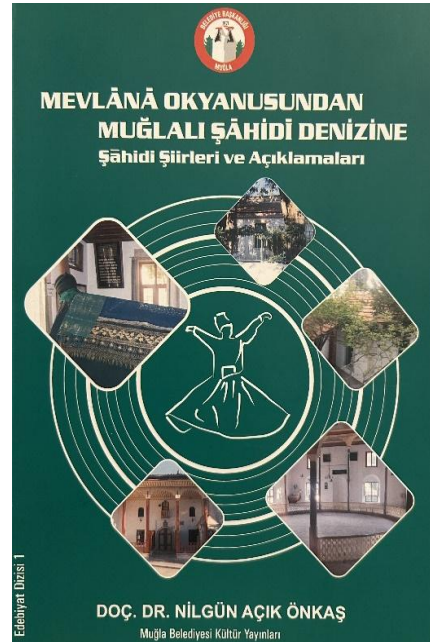


M. Çıpan'ın yüksek lisans tezinden hareketle hazırladığı *Muğlalı Şâhidî Dede: (Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri)*. Başlıklı çalışması 1986'da Konya'da Nur Basımevi; 2014'te Konya İlim Yayma Cemiyeti Muğla Şubesi Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Yazar, çalışmanın ön sözünde hem Şâhidî dostlarının talebi hem de kendi gönlünden gelen bir istekle bir kitapçık olarak bu çalışmayı hazırladığını ifade etmiştir. M. Çıpan bu kitapçığı Muğla'da Şâhidî'yi ziyaret etmek amacıyla türbesine gidenlerin ve konuya ilgi duyanların faydalanmaları için hazırladığını söyleyerek özet hâlde şairin hayatı, edebî kişiliği, eserleri hakkında genel bilgiler vermiştir. Çalışmanın içinde Şâhidî'nin şiirlerinden örnekler verilmiş ve genel okuyucu kitlesi düşünülerek beyitlerin altında açıklamalar yapılmıştır.

Ayrıca bu çalışmada şairin hayatı ve eserleri üzerine yapılan çalışmalar, *Dîvân* ve *Gülşen-i Vahdet* mesnevisinden fotoğraflar da yer almaktadır.

Şâhidî Dîvânı hakkında ikinci çalışma Nilgün Açık Önkas'ın 2013 yılında Muğla Belediyesi tarafından yayımlanan *Mevlânâ Okyanusundan Muğlalı Şâhidî Denizine- Şâhidî Şiirleri ve Açıklamaları* adlı kitabıdır. Sunuş, Giriş, Birinci Bölüm, İkinci Bölüm, Üçüncü Bölüm, Sonuç, Kaynaklar, Yazarın İlgili Çalışmaları ve Bitiş kısmından oluşur. N. Açık Önkas eserin "Sunuş" kısmında Şâhidî'nin şiir dünyası hiç incelenmediği için bu çalışmayı yaptığını söylemiştir. Eserin "Giriş" kısmında Mevlânâ'nın vefatıyla birlikte Mevlevîliğin Konya çevresinden Anadolu'ya hatta Anadolu'nun da dışına yayıldığından, Sultan Veled'in Mevlevîliğe resmî bir kimlik kazandırdığından, İstanbul'un fethiyle birlikte Mevlevîliğin buraya yayılışından, Osmanlı Sultanlarının Mevlevîliğe karşı gösterdikleri ilgiden, İstanbul Mevlevîhanelerinden bahsedilmiştir.

"Birinci Bölüm'de Şâhidî'nin hayatı, edebî kişiliği ve eserleri ayrı başlıklar altında anlatılmış, edebî kişiliğinden söz edilirken şiir dünyasını ve kişiliğini daha iyi anlay(t)abilmek amacıyla beyitlerden örnekler verilmiştir. İkinci bölüm "Mevlevîlik ve Kültürel Boyutu", "Mevlevîlik ve Güzel Sanatlar", "Mevlevîlikte Zarafet" başlıklarından oluşur.



İlk başlıkta sırasıyla Mevlevî, Mevlevîlik kelimelerinin anlamlarından, Mevlevîliğin müzik ve dansla doğrudan ilgili olduğundan, sûfilerden, Mevlevîliğin kollarından; ikinci başlıkta tasavvuf ilmi ile güzel sanatlar arasındaki ilişkiden, güzel sanatların kaynağından, Mevlevîhane ve Mevlevî tekkelerindeki eğitimden, Mevlevîliğin temelinde bulunan şiir, musiki ve semadan, Mevlevîliğe intisap eden kişilerin izledikleri yoldan, Mevlevîliğin sosyal hayata hizmetinden, insanları birbirine bağlayan birleştirici gücünden; bu bölümün son başlığında ise Mevlevîlik terbiyesi ve bunun ortaya çıkardığı zarafetten bahsedilmiştir. Kitabın Üçüncü Bölümü'nde “Şâhidî'nin Muğla İnsanın Hoşgörüsüne Katkısı”, “Şâhidî'nin Şâirliği ve Şiir Dünyası”, “Kasideler”, “Musammatlar”, “Gazeller”, “Kıtalar/Rubai”, “Müfredler” başlıkları yer alır.

“Şâhidî'nin Muğla İnsanın Hoşgörüsüne Katkısı” başlığında Şâhidî'nin *Dîvânı*'ndaki beyitlerden örnekler veren N. Açık Önkaş, şairin beyitlerinde kaleme aldığı bu hoşgörünün, anlayışın Muğla halkına etki ettiğini ifade eder. “Şâhidî'nin Şâirliği ve Şiir Dünyası” başlığında Mevlevîlerin oluşturduğu edebî muhitten bahseden N. Açık Önkaş, Mevlevîhanelerde bulunan şeyhlerin, dervişlerin şiirle yakından ilgilendiğini, klâsik Türk edebiyatının içinde de pek çok ünlü Mevlevî şâir olduğunu anlatmıştır. Daha önce de Mevlevîhanelerin bir eğitim yeri olduğundan bahseden yazar bu başlıkta da aynı konuya değinerek buralarda şiir sanatıyla ilgilenilmesinden, belagatin inceliklerinin öğrenilmesinden, şairlerin bir araya gelerek şiir sohbetleri yapmasından bahsetmiştir. Son olarak Mevlevî şairlerin şiirlerini çoğunlukla aruz vezniyle yazdıklarını, heceyle yazan az şâir olduğunu bunlardan birinin de Şâhidî olduğunu söyleyerek bir örnek vermiş fakat şairin tercihini aruzdan yana kullandığını söylemiştir. N. Açık Önkaş bu başlıkta Şâhidî'nin şiirlerinden örnekler vererek Mevlevî şairlerin genel teamül ve temayülleri hakkında bilgi vermiştir.

Çalışmada “Kasideler” başlığından “Müfredler” başlığına kadar şairin şiirlerine yer verilmiş, her beytin altında şairin ne anlatmak istediği açıklanmaya çalışılmıştır. “Sonuç” kısmında Şâhidî'nin şiirlerinin anlam dünyasının okurlara anlatılmaya çalışıldığından; şairin eğitici ve öğretici bir kimliğe sahip olduğundan; şiirleri aracılığıyla eleştirdiği davranışlardan bahsedilmiştir. N. Açık Önkaş'a göre Şâhidî klâsik Türk şiirinin her alanında şiir söyleme gücüne sahip, dile hâkim ve arif bir şairdir.

N. Açık Önkaş'ın kitabı 2014 yılında Vize Yayıncılıktan 2. baskı olarak yeniden yayımlanmıştır. Bu baskıda yazar, ana başlığı korumakla birlikte ilk çalışmasındaki “Şâhidî Şiirleri ve Açıklamaları” alt başlığı yerine ikinci çalışmasında “Şâhidî Divan'ının Anlam Dünyası” alt başlığını kullanmayı tercih etmiştir. Her iki baskının içindekiler kısmında yer alan başlıklar neredeyse aynıdır. Sadece 2013 yayınındaki “Bitiş” başlığına ve bu başlığın içindeki Mevlânâ ile Şâhidî'ye ait şiirlere 2014 yayınında yer verilmemiştir. 2014 yayınında en sona eklenen “Fotoğraflar” başlığı ise ilk baskıda yoktur. Kitabın içeriğine gelindiğinde ilgili konu başlıklarının altında bazen cümle değişikliklerine, ekleme ve çıkarmalara gidildiği görülmüştür. Hem birinci hem ikinci baskıda çeşitli konu başlıklarının

altında yahut beyitlerin açıklanmasında imlâ ve yazım hataları mevcuttur. Bu hatalardan bazıları her iki yayında da varken bazıları sadece ikinci baskıda yer almaktadır. Ayrıca kitabın birinci baskısında 36. gazelden 40. gazele geçilmiş fakat 2. baskıda söz konusu basım hatası giderilmiştir.

N. Açık Önkaş'ın iki çalışmasında da Şâhidî'nin 2 kasidesi, 1 muhammesi, 1 tahmisi, 1 müstezadı, 73 gazeli, 5 kır'ası/rubaisi, 6 müfredi bulunur. Yazar, Şâhidî'nin terci-i bendini edebî kişiliğinden bahsettiği kısımda tamamı olmamakla birlikte örnek beyitler vererek açıklamış, heceyle yazdığı şiirine de "Şâhidî'nin Şairliği ve Şiir Dünyası" başlığında yer vermiştir. N. Açık Önkaş, Şâhidî'nin "Eserleri" başlığında şairin *Türkçe Dîvânı* hakkında bilgi verirken M. Çıpan'ın tenkidli metin çalışmasında ulaştığı sayıları vermiş sadece müfred sayısını 7 değil 8 olarak kaydetmiştir. Buna karşılık N. Açık Önkaş'ın çalışmasına aldığı şiir sayısı M. Çıpan'ın çalışmasıyla örtüşmemekte, bazen bir beytin ya da şiirin kitaba alınmadığı görülmekte, şiirlerde hem kelime hem beyit farklılıkları bulunmaktadır. N. Açık Önkaş'ın kitabının her iki baskısında yer alan şiirlerin eserin hangi nüshalarına dayandığı ya da kitapta şiirlerin bir kısmına yer verilmediyse hangi ölçüte göre hareket edildiğine dair bir açıklama da bulunulmamaktadır. Kitaptaki şiirlerin kaynakçada yer alan M. Çıpan'ın çalışması ile birlikte *Dîvân*'ın diğer nüshalarına dayandığı şeklinde bir fikir yürütülse de kitabın içinde yahut kaynakçada bir atıf olmadığı için bu düşüncemiz bir kesinlik kazanamamıştır.

Sonuç olarak bu incelemede *Şâhidî Dîvânı* hakkında yapılan çalışmaların bir Mevlevî şairi olarak Şâhidî'yi, onun eserlerini ve duygu dünyasını tanıma ve tanıtmada konusunda amacına ulaştığı görülmüştür. M. Çıpan'ın yüksek lisans tezi bir tenkitli metin çalışması olup eserin okuyucuyla buluşmasını sağladığından büyük bir kıymet taşır. N. Açık Önkaş'ın kitabı ise Muğla'nın ve Mevlevilik kültürünün değerlerinden biri olan Şâhidî'nin şiirlerini günümüz Türkçesiyle ve açıklamalarla çağımıza taşımasıyla büyük bir değere sahiptir. İncelemesi yapılan eserler okunduğunda Muğla'nın kıymetli şairlerinden İbrahim Şâhidî'nin şiirlerinin taşıdığı değerin ve anlam dünyasının daha iyi anlaşılacağı açıktır. Ayrıca bu eserlerin yeni çalışmalara ışık tuttuğu, Şâhidî ve eserleri hakkında yeni araştırmaların yapılmasının ve *Dîvân*'ın geniş okur kitlelerine ulaşmasını sağlayacak yeni bir tenkitli neşrinin hazırlanmasının yerinde olacağı düşünülmektedir.



Kaynaklar

- Açık Önkaş, N. (2013). *Mevlânâ okyanusundan Muğlalı Şâhidî denizine- Şâhidî şiirleri ve açıklamaları*. Muğla Belediyesi Yayınları.
- Açık Önkaş, N. (2014). *Mevlânâ okyanusundan Muğlalı Şâhidî denizine- Şâhidî Divan'ının anlam dünyası*. Vize Yayıncılık.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şâhidî hayâtı, edebî şahsiyeti, eserleri, dîvan ve Gülşen-i Vahdet (Tenkidli metin)* [Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Çıpan, M. (1986). *Muğlalı Şâhidî Dede: (Hayatı-şahsiyeti-eserleri)*. Nur Basımevi.
- Çıpan, M. (2014). *Muğlalı Şâhidî Dede (Hayatı, şahsiyeti, eserleri)*. İlim Yayma Cemiyeti Muğla Şubesi Yayınları.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede Tuhfe-i Şâhidî Farsça-Türkçe Manzum Sözlük

Melisa YILDIRIM

Bilim Uzmanı

Bağımsız Araştırmacı

melisamsku@gmail.com

 0000-0002-7972-2975

Kitap incelemesi/Book review

Geliş Tarihi/Received: 04.02.2025

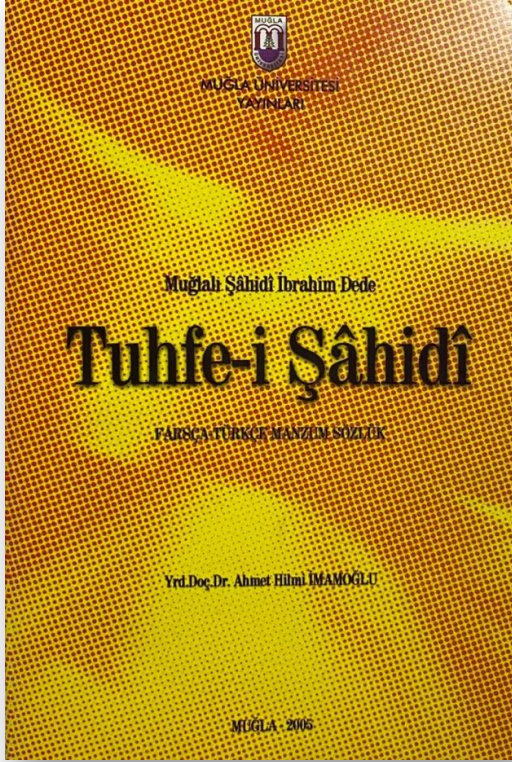
Kabul Tarihi/Accepted: 13.02.2025

Atıf/Citation

Yıldırım, Melisa (2025), Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede Tuhfe-i Şâhidî Farsça-Türkçe Manzum Sözlük, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan / April 2025, 454-460.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.



Kelime ve gramer gibi hususların ezber yoluyla öğretilmesi, dil öğreniminin hızlandırılması, kolaylaştırılması, yabancı kelimelerin karşılıklarıyla birlikte öğrenilmesi gibi amaçlarla kaleme alınan, hedef kitlesi çocuklar ve öğrenime yeni başlayanlar olan manzum sözlükler, Osmanlı Dönemi'nde ders kitabı mahiyetinde okutulmuştur. İki dilli manzum sözlük türünün ilk örneklerini Arapça üzerine çalışan araştırmacıların telif ettiği eserler oluşturmuştur. Anadolu sahasında ise Farsça-Türkçe manzum sözlüğün ilk örneği olan *Tuhfe-i Hüsamî*'ye nazire olarak yazılan Muğlalı Şâhidî'nin *Tuhfe-i Şâhidî*'si büyük bir şöret kazanmıştır. Eserin yazma nüshalarının, nazirelerinin ve tercümelerinin çokluğu bu şöhreti sağlam bir

temele oturtmuştur. Türkiye'de eser üzerine yapılan ilk çalışma Ahmet Hilmi İmamoğlu'nun "Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şâhidî'nin Sözlüğü (İncemele-Metin)" adlı doktora tezi olmuştur. Eser 2004 ve 2005 yıllarında Muğla Üniversitesi Yayınları arasında yayımlanmıştır. Eser *Tuhfe-i Şâhidî* üzerine yapılan ilk çalışma olması nedeniyle incelemeye ve tanıtılmaya değer görülmüştür. Bu eserler kelime ve gramerin yanı sıra ilim, kültür, edebiyat ve aruz gibi bilgileri içermesi, nazmın kulağa daha hoş gelmesi, vezin yoluyla az bir zamanda ezberi güçlendirmesi gibi nedenlerle ilgi görmüştür. Manzum sözlüklerin ilk örnekleri Arapça üzerine çalışan araştırmacılar tarafından telif edilip kaside tarzında kaleme alınmıştır. İki dilli manzum sözlüğün ilk ve kısmi bir örneği Edîb Natanazzî (öl. 499/1106)'nin *Düstûrû'l-lüga* ve *Kitâbü'l-balâs* isimleriyle bilinen eseridir. Eserde gramer hakkındaki bilgilerin çoğu manzum yazılmıştır. Bu türün ilk örneği Arapça-Farsça nazmedilen Bedrüddîn Ebû Nasr Mes'ûd (Mahmûd) b. Ebî Bekr el-Ferâhî'nin *Nisabu's-sıbyân*'ıdır. İkinci manzum sözlük ise 640/1242-3 yıllarında telif edilen Şükrüllâh b. Şemsüddîn Ahmed b. Seyfüddîn Zekeriyâ'nın Arapça kelimelerin Farsça karşılıklarını nazmettiği *Zühretü'l-edeb*'idir (Öz, 1996, s. 52-55).

Anadolu sahasında ise Farsça-Türkçe, Farsça-Arapça-Türkçe, Arapça-Türkçe, Farsça-Farsça, Arapça-Farsça, Türkçe-Rumca, Türkçe-Fransızca, Türkçe-Bulgarca ve Türkçe-Ermenice manzum

sözlükler tespit edilmiş, konu bağlamında ilk Farsça-Türkçe manzum sözlüğün Hüsam b. Hasan el Konevî'nin 1399-1400 yıllarında kaleme aldığı *Tuhfe-i Hüsamî*'si olduğu görülmüştür. Farsça-Türkçe manzum sözlüklerin içinden Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede'nin *Tuhfe-i Hüsamî*'ye nazire olarak yazdığı *Tuhfe-i Şâhidî*'si ise büyük bir şöhret kazanmıştır. Tespitlerimize göre eserin Türkiye kütüphanelerinde 448¹, yurt dışında ise 25² yazma nüshasının olması, toplam 56 şerhinin³

¹ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde 125, Milli Kütüphane'de 107, Konya Yazma Eserler Genel Müdürlüğü'nde 32, Bursa İnebey Kütüphanesi'nde 26, Manisa Kütüphanesi'nde 19, Millet Kütüphanesi'nde 15, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde 13, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde 12, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi'nde 12, Amasya Beyazıt Kütüphanesi'nde 11, Beyazıt Kütüphanesi'nde 9, Diyarbakır Kütüphanesi'nde 9, Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde 9, Erzurum Kütüphanesi'nde 8, Atıf Efendi Kütüphanesi'nde 6, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi'nde 5, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi'nde 6, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi'nde 6, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde 5, Köprülü Kütüphanesi'nde 3, Kütahya Belediyesi Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesi'nde 3, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde 2, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 2, Rodos Fethi Paşa Vakfı Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi'nde 2 ve Kayseri Kütüphanesi'nde 1 yazma nüshası vardır. Millet Kütüphanesi'nde 5, Süleymaniye Kütüphanesi'nde 4 ve Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü'nde 2 adet matbu nüshası vardır (URL-1; Ersoy & Güler, 2014).

² Eserin Irak Elyazmaları Evi'nde 15, Mısır el-Ezher Şeyhliği Kütüphanesi'nde 4, Makedonya Millî Kütüphanesi'nde 3, Arnavutluk Devlet Kütüphanesinde 2, Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde 1 yazma nüshası vardır (Aydemir, 2009; Çağlayan & Balaban, 2013; Kurtulmuş, 2019; Kazan, 2021).

³ "1. Südi-yi Bosnavî, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1598'den önce), 2. Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, "Ta'ribu Tuhfeti's-Şâhidî" (1640-67), 3. Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1667), 4. Kara İbrâhîm Efendi, "er-Risâle 'Ale's-Şâhidî" (1661'den sonra), 5. Mehmed Efendi, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1664), 6. Abdurrahmân b. Abdullâh-ı Kuddûsî, "Tuhfetü'l-Mülûk" (1652), 7. Ahmed b. Mehmed Selâmî İbn Ağrıboz, "Tezkiretü'l-Müntehî ve İfâdetü'l-Mübtedî (1695), 8. İbrâhîm b. Süleymân el-Ezherî el-Ensârî, "Dâiretü'l-İhtisâr ve't-ta'lîl 'ale'l-İksâr ve't-tatvîl (1703), 9. Atfî Ahmed Bosnavî, "Şerh-i Tuhfe" (1711), 10. İbrâhîm Vahdî Efendi, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1711), 11. İbrâhîm b. Süleymân el-Ezherî el-Ensârî, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1717), 12. Pîrî Paşa-zâde Cemâlî b. Abdalbâkî, "Tuhfe-yi Mîr" 1719), 13. Hüseyin (Nûrî) el-Keşfî el-Karahisârî eş-Şarkî, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1722'den önce), 14. Akovalızâde Hâtem Ahmed, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1730-1), 4.1.15. Ali Gürcî-i Bektâşî, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1731-1740 arası), 16. Mehmed İsmet b. İbrâhîm, "Feyzü'l-Hâdî fî Halli Müşkilâtı Şâhidî" (1740), 17. Mustafâ ibn Mirzâ, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1740), 18. İbrâhîm b. Süleymân el-Ezherî el-Ensârî, "Şerh-i Tuhfeti's-Şâhidî" (1746), 19. Mustafâ İsmâüddîn b. Abdullâh, "Gülşen-i Şâhidî" (1750), 20. Şâhinzâde Alî Dilkesîr el-Marâşî, "Tuhfetü'l-Vüzerâ" 134 (1759), 21. Ali Ruhâvî, "Tuhfe-yi Taksîrî" (1761), 22. Nâdîde Ahmed Hâfız, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" 135 (1763), 23. Muhammed Necib, "Şerh-i Tuhfeti's-Şâhidî" (1781), 24. Pîrî Mehmed Paşa, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1783), 25. İbrâhîm İsmet, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1794), 26. Ferdi Ali b. Mustafa, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1783), 27. Yorgancızâde Alî Hicâbî, "et-Tuhfetü'l-Hicâbiye 'ale't-Tuhfetü's-Şâhidîye" (1810), 28. Mehmed Murâd en-Nakşibendî, "Müzilü'l-Hafâ" (1839), 29. "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1709'dan önce), 30. "Celâl-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1710 'dan önce), 31. "Sürûr 'Ale's-Şâhidî" (1744'den önce), 32. "Şerh-i Şâhidî" (1786), 33. Rehâvî Seyyid Ali "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1815), 34. "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (XIX. Yüzyılın ikinci yarısı), 35. "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1853), 36. Mustafâ b. Yûsuf b. Murâd el-Mostârî el-Bosnavî, "Hulle-yi Manzûme" (1698-99), 37. Karadenizli Ahmed Efendi, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî ve Tercümân-ı Lugât-ı Şâhidî" (1700), 38. Zekî Ali Efendi, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1711'den önce), 39. Fâiz Efendi, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1711'den önce), 40. Ebi İshâk İbrâhîm b. Abdullâh (1722'den sonra), 41. Mehmed Sadık b. Ali Efendi, "Tuhfe-yi Şâhidî Şerhi" (?), 42. Abdülmecid Şükrü, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1800), 43. Hüsnî Koç Halil, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (1804), 44. Atfî, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî", (Bağdatlı Vehbî Efendi 1736), 45. Ahmed el-Mevlevî, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (?), 46. "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (Esad Efendi 3226), 47. "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (Yazma Bağışlar 1183), 48. "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî" (Hacı Mahmud Efendi 5447), 49. Abdurrahmân b. Abdullâh, "Tuhfe-yi Şâhidî Şerhi", 50. Abdurrahmân b. Ali el-Kozanî, "Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî", 51. Ali b. Muhammed Marâşî, "Tuhfe-yi Şâhidî Şerhi", 52. "Tuhfe-yi Şâhidî Şerhi", 53. Hayâtî Ahmed-i Elbistânî, (?), (1814), 54. Penbezâde Erzenü'r-Rûmî, (?), (?), 55. Ahmed b. Şabân en-Neccâr el-Utâbî, (?), (?), 56. Mehmed Uslu, Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî, (?) (?) bk. (Barlak, 2020, s. 32-34).

bulunması⁴ ve diğer yandan nazirelerinin⁵ ve tercümelerinin⁶ çokluğu bu şöhreti sağlam bir temele oturtmuştur. Şâhidî, *Tuhfe*'sini Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinin anlaşılması, ona olan ilginin artması ve onu okumaya teşvik etmesi amacıyla 920/1514 yılında nazmetmiştir. *Mesnevi*'nin kavranması adına elzem gördüğü Farsçanın öğrenilmesi için *Tuhfe*'sini bu eserde bulunan bazı Farsça kelimelerle derlemiştir. Şâhidî Farsçayı ezber yoluyla öğretmeyi esas aldığı eserinde, dil öğreniminin yanı sıra aruzun öğretilmesini de önemsemiş, eser bu özellikleriyle medreselerde bir ders kitabı mahiyetinde okutulup ezberletilmiştir (İmamoğlu, 2005, s. 31-32; Öz, 1996, s. 90, 204, 207).

Muğlalı Şâhidî'nin *Tuhfe-i Şâhidî*'si günümüz araştırmacılarının dikkatini çekmiş ve birçok çalışmaya kapı aralamıştır. *Tuhfe-i Şâhidî* hakkında yapılan ilk çalışma Turgut Karabey danışmanlığında Ahmet Hilmi İmamoğlu'nun 1993 yılında hazırladığı "Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şâhidî'nin Sözlüğü (İnceleme-Metin)" adlı doktora tezidir. Tespit edilen ikinci çalışma ise 1997 yılında Antoinetten C. Verburg tarafından hazırlanıp "The Tuhfe-i Şâhidî: A Sixteenth Century Persian-Ottoman Dictionary in Rhyme. Part I" başlığıyla yayımlanan makaledir. Verburg, makalesinde müellif hakkında bilgi verdikten sonra Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde Ms. Or. 148 Gol. numarasıyla kayıtlı olan yazma eserden yola çıkarak *Tuhfe-i Şâhidî*'nin çeviri yazı metniyle İngilizce çevirisini, manzum sözlükteki kelimelerin dizinini ve dizindeki kelimelerin Farsça-İngilizce çevirilerini hazırlamıştır (Yazar, 2020, s. 101). Eser hakkında hazırlanan diğer çalışma ise Atabey Kılıç'ın Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi'nde 4026 numarada kayıtlı olan manzum sözlük mecmuasının 41b-72a varakları arasında bulunan yazma nüshadan hareketle metin neşrini hazırladığı "Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Şâhidî (Metin)" adlı makalesidir. A. Kılıç, metni hazırlarken Râşid Efendi Kütüphanesi'nde 594 numaralı kayıtlı olan nüshadan da yararlandığını bildirmiş, karşılaştığı eksikleri ve yanlışları bu nüshadan hareketle tamir ettiğini belirtmiştir. Esas aldığı 4026 numaralı nüshada olmayan, anlam ve vezin gereği metin içinde bulunması gereken kelime ve ibareleri 594 numaralı nüshayla teyit ettikten sonra [] işaretiyle

⁴ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde 44, Millî Kütüphane'de 20, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü'nde 16, Millet Kütüphanesi'nde 9, Beyazıt Kütüphanesi'nde 7, Bursa İnebey Kütüphanesi'nde 6, Diyarbakır Kütüphanesi'nde 6, Amasya Beyazıt Kütüphanesi'nde 5, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde 5, Topkapı Sarayı Kütüphanesi'nde 4, Edirne Selimiye Kütüphanesi'nde 4, Erzurum Kütüphanesi'nde 3, Köprülü Kütüphanesi'nde 3, Atıf Efendi Kütüphanesi'nde 2, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi'nde 2, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi'nde 1, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde 1, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi'nde 1, Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde 1, Rodos Fethi Paşa Vakfı Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi'nde 1 adet; Yurt dışında ise Irak Elyazmaları Evi'nde 9 adet şerhlerinin yazma nüshası vardır. Bayazıt Kütüphanesi'nde 3, Süleymaniye Kütüphanesi'nde ise 1 matbu şerhi vardır (URL-1; Kazan, 2021).

⁵ Eserin Millî Kütüphane'de 1, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü'nde 1, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi'nde 1, Beyazıt Kütüphanesi'nde 1, Diyarbakır Kütüphanesi'nde 1 adet nazirelerinin yazma nüshası vardır (URL-1).

⁶ Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde 2, Millet Kütüphanesinde 1, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi'nde 1, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi'nde 1; Yurt dışında ise British Museum'da 3, Irak Elyazmaları Kütüphanesi'nde 1 adet tercümesi vardır (URL-1; Kazan, 2021).

göstermek suretiyle eklediğini vurgulamıştır (2007, s. 517). Eser hakkında yapılan dördüncü çalışma, Atabey Kılıç'ın danışmanlığında Mustafa Alkan tarafından 2008 yılında yayımlanan “Mecmû'a Milli Kütüphane 2727 [Sübha-i Sıbyân, Tuhfe-i Şâhidî, Tuhfe-i Vehbî, Aruz Risalesi vs.] (İnceleme-Metin-Sözlük-Tıpkı Basım)” adlı yüksek lisans tezidir. M. Alkan, Milli Kütüphane’de 2727 numarayla kayıtlı olan mecmuada yer alan eserleri ve bu eserler içinde *Tuhfe-i Şâhidî*’yi neşretmiştir (2008, s. III). Bir diğer yapılan çalışma ise Yılmaz İnce’nin 2021 yılında yayımlanan “Şâhidî’nin Manzum Lügâtinin Söz Varlığı Üzerine Bir Değerlendirme” adlı makalesidir. Araştırmacı bu çalışmayla Şâhidî’nin *Tuhfe*’sindeki sözvarlığını inceleyerek o dönemin kelime dağarcığının özelliklerini tespit etmeyi hedeflemiştir (2021, s. 209). Tespitlerimize göre eser üzerinde doğrudan yapılan son çalışma Fatma Jale Gül Çoruk’un 2024 yılında yayımlanan “Tuhfe-i Şâhidî’nin Ermeni Harfli Türkçe Nüshasına Dair Bir İnceleme” adlı makalesidir. Araştırmacı nüshanın transkripsiyonlu metnini yayımlamış, metnin biçim ve içerik özelliği hakkında bilgi vermiştir (2024, s. 1316).

Günümüzde *Tuhfe-i Şâhidî* metni üzerinde yapılan çalışmaların içinden Ahmet Hilmi İmamoğlu’nun “Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şahidi’nin Sözlüğü (İnceleme-Metin)” adlı doktora tezi ilk çalışma olması nedeniyle dikkat çekicidir. Tez, 2004 yılında aynı adla Muğla Üniversitesi Yayınları tarafından basılmıştır. 2005 yılında tekrar basıma hazırlanan kitap “Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede Tuhfe-i Şâhidî Farsça-Türkçe Manzum Sözlük” adıyla yayımlanmıştır. İnceleme çalışmanın 2005 baskısı üzerine yapılacaktır. Çalışma, 192 sayfa olup ön söz ve giriş başlığından sonra toplam üç bölümden oluşmakta, dizin ve kaynakça ile sonlanmaktadır.

A. H. İmamoğlu, Giriş Bölümü’nde Türk Edebiyatı’ndaki bütün manzum sözlükleri tespit etmeyi amaçlamış ancak çalışmasını Ankara Milli Kütüphane, Fatih Milli Kütüphanesi ve Süleymaniye Kütüphanesi ile sınırlamıştır. Bu bölümde manzum sözlüklerin üzerinde durduktan sonra Birinci Bölüm’de Şâhidî’nin hayatı, edebî kişiliği ve eserlerinden bahsetmiştir. İkinci Bölüm’de *Tuhfe-i Şâhidî*’nin kaynağı, dış yapısı ve iç yapısı hakkında detaylı bilgi vermiş, eserin İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi ve Ankara Milli Kütüphane’inde tespit ettiği şerhlerini liste hâlinde sıralamıştır. Araştırmacı Üçüncü Bölüm’de esas aldığı 1284/1867 yılında İstanbul’da basılan matbu nüsha ile Ankara Milli Kütüphane’de Yz.A. 4209 ve Yz.A. 4011/1 numaralarıyla kayıtlı olan, Coşkun Kulaksızoğlu Kütüphanesi’nde 38 numarada kayıtlı olan ve kendi özel kütüphanesinde yer alan yazma nüshalar hakkında bilgi verdikten sonra Sözlük başlığının altında *Tuhfe-i Şâhidî*’nin karşılaştırmalı transkripsiyonlu metnini vermiş ve metinde bulunan Farsça kelimelerin anlaşılması için bu kelimeleri koyu renkle işaretlemiştir. Çalışmasının sonuna Farsça Kelimeler, Deyimler, Arkaik Türkçe Kelimeler ve Özel Adlar başlıklarıyla yer alan bir Dizin eklemiştir.

Araştırmacı karşılaştırdığı nüshalardan hareketle *Tuhfe-i Şâhidî*'nin 61 beyitlik bir mesnevi ile başladığını ve mesnevinin ardından nazm türünde yazılan 26 bölümün yer aldığını belirtmiştir. *Tuhfe*'de her bölüm nazım türü olarak değil, anlam olarak “parça ve bölüm” anlamında kullanılan kıt'a başlığıyla başlamış ve bölümün yazıldığı kalıbın adını veren dörder mısralık nazmlar verilmiştir. 26. bölümün ardından tekrar mesnevi şekliyle yazılan 137 beyitlik 27. bölüm ve eserin yazıldığı tarihi veren 6 beyitlik “Der beyân-ı tarih-i Şâhidî” başlıklı bölüm yer almıştır. Araştırmacının tespit ettiği Farsça-Türkçe manzum sözlükler içinden *Tuhfe-i Şâhidî*, bölüm başında 56 beyit ve bölüm içinde yer alan toplam 452 beyitle en çok beytin yer aldığı üçüncü sözlük olmuştur. Eserde 1400 kelime verilmiş, bunlardan 184 tanesi çekimli yahut mastar hâliyle yer almıştır. Girişle birlikte 28 bölüm kabul edilen eserin her bölümü farklı kalıplarla yazılmış ve en çok kullanılan kalıbın Hezec bahri olduğu tespit edilmiştir. Eserin 61 beyitlik giriş bölümünün tam kafiye ve bazı beyitlerde zengin kafiye, üçüncü bölümün yarım kafiye, dördüncü bölümün zengin kafiye ve diğer bölümlerin ise tam kafiyeyle yazıldığı belirtilmiştir.

Tuhfe-i Şâhidî'nin 61 beyitlik mesnevi ile başlayan Giriş Bölümü kaside şeklinde yazılan tevhidle başlamış, peygamberlerin ve Hz. Muhammed'in yaratılışı anlatılmıştır. Şâhidî, Hz. Muhammed'in yakınlarına selamda bulunmasının ardından, *Tuhfe-i Hüsamî*'yi okuduğunu ve manzum sözlüğünün bu esere nazire olduğunu, lügat hususunda bilgiler edindiğini, Mevlânâ ve *Mesnevi*'yi iyi bildiğini, kaynak olarak bu eseri seçtiğini, Farsça kelimelerin Türkçe karşılıklarını verdiğini, eserin vezin ve ahengi öğreteceğini, dil öğrenmeye başlayanları ve çocukları hedeflediğini, Muğla ilinden olduğunu söylemiştir. Sözlük kısmını oluşturan 26 nazm ve mesnevi şekliyle yazılan 27. bölümde Farsça-Türkçe kelimeler yer almıştır. Şâhidî, yer yer Türkçe kelimelerin Arapça; Farsça kelimelerin Arapça; bazen de Farsça kelimelerin Farsça karşılıklarını vermiştir.

A. H. İmamoğlu'nun yapmış olduğu bu çalışma, *Tuhfe-i Şâhidî*'nin ilk transkripsiyonlu metnini bilim dünyasına kazandırması bakımından büyük bir öneme sahiptir. Birtakım dizgi hatalarıyla yayımlanan çalışma, eser hakkında yapılacak dil incelemelerine ve disiplinlerarası araştırmalara kaynaklık etmektedir. Bununla birlikte güncel tespitler ışığında dijital beşerî bilimler araçlarından da faydalanılarak eserin bu çalışmaya dâhil edilmeyen diğer nüshalarını da kapsayan yeni bir tenkitli neşrinin yapılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

Kaynaklar

- Alkan, M. (2008). *Mecmû'a Milli Kütüphane 2727 [Sübha-i Sıbyân, Tuhfe-i Şâhidî, Tuhfe-i Vehbî, Aruz Risalesi vs.] (İnceleme-metin-sözlük-tıpkı basım)* (Yayın Nu. 231064) [Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi]. Ulusal Tez Merkezi.
- Aydemir, Y. (2009). Makedonya kütüphanelerinde bulunan Türkçe yazma eserler üzerine. Zeki Dilek vd. (Ed.), 38. *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika çalışmaları kongresi)* (s. 69-75). Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- Barlak, E. (2020). *Abdülkâdir bin Ömer el-Bağdâdî'nin Şerh-i Tuhfe-yi Şâhidî'si (İnceleme-tenkitli metin-sözlük-tıpkıbasım)* (Yayın Nu. 643771) [Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Çağlayan, B. & Balaban, A. (2013). Arnavutluk Devlet Kütüphanesindeki (Biblioteca Kombëtare) Türkçe yazma mecmualar. *Turkish Studies*, 8(1), 215-235.
- Çoruk, F. J. G. (2024). Tuhfe-i Şâhidî'nin Ermeni harfli türkçe nüshasına dair bir inceleme. *Rumeli DE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (38), 1316-1352.
- Ersoy, E. & Güler, K. (2014). Kütahya Belediyesi Mustafa Hakkı Yeşil Kütüphanesi'nde bulunan yazma mesnevîler. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Kütahya Özel Sayısı, 49-62.
- İmamoğlu, A. H. (1993). *Farsça-Türkçe manzum sözlükler ve Şâhidî'nin sözlüğü (İnceleme-metin)* (Yayın Nu. 26649) [Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- İmamoğlu, A. H. (2004). *Farsça-Türkçe manzum sözlükler ve Şâhidî'nin sözlüğü (İnceleme-metin)*. Muğla Üniversitesi Yayınları.
- İmamoğlu, A. H. (2005). *Tuhfe-i Şâhidî Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede Farsça-Türkçe manzum sözlük*. Muğla Üniversitesi Yayınları.
- İnce, Y. (2021). Şâhidî'nin manzum lügâtinin söz varlığı üzerine bir değerlendirme. *Karadeniz Araştırmaları*, XVIII(69), 209-218.
- Kazan, M. Ö. (2021). Irak-Bağdat El Yazmaları Evi'nde tarihi sözlüklerimizin katalogu. *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi*, V(2), 90-124.
- Kılıç, A. (2007). Türkçe-Farsça manzum sözlüklerden Tuhfe-i Şâhidî (metin). *Turkish Studies*, 2(4), 516-548.
- Kurtulmuş, F. (2019). Mısır el-Ezher Şeyhliği Kütüphanesinde bulunan Türkçe yazma eserler. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 44, 160-186.
- Öz, Y. (1996). *Tarih boyunca Farsça-Türkçe sözlükler* (Yayın Nu. 51655) [Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- URL-1: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. (t.y.). 30 Ocak 2025 tarihinde <https://portal.yek.gov.tr/works/search/full> adresinden erişildi.
- Yazar, S. (2020). Tuhfe-i Şâhidî'nin Osmanlı telif geleneğindeki etkisine farklı bir örnek: Hatîb'in Hibetü'l-Vehhâb'ı. *Türk Dili Araştırmaları Dergisi*, (2), 97-131.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Gül Bahçesinden Bir Demet: Gülşen-i Vahdet

Nursel AVCI

Uzman

Bağımsız Araştırmacı

nurselavci888@gmail.com

 ORCID 0000-0002-6611-0873

Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi/Received: 20.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 22.02.2025

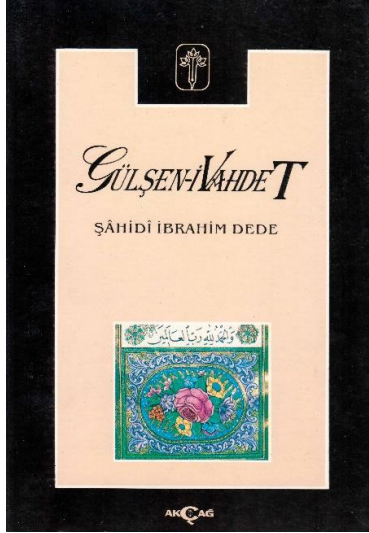
Atıf/Citation

Avcı, Nursel (2025), Gül Bahçesinden Bir Demet: Gülşen-i Vahdet, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*,
Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025,
461-465.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

“İşkmış peydâ iden bu âlemi
İşkmış şeydâ iden hem âdemi”
Şâhidî İbrahim Dede



Tasavvuf denizinde vahdete ulaşmak uzun bir yolculuğa çıkmaktır. İnsanın kalbinin akletmesiyle gerçeğe ve teklîğe ulaşma yolculuğu Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede’nin *Gülşen-i Vahdet* eserinde yüz ve yüze ait unsurlarla alegorik bir biçimde anlatılır. Eser, yazarın düşürdüğü tarihe göre 1536’da yazılmıştır. Aruzun “fâ’ilâtün/fâ’ilâtün/fâ’ilün” vezniyle Türkçe kaleme alınan tasavvufi alegorik mesnevi *Gülşen-i Vahdet*, klasik mesnevi düzenine uygun olarak *besmele*, *tahmid*, *tevhid* ve *na’t* sırasıyla düzenlenmiş; 3,5 varak hacmindeki *sebeb-i telif* bölümü ise Farsça ve mensur tarzda kaleme alınmıştır. Eserin sonunda “ışk imiş” ifadesiyle başlayan son bölüm bazı mecmualarda *İşk-nâme-i Şâhidî Efendi* başlığıyla ayrı bir

risale olarak kaydedilmişse de *Gülşen-i Vahdet*’in devamıdır (Tanç, 2021).

Gülşen-i Vahdet’in Nuruosmâniye Kütüphanesi 5008/10 numarada kayıtlı nüshasına dayanan latin harfli ilk neşri 1985 yılında Mustafa Çıpan tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. İkinci neşir ise Numan Külekçi tarafından hazırlanmış ve 1996 yılında Akçağ Yayınları arasında basılmıştır. Çalışma, Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki Es’ad Efendi 2725/2 numarasıyla kayıtlı olan *Gülşen-i Vahdet* nüshalarının en hacimlisine dayanmaktadır. Ayrıca çalışmada Erzurum Atatürk Üniversitesi, Ağah Sırrı Levend Kitapları 447 numaralı nüshasından yararlanılmış ve buradan eklenen 7 beyitle beraber metnin hacmi 457 beyte ulaşmıştır (Külekçi, 1996, s. 32). 145 sayfaya ek olarak 25 sayfa tıpkıbasımdan oluşan Külekçi neşri, Şâhidî İbrahim Dede ve *Gülşen-i Vahdet* ile ilgili kısa bir bilgi verilmesinin ardından çalışmanın yazılış amacının ve bölümlerinin anlatıldığı bir ön sözle başlar. Tezkirelerde ve şairin eserlerinde yer alan bilgiler ışığında Şâhidî İbrahim Dede’nin hayatı, sanatı ve eserlerinin konu edildiği bölümün ardından *Gülşen-i Vahdet*’in özeti, transkripsiyonlu metni, özel adlar dizini, lügatçe ve bibliyografya yer alır. Kitabın sonuna Numan Külekçi’nin ifadesiyle “güzeli aynada değil de aslında seyretmek isteyen ilgililer ve meraklılar için” Es’ad Efendi nüshasının orijinali eklenmiştir. Numan Külekçi’nin kitabı üzerine bir değerlendirme kaleme alan Nilgün Açık, çalışmada bazı okuma hataları bulunduğunu tespit ederek doğru kullanımları ile ilgili önerilerde bulunmuştur (1997). Külekçi’nin *Osmanlı Müellifleri*’ne dayanarak aktardığı eserin “pek çok kez şerh ve tanzir edilmiş; Arapça ve Rumcaya çevrilmiş olduğu” bilgisi ile (Şâhidî İbrahim Dede, 1996, s. 32) adı geçen kaynakta *Gülşen-i Vahdet*’in değil *Tuhfe-i Şâhidî*’nin



kastedildiği anlaşılmaktadır. Nitekim ilgili yerde bahsi geçen şerh, nazire ve çeviriler *Tuhfe-i Şâhidî*'ye aittir (Bursalı Mehmet Tahir, 2016, s. 100).

Gülşen-i Vahdet, bir seyr ü sülûk alegorisi olan Ferîdüddin Attâr'ın (ö. 618/1221) *Mantıku't-Tayr*'ıyla benzerlik taşır. Ferîdüddin Attâr'ın eserinde Sîmurg oldukları hakikatini idrak etme yolculuğuna çıkan 30 kuşun yerini *Gülşen-i Vahdet*'te meclise *teşbih* edilen “yüz”ün unsurları; *zülûf*, *hâl*, *çeşm*, *ebrû*, *deben* alır. Birer muvahhid olarak nitelenen bu unsurlar *teşbis* ve *intak* edilir. Mesnevi kısaca şöyle özetlenebilir:

Mâşuk, Âşık, Âbbdal, Mest, Hükümdar ve Kutb işret için perdesiz bir hâlde sevgiliyi müşahade ederlerken Zâhid'in ansızın ortaya çıkmasıyla Âşık ve Zâhid'in çatışması başlar. Âşık, Zâhid'i güneş ve aya engel olan kara bulut, Sevgili'nin cemâlinin perdesi ve onu gizleyen olarak niteler. Bu bahsin ardından yazar mesnevinin esas mevzusuna giriş yapar. Hatt ile Zülûf'ün münakaşası, Zülûf'ün Hatt'ın gelmesine incinmesiyle başlar. Hatt gelmeden önce Sevgili ile yakın olan Zülûf artık gülşenin harap olduğunu dile getirir. Hatt da buna karşılık Zülûf'ü azarlar ve sevgilinin yüzünü Kâbe'ye teşbih ederek kendisinin de bu Kâbe'ye örtü olduğunu ifade eder. Buna karşılık Zülûf Hatt'a şu cevabı verir:

“Didi Zülûf ey derdmend-i bî-karâr

Perde olmaz nûr-ı hûrşîde gubâr” (Şâhidî İbrahim Dede, 1996, s. 67).

Hatt, bir toz tanesinin güneşin nuruna (ışığına) perde olamayacağını söyleyen Zülûf'e sitem ederek onu bilgisizlikle suçlar. Hatt kendini yüzle bir görerek yüzde saklı olduğunu ve sonradan aşıkâr olduğunu dile getirir:

“Her ki terk-i cism ide ol cân olur

Cânını terk eyleyen cânân olur”

“Sen beni bu zâhirüm sanma hemân

Bâtına ben pâdişâhum bî-nişân” (Şâhidî İbrahim Dede, 1996, s. 71).

Varlığın özünü anlayan Hatt kendi benliğinden vazgeçenin vahdete ulaşacağını Zülûf'e öğütler. Hatt'ın karşısında cahil ve bilgisiz görünmek istemeyen Zülûf de marifet sırlarından bahseder. Hatt ve Zülûf vahdet ve kesrete dair konuşmalar yaparken Hâl bu konuşmalara dâhil olur. Kendisini küçümseyen Hatt ve Zülûf'e karşı Hâl, deniz kabarcığının denizden nasıl ayrı tutulacağını sual eder:

“Ger görine rûy-ı deryâda habâb

Anı siz sanmân ki ola gayr-ı âb” (Şâhidî İbrahim Dede, 1996, s. 79).

Bu konuşmaların ardından hikâyeye Çeşm dâhil olur. Çeşm âşıkları nasıl kendinden geçirdiğini, gamzeyi ve bakışın sırrını açıklar. Aşk meclisinde bâde sunan Çeşm, bâdenin âşık olmayana haram olduğunu söyler. Nesîmî'nin posttan geçmesi, Hallâc-ı Mansûr'un bir damla içip “ene'l-Hak” demesi bâdedendir. Bu konuşmalara dâhil olan Ebrû da onlara dost ve sırdaş olmak ister. Diğer muvahhidler Ebrû'yu imtihan ederler. Ebrû ise kendi sırrını onlara açıklayarak sevgilinin oku ve

yayı olduğunu vurgulayıp nişan yerinin de âşığın sinesi olduğunu ifade eder. Manada güneş ve Ebrû'nun bir olduğunu şu sözlerle dile getirir:

“Ebrû vü Ruh bir sanemdür bî-hicâb

Birdürür manâda Ebrû âftâb” (Şâhidî İbrahim Dede, 1996, s. 92).

Meclise gelen Dehen, burada bulunanları ikaz ederek “söz de sözü söyleyen de vahdetin kendisidir” der. Dil de lisan da kendinde gizlenen Dehen kendini kelimullaha mazhar olmuş inci ve cevherle dolu hokka olarak tanımlar:

“Ben kelâmu’llaha mazhar olmuşam

Hokka-i pür-dürr ü gevher olmuşam” (Şâhidî İbrahim Dede, 1996, s. 94).

Bu konuşmaların ardından Dehen görünen her şeyin Allah’ın bir tecellisi olduğunu *mum mazmunu* üzerinden ifade eder. Şair eserin sonunda yer alan “ışık imiş” ifadesiyle başlayan bölümde aşkı anlatarak aşkın medhini yapmıştır.

Gülşen-i Vahdet’in orijinalliği “yüz” unsurlarının tasavvuf edebiyatında yer bulan tipleri de temsil edecek şekilde çok anlamlı olarak kullanılmış ve bir hikâye şeklinde kurgulanmış olmasıdır (Tanç, 2016, s. 369). Metnin sonunda âyet, hadis ve peygamber kıssalarına telmihlerin yapıldığı, kahramanların vahdet-i vücuda ve ilahi aşka ulaştıkları eser, hikâye edici bir anlatım; didaktik, canlı ve sade bir üslûpla kaleme alınmıştır (Çıpan, 1985, s. XXV). Varlığın özünde her şey bir ahenk ve düzen içindedir. Kâmil insanın varlığın sırlarına erip vahdete ulaşmasını ve orada sonsuz olmasını anlatan mesnevi, okuyucuları düşündürerek âlemin öteki yüzünü görmeyi, surete bakıp manayı bilmeyi sağlar.

Gülşen-i Vahdet, insanın kendini ve evreni anlama çabasının bir temsili olarak günümüz insanın iç yolculuğuna eşlik edecek bir eserdir. Özellikle tasavvufi anlam katmanıyla okuru varlık, teklik ve çokluk kavramları üzerinde düşündürür. Eser, hayata dair kaygıların yoğun olduğu bu çağda manevi derinliğe ilgi duyanlar için ilgi çekici bir kaynaktır. Külekçi’nin hazırladığı bu eser, içerisinde *Gülşen-i Vahdet*’in tıpkıbasımının ve transkripsiyonlu metninin yer alması sebebiyle de Türk dili ve edebiyatı araştırmacıları için önemli bir kaynaktır.



Kaynaklar

- Açık, N. (1997). Değerlendirmeler: Şâhidî İbrahim Dede: Gülşen-i Vahdet (hızl. Numan Külekçi). *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, (551), 471-474.
- Bursalı Mehmet Tahir (2016). *Osmanlı müellifleri*. (haz. M. A. Yekta Saraç). C.1. Türkiye Bilimler Akademisi.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şahidi hayatı, edebi şahsiyeti, eserleri divan ve Gülşen-i Vahdet (tenkitli metin)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Şâhidî İbrahim Dede. (1996). *Gülşen-i Vahdet (Yüz ile İlgili Tasavvufî Remizler)*. (haz. Numan Külekçi). Akçağ Yayınları.
- Tanç, N. (2016). Gülşen-i Vahdet'te seyr u sülûk alegorisi olarak yüz. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(42), 368-375.
- Tanç, N. (2021). Gülşen-i Vahdet (Şâhidî). *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/gulsen-i-vahdet-sahidi>



bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi

bitig Journal of Faculty of Letters

Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025)

Bir Eser İki Tercüme: Gülşen-i Tevhid'in Çevirileri Üzerine Bir Değerlendirme

Tuğçe YAŞA TOPRAK

Dr.

Bağımsız Araştırmacı

tugceeyasa@gmail.com

 ORCID 0000-0003-1967-9386

Kitap incelemesi/Book review

Geliş Tarihi/Received: 04.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 10.02.2025

Atıf/Citation

Yaşa Toprak, Tuğçe, (2025), Bir Eser İki Tercüme: Gülşen-i Tevhid'in Çevirileri Üzerine Bir Değerlendirme, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025), 466-475.

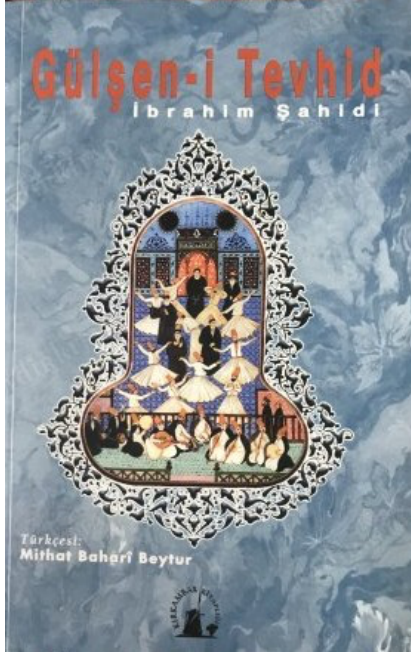


Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Bir Mevlânâ müntesibi olan Muğlalı İbrahim Şâhidî (d. 875/1470 - ö. 957/1550), Muğla Mevlevîhânesi şeyhlerinden Hüdâyî Dede'nin oğludur. İlk eğitimini babasının yanında tamamlayan ve Farsça öğrenen Şâhidî, henüz 10 yaşındayken kendisini geliştirmek maksadıyla İstanbul'a giderek Fatih Medresesi'nde ve ardından da Bursa'da Yıldırım Medresesi'nde eğitim görür. Eğitimini tamamladıktan sonra Muğla'ya dönen Şâhidî, manevî bir arayış içine girerek derviş olmaya yönelir ve tasavvufî bir yolculuğa çıkar. Bu süreçte Muğla'da Şeyh Bedreddin'in; Lazkiye'de Mevlevî Şeyhi Fânî Dede'nin; Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin soyundan gelen Paşa Çelebi'nin ve son olarak da Afyonkarahisar'da Mevlevî Şeyhi olan Dîvâne Mehmed Çelebi'nin müridi olur. Derin bir tasavvufî eğitimden geçen Şâhidî, aynı zamanda tefsir ve hadis alanlarında yetişerek Mesnevî'yi şerh eder. Dîvâne Mehmed Çelebi'nin vefatının ardından Muğla Mevlevîhânesi'nde şeyh olur ve hayatının geri kalan kısmını toplumu irşad etmeye adanarak eserlerini de bu doğrultuda verir (Çıpan, 2010, s. 273). Şâhidî'nin *Türkçe Dîvân*, *Gülşen-i Vahdet*, *Mevlid*, *Gülşen-i Esrâr*, *Gülşen-i İrfân*, *Tuhfe-i Şâhidî* (Farsça-Türkçe sözlük), *Gülüştân Şerhi*, *Farsça Dîvân*, *Sohbet-nâme*, *Müşâbedât-ı Şâhidîyye*, *Tıraş-nâme*, *Risâle-i Âfâk u Enfüs* ve *Gülşen-i Tevhid* olmak üzere on üç eseri vardır (Çıpan, 1985, s. XXVIII).

Bu kitap incelemesine konu olan tercümelerin asıl kaynağı, Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin mesnevî nazım şekliyle yazdığı *Gülşen-i Tevhid* adlı eseridir. Eser Farsça bir Mesnevî şerhidir. (Tanç, 2021). *Gülşen-i Tevhid*'de Şâhidî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevî'si'nin her cildinden seçtiği 100 beyti, Mesnevî'nin veznine uygun olarak (fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün) ve beyitler arasında mânâ bakımından bağlantılar kurarak beş beyitle şerh eder. Eser, Mesnevî'nin her cildinden seçilen toplam 600 beyte, Şâhidî'nin 3000 beyit eklemesiyle meydana getirilmiştir (Açık Önkaş, 2013, s. 24). Şâhidî'nin, Ahmed Niyâzî Efendi tarafından İstanbul'da neşredilen (1298/1880) *Gülşen-i Tevhid*'inin, Mithat Bahârî Beytur ve Afif Tektaş tarafından yapılan iki tercümesi bulunmaktadır (Tanç, 2021). Bu kitap incelemesinde de bu iki çeviri üzerine bir tanıtım ve değerlendirme yürütülecektir. *Gülşen-i Tevhid* tercümanı Mithat Bahârî Beytur, İstanbul Eyüp'teki Taşlıburun Sâdî Dergâhı'nda doğar ve küçük yaşta babasını kaybedince dedesi Şeyh Süleyman Efendi'nin yanında yetişir. Bahâriye Mevlevîhânesi'ne mensup olduğu için "Bahârî" mahlasını kullanan Beytur, eğitimini Eyüp'te tamamladıktan sonra Bitlis'te idâdî tahsili görerek İstanbul'da çeşitli devlet memuriyetlerinde bulunur. Arapça ve Farsça'yı dönemin önemli âlimlerinden öğrenir ve Eyüp Hatuniye Nakşibendî Dergâhı'nda mesnevîhanlık icâzeti alır. Mevlevî geleneği içinde önemli bir konuma yükselerek Kasımpaşa Mevlevîhânesi'nde mesnevîhanlık yaparak tekke ve zâviyelerin kapatılmasından önce, Konya makam çelebisi tarafından Mevlevî Şeyhi makamına yükseltilir. Devlet memuriyetinden emekli olduktan sonra, İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde bir süre Farsça dersleri verir. Edebiyat ve tasavvuf alanında da eserler veren Mithat Bahârî'nin şiirleri ve yazıları, genç yaşlarından itibaren

çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanır. Mevlânâ ve Mevlevîlik üzerine derin bir bağlılıkla çalışan M. B. Beytur, *Mesnevî Gözûiyle Mevlânâ* adlı eserini Mevlânâ'nın İslâmî yönünü vurgulamak amacıyla kaleme alır. 11 Temmuz 1971'de vefat eden M. B. Beytur'un kabri Sahrayıcedid Mezarlığı'ndadır (Işık, 2020, s. 6).



Tercüme ve te'lif birçok eser kaleme alan Bahârî'nin eserleri şunlardır: *Ravza; Mibrâb-ı Aşk; Gûşvâr Sünbülîstân Şerhi; Rûb-ı Kur'ân'dan Bir Sahîfe-i Nûr; Destegül; Mesnevî Gözûiyle Mevlânâ, Şiirleri, Aşk ve Felsefesi, Münâcât-ı Mevlânâ; Le'âl-i Ma'ânî; Tercüme-i Risâle-i Sîpehsâlâr; Gülşen-i Tevhid; Dîvân-ı Kebîr'den Seçmeler I, II, III* (Atik, 2017, s.5).

Tanıtımda esas alınan Mithat Baharî Beytur tarafından hazırlanan *Gülşen-i Tevhid* tercümesi, Kırkambar Kitaplığı tarafından 2002 yılında basılmış olup toplam 326 sayfadır.¹ Eserin “Ön Söz”ünde Beytur, öncelikle *Dîvân-ı Kebîr'den Seçme Şiirler* isimli eserine gösterilen rağbet için samimi teşekkürlerini sunar ve Muğlalı İbrahim Şâhidî'nin, *Gülşen-i Tevhid* adlı eserini meydana getirirken *Mesnevî-i Şerîf*ten seçtiği beyitleri Farsça beşer beyitle açıkladığından söz eder

ve eserin okuyucusu olacaklar için şu ifadelerle yer verir:

“Bu kitabın kucakladığı hikmet ve hakikatların âşıklar sultanı Mevlânâ'mızın *Mesnevî*'deki kutsal beyanlarına dayanması ve Şâhidî gibi ilâhî bir ârif-i Mevlevî tarafından da bu beyanların açıklanması kitabın kıymetini belirten ve tam mânâsıyla değerini ispata yeten, kesin ve parlak bir hüccettir. Bu *Gülşen-i Tevhid*'i gönül ihlâsıyla okuyanlar, kendilerini Allah'ın tevhid feyzi baharıyla açılan ve misk kokuları buram buram göklere yükselen bir manevî gül bahçesinin şafak renkli nuruna bürünmüş gülleri içinde bulurlar” (Beytur, 2002, s. 8).

Beytur “Ön Söz”de Şâhidî'nin *Gülşen-i Tevhid*'nin Musul Vilâyeti Adliye Müfettişi Serezli Ahmed Niyazi adında bir zat tarafından (1298/1878) İstanbul Tıbbiye Mektebi matbaasında bastırıldığı bilgisine yer verir. Yazar, Şâhidî'nin *Gülşen-i Tevhid*'ni yanındaki yazma nüshadan tercüme ederken basma nüshası ile *Mesnevî* beyitlerini de Ankaralı İsmail Rûsûhî Dede'nin *Mesnevî Şerhi* ve Nicolson'un bastırıldığı *Mesnevî-i Şerîf* kitabındaki metinlerle karşılaştırarak tercüme ettiğini söyler (Beytur, 2002, s. 10). M. B. Beytur elindeki yazma eserin nerede kayıtlı olduğu ya da nereden ele geçtiği hakkında bilgi vermemiştir.

¹ İbrahim Şâhidî (2002). *Gülşen-i Tevhid*. (M. B. Beytur, Çev.). Kırkambar Kitaplığı.

M. B. Beytur'un tercüme ettiği *Gülşen-i Tevhîd* kitabının "İçindekiler" başlığı şu şekildedir: "Ön söz", "Dîbâce", "Mesnevî'den Seçilen Beyitlerin Dîbâcesi", "Mesnevî'nin Birinci Cildinden Seçilen Beyitler", "Mesnevî'nin İkinci Cildinden Seçilen Beyitler", "Mesnevî'nin Üçüncü Cildinden Seçilen Beyitler", "Mesnevî'nin Dördüncü Cildinden Seçilen Beyitler", "Mesnevî'nin Beşinci Cildinden Seçilen Beyitler", "Mesnevî'nin Altıncı Cildinden Seçilen Beyitler".

Eserin "Dîbâce" bölümünde Şâhidî'nin *Gülşen-i Tevhîd* hakkında yazdığı "Ön Söz" yer alır. Şâhidî eserin bu kısmında klâsik bir mesnevînin bölümlerine yer verir. Eser besmele ile başlar; Tanrı'ya hamd ü senâ edilir; Peygamber'e övgüden sonra sebep-i te'lif kısmı gelir. Burada Mesnevî'den seçtiği beyitlerin ârifler tarafından rağbet gördüğünü, dostlarından birinin kendisine; "*Keşke seçtiğiniz beyitlerin birbiri ile bir irtibatı bulunmuş olsaydı, daha hoş olurdu, o beyitler her biri pek kıymetlidir, ama mânâ itibarıyla birbirine yabancıdırlar*" şeklindeki söz ve isteği üzerine Allah'a yakardığını ve sonra da Mevlânâ'ya dönüp; "*Senin güzel sırlarını beyan etmeye kudret ver, her söylediğine beş beyit söyleyeyim*" diye dua ettiğini söyler. Kalbi Mevlânâ'nın nuruyla dolan Şâhidî kolayca her beyte beş beyit söyler (Beytur, 2002, s. 11-12). Beytur, *Gülşen-i Tevhîd*'in bu Farsça dîbâcesini orijinal beyitlere ya da Arap harflerine yer vermeden doğrudan nesre aktararak Türkçeye tercüme eder:

"Kardeş! Bu kitap aşk ildir, okursan can gözünden perdeyi kaldırır. Gece ve gündüz gönül doğruluğuyla meşgul ol. Tanrı'nın ârifi ve makbulü ol. Bu, irfan denizidir. Bu denizin yüzgeci ol. Zira bu deniz kıymetli incilerle doludur." (Beytur, 2002, s. 15). "Ben bu kitabı Mesnevî'ye anahtar yaptım, âşıkların arasına fırlattım. Bu anahtarı bulan kişi, kerem ve ihsan göstererek bize dua etsin." (Beytur, 2002, s. 16).

Gülşen-i Tevhîd'in dîbâcesinin orijinal metnine yer verilmeyip doğrudan günümüz Türkçesine aktarılması, akademik araştırma yapacak kişiler için mühim bir eksiklik olsa da amacı sadece *Gülşen-i Tevhîd*'i okumak olanlar için, akıcı ve anlaşılması kolay bir metin ortaya konulmuştur.

Eserde "Dîbâce"den sonra, Şâhidî'nin Mesnevî'den seçtiği beyitlere dair ikinci bir dîbâce bölümü vardır. Bu bölüm "Mesnevî'den Alınan Beyitlerin Dîbâcesi" başlığını taşır. Şâhidî bu ikinci dîbâcede içindeki Mevlânâ sevgisini ifade ederek Mesnevî'nin taşıdığı anlam dünyası üzerinde durur. Beyitleri hangi duygularla seçtiğini bildirirken eserin okuyanlara feyz vermesini ve âşıklara yadigâr olmasını temenni ederek sunuş mahiyetindeki ikinci dîbâceyi tamamlar (Beytur, 2002, s. 22).

Eser "Müfredât-ı Mesnevî, Mesnevî'nin Birinci Cildinden Seçilen Beyitler" başlığı ile devam eder. Beytur kitabının bu başlığı altında Şâhidî'nin Mevlânâ'dan aldığı beyti Latin harfleriyle ve Farsça aslına sadık kalarak verir ve metnin sağında beytin Mesnevî'deki numarasını belirtir. Yazar, Mevlânâ'dan alınan beyti Türkçeye tercüme ederek kalın puntolarla nesre çevirir. Beytur Şâhidî'nin eklediği beş beyte ise nazm olarak yer vermeden bu kısmı doğrudan nesir olarak Türkçeye aktarır:

“Ateşest in bang-i nay u nist bad

Her ki in ateş nedared nist bad”

“Neyin bu sesi hava değil, ateştir. Kimde bu ateş yoksa varlığından geçsin de bir müridin huzurunda yok olsun”

“Neyzen’in nefesinden Hu nefesi neyin içine girince, Hu’nun nurlarından bir ateş belirdi. Bu ateşten âşıkların nazarlarına gerilmiş olan perde yırtıldı. Onun şûlesinden gönüllerin ışıkları yandı. Sen gönül ışığının aydınlanmasını istiyorsan bu toprak ve suyun birleştiği balçık karanlığından yüksel, aydınlığa çık. Cihanın iç bozan karışıklıklarından boşal ki, Hu’nun nur üstüne nur olan parlaklığı görünsün. Haydi, altın ve gümüş sevgisinden gönlünü boşalt ki, Hu’nun yani Hakk’ın nurlarından gönlün aydınlansın.” (Beytur, 2002, s.23).

Mevlânâ’nın Mesnevî’si’nin Birinci cildinden alınan 100 beytin şerhi ile tamamlanan ilk başlıktaki bu çeviri metodu, “Mesnevî’nin İkinci Cildinden Seçilen Beyitler”, “Mesnevî’nin Üçüncü Cildinden Seçilen Beyitler”, “Mesnevî’nin Dördüncü Cildinden Seçilen Beyitler”, “Mesnevî’nin Beşinci Cildinden Seçilen Beyitler”, “Mesnevî’nin Altıncı Cildinden Seçilen Beyitler” başlıklarında da sürdürülerek eserin çevirisi tamamlanır. Kitabın sonunda bir sonuç ve kaynakça da yoktur.

Bu kitap incelemesinde değerlendirilen bir diğer eser ise Mustafa Çiçekler tarafından yayıma hazırlanan Afif Tektaş çevirisidir. Bu çeviri, “*Gülşen-i Tevhîd - Tevhîd Bahçesi- Şâhidî İbrâhim Dede, Çeviri ve Açıklamalar*” adıyla 2012 yılında Eren Yayınları tarafından yayımlanmış olup 648 sayfadır.² Afif Tektaş’ın anısına hazırlanan eserin içindekiler ve ithaf sayfalarından sonra gelen “Sunuş” bölümü, kızı Aylin Tektaş tarafından kaleme alınmış olup babası Afif Tektaş hakkında biyografik bilgilere ayrılmıştır.

1905 yılında İstanbul’da doğan Afif Tektaş Galatasaray Lisesi’nde eğitim görür. Aynı zamanda konservatuvarda müzik eğitimlerine devam ederken hayat şartları sebebiyle 1931 yılında Merkez Bankası’nda çalışmaya başlar. Süreç içinde Hukuk Fakültesi’ni bitirerek İş Bankası ve Merkez Bankası’nda müdürlük görevleri üstlenir. Garanti Bankası kurucularından olan A.Tektaş bankanın İdare Meclisi’nde yer alır. Müziğe olan ilgisi sebebiyle 1945 yılında Filarmoni Derneği’ni kurar. Düzenlenen konser, sergi ve daha birçok etkinlikle sanatseverlere büyük hizmetler sunar. Musikiye derin bir ilgisi olan A. Tektaş kayınvalidesinin aracılığı ile Münir Çelebi ile tanıştıktan sonra, tasavvuf alemine girer. Bu zat ile yaptığı sohbetlerden edindiği feyz ile bazı eserler meydana getirir (Tektaş, 2012, s. 10). Aylin Tektaş babasının 1980’de vefatından sonra, kendisinden geriye kalan 10 defterin Arap alfabesi ile kaleme alınmış olmasından dolayı, kendileri için bir bilmece teşkil ettiğini ifade

² Şâhidî İbrâhim Dede. (2012). *Gülşen-i Tevhîd- Tevhîd Bahçesi- ‘Çeviri ve Açıklamalar’* (A. Tektaş, Çev.; M. Çiçekler, Haz.). Eren Yayınları.

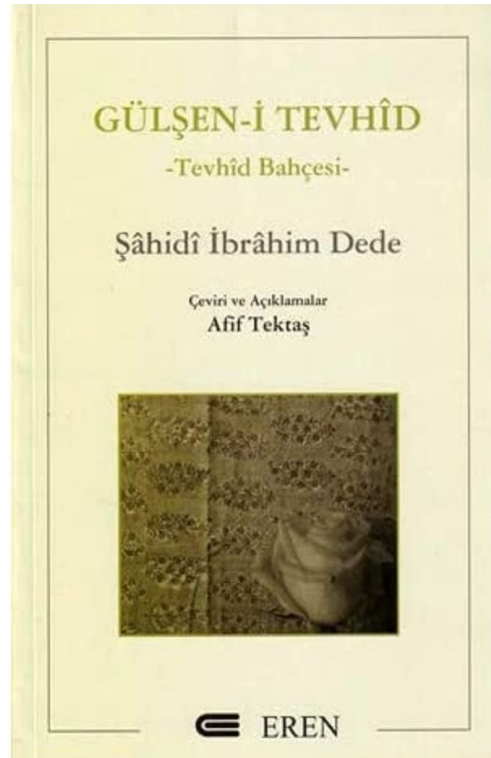
eder. Bu sebeple Mustafa Çiçekler, Yücel Dağlı ve İskender Türe'nin yardımlarıyla bu on defter gün yüzüne çıkarılarak dört eser olarak basılmıştır.

Eserin arka kapağında yer alan bilgilerde Afif Tektaş külliyyatı olarak sunulan

1. Mevlânâ'nın Işığında Ramazan Sohbetleri,
2. Şeyh İsmail Ankaravî'nin Mihhâcû'l-Fukara Adlı Eserinin Özü (Fukaranın Yolu)
3. Dilden Gönüle, Tasavvufa Dair Risaleler

isimli eserlerin dördüncüsü ve sonuncusu olan *Gülşen-i Tevhîd*'in yayımlanmasıyla birlikte dört kitaptan oluşan dizinin yayın hayatına arz edildiğinden bahis vardır.

Aylin Tektaş'ın "Sunuş" yazısından sonra, "Kitaba Dair" başlığı gelmektedir. Şâhidî'nin hayatına, eserlerine ve hayatı algılayışına dair bilgilerin yer aldığı bölüm, Afif Tektaş'ın iki defter hâlinde elde bulunan tercümesini yayıma hazırlayan Mustafa Çiçekler tarafından yazılmıştır. Bu başlıkta eserde Farsça metinlerin de yer aldığı bildirilir ve tercümelerin daha çok metne sadık kalınarak yapıldığı ifade edilir. M. Çiçekler, Afif Tektaş'ın Mesnevî beyitlerinin çevirisinde ve bazılarının açıklanmasında Şeyh İsmail Ankaravî'nin şerhinden faydalandığını ve her beytin şerhte geçen cilt ve sayfa numarasını gösterdiğini bildirir (Tektaş, 2012, s. 12). Afif Tektaş'ın cilt ve sayfa numaralarını defterlerde belirtmesine karşılık, M. Çiçekler tarafından yayıma hazırlanan eserde bu numaralar yoktur.



Eserin üçüncü başlığı "Gülşen-i Tevhîd"dir. Bu bölümde yedi alt başlık vardır. Bunlar sırasıyla şöyledir: "Dîbâce-i Müfredât-ı Mesnevî"; "Müfredât-ı Cild-i Evvel"; "Müfredât-ı Cild-i Sâni"; "Müfredât-ı Cild-i Sâlis"; "Müfredât-ı Cild-i Râbi"; "Müfredât-ı Cild-i Hâmis"; "Müfredât-ı Cild-i Sâdis".

Afif Tektaş baskısı, M. B. Beytur'un hazırladığı eserden farklı olarak *Gülşen-i Tevhîd*'in dîbâcesini Arap harfleriyle ve orijinal metne sadık kalarak verir (Tektaş, 2012, s.15).

حمد لا يحصى ثنای بی قیاس
بی نهایت مَنّت و بی حد سِاپس
(2012, s. 15)

Dibace Arap alfabesiyle sunulduktan sonra günümüz Türkçesine de nazmen çevrilir:

“Hesapsız hamd, kıyassız vasf
Nihayetsiz şükür ve hudutsuz şükranlar” (2012, s. 19).

Afif Tektaş bütün eser boyunca çeviriyi nazmen gerçekleştirir.

“Dibace” bölümünün ardından Şâhidî’nin *Mesnevî*’den seçtiği beyitlere dair dile getirdiği ikinci bir dîbâce vardır. A. Tektaş ve M. B. Beytur neşrinde başlıklar örtüşmektedir. *Mesnevî*’den aktarılan beyitlerin dîbâcesine dair olan bölümden sonra, her iki eserde de *Mesnevî*’nin birinci cildinden seçilen beyitlerin aktarıldığı başlıklar gelmektedir. Beytur, “Müfredât-ı Mesnevî ‘Mesnevî’nin Birinci Cildinden Seçilen Beyitler” başlığını tercih ederken Tektaş, “Müfredât-ı Cild-i Evvel” başlığını kullanmıştır.

Afif Tektaş tercümeden önce, *Mesnevî*’den alınan beytin Farsça aslına Arap harfleriyle yer verir ve metni nazmen Türkçeye çevirir. Şâhidî’nin eklediği Farsça beş beytin orijinalini belirterek bu beyitleri de Türkçeye nazmen aktarır. *Mesnevî*’den alınan beyitlerin altına bazen kendi notlarını da ekler. Aşağıdaki örnekte Afif Tektaş’ın tercüme metodu örneklenmiştir:

آتش است این بانگ نای و نیست باد
هر که این آتش ندارد نیست باد
“Bu nâyın ve bu mürşidin nefesi soluk değildir, ateştir
Her kim bu ateşten nasip ve zevk almıyorsa, yokluğa gitsin”
“vema yentıku ani’l hevâ in hüve illâ vahyun yuha”
از دم نایی چو هو رفت اندرو
آتشی پیدا شد از انوار هو
Nâyinin deminden nâye çünkü bir hû gitti
O hû’nun envârından bir ateş peyda oldu
... (2012, s. 41)

Görüldüğü üzere Tektaş, “vema yentıku ani’l hevâ in hüve illâ vahyun yuha” şeklinde bir âyet iktibasına yer vererek dipnotta bu âyetle ilgili “(en-Necm 53/3), ve kendi dileğiyle söz de söylemedi, sözü ancak vahiyden ibaret” şeklinde âyetin yeri ve me’âlini verir. A. Tektaş hemen her fırsatta Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinden alınan Farsça beytin altına, beyti Türkçe nazmen çeviriden sonra, nesir olarak kendisi de bir şerh düşer. Meselâ:

“Lafız ve kelime yuva ve ma’nâ kuş gibidir

Cisim, ırmağın mecrası gibidir, rûh o nehrin akar suyudur”

şeklinde çevrilen Mesnevî beyti, Şâhidî'nin beş beyitle şerh ettiği nazm verilmeden önce Afif Tektaş tarafından nesirle şöyle şerh edilir:

“Ruhun daima revan ve ömrün her dem seyr ve güzeran kılmasına işaret ediliyor. Her kuş kendi yuvasında sakin olduğu gibi her mânâ dahi vaz olunduğu lâfızda öyle sakin olmuştur. Eğerçi zaman zaman mâ-vaza'ya lehu'dan çıkıp hevâ-yı istiâre ve kinâye ve teşbîh ve mecâzda pervâz eyler, lâkin lâzım geldikte yine yuvasına dönüp karar kılar...” (s. 231).

M. Çiçekler'in eserin “Kitaba Dair” başlığında belirttiği üzere bu şerhlerde Ankaravî'den istifade edilmiş olmalıdır. Afif Tektaş bazen böyle uzun şerhlere, bazen de konuya münasip düşen âyet ve hadis iktibaslarına yer verir.

Kitaptaki “Müfredât-ı Cild-i Sâni”, “Müfredât-ı Cild-i Sâlis”, “Müfredât-ı Cild-i Râbi”, “Müfredât-ı Cild-i Hâmis”, “Müfredât-ı Cild-i Sâdis” bölümlerinde de aynı çeviri metodu uygulanmaya devam edilir. Afif Tektaş tercümeyi Şâhidî'nin düşürdüğü tarih ile noktalar:

“Şükret kitap tamama erdi

Ölmeden önce nihayet buldu”

“Bu “Gülşen”in nâzımı olan Şâhidî'nin gözleri, irfan nuruyla aydınlanmış Yazıp tamamladığında tarih, dokuz yüz kırk (1533-4) idi” (Tektaş, 2012, s. 648).

Görüldüğü üzere her iki yazar da birbirinden farklı metotlarla *Gülşen-i Tevhid*'in çevirisine yer vermiştir. M.B. Beytur'un tercüme boyunca Arap harfli asıl metni vermeden sadece Şâhidî'nin *Mevlânâ'nın Mesnevîsi*'nden aldığı beyti Latin harfleri ile aktararak Türkçe olarak nesre çevirir. Yine Şâhidî'nin beyitlerine de yer vermeden bu beyitleri doğrudan Türkçeye nesren tercüme eder. Afif Tektaş ise önce Mesnevî'deki asıl metni Arap harfleri ile verip ardından Türkçeye nazmen çevirir. Bu çeviriden sonra bazen kendi şerhlerine de yer verir ve Şâhidî'nin yazdığı Farsça beş beytin Türkçe nazmen çevirisini yapar. Her iki çeviride de üslûp olarak farklılıklar bulunsa da anlam büyük oranda birbirine benzerdir.

Her iki kitapta bazı aksaklıklar göze çarpmaktadır. M. B. Beytur'un çevirisinde Şâhidî'nin doğum tarihine dair yer alan Hicrî 875 / Miladî 1725 (2002, s. 8) ifadesi hatalıdır. Doğrusu Hicrî 875/ Miladî 1470 olmalıdır (Tanç, 2022). Afif Tektaş çevirisinde ise Mevlânâ'nın Mesnevîsi'nden alınan beyitten sonra Şâhidî'nin şerhine yer vermeden önce, kendisinin yaptığı şerhi paylaşması eser bütünlüğünü bozmaktadır. Ayrıca bu şerhlerin hangisinin Ankaravî'ye hangisinin A. Tektaş'a ait olduğunu tespit etmek neredeyse imkansızdır. Bu konuda kitapta bir işaretleme sisteminin eksikliği de dikkat çekmektedir. Belki eserin bundan sonraki baskıları için bu öneri dikkate alınabilir.

Bu kitaplar Mevlânâ âşığı iki çevirmen tarafından içtenlik ve samimiyetle okurlara sunulmuş olsa da çevirilerde bir keyfilik görülmektedir. Umberto Eco'nun *örnek okur* ve *ampirik okur* kavramlarını burada hatırlamak yerinde olacaktır. (1995, s.15). Örnek okur; akademik titizlik ve entelektüel yaklaşım gibi sorumluluk hisseden kişidir. Ampirik okurun ise edebiyat malzemesini veya bir sanat eserini keyfi tüketme hakkı vardır ve o akademik veya entelektüel sorumluluklardan âzâdedir. İncelenen tercümelerin popüler neşir maksadıyla yapılmış olmasından hareketle ortaya çıkan iki eserin, ampirik okura hitap ettiği söylenilebilir. Sonuç olarak Klâsik Türk şiiri alanında çalışan uzman araştırmacılar tarafından, Muğlalı İbrâhim Şâhidî'nin *Gülşen-i Tevhîdî*'nin Türkçeye çevirisinin, akademik bir titizlikle yeniden yapılması gerekliliği ortadadır.

Kaynaklar

- Açık Önkaş, N. (2013). *Mevlânâ okyanusundan Muğlalı Şâhidi denizine “Şâhidi şiirleri ve açıklamaları”*. Muğla Belediyesi Kültür Yay.
- Açık Önkaş, N. (2016). *Klasik Türk edebiyatında Mevlevîlik kültürü ve Mevlevî şâirler*. Eren Yay.
- Atık, H. (2017). Bahâriye Mevlevihanesi post-nişinlerinden Ahmet Mithat Bahârî Beytur'un mevlevîhâne hatıraları. *İstem*, 15(29), 1-24.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şâhidî, hayatı, edebî şahsiyeti, eserleri ‘Dîvân ve Gülşen-i Vahdet (tenkidli metin)’* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi.
- Çıpan, M. (2010). Şâhidî, İbrâhim, *TDV. İslâm Ansiklopedisi*. 38, 273-274.
- Eco, U. (1995). *Anlatı ormanlarında altı gezinti* (K. Atakay, Çev.). Can Yayınları.
- Işık, E. (2020). Midhat Bahârî, *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 30, 6-7.
- İbrahim Şâhidî. (2002). *Gülşen-i Tevhîd* (M. B. Beytur çev.). Kırkambar Kitaplığı.
- Şâhidî İbrâhim Dede. (2012). *Gülşen-i Tevhîd- Tevhid Bahçesi- ‘çeviri ve açıklamalar’* (A. Tektaş çev., M. Çiçekler haz.). Eren Yayınları
- Tanç, N. (2022). Dîvân (Şâhidî). *Türk edebiyatı eserler sözlüğü*. 15.01.2025 tarihinde <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/divan-sahidi-tees-1770> adresinden erişildi.



***bitig* Edebiyat Fakültesi Dergisi**

bitig Journal of Faculty of Letters

(Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı
İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı, Nisan 2025)

Muğlalı İbrahim Şâhidî Hakkında Bir Bibliyografya Çalışması

Süleyman YİĞİT

Dr.

Bağımsız Araştırmacı

suleymanyigit16@hotmail.com

 ORCID 0000-0003-4302-5200

Bibliyografya / Bibliography

Geliş Tarihi/Received: 20.02.2025

Kabul Tarihi/Accepted: 23.03.2025

Atıf/Citation

Yiğit, Süleyman (2025), Muğlalı İbrahim Şâhidî Hakkında Bir Bibliyografya Çalışması, *bitig Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Mevlevilik Geleneği ve Vefatının 475. Yılında Muğlalı İbrahim Şâhidî (1470-1550) Özel Sayısı (Nisan/April 2025), 476-553.



Bu makale iThenticate, turnitin, intihal.net programlarından biriyle taranmıştır.
This article was checked by iThenticate, turnitin or intihal.net.

Giriş

XVI. yüzyıl klasik Türk edebiyatı şairlerinden Şâhidî'nin asıl adı İbrahim'dir. Sahîh Ahmed Dede'nin *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevlevîyye*'sinde H.872 yılında (M.1468) Zilhicce ayının sonunda (2003, s. 247), Esrar Dede'nin *Tezkîre-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye*'sinde H.875 yılında (M.1470) (Esrar Dede, 2000, s. 250) doğduğu kaydedilen Şâhidî'nin doğum yeri kendisinden bahseden hemen tüm tezkirelerde (Latîfî, 2000, s. 320; Kınalızâde Hasan Çelebi, 2017, s. 466; İsen, 1994, s. 232; Babacan, 2010, s. 95; Mustafa (Cârullahzâde), 2017, s. 100) o dönemde Menteşe vilayetine bağlı Muğla olarak zikredilmektedir. Âşık Çelebi Muğlalı olduğunu belirttiği Şâhidî'nin Mevlevîlik yoluna intisap ettiğini söylemektedir:

“Sorarsan mevlidinden Muğlavîdür

Tarîkinden sorarsan Mevlevîdür” (Âşık Çelebi, 2010, s. 1410)

Kendisi de *Tuhfe-i Şâhidî* isimli eserinin başında babası gibi Mevlevîlik yolunu seçtiğini ve Muğlalı olduğunu ifade etmektedir:

“Gedâyem Şâhidî-i Mevlevîyem

Diyâr-ı Menteşâ'da Muğlevîyem” (Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede, 2005, s. 70).

Şâhidî'nin annesi Seyyid Kemâl'in müridesi Sâliha Hatun (Sahîh Ahmed Dede, 2003, s. 247; Şimşekler, 1998, s. 11) babası Mevlevî şeyhlerinden Salih Hüdâyî Dede'dir.¹ Hüdâyî Dede'nin babası 'âlim ü 'âbid merd-i gâzî olan bir kişidir ve çeşitli seferlere katılmıştır (Esrar Dede, 2000, s. 150). Şâhidî *Türkçe Divan*'ında (Çıpan, 1985, s. 65) yer alan bir gazelde Hüdâ'î-zâdeyem diyerek babasının Hüdâyî Dede olduğunu -tevriyeli olarak- ifade etmiştir:

“Şâhidî'yem Mevlevî-yi 'ârifem gelsün bana

İsteyen sırr-ı Hüdâ'yı men Hüdâ'î-zâdeyem” (G.55/5).

Henüz annesinin kucağındayken *meşgûl-i ism-i celâl* olduğuna inanılan Şâhidî, 18 yaşına geldiğinde Muğla'da kendisine eğitim verecek üstad kalmadığı için Bursa'ya gitmiş, burada geçirdiği zaman ve aldığı eğitimden sonra H.900 senesinde *seyh-i sâhib-nisâb* olmuştur (Esrar Dede, 2000, s. 251). *Gülşen-i Esrâr*'da 19 yaşında eğitim almak için önce İstanbul'a ardından gördüğü bir rüya neticesinde Bursa'ya gittiği söylenmektedir (Şimşekler, 1998, s. 16-17). Sahîh Ahmed Dede, Şâhidî'nin Mevlevîlik yoluna intisap etmek için önce Bursa'ya ardından Lazkiye'ye gittiğini ve Şeyh Ahmed-i Fânî, Dede Fenâyî, Dervîş Şeydâyî ve Paşa Çelebi'yle birlikte Mevlevî dervişi olduğunu kaydetmektedir. İki sene boyunca bu tekkede sâkin olan (bazı kaynaklara göre seyahat eden) Şâhidî, Paşa Çelebi vasıtasıyla adını duyduğu Sultan Dîvânî'yi görmek için Karahisarsâhib'e gitmiş ancak Sultan Dîvânî hacca gittiği için kavuşamamıştır. Bu esnada Konya ve Karaman'a gitmek

¹ Sahîh Ahmed Dede'nin aktardığı bilgiye göre Hüdâyî Dede, H.882 senesinde 97 yaşındayken taun hastalığından vefat etmiştir. Şâhidî babası vefat ettiğinde 10 yaşındadır (Sahîh Ahmed Dede, 2003, s. 248).

niyetindeyken annesinden kardeşlerinin vefat ettiğine dair mektup alınca H.900 yılının kışında Muğla'ya dönmüştür (2003, s. 251-252). 25 yaşında kazandığı bu mertebenin neticesinde Şâhidî, babasından sonra dedelik makamına erişmiştir. Şâhidî'nin yaratılışından getirdiği hasletleri gösterdiği yüksek gayretle besleyerek yavaş yavaş Muğla Mevlevîhanesi'nin *seccâde-nişîni* oluş aşaması (Odunkıran, 2020, s. 1256-1258) onun ne denli çalışkan olduğunu da göstermektedir.

Şâhidî'nin hayatına dair bilgiler verdiği *Gülşen-i Esrâr* adlı eserinde evliliği ve çocukları hakkında bilgiye rastlanmamaktadır (Şimşekler, 1998, s. 12). Kiminle evlendiği hakkında kaynaklarda da bilgi bulunmazken, Şuhûdî ve Hüsameddin adında iki çocuğu olduğu zikredilmektedir. Sakıb Dede *Sefîne-i Nefise-i Mevlevîyân*'da Şuhûdî'nin Şâhidî'nin oğlu olduğunu söylemekte ve onu *mahdûm-ı sâmî-güher* olarak anmaktadır (Odunkıran, 2020, s. 1264). *Semâ-bâne-i Edeb*'te (Ali Enver, 2013, s. 106) ve *Vefeyât-ı Ayvansarâyî*'de (Hafız Hüseyin Ayvansarâyî, 2017, s. 202) aktarılan bilgi de Şuhûdî'nin Şâhidî'nin çocuğu olduğu yönündedir. Ancak Esrar Dede, Şuhûdî'nin Şâhidî'nin öz çocuğu olmadığını *kâfîk mürebbâsı* olduğunu söylemektedir (2000, s. 253). Hüsameddin'in Şâhidî'nin oğlu olduğunu ise Bursalı Mehmed Tahir zikretmektedir (2016a, s. 101).

Şâhidî, H.957 (M.1550) senesinde Sultan Dîvânî'nin (Dîvâne Mehmed Çelebi) mezarını ziyaret etmek için Karahisar'a gittiği sırada vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir (Esrar Dede, 2000, s. 251). Sahîh Ahmed Dede de Şâhidî'nin H.957 senesinde Karahisârşâhib'de vefat ettiğini söylemiştir. Ahmed Dede, Şâhidî'nin burada türbeye defnedildiğini; ölümüne düşürülen tarihin *Tuhfe-i Şâhidî*'deki "Ezçe neden çün nete niçün çerâ" mısraı olduğunu kaydetmektedir (2003, s. 266-267). Ölümüne düşürülmüş olan bu tarih Hüseyin Vassaf'ın *Sefîne-i Evliyâ* adıyla bilinen eserinde de doğrulanmaktadır (Osmânzâde Hüseyin Vassaf, 2006, s. 166). Bugün hem Afyon Mevlevî/Türbe Camii'nde hem de Muğla Şâhidî Camii'nin yanında yer alan türbede Şâhidî'nin adının yazılı olduğu birer sanduka bulunmaktadır. Ancak Şâhidî'nin mezarının nerede bulunduğu tartışma konusudur. Şâhidî'nin Afyon'da defnedildiği, daha sonra mezarının ya da sadece mezar taşının Muğla'ya getirildiği veya mezar taşının Şâhidî'ye hürmeten Muğla'da hazırlandığı yönünde görüşler bulunmaktadır (Açık Önkaş, 2014, s. 11-12; 2015, s. 264). Bursalı Mehmed Tahir "Muğla Mevlevîhânesinde ziyaret olunan türbede mevcut iki sandukadan biri Hüdâî, diğeri Şâhidî olmak üzere mütevâtirdir." şeklindeki görüşün (2016a, s. 101) dilden dile dolaştığını; Sakıb Dede ise "Egerçi lisân-ı halkda pederleri Hudâyî hazretleri civârında olmak mesmû'dur" diyerek (Odunkıran, 2020, s. 1264) halk arasında Hüdâyî'nin yanına defnedilmiş olanın Şâhidî olduğu yönünde bir görüş bulunduğunu ifade etmektedir. Ancak yine Sakıb Dede, Muğla'daki mezarda Şâhidî'nin oğlu Şuhûdî'nin yattığını da kaydetmektedir (Odunkıran, 2020, s. 1264-1265; Şimşekler 1998, s. 39; Çıpan, 1985, s. XVII). Bu bilgilerin ışığında Şâhidî'nin Muğla'daki sandukasının temsilen

yerleştirildiği veya sandukada medfun olanın Şâhidî olduğu yönünde fikir birliği edildiği; bir başka ifadeyle bu sandukanın Şâhidî'nin ölümünden sonra ziyaret edilebilmesi için halka maledilmiş bir makam olduğu söylenebilir. Zira bu durumu da halk arasında önemli bir yere sahip olan Şâhidî'ye duyulan sevgi, saygı ve özlemin bir yansıması olarak onun Muğla halkı tarafından sahiplenildiği şeklinde açıklamak mümkündür.

Şâhidî'nin eserleri arasında *Türkçe Divan*, *Farsça Divan*, *Gülşen-i Vahdet*, *Gülşen-i Terhîd*², *Gülşen-i Esrâr*³, *Tuhfe-i Şâhidî*⁴, *Gülistân Şerh*⁵, *Gülşen-i İrfân*⁶, *Müşâbedât-ı Şâhidîyye*⁷, *Sohbet-nâme*⁸, *Mevlid*⁹, *Tırâş-*

² Sahih Ahmed Dede, Şâhidî'nin H.936 yılının Zilhicce ayının sonunda *Gülşen-i Terhîd*'i kaleme almaya başladığını ve H.942 senesinde 70 yaşındayken eseri tamamladığını kaydetmektedir. Sahih Ahmed Dede eserin Türkçe olduğunu söylemektedir (2003, s. 262-263). Ancak ele geçen metinler Farsçadır. Ahmed Dede eserin tercümelerini de kastetmiş olabilir. // *Yazmalar Veri Tabanı*'nda Şâhidî'ye ait *Kelâm-ı Mesnevi* adıyla kaydedilmiş bir eser bulunmaktadır (bibliyografik kayıt numarası: 591238). Eserin başında *Şerh-i Ebyât-ı Mesnevi* kaydı vardır. Bu eserin *Gülşen-i Terhîd*'in bir nüshası olma ihtimali yüksektir. // Aşki Mustafa Efendi, Mevlânâ'nın *Meesnevi*'sinin daha iyi anlaşılması için kaleme aldığı *Vahdetnâme* adlı eserinde Mevlânâ'yı ve Şâhidî'nin *Gülşen-i Terhîd* adlı eserini örnek aldığını ifade etmektedir. Aşki eserde (Baş, 2007, s. 204) bunu şöyle ifade etmektedir:

“Peyrev oldum Şâhidî merhuma ben
Nitekim pîre olup peyrev-suhen” (b.86)
“Ben degüldür bunların nazm eyleyen
Pîrüm ile Şâhidîdür söyleyen” (b.185)

³ Sahih Ahmed Dede, Şâhidî'nin H.950 yılının Zilhicce ayında *Gülşen-i Esrâr*'ı kaleme almaya başladığını kaydetmektedir. *Gülşen-i Esrâr*'ın kendi hattı olan nüshasında Şâhidî 78 yaşında olduğunu kaydetmiştir. Diğer nüshalarda 78 yerine hata ile 76 yazılmıştır (2003, s. 265). Abdülbâki Gölpınarlı *Gülşen-i Esrâr*'ı Şâhidî'nin en büyük ve en değerli eseri olarak anmaktadır. Ancak eser Şâhidî'nin kendi terceme-i hâliyle beraber Divâne Mehmed Çelebi'nin ve bu muhitte bulunan kişilerin avama aşikâr edilmeyen bazı hususiyetlerini ihtiva ettiği için Mevlevîler tarafından ya imha edilmiş ya gizlenmiştir. Bu yüzden nüshası azdır (1983, s. 137).

⁴ Sahih Ahmed Dede, H.920 senesinde Şâhidî 48 yaşındayken *Tuhfe-i Şâhidî*'yi yazdığını kaydetmektedir (2003: 256). Eserin aşağıdaki beytinde verilen tarih H.920'ye karşılık gelmektedir:

“Bu hisâbı kıl bu mısradan şumâr
Kaldı senden Şâhidî nev-yâdigâr” (Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede, 2005, s. 140)

⁵ Söz konusu eserden Âşık Çelebi (2010, s.1410), Kınalızâde Hasan Çelebi (2017, s. 466), Beyânî (Mustafa (Cârullahzâde), 2017, s. 100), Şemseddin Sami (1311, s. 2836) ve Bursalı Mehmed Tâhir (2016a, s. 99) bahsetmektedir. Abdülbâki Gölpınarlı tezkirelerde bahsedilse de eseri göremediğini (1983, s. 138), Hülya Canpolat günümüzde bu esere rastlanmadığını ifade etmektedir (Canpolat, 2006, s. 15). Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi nr. 5255'te (bibliyografik kayıt numarası 259221) *Şerh-i Gülistân* mevcuttur. Söz konusu eserin baş kısmı eksik olduğu için kime ait olduğu tespit edilememiştir.

⁶ Esrar Dede bu eserden bahsetse de eserin herhangi bir nüshası tespit edilememiştir (Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede, 2005, s. 28). Abdülbâki Gölpınarlı da kitabı göremediğini ifade etmektedir (1983, s. 138). Tarafımızdan yapılan taramalarda da söz konusu eserin nüshası tespit edilememiştir.

⁷ Sakıb Dede *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*'ında, *Müşâbedât-ı Şâhidîyye*'nin Arapça mensur bir eser olduğunu kaydetmektedir. Buna göre Şâhidî bu eserinde Divâne Mehmed Çelebi ve Mevlânâ'dan aldığı feyizleri ve gördüğü manevi lütufları yazmıştır. Sakıb Dede eserin bir bölümünü kendi üslubunca nakletmiştir (Odunkıran, 2020, s. 1257-1258; Gölpınarlı, 1983, s. 138-139; Şimşekler, 1998, s. 49). Eserin nüshasına ulaşıl原因amıştır.

⁸ Şâhidî'nin *Sohbet-nâme* adlı bir eseri olduğunu Sakıb Dede ve Sahih Ahmed Dede kaydetmektedir. Eserde mürid ve mürişid arasındaki sohbet adabına yer verilmektedir. Şâhidî söz konusu eseri yazdıktan sonra Manisa'da bulunan şehzade onu yanına davet etmiştir. Şâhidî şehzadeye saltanat müjdesi veren bir beyit söylemiş, şehzade de padişah olunca dergâha vakıflar vermiştir (Odunkıran, 2020, s. 1261; Sahih Ahmed Dede, 2003, s. 267; Gölpınarlı, 1983, s. 139). Âmil Çelebioğlu eserin dilinin Arapça olduğunu söylemektedir (1994, s. 77). *Yazma Eserler Veritabanı*'nda *Sohbet-nâme*/*Sohbetnâme* adıyla kaydedilmiş eserler vardır ancak Şâhidî adına kaydedilmiş bir nüsha tespit edilememiştir.

⁹ Hasibe Mazıoğlu “Yeni Mevlid Metinleri” adlı bildirisinde Zehra Ünlü'nün 1967 yılında tamamladığı tezden hareketle Şâhidî'ye ait bir mevliden bahsetmektedir. Bu mevlidin Edirneli Şâhidî veya İbrahim Şâhidî'ye aidiyeti konusunda kaynaklarda bilgi olmadığını söyleyen Mazıoğlu, başka bir Şâhidî yoksa bu eserin İbrahim Şâhidî'ye ait olma ihtimalini daha yüksek görmektedir (1972, s. 83-84). Şâhidî'nin söz konusu eseri hakkında Zehra Ünlü'nün söz konusu bitirme tezinin yanında Melahat Yöntem tarafından da 1971 yılında bir bitirme tezi hazırlanmıştır. Hüseyin Şıra söz konusu

*nâme*¹⁰, *Işk-nâme/Aşk-nâme*¹¹ (Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede, 2005, s. 28-29) *Risale-i Âfâk u Enfüs*¹² (Topcu, 2009), *Müstezâd-ı Şâhidî*¹³, *Tavr-ı Hâfız-ı Şîrâzî*¹⁴, *Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ*¹⁵ (Sahîh Ahmed Dede, 2003, s. 267) sayılmaktadır. Beyânî *Tezkiretü's-Su'arâ* adlı eserinde şairin *Leylî vü Mecnun*'u olduğundan bahsetse de (Mustafa (Carullahzâde), 2017, s. 51) araştırmalar bu eserin Edirneli Şâhidî'ye ait olduğunu göstermektedir. Mehmed Süreyya tarafından kaleme alınan *Sicill-i Osmani*'de *Gülşen-i Terhid*'in yanında *Şerb-i Mesnevi* adlı bir eseri de zikredilmekle birlikte (1996, s. 1560) bu isimle müstakil bir esere rastlanmamıştır. Bu eserin *Gülşen-i Terhid*'le aynı eser olduğu düşünülebilir. Şâhidî'ye atfedilen bir diğer eser *Fibrîst-i Ebyât-ı Gülistân-ı Seyh Sa'dî* adını taşımaktadır. Ancak Hülya Canpolat söz konusu eserin Şâhidî'ye ait olmadığını ifade etmiştir (2006, s. 835-836).¹⁶

Şâhidî, ömrünün büyük kısmını imparatorluk merkezi İstanbul'dan uzakta Muğla'da geçirmesine rağmen yaşadığı dönemin önemli isimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷ Tezkirelerde şairliği hakkında çok fazla bilgiye yer verilmeyen Şâhidî'nin, özellikle Mevlevî çevrelerinde adından sıkça bahsedilmesine sebep olan eserleri başta *Tuhfe-i Şâhidî* adlı Türkçe-Farsça manzum sözlüğü olmak üzere *Gülşen-i Vahdet* ve *Gülşen-i Terhid*'dir.

Şairliği hakkında genellikle yorum yapılmayan Şâhidî yapılan yorumlarda da şairliği üzerinden övülmemiştir. Bunun sebebi Şâhidî'nin şiir sanatına olan yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Şâhidî,

tezlerde iki farklı mevlid metninin bulunduğunu söylemektedir. Zehra Ünlü'nün hazırladığı tezdeki mevlid 823 beyit, Melahat Yöntem'in hazırladığı tezdeki mevlid 1301 beyittir. Şîra'nın ifadesiyle hangisinin Şâhidî'ye ait olduğunun tespiti yapılmamıştır (Şîra, 2022, s. 16).

¹⁰ 75 beyitlik Farsça bir mesnevidir. Bazı mecmualarda Mevlana'ya bazı mecmualarda ise Şâhidî'ye ait olduğu kaydedilmektedir. Abdülbaki Gölpınarlı söz konusu mesnevinin Şâhidî'ye ait olduğunu söylemektedir. Nuri Şimşekler de *Tırâş-nâme*'nin Şâhidî'ye ait olabileceğini söylemektedir (Gölpınarlı 1983, s. 140; Şimşekler, 1998, s. 51).

¹¹ Abdülbaki Gölpınarlı Farsça *Işk-nâme*'nin Mevlânâ veya Sultan Veled'e atfedilse de üslûbu, kafiye inşaları, vezin hususiyetleri, dildeki aksaklık ve düşüklük, kelimelerdeki kuvvetsizlik ve eda açısından Şâhidî'nin eseri olduğunu kaydetmektedir. Ayrıca yine Gölpınarlı'nın tespitine göre Şâhidî'nin *Gülşen-i Terhid* adlı eserine ait bir nüshanın kenarında şairin divançesi ve *Tırâş-nâme* ve *Işk-nâme*'nin de kaydedilmiş olması eserin Şâhidî'ye aidiyeti bakımından dikkate değerdir (1983, s. 140). Nuri Şimşekler'in tespitine göre söz konusu eser 1887 yılında Sultan Veled'e isnad edilerek İstanbul'da basılmıştır. Yine Nuri Şimşekler, Şâhidî'nin *Gülşen-i Vahdet* adlı eserinin sonundaki 52 beyitlik manzumenin de *Işkenâme-i Şâhidî* adıyla mecmualara farklı bir eser gibi dâhil edildiğini söylemektedir. Ancak bu eser Türkçedir ve müstakil olarak adı anılan *Işk-nâme* ile karıştırılmamalıdır (Şimşekler, 1998, s. 50-51).

¹² *Işk-nâme* ve *Tırâş-nâme*'de olduğu gibi Mevlânâ'ya (bazen de Sultan Veled'e) ait olduğu düşünülen *Risale-i Âfâk u Enfüs*'ün Şâhidî'ye ait olduğu söylenmektedir (Gölpınarlı, 1999, s. 273; Şimşekler, 1998, s. 50-52). Eserin kütüphanelerde az sayıda nüshası tespit edilmiştir. Eser üzerine Mürşide Topcu tarafından 2009 yılında Yüksek Lisans tezi hazırlanmıştır.

¹³ Bu eserden bahseden tek kaynak Sahîh Ahmed Dede'nin *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*'sidir (2003, s. 267).

¹⁴ Bu eserden bahseden tek kaynak Sahîh Ahmed Dede'nin *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*'sidir (2003, s. 267).

¹⁵ Bu eserden bahseden tek kaynak Sahîh Ahmed Dede'nin *Mecmûatü't-Tevârîhi'l-Mevleviyye*'sidir (2003, s. 267).

¹⁶ Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki *Müfîdî'l-Müstefîdin* adlı eserin müellifi de Şâhidî olarak kaydedilmiştir. Kaynaklarda bu eserin Şâhidî'ye ait olduğuna dair herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Söz konusu eser üzerine 2012 yılında Ayşe Er Eliaçık tarafından bir Yüksek Lisans tezi hazırlanmaya başlanmıştır. Çalışmanın başlığında eser *Tuhfe-i Şâhidî*'ye yazılmış Arapça bir nazire olarak kaydedilmiştir. Muhittin Eliaçık danışmanlığında yürütülen çalışmanın tamamlanıp tamamlanmadığına dair bilgiye ulaşılamamıştır. // Yusuf Öz bu isimle kaydedilmiş olan eserin yazarının belli olmadığını; 1643 yılında *Tuhfe-i Şâhidî*'ye nazire olarak kaleme alındığını söylemektedir (1999, s. 110).

¹⁷ Şâhidî ölümünden sonra da anılmaya devam etmiştir. Evliya Çelebi, seyahatnamesinde Muğla'da Şâhidî'nin "muallimhanesi"nden bahsetmektedir. Öyle ki şehrin çocukları burada eğitim görmektedir ve sayıları binden fazladır. Hatta *zihni sakım* çocukların burada birkaç ders aldıktan sonra iyileştikleri de söylenmektedir (2013b, s. 105).

Mevlânâ'nın da ifade ettiği gibi şairlik iddiasında bulunmamıştır. Çünkü şiir, fikirlerin muhatabına aktarılması için vasıta konumundadır. Dolayısıyla şiirde sanat gösterme gayesi ikinci plandadır. Nuri Şimşekler'in Mevlânâ'dan alıntılarla aktardığı “İnsanlar bundan zevk alıyor onun için söylüyorum, oysaki benim nezdimde şiir basitlikten ibarettir.” sözü (2009, s. 160) Mevlânâ'nın (çalışma özelinde Şâhidî'nin) şiir sanatına yaklaşımını özetlemektedir. Latîfî, “fenn-i şi'î'ye ol kadar müdâvemet ve isti'mâl ü mümâreset itmemişdür” diyerek (2000, s. 321) Şâhidî'nin şiire (Divan'ında yer alan sanat gösterme gayesiyle yazılmış şiirler) çok fazla zaman ayırmadığını (dolayısıyla şiirin başat işi olmadığını) söylemiştir. Kınalızâde Hasan Çelebi ise “eş'ârında halâvet yokdur” diyerek (2017, s. 466) Şâhidî'nin şairliğini eleştirmiştir. Bunun yanında Mevlevîlik çevresinde önemli bir yere sahip olan Şâhidî'nin “Bende-i pîr-i harâbâtım mürîd-i bâdeyim” mısraıyla başlayan gazelinin Şeyh Gâlib tarafından tahmis edilmiş olması (Okcu, 2011, s. 284-285) onun zaman zaman başarılı söyleyişler de yakaladığının göstergesidir. Ancak Gâlib'in tahmisini “Şâhidî Dede el-Meşhûr Müellif-i Tuhfe...” şeklinde başkıldandırması Şâhidî'nin manzum sözlüğüyle ünlendiğini de kanıtlar niteliktedir. Nitekim Şâhidî'den sonra yazılan pek çok manzum sözlük de birer nazire niteliği göstermektedir.¹⁸ Şeyh Ahmed'in, Abdülmecitâde Hafız Efendi'nin, Kusûrî Ömer Efendi'nin¹⁹, Fedâyî'nin (Yakar, 2007, s. 1017, 1019), Şemsî Dede (Düzenli ve Turan, 2016, s. 122-123), Hasan Rızâyî'nin, Abdurrahman Zâhidî'nin, Mustafa Keskin b. Osman'ın, Sümbülzade Vehbî'nin (Öz, 2016, s. 201, 223, 237, 247) vd. eserlerinin Şâhidî'nin eserine nazire²⁰ olduğu bilinmektedir.²¹ Öyle ki Güler Doğan Averbek'e göre *Tuhfe-i Şâhidî* ile birlikte dillerinden biri Türkçe olan manzum sözlük geleneği teessüs etmiş olur (2019, s. 65).²² Hatta başka türden eser yazan bir yazarın dahi kelime ve

¹⁸ *Yazma Eserler Veritabanı*'nda kaydedilmiş bazı yazmalarda “Şâhidî misüllü...” ifadesine rastlanmaktadır (bkz. Bibliyografik kayıt numarası: 198257).

¹⁹ Kusûrî'nin *Tuhfe-i Kusûrî* olarak bilinen eserinin bir diğer ismi *Tazmîn-i Şâhidî* dir. Söz konusu eser Kudret Altun tarafından 2002 yılında neşredilmiştir.

²⁰ *Yazma Eserler Veritabanı*'nda *Mahmudiyye* adıyla kaydedilen manzum lügatin *Tuhfe-i Şâhidî* de bazı değişiklikler yapılmak suretiyle kaleme alındığı söylenebilir (bkz. Bibliyografik kayıt numarası: 34774; 34785). // Benzer şekilde Mehdi adlı müellif tarafından kaleme alınmış olan *Genc-i Ta'al* adlı eserin de Şâhidî tarzında yazıldığı kaydedilmiştir (bkz. Bibliyografik kayıt numarası: 34775).

²¹ XVII. yüzyıl şairlerinden Hevâî/Üsküfî'nin 1631 yılında kaleme aldığı *Makbûl-i Ârif* isimli eserin “Potur Şâhidî” olarak anılması da dikkat çekicidir. Eser müstensihler tarafından taşralı anlamında “Potur Şâhidî” ismiyle anılmış ve halk arasında bu isimle ünlülmüştür. Hevâî/Üsküfî, eserini kaleme alırken Şâhidî'nin tarzını örnek alarak sözlük yazdığını ifade etmektedir (Okumuş, 2009, s. 826; Dervişbegoviç, 2022). Evliya Çelebi de Şâhidî'nin eserine nazire olarak lîsân-ı Bosnevî üzere bir lûgat kaleme alındığından bahsedip eserden örnek kesitlere yer vermektedir. Çelebi'nin eserden verdiği kesitin bir kısmı şöyledir (2013a, s. 230):

“Boğ tanı yedno birdir hem yedino vahdeti

Duşe cândır çoyik âdem dirliğidir jiveti”

Eser üzerine yapılmış çalışmalar Güler Doğan Averbek tarafından tespit edilmiştir (2018, s. 100-101).

²² Yazmalar arasında *Nazîre-i Tuhfe-i Şâhidî* adıyla kaydedilmiş eserlere rastlamak mümkündür. Osman b. Keskin'e ait 612125 ve 82891 bibliyografik kayıt numaralı eserler örnek olarak verilebilir.

vezin söz konusu olduğunda kıstas aldığı eserin *Tuhfe-i Şâhidî* olması dikkat çekicidir.²³ Osmanlı Müellifleri isimli eserde Hâfız Abdullah Efendi'nin "*Şâhidî manzumesi tarzında...*" Farsça manzum bir lügat yazdığının söylenmesi (Bursalı Mehmed Tahir, 2016b, s. 569) Şâhidî'nin *Tuhfe*'sinin bir eser ismi olmaktan öte bir tür ismi hâline geldiğinin kanıtıdır.

Şâhidî babasının kendisine manzum sözlükler okuttuğunu *Tuhfe-i Şâhidî* adlı eserini kendisinden önce kaleme alınmış olan *Tuhfe-i Hüsam*'a bir nazire olarak yazdığını eserinin başında şöyle ifade etmektedir:

"Diledim kim yazam bir hoşça nâme

Nazîre ola ol Tuhfe-i Hüsamê" (Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede, 2005, s. 68).

Âşık Çelebi, Şâhidî'nin en bilinen eseri olan *Tuhfe-i Şâhidî*'yi överek "her kudek ki okımışdur pür-ma'rifet olmuşdur her sabî-i gabî ki ez-berlemişdür, hâfız-ı lügat-ı Arabiyyet ü şerî'at olmuşdur" demiş ve *Gülistân*'ı Türkçe ve faydalı şekilde şerh ettiğini söylemiştir (2010, s. 1410). *Gülşen-i Tevhîd* adlı eseri Gelibolulu Âlî tarafından hoşça tarh edilmiş; *Tuhfe-i Şâhidî* ise "hûb u mu'teber eserdür" şeklinde anılmıştır (İsen, 1994, s. 232). Kınalızâde Hasan Çelebi *Tuhfe-i Şâhidî* hakkında "İklîm-i 'ilm-i fûrs ve memâlik-i ma'ârifet şâh idi ki Lügat-ı Şâhidî gibi isbât-ı müdde'âya şâhidî vardır." diyerek (2017, s. 466) eserin değerini ortaya koymaktadır. Esrar Dede'nin, tezkiresinde Şeyh Gâlib'in *Tuhfe-i Şâhidî* adlı eserden Farsçayı ve aruzu öğrendiğini kaydetmesi²⁴ (2000, s. 374) ve söz konusu manzum sözlük üzerine sayıları 56'yı bulan şerhler²⁵, fihristler, nazire ve tazminler yazılmış olması (Barlak, 2020, s. 31-34)²⁶ eserin ne denli önemli olduğunun bir başka kanıtıdır.²⁷ Farsça-Türkçe bir sözlük olan *Tuhfe-i Şâhidî* yazıldığı dönemden bu yana eserdeki kelimelerin Arapça,

²³ Derviş Ahmed Sâdık *Mesnevî*'yi şerh etmek için kaleme aldığı *Lübbü'l-Lühûb* isimli eserinde "...ve her lügatün ma'nâsın tercümede beyân ve tahtlarına erkâm ile işâret eyledüm ümmidvârım ki bu dahi Şâhidî merhumun tuhfesi misillü pesendide ve mu'teber ola..." (Yazar, 2011, s. 459) diyerek başarı ölçütü olarak Şâhidî'nin eserini hedeflediğini göstermektedir.

²⁴ İsmail Erünsal'ın tespitine göre Şeyh Galib'in terekesinde yer alan 32 kitaptan biri de *Tuhfe-i Şâhidî*'dir (Erünsal, 2024, s. 190).

²⁵ Şâhidî'nin şerh yazılan bir başka eseri *Gülşen-i Tevhîd*'dir. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda bulunan 256576 bibliyografik kayıt numaralı eser *Şerb-i Gülşen-i Tevhîd* adını taşımaktadır. Eserin dilinin Türkçe olduğu kaydedilmekle birlikte yazarı belli değildir. // Ayrıca Muhammed Said Hemdemî de *Hadikatü'l-Ma'rifet Şerb-i Gülşen-i Tevhîd* adlı eserinde söz konusu eseri şerh etmiştir. Mısır Milli Kütüphanesi Türkçe Yazmalar kataloğunda yer alan kayıttan eser hakkında bilgiye ulaşılmaktadır. Hüseyin Şıra eldeki verilerden hareketle eserin tam bir şerh olmadığını düşünmektedir (Şıra, 2022, s. 26-27).

²⁶ *Tuhfe-i Şâhidî* üzerine yazılmış olan şerhlerin, tercümelerin ve fihristlerin neşri ve muhtevası üzerine yapılan çalışmalar bibliyografya kısmında "Şâhidî'nin Eserlerinin Şerhleri ve Tercümeleri Hakkında Çalışmalar" başlığında; söz konusu şerh, tercüme ve fihristlerin yazma ve basma nüshaları "Şâhidî'nin Eserlerinin Anlaşılmasını Sağlayan ve Kullanımı Kolaylaştıran Eserler" ve "Şâhidî'nin Eserlerinin Çevirileri" başlıklarında listelenmiştir.

²⁷ *Seyahatnâme*'de kuyumcu Simyon'un *Yanvan/Yanevan Taribi*'ni okuduğunu buna karşılık Evliya Çelebi'nin Simyon'a *Şâhidî Lügatî*'ni okuttuğunu kaydetmesi dikkat çekicidir (2013a, s. 37).

Latince, İngilizce, Almanca (Öz, 1999, s. 89-95)²⁸ ve Fransızca (Çelebioğlu, 1994, s.78)²⁹ karşılıkları da verilerek kaleme alınmış/yayınlanmıştır.³⁰ Ayrıca eser Rumcaya da manzum olarak tercüme edilmiştir (Bursalı Mehmed Tahir, 2016a, s. 100).³¹

Şâhidî hakkında yapılmış çalışmaların sayıca çok fazla olması sebebiyle konu hakkında bir bibliyografya çalışması yapılma ihtiyacı duyulmuş, bu sayede konu hakkında yapılmış çalışmaların tasnifi ve yapılabilecek yeni çalışmaların tespiti mümkün hâle gelmiştir. Bu kapsamda şair hakkında bugüne kadar Türkiye’de ve Türkiye dışında kaleme alınmış makale, bildiri, tez, kitap, kitap bölümü vd. yayınları bir araya getiren bu çalışmada Şâhidî’nin eserlerinin yazma nüshaları ile eserlerine yazılan şerh, fihrist, nazire ve tazminlerin Türkiye ve dünya kütüphanelerinde yer alan yazma nüshaları da listelenmiş ve tasnif edilmiştir. Yapılan bu çalışma Şâhidî’nin Mevlevîlik ve Muğla kültür dünyasındaki değerini ve bilim âlemindeki yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca Muğla’da Şâhidî ve Mevlevîlik hakkında yapılmış bilimsel toplantılar ve üniversite bünyesindeki araştırma merkezi ile öğrenci toplulukları da bu noktada anılabilir. Şâhidî’nin Muğla’nın önemli değerlerinden biri olması sebebiyle Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi bünyesinde “Şahidî Uygulama ve Araştırma Merkezi”³² kurulmuştur. Yine aynı üniversitede öğrenci topluluklarından “Şahidi Topluluğu” da Doç. Dr. Hasan Yaşaroğlu koordinatörlüğünde etkinlik göstermektedir. Bu topluluğun etkinliklerinden biri Merkez ve Topluluğun ortaklaşa düzenlediği 12 Aralık 2024 tarihli Muğla Değerlerinden Şahidi ve Mevlevilik Kültürü panelidir. Bunun yanında Şâhidî -ve Mevlevîlik- konulu bilimsel toplantılar da yapılmıştır. Muğla’da ilki 17 Aralık 2014 tarihinde I. Uluslararası

²⁸ Brian Braxton, British Museum, Harl. 5494; el-Hâc Mûsâ eş-Serefi b. el-Hâc Hasan el-‘Abbâsi, British Museum, Sloane 3583 Latince karşılıkları Solomon Negri tarafından yazılmıştır; Solomon Negri, British Museum, Sloane 4084 (Öz, 1999, s. 90).

²⁹ Âmil Çelebioğlu eserin Fransızcaya tercüme edildiğini söylemiş ve British Museum, Or. 7003’te kayıtlı bir eserden bahsetmiştir (1994, s. 78).// Eserin Paris’te bulunan kütüphanelerden Bulac’ta Fransızca çevirileri vardır. *Ferheng-i Şâhidî, Kitab-ı Tuhfe-i Şâhidî* adıyla kaydedilmiştir.

³⁰ Paul Babinski, Antoine Galland’dan aktardığı bilgiye göre *Tuhfe-i Şâhidî*’nin Fransızca, Latince, Yunanca, İtalyanca, İspanyolca, Arapça, İbranice’ye aktarıldığını, orijinal dili olan Farsça ve Türkçe de sayılırsa eserin toplam dokuz dilde varlık gösterdiği söylemektedir (2019, s. 241).

³¹ Bursalı Mehmed Tahir *Tuhfe-i Şâhidî*’nin Arap âlimlerinden İbrahim bin Süleyman-ı Ezheri tarafından mufassal olarak, Abdülkadir Bağdadî ve Ağrıbozlu (Eğribozlu) Ahmed-i Selâmî tarafından muhtasar olarak Arapçaya aktarılmıştır. Ayrıca Mehmed Tahir, eserin manzum olarak Rumcaya tercüme edilmiş bir nüshanın da Yahya Efendi Kütüphanesi’nde bulunduğunu söylemektedir (2016a, s. 100). Ayrıca Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhlerinden Safiullah Musa Dede söz konusu eseri *Ta’rîb-i Şâhidî* adıyla (Süleymaniye Kütüphanesi, Mehmet Taviloğlu koleksiyonu, bibliyografik kayıt numarası, 646883) Arapçaya aktarmıştır. Çeşitli koleksiyonlarda söz konusu müellife ait birçok yazma mevcuttur.

³² Üniversite bünyesinde kurulmuş olan söz konusu merkezin hedefi şöyle ifade edilmektedir: “Şahidi Uygulama ve Araştırma Merkezi Mevlevîlik, Muğla Mevlevîliği ve Şahidi İbrahim Dede hakkında inceleme ve araştırma yapmak üzere kurulmuştur. Merkezimiz öncelikle bir disiplin olarak tasavvufu, Anadolu’da kurulan Mevlevîliği ve kurucusu Mevlânâ Calâleddin Rûmî’yi, Muğla Mevlevîliği’ni ve Muğla Mevlevîliği’nin öncüsü ve temsilcisi Şahidi’yi araştırmayı hedeflemektedir.” (URL-1)

Mevlevîlik ve Şâhidî Sempozyumu³³; ikincisi 17-18 Aralık 2015 tarihinde II. Uluslararası Şâhidî ve Mevlevîlik Sempozyumu gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Şâhidî üzerine kaleme alınmış olan pek çok bilimsel çalışma, tez ve kitap vardır. Bunlar çalışmamızın bibliyografya kısmına listelenecektir. Bibliyografyanın hazırlanma aşamasında *Yüksek Öğretim Kurumu Tez Merkezi*'nden (URL-2), *Dergipark*'tan (URL-3) ve yazma eserlerin tespiti için Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı'nın *Yazma Eserler Veritabanı*'ndan (URL-4) yararlanılmıştır.

Şâhidî'nin Hayatı ve Edebî Kişiliği Hakkında Yapılan Çalışmalar

Tezkirelerde Şâhidî

Ahmet Rıfat (2004). Şâhidî. *Lügât-ı Tarîhiyye ve Coğrafîyye*, Cilt: 3-4, Tıpkıbasım. Keygar Neşriyat, 131.
Ali Enver (2013). Şâhidî Dede. *Semâ-hâne-i edeb.* haz. Sadık Erdem. Türk Tarih Kurumu Yayınları, 105-106.

Âşık Çelebi (2010). Şâhidî. *Meşâ'irü's-Şu'arâ 3 inceleme-metin.* haz. Filiz Kılıç. İstanbul Araştırmaları Enstitüsü, 1410-1411.

Babacan, İsmail (2010). Şâhidî Dede. *Tezkire-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rum Garîbî Tezkiresi.* Ankara Vizyon Yayınevi Yayınları, 95-96.

Bursalı Mehmed Tahir (2016). Şâhidî İbrahim Dede. *Osmanlı müellifleri, 1. cild*, haz. M. A. Yekta Saraç. Türkiye Bilimler Akademisi, 99-101.

Esrar Dede (2000). Şâhidî Dede. *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye.* haz. İlhan Genç. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 250-253.

Hafız Hüseyin Ayyansarâyî (2017). Şâhidî Seyyid İbrâhîm Dede Efendi. *Veşeyât-ı Ayyansarâyî*, haz. Ramazan Ekinci, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yazarlar Genel Müdürlüğü, 201.

İsen, Mustafa (1994). Şâhidî. *Künhü'l-Abbâr'ın tezkire kısmı.* Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 232-233.

Latîfî (2000). Şâhidî. *Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ.* haz. Rıdvan Canım. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 320-321.

Kınalızâde Hasan Çelebi (2017). Şâhidî. *Tezkiretü's-Şu'arâ.* haz. Ayşe Sungurhan. T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yazarlar Genel Müdürlüğü, 466-467.

Mehmet Nâil Tuman (2001). Şâhidî Dede. *Tuhfe-i Nâilî divân şairlerinin muhtasar biyografileri*, C. II, haz. Cemâl Kurnaz ve Mustafa Tatcı. Bizim Büro Yayınları, 378.

³³ Bu sempozyumda sunulan bildiriler editörlüğünü Nilgün Açık Önkas'ın yapmış olduğu *Kültürümle Kucaklaşıyorum Değerler Eğitiminde Muğla'nın Ulu Çınarı Şâhidî* (2015) isimli kitapta yayımlanmıştır.

- Mustafa (Cârullahzâde) (2017). Şâhidî. *Beyânî tezkiresi (Tezkiiretü's-Şu'arâ)*, haz. Aysun Sungurhan, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 100.
- Osmânzâde Hüseyin Vassaf (2006). *Sefîne-i Evliyâ*. Cilt 5, haz. Mehmet Akkuş ve Ali Yılmaz. Kitabevi, 166.
- Şemseddin Sâmî (1311). Şâhidî. *Kamusu'l- A'lâm*. 4. Cilt, Mihran Matbaası, 2836.

Güncel Çalışmalar

- Açık Önkaş, Nilgün (2011). Osmanlı döneminde Muğlalı şairler. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 26, 53-66.
- Açık Önkaş, Nilgün (2012). *Muğlalı İbrahim Şahidi*. Esin Matbaası.
- Açık Önkaş, Nilgün ve Muhyeva, Banu (2015). Şâhidî'de 'ben ve öteki'. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. ed. Nilgün Açık Önkaş, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 99-104.
- Açık Önkaş, Nilgün (2013). Eğitici yönüyle Muğlalı Şâhidî. *Muğla Değerleri Sempozyumu Bildiri Kitabı*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Basımevi, 65-69.
- Açık Önkaş, Nilgün ve Coşkun, Mustafa Volkan (2015). Şâhidî'de felsefi yaklaşım. II. *Uluslararası Mevlevîlik ve Şâhidî Sempozyumu*. 17 Aralık 2015, sözlü sunum.
- Açık Önkaş, Nilgün (2016). Şâhidî: d. 875/1470-öl. 957/ 1550. *Klasik Türk Edebiyatında Mevlevîlik Kültürü ve Mevlevî Şairler*. Gece Kitaplığı, 263-265.³⁴
- Aker, C. (1938). İbrahim Şahidi. *Muğla Halkevi Dergisi*, 15, 5-6.
- Aker, C. (1938). İbrahim Şahidi. *Muğla Halkevi Dergisi*, 16, 5-6.
- Aker, C. (1938). İbrahim Şahidi. *Muğla Halkevi Dergisi*, 17, 5-6.
- Arısoy, Şeyda (2021). Muğlalı Şâhidî'nin Hafız-ı Şirâzî'ye nazirelerinde rind ve zahid. *Uluslararası Tasavvuf ve Edebiyat Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Asuman Gökhan, 269-288.
- Ayhan, Gökben (2016). Ula'da Hüsamettin efendi türbesi. *Arkeoloji ve Sanat*, 151, 181.190.
- Ayhan, Gökben (2024). Muğla'da Şahidi efendi ve oğullarına ait mevlevi yapıları. *Muğla Değerlerinden Şahidi ve Mevlevilik Kültürü*, 12 Aralık 2024, sözlü sunum.
- Aykırı, Kudret ve Aydın, Yıldırım (2015). Öğrencilerin Şâhidî'ye hediyesi: bizim Şâhidîmiz. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*, ed. Nilgün Açık Önkaş, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 105-112.

³⁴ Söz konusu eser Nilgün Açık (Önkaş)'ın 2002 yılında tamamladığı doktora tezinin kitaplaştırılmış hâlidir. Doktora tezi *Divan Edebiyatında Mevlevîlik Etkisi ve Mevlevî Şairler* başlığını taşımaktadır.

- Aykırı, Kudret vd. (2015). Geç kalan buluşma: öğrencilerin Şâhidî ile tanışması. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. ed. Nilgün Açık Önkas, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 91-98.
- Aykırı, Kudret ve Yıldırım Aydın (2015). *Muğla'nın önemli bir değeri: Şahidi: (öğretmenler için etkinlik örnekleri)*. İl Kültür ve Turizm Yayınları.
- Coşkun, Mustafa Volkan (2015). Şahidi'de dil ve anlatım ilişkisi. *II. Uluslararası Mevlevîlik ve Şâhidî Sempozyumu*. 17 Aralık 2015, sözlü sunum.
- Çıpan, Mustafa (1986). *Muğlalı Şâhidî Dede: (hayatı-şahsiyeti-eserleri)*. Nur Basımevi.
- Çıpan, Mustafa (2010). Şâhidî, İbrahim. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (C.38, ss. 237-274).
- Çıpan, Mustafa (2012). *Muğlalı Şâhidî*. Esin Matbaası.
- Çıpan, Mustafa (2014). *Muğlalı Şâhidî dede: (hayatı-şahsiyeti-eserleri)*, İlim Yayma Cemiyeti Muğla Şubesi Yayınları.
- Dönmez, Hanife (2024). Şahidi'de ilahi aşk. *Muğla değerlerinden Şahidi ve mevlevîlik kültürü*, 12 Aralık 2024, sözlü sunum.
- Eroğlu, Zekâî (1939). Şahidi İbrahim dede. *Muğla Tarihi*. Marifet Basımevi, 283-288
- Duman, Ali. (2015). Şâhidî'nin eğitim yönü. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. ed. Nilgün Açık Önkas, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 51-60.
- Gönül, Gizem Ece ve Nestrin Aydın Satar (2024). Muğla basılı yayınında Şahidi. *Muğla değerlerinden Şahidi ve mevlevîlik kültürü*, 12 Aralık 2024, sözlü sunum.
- Günay, Ercan (2015). Şâhidî'nin şiirlerinde tasavvufî unsurlar. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. ed. Nilgün Açık Önkas, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 32-37.
- Hakses, Ali Rıza (tarih yok). Şâhidî Efendi. *Muğla Menteşe büyükleri*. Muğla Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 56-57.
- Nalçakar, Ayfer ve Arif Özgür Ülger (2015). Muğla'da bir çınar 'İbrahim Şâhidî Dede' hayatı ve eserleri. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. ed. Nilgün Açık Önkas, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 7-16.
- Sarıçioğlu Ökten, Melike (2024). Şahidi döneminde Muğla. *Muğla değerlerinden Şahidi ve mevlevîlik kültürü*, 12 Aralık 2024, sözlü sunum.
- Tan, Bünyamin. "Şâhidî, Muğlalı İbrahim Dede". Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sahidi-muglali-ibrahim-dede>. [erişim tarihi: 04.01.2025].

Şâhidî'nin Menkıbevi Kişiliğinden Bahseden Çalışmalar³⁵

Önal, Mehmet Naci (2013). Şahidî-a, Şahidî-b, Şahidî-c, Şahidî-ç, *Muğla efsaneleri*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Yayınları, 217-224.³⁶

Şâhidî'nin Eserlerinin Neşredildiği Çalışmalar

Arap Harfli Neşir Çalışmaları

Hüsrevan, Muhammed Hüseyin ve Rıza Eşref-zade (1993). *Gülşen-i Tevhîd, Şerb-i Müfredat-ı Mesnevî/Şâhidî Dede Muğlavî*, Cihan-endişe-i Kûdekân.

İbrahim Dede Şâhidî Muğlavî (h. 1391/m. 2012). *Dîvân-ı Fârisi-yi Şâhidî*, tashih ve tahkik: Hüseyin Armin, İntişârât-ı Erk Yayınları.³⁷

İbrahim Şâhidî 1275 (1858), Tuhfe-i Şâhidî, Matbaa-i Amire, İstanbul, 63 s.

Kebîrî, Ahmed Ma'rûf (1393). *Gülşen-i Tevhîd: Şerb-i Müfredat-ı Mesnevî-Şâhidî Dede Muğlavî*, İntişârât-ı Risâlet.

Muğlavî, İbrahim Şâhidî (1399). *Gülşen-i Tevhîd: Şerb-i Ebyât-i ez-Mesnevî-i Ma'nevî*, nşr. Tawfiq H. Subhani, Neşr-i Gôyâ.

Şâhidî, Dîvân-ı Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Osman Huldi Öztürk, bibliyografik kayıt numarası: 316464.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 576558, (1298 yılında İstanbul'da Mekteb-i Tıbbiye Matbaası'nda basılmıştır).

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Basmalar, bibliyografik kayıt numarası: 463193.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hüdaî Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 367074 (1298 yılında Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane Matbaası'nda basılmıştır.)

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler Basma, bibliyografik kayıt numarası: 60480, (Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane Matbaası'nda basılmıştır, tarihi belli değildir).³⁸

³⁵ Şâhidî'nin menkıbevi yönüne/gösterdiği kerametlere dair bazı anekdotlara *Gülşen-i Esrâr* adlı eserinde rastlamak mümkündür. Henüz buluşmadan Sultan Divânî ile uzaktan iletişim kurduğu, zaman zaman Divânî'nin yanında zuhur ettiği, kendisini yanına çağırdığına dair anekdotlar anlatılmaktadır (Şimşekler, 1998, s. 19-23; Gölpinarlı, 1983, s. 134-135). Esrar Dede'nin, henüz annesinin beşiğindeyken *meşgul-i ism-i celâl* olduğunu söylemesi de (2000, s.251) bu çerçevede değerlendirilebilir. Elbette bunu çok erken yaşta dile geldiği şeklinde yorumlamak da mümkündür.

³⁶ Söz konusu çalışmada Şâhidî'ye hakkında derlenmiş 4 menkıbenin metnine yer verilmiştir.

³⁷ 2012 yılında neşredilen bu çalışmanın yayımlanmasında katkısı olan Prof. Dr. Nuri Şimşekler, eserin Türkçe çevirisini neşre hazırlamaktadır.

³⁸ Mithat Baharî Beytur tarafından Türkçeye aktarılan eserde *Gülşen-i Tevhîd*'in 1298 yılında İstanbul Tıbbiye Mektebi matbaasında Musul Vilayeti adliye müfettişi Serezli Ahmed Niyazi tarafından bastırıldığından bahsetmektedir. Ahmed Niyazi eseri halka bir hizmet olarak bastırıldığını ifade etmektedir (İbrahim Şahidi, 2002, s.10).

- Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Yusuf Ağa Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 112075.
- Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Yusuf Ağa Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 113111.
- Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Basma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 215139.
- Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 256938.
- Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasib Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 272158, (1298 yılında İstanbul'da Matbaa-i Tıbbiye-i Şahane'de basılmıştır.)
- Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İzmirli İsmail Hakkı, bibliyografik kayıt numarası: 285402, (1298 yılında İstanbul'da basılmıştır.)
- Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İzmirli İsmail Hakkı, bibliyografik kayıt numarası: 285395, (1298'de İstanbul'da basılmıştır.)
- Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Sami Benli, bibliyografik kayıt numarası: 408549.
- Şâhidî, Gülşen-i Tevhîdî Şâhidî, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 575954.
- Şâhidî, Lügat-ı Şâhidî ve Subha-i Sıbyan, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Sivas Basma, bibliyografik kayıt numarası: 452441.
- Şâhidî, Lügat-ı Şâhidî, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Sivas Basma, bibliyografik kayıt numarası: 522864.
- Şâhidî, Lügat-ı Şâhidî, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Sivas Basma, bibliyografik kayıt numarası: 452446.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler Basma, bibliyografik kayıt numarası: 41294.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 63869.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Müteferrik, bibliyografik kayıt numarası: 391817.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164160.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164159.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Müteferrik, bibliyografik kayıt numarası: 399285.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Müteferrik, bibliyografik kayıt numarası: 399820.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Basma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 213424.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nafiz Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 314947.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Osman Huldi Öztürk, bibliyografik kayıt numarası: 316062.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Tahir Ağa Tekkesi, bibliyografik kayıt numarası: 335390.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Zühdü Bey, bibliyografik kayıt numarası: 358861.

Şahidi, İbrahim Dede b. Şeyh Hüdai Salih Dede el-Muğlavi 1275 (1859). Şahidi, İstihkam Alay.litografyahanesi.

Tuhfe-i Şâhidî, İst. 1264 (1848), Matbaa-i âmire, 63 s.

Tuhfe-i Şâhidî, İst. 1269 (1853), Dârü'l-maarif (Şerhi ile birlikte), 63 s.

Tuhfe-i Şâhidî, İst. 1271 (1855), Tophâne-i âmire İstihkam alayları litografya destgahları (Şerhi ile birlikte), 63 s.

Tuhfe-i Şâhidî, İst. 1275 (1859), Tophâne-i âmire İstihkam alayları litografya destgahları (Şerhi ile birlikte), 63 s.

Tuhfe-i Şâhidî, İst. 1284 (1867), -----?, (Şerhi ile birlikte), 63 s.³⁹

Latin Harfli Neşir Çalışmaları

Alkan, Mustafa (2008). *Mecmû'a Milli Kütüphane 2727 [sübha-i sıbyân, tuhfe-i şâhidî, tuhfe-i vehbî, aruz risalesi vs.] (inceleme-metin-sözlük-tıpkıbasım)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi.

³⁹ Yusuf Öz *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri* başlıklı kitabında *Tuhfe-i Şâhidî*'nin matbu olarak 5 baskısının yapıldığından bahsetmektedir (1999, s. 18-19). Listede yer alan son 5 eser bu eserden alınmıştır.

Çıpan, Mustafa. (1985). *Muğlalı İbrahim Şahidi Hayatı, Edebi Şahsiyeti, Eserleri Divan ve Gülşen-i Vahdet (Tenkitli Metin)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi.⁴⁰

İbrahim Şahidi. (1967). *Gülşen-i Tevhid*. Çev. Mithat Bahari Beytur. İnkılap ve Aka Kitabevleri.⁴¹

İmamoğlu, Ahmet Hilmi (1993). *Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şahidi'nin Sözlüğü (İnceleme-Metin)* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi.

İmamoğlu, Ahmet Hilmi (2004). *Farsça-Türkçe Manzum Sözlükler ve Şahidi'nin Sözlüğü (İnceleme-Metin)*. Muğla Üniversitesi Yayınları.

İmamoğlu, Ahmet Hilmi (2005). *Tuhfe-i Şahidi: Muğlalı Şahidi İbrahim Dede (Farsça-Türkçe Manzum Sözlük)*. Muğla Üniversitesi Yayınları.

Khiavi, Zahra Ebrahimoghlı (2024). *Şahidî ve Farsça Divanı* [Doktora Tezi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi, hazırlanıyor.

Kılıç, Atabey (2007). Türkçe-Farsça Manzum Sözlüklerden Tuhfe-i Şahidî (Metin). *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, II. Cilt, 4(1), [Tunca Kortantamer Özel Sayısı II], 516-548.

Kılıç, Atabey (2007). *Manzum Sözlük Mecmûası: Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphanesi 4026, Tuhfe-i Vehbî, Tuhfe-i Şahidî, Sübha-i Sıbyân*. Laçın Yayınları.

Şahidî İbrahim Dede (1996). *Gülşen-i Vahdet*. haz. Numan Külekçi, Akçağ Yayınları.⁴²

Şahidî İbrahim Dede (2012). *Gülşen-i Tevhid -Tevhid Bahçesi-* çeviri ve notlar: Afif Tektaş, haz. Mustafa Çiçekler, Eren Yayıncılık.

Şimşekler, Nuri (1998). *Şahidi İbrahim Dede'nin Gülşen-i Esrar'ı Tenkitli Metin-Tablîl* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Selçuk Üniversitesi.

Ünlü, Zehra (1967). *Mevlid-i Şahidî* [Yayımlanmamış Lisans Tezi]. DTCF.

Yöntem, Melahat (1970-1971). *Şahidî Mevlidi (Transkripsiyonlu Metin ve İndeks)* [Mezuniyet Tezi]. İstanbul Üniversitesi.

Şahidî'nin Eserleri Üzerine Yapılan Çalışmalar

Açık Önkaş, Nilgün (2013). *Mevlana okyanusundan Muğlalı Şahidi denizine: Şahidi şiirleri ve açıklamaları*. Muğla Belediyesi Kültür Yayınları.

Açık Önkaş, Nilgün (2014). *Mevlânâ okyanusundan Muğlalı Şahidî denizine Şahidî divan'ının anlam dünyası*. Vize Yayıncılık.

Açık Önkaş, Nilgün ve Gürbüz, Yıldız (2015). Şahidi'de Kur'an-ı Kerim'e göndermeler. II. *Uluslararası Mevlevîlik ve Şahidî Sempozyumu*. 17 Aralık 2015, sözlü sunum.

⁴⁰ Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Çıpan Şahidî'nin *Türkçe Divan*'ını neşre hazırlamaktadır.

⁴¹ Eser aynı isimle 2002 yılında Kırkambar Kitaplığı tarafından da basılmıştır.

⁴² Çalışma üzerine Nilgün Açık (Önkaş) tarafından Türk Dili dergisinde bir tanıtım yazısı kaleme alınmıştır (1997).

- Akdemir, Ayşegül. "Farsça Dîvân (Şâhidî)". Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/farsca-divan-sahidi>. [Erişim Tarihi: 04 Ocak 2025].
- Akot, Bülent. (2024). Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede'nin Gülşen-i Vahdet adlı eserindeki tasavvufi unsurlar. *Cumhuriyet'in 100. Yılında Düünden Bugüne Muğla, II. Cilt*, ed. Alâattin Karaca-Gulzar Mammadova, 175-186.
- Aslan, Murat "Gülşen-i İrfân (Şâhidî)". Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/gulsen-i-irfan-sahidi>. [Erişim Tarihi: 04 Ocak 2025].
- Atasever, Ali (2015). Şâhidî divanından yansımalar. *II. Uluslararası Mevlevîlik ve Şâhidî Sempozyumu*. 17 Aralık 2015, Sözlü sunum.
- Catovic, Alena ve Kadric, Adnan (2024). Osmanlı sözlükbilim geleneği: Makbûl-i 'Ârif'in Tuhfe-i Şâhidî ile ilişkisi. *II. Uluslararası Balkanlarda Türkçe Öğretimi ve Türkoloji Sempozyumu*. 13-15 Aralık 2023, 99-108.
- Cevizci, Bekir (2014). Mevlîd geleneği ve Şâhidî mevlîdi. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. ed. Nilgün Açık Önkas, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 67-75.
- Çıpan, Mustafa (1999). Şâhidî İbrahim dede Divançesi'nde bulunan mevlevîlik ile ilgili unsurlar ve bir gazelinin şerhi, *Osmanlı'nın 700. Yılında Muğla Sempozyumu*, Muğla 6-7 Mayıs 1999.
- Çoruk, Fatma Jale Gül. (2024). Tuhfe-i Şâhidî'nin Ermeni harfli Türkçe nüshasına dair bir inceleme. *RumeliDe Uluslararası Hakemli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. 38, 1316-1352.
- Doğru, Rabia. "Mevlid (Şâhidî)". Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/mevlid-sahidi>. [Erişim Tarihi: 04 Ocak 2025].
- Elias, Jamal J. (2023). Dictionaries as devotional texts Muğlalı İbrahim Şâhidî's Tuhfe in context. *Sakıp Sabancı Center for Turkish Studies*. 2 Şubat 2023, sözlü sunum.
- Güzel, Bilal. "Gülistân Şerhi (Şâhidî)". Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/gulistan-serhi-sahidi-tees-1479>. [Erişim Tarihi: 04 Ocak 2025].
- İnce, Yılmaz (2021). Şâhidî'nin manzum lügâtinin söz varlığı üzerine bir değerlendirme. *Karadeniz Araştırmaları: Balkan, Kafkas, Doğu Avrupa ve Anadolu İncelemeleri Dergisi*, XVIII (69), 209-218.
- Kaplan, Fahri (2024). Muğlalı Şâhidî'nin bir gazelinde melamet tavrı. *Cumhuriyet'in 100. Yılında Düünden Bugüne Muğla, II. Cilt*, ed. Alâattin Karaca-Gulzar Mammadova, 187-200.
- Kaska, Çetin. "Risâle-i Âfâk u Enfûs (Şâhidî)". Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/risale-i-afak-u-enfus-sahidi>. [Erişim Tarihi: 04 Ocak 2025].
- Kaska, Çetin. "Tırâş-nâme (Şâhidî)". Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/tiras-name-sahidi>. [Erişim Tarihi: 04 Ocak 2025].

- Kaska, Çetin. "İşk-nâme (Şâhidî)". Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/isk-name-sahidi>. [Erişim Tarihi: 04 Ocak 2025].
- Öz, Yusuf (1999). *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri*. Selçuk Üniversitesi Yayınları.⁴³
- Sinan Nizam, Betül (2021). Bir mecmûanın serencâmı: Süleymaniye kütüphanesi Süleymaniye No. 876'da kayıtlı Şâhidî (manzum sözlük) mecmûası üzerine. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, V (1), 408-449.
- Şafak, Ayhan (2015). Şâhidî'nin sözlükçülük anlayışı. *II. Uluslararası Mevlevîlik ve Şâhidî Sempozyumu*. 17 Aralık 2015, sözlü sunum.
- Şimşekler, Nuri (2002). Şâhidî dede'nin Gülşen-i Esrâr'ına göre Afyon ve çevresinde mevlvî muhitleri. *VI. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, 10-11 Ekim 2002, Afyon Belediyesi Yayınları, haz. Mehmet Sarlık, 309-317.
- Tanç, Nilüfer (2016). Gülşen-i Vahdet'te seyr u sülûk alegorisi olarak yüz. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(42), 368-375.
- Tanç, Nilüfer. "Dîvân (Şâhidî)". Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/divan-sahidi-tees-1770>. [Erişim Tarihi: 04 Ocak 2025].
- Tanç, Nilüfer. "Tuhfe-i Şâhidî (Şâhidî)". Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/tuhfe-i-sahidi-sahidi>. [Erişim Tarihi: 04 Ocak 2025].
- Tanç, Nilüfer. "Gülşen-i Tevhîd (Şâhidî)". Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/gulsen-i-tevhid-sahidi>. [Erişim Tarihi: 04 Ocak 2025].
- Tanç, Nilüfer. "Gülşen-i Vahdet (Şâhidî)". Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü, <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/gulsen-i-vahdet-sahidi>. [Erişim Tarihi: 04 Ocak 2025].
- Topcu, Mürşide (2009). *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk u Enfus (metin-çeviri-inceleme)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Selçuk Üniversitesi.
- Uçan Eke, Nagehan (2016). Şâhidî'nin şiirlerinde tasavvufî metaforlar. *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, III (5), 12-24.
- Verburg, Antoinette C. (1997). The Tuhfe-i Şâhidî: A sixteenth century Persian-Ottoman dictionary in rhyme. *Part I. Archivum Ottomanicum*. 15, 5-87.
- Yazar, Sadık (2020). Tuhfe-i Şâhidî'nin Osmanlı telif geleneğindeki etkisine farklı bir örnek: Hatîb'in Hibetü'l-Vehhâb'ı. *KÜLTÜRK: Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 2, 97-131.
- Zildic, Ahmed ve Drkic Munir (2021). Komentar Rjecnika Tuhfe-i Şâhidî Iz Pera Atfija Bosnevlja. *Anal Gazet Husrev-Begove Biblioteke*, 50(42), 137-162.

“Şâhidî ve Mevlevîlik” Hakkında Yapılan Çalışmalar

⁴³ Söz konusu eserin 2005 yılında Nüve Kültür Merkezi Yayınları arasından bir baskısı daha yapılmıştır.

- Açık Önkaş, Nilgün vd. (2015). Şâhidî'nin Mevlana algısı. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. ed. Nilgün Açık Önkaş, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 61-66.
- Açıkgöz, Namık (2006). Muğla'da mevlevilik ve Şahidi. *Mevlânâ Mesnevi ve Mevlevihaneler Sempozyumu*. 30 Eylül-1 Ekim 2006, Manisa, 85-90.
- Açıkgöz, Namık (2008). *Şâhidî ve Muğla'da Mevlevîlik*. Renk Matbaası.
- Akyol, Hüseyin (2015). Bir grup ortaokul öğrencisinin Şâhidî'yi tanıma düzeyi ve mevlevîlik hakkındaki tutumları. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. ed. Nilgün Açık Önkaş, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 24-31.
- Altınsoy, Hüseyin İlker (2015). Şâhidî ve mevlevîlik. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. ed. Nilgün Açık Önkaş, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 17-23.
- Çıpan, Mustafa (1996). Konya Mevlânâ müzesi hazîne-i evrâk arşivi'ndeki belgelere göre Muğla mevlevîhânesi. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 2, 233-250.
- Çıpan, Mustafa (01 Aralık 2023). Aşkın bedir hâli Hz. Mevlâna, divâne Mehmed çelebi, Muğlalı Şâhidî ve Şeyh Gâlib. *Konferans*, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, sözlü sunum.
- Nahmedov, Ahmed ve Açık Önkaş, Nilgün (2015). Şâhidî'nin mısralarında mevlevî tanımı. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. ed. Nilgün Açık Önkaş, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 1-6.
- Şafak, Ayhan (2014). Mevlevî kültüründe sema ve Şâhidî'nin sema redifli gazeli. *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. ed. Nilgün Açık Önkaş, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, 76-80.
- Şimşekler, Nuri (1999). XVI. yüzyılda Muğla ve çevresinde mevlevîlik ve Şâhidî dede. *Osmanlı'nın 700. yılında Muğla sempozyumu*, 6-7 Mayıs 1999, Muğla, yayınlanmamış bildiri.
- Şimşekler, Nuri (2002). Şâhidî dede'nin Gülşen-i Esrâr'ına göre Afyon ve çevresinde mevlevî muhitleri. *VI. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu-Bildiriler*, Afyonkarahisar: Afyonkarahisar Belediyesi Yayınları, 309-317.
- Tanç, Nilüfer (2024). Mevlevî estetiği. *Muğla Değerlerinden Şahidi ve Mevlevilik Kültürü*, 12 Aralık 2024, sözlü sunum.
- Yaşaroğlu, Hasan (2024). Mevlâna Celaleddin-i Rûmî sonrası mevlevilik ve Muğlalı İbrahim Şahidi Dede. *Muğla Değerlerinden Şahidi ve Mevlevilik Kültürü*, 12 Aralık 2024, sözlü sunum.
- Şâhidî'nin Eserlerinin Şerhleri ve Tercümeleri Hakkında Çalışmalar**
- Altuner, Nuran (2005). Şâhin-zâde el-Mar'asî "Şeyh 'Alî Dilkesîr"'in Tuhfetü'l-Vüzerâ" adlı eserinin tanıtımı. *I. Kahramanmaraş Sempozyumu*, 6-8 Mayıs 2004 Kahramanmaraş, 143-153.

- Atmaca, Emine ve Kasım Tutar (2022). Ahmed bin Yahya Çelebi'nin Şâhidnâme şerhi. *Asya Studies Akademik Sosyal Araştırmalar*. 6 (22), 99-116.
- Barlak, Eyüp (2020). *Abdülkâdir bin Ömer el-Bağdâdî'nin Şerb-i Tuhfe-yi Şâhidî'si (inceleme-tenkitli metin-sözlük-tpkibasım)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Bayar, Nurullah (2021). *Alî er-Rubâvî Tuhfe-i Taksîrî (inceleme-metin 1B-46A)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Harran Üniversitesi.
- Çelik, Aybike (2024). *Mustafa İsâmeddîn'in Tuhfe-i Şâhidî şerhi: Gülşen-i Şâhidî (inceleme-metin-sözlük)* [Doktora Tezi]. Erciyes Üniversitesi, hazırlanıyor.
- Çelik, Faysal (2021). *Alî er-Rubâvî Tuhfe-i Taksîrî (48B-92B inceleme-tenkitli metin)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Harran Üniversitesi.
- Demirci, Tuba (2014). *Türk edebiyatında Tuhfe-i Şâhidî şerhleri ve özellikleri* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Fatih Üniversitesi.⁴⁴
- Dilkesir Şahinzâde el-Mer'aşî (2015). *Tuhfetü'l-Vüzerâ*. Noya Medya Kitaplığı.
- Ekici, Hasan (2017). *Bosnalı Atfî Ahmed efendi'nin Şerb-i Tuhfe-i Şâhidî'si (inceleme-tenkitli metin-sözlük-dizgin)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Adıyaman Üniversitesi.
- Ekici, Hasan (2017). Bosnalı Atfî Ahmed efendi'nin Şerb-i Tuhfe'si ve şerh metodu. *KÜLLİYAT Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 2, 19-36.
- Gönel, Hüseyin (2016). Bosnalı Atfî Ahmed efendi ve Şâhidî şerhi. *TÜKAS 2015: II. Türk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu Bildiri Metinleri*, 4-5 Eylül 2015 Saraybosna, 189-194.
- Gönel Hüseyin ve Murat Dalokay (2015). 17. yüzyılda yazılmış bir Şâhidî şerhi: "Hulle-i Şâhidî". *International Journal of Languages Education and Teaching*. UDES 2015, 1407-1413.
- Gümüş, Zehra (2006). *Pîrî Paşa-zâde Celâlî Mehmed b. Abdülbâki, Tuhfe-i Mir [Tuhfe-i Şâhidî Şerhi], (inceleme-tenkitli metin-sözlük-tpkibasım)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Gümüş, Zehra (2006). Tuhfe-i Şâhidî şerhlerinden Tuhfe-i Mîr'in şerh metodu. *Mevlânâ, Mesnevî, Mevlevihaneler Sempozyumu*, (30 Eylül-1 Ekim 2006 Manisa), 197-208.
- Gümüş, Zehra (2007). Pîrî Paşa-zâde Mehmed B. Abdü'l-Bâkî El-Cemâlî'nin Tuhfe-i Şâhidî şerhi: Tuhfe-i Mîr. *II. Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şöleni*, 10-12 Nisan 2006, 717-730.⁴⁵
- Gümüş, Zehra (2007). Şâhidî şerhlerinden Tuhfe-i Mîr'de geçen bedenle ilgili unsurlar. *Türk Kültüründe Beden Uluslararası Sempozyumu*, 4-5 Nisan 2007, İstanbul.
- Gündüz, Emrah (2021). Mehmed Musîb efendi ve Tuhfe-i Şâhidî şerhi türündeki "Tuhfetü'l-İrfân" adlı eseri. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 13 (2), 768-791.

⁴⁴ Bu çalışmanın konusu, 19. yüzyılda yaşamış Murad Molla'nın *Tuhfe-i Şâhidî* üzerine kaleme aldığı şerhtir.

⁴⁵ Bu yazı aynı yıl aynı başlıkla Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish and Turkic adlı derginin Tunca Kortantamer Özel Sayısı P'de yayımlanmıştır (2007, s. 296-312).

- Kaya, Muhammet (2016). *Akovaî Zâde Hâtem Ahmed b. Osmân Şerb-i Tuhfe-yi Şâhidî inceleme-tenkitli metin-sözlük*. Gece Kitaplığı Yayınları.
- Köse, İlham (2017). *Bosnalı Sûdî (Ö. 1600)'nin Tuhfe-i Şâhidî şerhi (inceleme-çeviri-yazılı metin)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Marmara Üniversitesi.
- Köse, İlham (2018). Sûdî'nin manzum lügat şerhi: Şerb-i Tuhfe-i Şâhidî. *Bir Devr-i Kadim Efendisi: Prof. Dr. Tahir Üzgör'e Armağan*, 540-556.
- Kulaksız, Deniz Şeyma (2020). *Tuhfe-i Şâhidî Şerhleri ve Fabrî Ahmed Celvetî'nin Şerb-i Şâhidî'si* [Doktora Tezi]. Yıldız Teknik Üniversitesi, hazırlanıyor.
- Mete, Ayşegül ve Metin Mete (2019). Manzum sözlük geleneğinin saklı kalmış bir parçası: Ta'ribü's-Şâhidî ve tesirleri. *El-Ruba 5. International Conference on Social Sciences*, 118-127.
- Paksoy, Kezban (2008). Tuhfe-i Mîr'de aruz imlâsına dâir husûsiyetler. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 3(6), 521-535.
- Soyçekiç, Serap (2009). Nâdide Ahmed efendi'nin Şerb-i Tuhfe-i Şâhidî'si. *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, IV. Cilt, 4(4) sayı [The Serail of Special Volumes: Dr. Yücel Dağlı anısına: Sözlük, Dictionaries], 906-921.
- Şıra, Hüseyin (2022). *Abdullah Salâhâddin Uşşâkî'nin Terceme-i Gülşen-i Tevhîd'i (inceleme-metin)* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Şıra, Hüseyin (2025). Kaynak metne sadık bir tercüme: Salâhî'nin *Terceme-i Gülşen-i Tevhîd*'deki çeviri tutumu. *Tetkik*, 7, 9-25.
- Tutar, Kasım (2021). *Ahmed Efendi bin Yahya Efendi el-Çelebi'nin "el-Kitâb-ı Şerb-i Şâhidnâme'si (Tuhfe-i Şâhidî Şerhi) (giriş-inceleme-metin-sözlük-tıpkıbasım)* [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Akdeniz Üniversitesi.
- Yavaş, Serap (2013). Nâdide Ahmed efendi Şerb-i Tuhfe-yi Şâhidî: inceleme-metin-sözlük-tıpkıbasım [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Zararsız, Şeyma Nur (2015). Tuhfetü'l-Mülûk (Tuhfe-yi Şâhidî şerhi): inceleme-tenkitli metin-sözlük-tıpkıbasım [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Erciyes Üniversitesi.
- Zararsız, Şeyma Nur (2017). Abdurrahman Bin Abdullâh-ı Kuddûsî'nin Tuhfe-yi Şâhidî Şerhi: "Tuhfetü'l-Mülûk". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, 3(6), 161-176.

Şâhidî'nin Eserlerinin Yazma Nüshaları

Türkçe Divan-ı Şâhidî

Şâhidî, Dîvân-ı Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İzmir, bibliyografik kayıt numarası: 282410.

Şâhidî, Dîvân-ı Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İzmir, bibliyografik kayıt numarası: 282413.

Şâhidî, Dîvân-ı Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Şehid Ali Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 333055.

Şâhidî, Dîvân-ı Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Şehid Ali Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 333056.

Şâhidî. Gazeliyyât. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 256818.

Farsça Divan-ı Şâhidî

Şâhidî İbrahim Dede (1526), Dîvân-ı Shâidî (1b-51b), Princeton Universty Library, 75 s.

Gülşen-i Esrâr

Şâhidî, Gülşen-i Esrâr, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Halet Efendi Ek, bibliyografik kayıt numarası: 262661.

Şâhidî, Gülşen-i Esrâr, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 588260.

Şâhidî, Gülşen-i Esrâr, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 588607.

Gülşen-i Tevhîd

Rûmî İbrâhim Dede, Gülşen-i Tevhid. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Şehid Ali Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 328910.⁴⁶

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Fatih, bibliyografik kayıt numarası: 240708.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 350832.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Serez, bibliyografik kayıt numarası: 383380.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Lala İsmail, bibliyografik kayıt numarası: 295895.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Halet Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 263372.

⁴⁶ *Yazmalar Veri Tabanı*'ndaki erişim bilgileri verilen söz konusu eser Şâhidî adına kaydedilen diğer *Gülşen-i Tevhîd*'lerle karşılaştırıldığında aynı eser olduğu görülmüştür. Eserin müellifi Rûmî İbrâhim Dede olarak kaydedilmiştir.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 350150.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 349818.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 257074.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reşid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 637098.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Vahid Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 520531.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 567697.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 576622.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 576623.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reşid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 635155.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Çankırı İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 617833.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Arif-Mehmed Murad, bibliyografik kayıt numarası: 304305.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Farsça, bibliyografik kayıt numarası: 156752.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 606853.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Farsça, bibliyografik kayıt numarası: 156750.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Satın Alınan Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 688890.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Arif-Mehmed Murad, bibliyografik kayıt numarası: 304450.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 26954.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Pertev Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 319843.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 347266.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İzmir, bibliyografik kayıt numarası: 282426.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 434078.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nafiz Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 313886.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Halet Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 263373.

Şâhidî, Müntehabât-ı min Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 261089.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 257012.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Zühdü Bey, bibliyografik kayıt numarası: 358776.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Yusuf Ağa Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 118020.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 569196.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 585397.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 589493.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 589217.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 588486.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 588481.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 584605.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Tokat Müzesi, bibliyografik kayıt numarası: 594120.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 599244.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Koleksiyon: Kastamonu Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 456591.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 625689.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 620513.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 620511.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 601101.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 610799.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Farsça, bibliyografik kayıt numarası: 157938.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 90794.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 27957.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nuruosmaniye, bibliyografik kayıt numarası: 181322.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Muğlalı Hoca Mustafa Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 309365.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 185227.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Muğlalı Hoca Mustafa Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 309349.

Şâhidî, Gülşen-i Tevhîd, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Kemankeş, bibliyografik kayıt numarası: 368761.

Gülşen-i Vahdet

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Tercüman, bibliyografik kayıt numarası: 336164.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hüdai Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 366349.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Pertev Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 319844.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 257204.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet (Manzûm), Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Veliyyüddin Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 544780.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Lala İsmail, bibliyografik kayıt numarası: 295896.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Fethi Sezai Türkmen Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 682544.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Arif-Mehmed Murad, bibliyografik kayıt numarası: 304320.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Milli Kütüphanesi, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609941.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Farsça, bibliyografik kayıt numarası: 157894.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Milli Kütüphanesi, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 612910.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Milli Kütüphanesi, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 610806.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Milli Kütüphanesi, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 608540.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Halet Efendi Ek, bibliyografik kayıt numarası: 262660.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nuruosmaniye, bibliyografik kayıt numarası: 179948.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nuruosmaniye, bibliyografik kayıt numarası: 181331.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Milli Kütüphanesi, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 587208.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Milli Kütüphanesi, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 584551.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Milli Kütüphanesi, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 611058.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 255119.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Vahid Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 520514.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Koleksiyon: Kastamonu Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 456627.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187132.

Şâhidî, Gülşen-i Vahdet, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Muğlalı Hoca Mustafa Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 309361.

Ruşenî Dede Ömer Aydınî. Külliyyât, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 604471 (Külliyyâtın içerisindeki eserlerden biri de Gülşen-i Vahdet'tir).

Tıraşname

Şâhidî, Tıraşnâme, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 83466.

Şâhidî, Tıraşnâme, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İbn Mirza, bibliyografik kayıt numarası: 278459.

Risâle-i Âfâk u Enfüs

Şâhidî, İbrâhîm b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. *Risâle-i Âfâk ve Enfûs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 257199.⁴⁷

Tuhfe-i Şâhidî⁴⁸

Türkiye Kütüphanelerinde Bulunan Yazmalar

Amasya

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 387524.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 387524.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 389247.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 386017.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 387216.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 387133.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 387217.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 387362.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 389113.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 388614.

⁴⁷ Ayrıca Süleymaniye Kütüphanesi Mehmed Arif-Mehmed Murad koleksiyonu 304308 bibliyografik kayıt numaralı *Risâle-i Âfâk u Enfûs*'te yazar ismi kaydedilmemekle birlikte Şâhidî, Sultan Veled ve Mevlânâ'ya atfedildiği eserin notlar kısmında zikredilmektedir.

⁴⁸ Şâhidî'nin Tuhfe-i Şâhidî olarak bilinen eserin kataloglarda *Kitab-ı Şâhidî*, *Lugat*, *Lugat-ı Şâhidî* vb. şekillerde kayıtlarına rastlamak da mümkündür.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Gümüşhacı Köyü, bibliyografik kayıt numarası: 389878.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Gümüşhacı Köyü, bibliyografik kayıt numarası: 389838.

Ankara

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 78413.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 619791.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 620572.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 587439.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 587474.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 589872.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 588128.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 591493.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 587443.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 587646.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 575414.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 587457.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 586873.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 587121.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 586843.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 586003.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 585476.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 590503.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 590642.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 590716.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 589455.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 589360.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 589307.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 588098.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Çankırı İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 618395.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Çankırı İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 618804.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 625688.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 625687.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Eskişehir İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 625686.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 605747.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 608681.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 610705.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 613596.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 608481.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 613745.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 604296.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 607594.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609432.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 613320.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 611279.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 605073.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 606339.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 614651.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 610861.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 605895.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 604321.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609279.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 608248.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609494.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 606586.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 614140.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 598989.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 598966.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 602063.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 603892.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 604253.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 604245.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609114.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 613396.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609592.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 601002.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 601405.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 607966.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 604511.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 614587.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 603981.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 601792.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 596369.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 603299.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 601204.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 606281.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 599850.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609461.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 603324.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 613082.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 607440.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 607483.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 611480.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 608817.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 596474.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 611602.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 599638.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 604489.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 682703.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 612120.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 601188.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 610735.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 612006.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 600338.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609278.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 599717.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 617296.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609742.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 602861.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 607106.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 604464.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 601524.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 606811.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 592274.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 592581.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 592580.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Samsun İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 623208.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Samsun İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 622762.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Samsun İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 623457.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 621562.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Tokat İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 593438.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Tokat İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 593350.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Tokat İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 593361.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 595450.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Milli Kütüphane, Koleksiyon: Tokat Zile İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 595454.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 610435.

Şâhidî, Lugat. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 611490.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 603200.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 602144.

Balıkesir

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir Dursunbey İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 417588.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 420053.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 419041.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 420106.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 418976.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 418978.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir Edremit İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 417718.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir Edremit İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 417717.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir Edremit İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 417669.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir Edremit İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 417643.



Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir Edremit İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 417645.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir Edremit İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 417158.

Bursa

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 27251.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 27569.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 27233.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 26497.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 26498.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 28967.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 29099.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 30233.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 29761.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 26090.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 25955.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 28394.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 29279.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 29398.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Hüseyin Çelebi, bibliyografik kayıt numarası: 32304.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Orhan, bibliyografik kayıt numarası: 36285.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Orhan, bibliyografik kayıt numarası: 36349.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Orhan, bibliyografik kayıt numarası: 36303.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Orhan, bibliyografik kayıt numarası: 36286.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Ulucami, bibliyografik kayıt numarası: 40251.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Ulucami, bibliyografik kayıt numarası: 40436.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Ulucami, bibliyografik kayıt numarası: 39683.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Ulucami, bibliyografik kayıt numarası: 39690.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Ulucami, bibliyografik kayıt numarası: 39692.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Milli, bibliyografik kayıt numarası: 522542.

Çorum

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: İskilip Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 676902.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: İskilip Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 676904.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: İskilip Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 676900.



Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 125494.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 126008.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 126651.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 125999.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 126669.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 126010.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 126025.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 126668.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 126014.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 125381.

Şâhidî, Kitâb-ı Şâhidî, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: İskilip Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 676901.

Diyarbakır

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 422703.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 422614.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 421755.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 423509.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 423224.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 423388.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 422086.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 421963.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 423051.

Edirne

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 434454.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 433836.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 433819.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 433835.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 434042.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 433762.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 432816.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 433023.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 433761.

Erzurum

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442307.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 443269.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442814.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 443056.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442481.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442804.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442937.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 689993.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 443269.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442481.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442307.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442937.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442804.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442814.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 443056.

İstanbul

Şâhidî, Lugat, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 342465.

Şâhidî, Lugat-ı Şâhidî, Atıf Efendi Kütüphanesi, Koleksiyon: Atıf Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 376661.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Atıf Efendi Kütüphanesi, Koleksiyon: Atıf Efendi Ek, bibliyografik kayıt numarası: 370137.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Atıf Efendi Kütüphanesi, Koleksiyon: Atıf Efendi Ek, bibliyografik kayıt numarası: 370155.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Atıf Efendi Kütüphanesi, Koleksiyon: Atıf Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 377321.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Atıf Efendi Kütüphanesi, Koleksiyon: Atıf Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 376662.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Atıf Efendi Kütüphanesi, Koleksiyon: Atıf Efendi Ek, bibliyografik kayıt numarası: 372168.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Atıf Efendi Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Zeki Pakalın, bibliyografik kayıt numarası: 250742.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 564055.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 564053.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 564054.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 564072.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 571099.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 570645.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 570642.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 570641.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 570639.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 570638.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Selim Ağa, bibliyografik kayıt numarası: 364824.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Selim Ağa, bibliyografik kayıt numarası: 364834.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hüdai Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 367534.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hüdai Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 367560.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hüdai Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 367704.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Köprülü Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Asım Bey, bibliyografik kayıt numarası: 534864.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Köprülü Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Asım Bey, bibliyografik kayıt numarası: 534853.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Köprülü Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Asım Bey, bibliyografik kayıt numarası: 534854.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164154.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164156.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164152.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164151.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164153.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164150.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164158.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164157.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164155.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164149.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164147.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164146.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164145.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164168.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Arabi, bibliyografik kayıt numarası: 150692.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Arabi, bibliyografik kayıt numarası: 151177.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nuruosmaniye, bibliyografik kayıt numarası: 179513.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Nuruosmaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nuruosmaniye, bibliyografik kayıt numarası: 179464.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Rodos Fethi Paşa Vakfı Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Rodos Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 662474.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Rodos Fethi Paşa Vakfı Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Rodos Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 662974.

Şâhidî, Kitâb-ı Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Arslan Kaynardağ, bibliyografik kayıt numarası: 197474.

Şâhidî, Lugat, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 351033.

Şâhidî, Lugat-ı Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Arslan Kaynardağ, bibliyografik kayıt numarası: 197481.

Şâhidî, Manzûme-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Fatih, bibliyografik kayıt numarası: 244891.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Ayasofya, bibliyografik kayıt numarası: 206457.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Ayasofya, bibliyografik kayıt numarası: 205272.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Cahit Öztelli, bibliyografik kayıt numarası: 649628.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Çelebi Abdullah, bibliyografik kayıt numarası: 230495.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Darulmesnevi, bibliyografik kayıt numarası: 233927.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Denizli, bibliyografik kayıt numarası: 234856.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Denizli, bibliyografik kayıt numarası: 234966.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Denizli, bibliyografik kayıt numarası: 234907.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Denizli, bibliyografik kayıt numarası: 234462.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Denizli, bibliyografik kayıt numarası: 234461.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Denizli, bibliyografik kayıt numarası: 234460.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Denizli, bibliyografik kayıt numarası: 234458.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzincan, bibliyografik kayıt numarası: 237255.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187877.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187878.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187876.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187879.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 190670.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Fatih, bibliyografik kayıt numarası: 244133.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Fatih, bibliyografik kayıt numarası: 244132.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Fatih, bibliyografik kayıt numarası: 244131.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Galata Mevlevihanesi, bibliyografik kayıt numarası: 246785.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Beşir Ağa, bibliyografik kayıt numarası: 250206.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 259471.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 259504.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 259464.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 259515.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 259502.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 257259.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 255128.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hafid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 262150.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hafid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 262151.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Halet Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 264094.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Halet Efendi Ek, bibliyografik kayıt numarası: 262867.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Halet Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 264084.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Halet Efendi Ek, bibliyografik kayıt numarası: 262663.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hüsrev Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 277777.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İbn Mirza, bibliyografik kayıt numarası: 278666.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İbn Mirza, bibliyografik kayıt numarası: 278621.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İbn Mirza, bibliyografik kayıt numarası: 278410.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İbn Mirza, bibliyografik kayıt numarası: 278645.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İbn Mirza, bibliyografik kayıt numarası: 278714.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İbn Mirza, bibliyografik kayıt numarası: 278634.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İbrahim Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 279770.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İzmir, bibliyografik kayıt numarası: 282560.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İzmirli İsmail Hakkı, bibliyografik kayıt numarası: 287179.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İzmir, bibliyografik kayıt numarası: 282537.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Kadızade Burhaneddin, bibliyografik kayıt numarası: 289946.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Kadızade Burhaneddin, bibliyografik kayıt numarası: 289949.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Kasidecizade, bibliyografik kayıt numarası: 292310.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Kılıç Ali Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 295195.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Kılıç Ali Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 295196.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Lala İsmail, bibliyografik kayıt numarası: 296563.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Lala İsmail, bibliyografik kayıt numarası: 296581.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Laleli, bibliyografik kayıt numarası: 302827.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmet Taviloğlu, bibliyografik kayıt numarası: 646882.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmet Taviloğlu, bibliyografik kayıt numarası: 646913.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmet Taviloğlu, bibliyografik kayıt numarası: 646890.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Muğlalı Hoca Mustafa Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 309717.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Muğlalı Hoca Mustafa Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 309368.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Muğlalı Hoca Mustafa Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 309360.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Murad Buhari, bibliyografik kayıt numarası: 310370.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Murad Molla, bibliyografik kayıt numarası: 312416.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nafiz Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 314941.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nafiz Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 314944.

- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nafiz Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 314943.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nafiz Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 314946.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nafiz Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 314948.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Osman Huldi Öztürk, bibliyografik kayıt numarası: 315317.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Ömer İşbilir, bibliyografik kayıt numarası: 317350.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Pertev Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 319290.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reşid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 635444.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reşid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 636292.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reşid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 635461.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Satın Alınan Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 688421.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Satın Alınan Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 688537.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Satın Alınan Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 688630.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Süleymaniye, bibliyografik kayıt numarası: 144218.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Süleymaniye, bibliyografik kayıt numarası: 144251.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Tahir Ağa Tekkesi, bibliyografik kayıt numarası: 335976.
- Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Tırnovalı, bibliyografik kayıt numarası: 339408.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Trabzon, bibliyografik kayıt numarası: 701589.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 347907.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 347775.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 345378.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 345375.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 342968.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 345530.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 342541.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 348063.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 342542.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 343629.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 347871.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 342553.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 349277.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 344694.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 347230.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 342760.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 349468.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 346339.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 345709.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 342775.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 347167.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 347330.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 344179.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 344697.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 345131.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 347357.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 345793.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 345132.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 682629.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 352473.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 349727.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 342940.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 350265.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 347358.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 342140.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 345531.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 354339.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 348800.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 350206.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 351242.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Zühdü Bey, bibliyografik kayıt numarası: 359340.

Derleyeni belli değil. Mecmû'a, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Yeniler Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 563473 (Mecmuanın içerisindeki eserlerden biri Tuhfe-i Şâhidî'dir).

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Koğuşlar Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 560136.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Koğuşlar Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 560099.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Reşad Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 560839.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Reşad Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 560838.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Revan Köşkü Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 562656.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Revan Köşkü Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 562667.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Revan Köşkü Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 562672.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Sultan III. Ahmed Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 552268.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Yeniler Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 563450.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Yeniler Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 563121.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Yeniler Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 563439.

Kastamonu

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, Koleksiyon: Kastamonu Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 460346.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, Koleksiyon: Kastamonu Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 461431.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, Koleksiyon: Kastamonu Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 460109.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, Koleksiyon: Kastamonu Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 455206.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, Koleksiyon: Kastamonu Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 458223.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, Koleksiyon: Kastamonu Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 456870.

Kayseri

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kayseri Kütüphanesi, Koleksiyon: Raşid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 434903.

Konya

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 79083.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 82915.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 83247.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 83111.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 78341.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 81210.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 83711.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 87413.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 87279.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 83909.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 75433.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 74866.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 74836.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 74040.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 80222.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 87532.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 87252.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 79544.



Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 79902.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 79325.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 72709.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 72888.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 86264.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 81728.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 88261.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 88178.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 85771.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 85770.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 84934.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 84669.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 87054.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 83911.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Yusuf Ağa Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 119530.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Yusuf Ağa Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 121376.

Kütahya

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Vahid Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 521885.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Vahid Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 521557.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Vahid Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 522210.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Vahid Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 520674.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Vahid Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 519614.

Manisa

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Akhisar Zeynelzade, bibliyografik kayıt numarası: 94913.

Şâhidî, Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Akhisar Zeynelzade, bibliyografik kayıt numarası: 101127.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 99922.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 95365.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 450332.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 451352.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 451279.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 541585.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 92504.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 93448.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 93282.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 100700.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 97012.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 97454.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 99670.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 99807.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 99450.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 98831.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 96493.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 96287.

Sivas

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Sivas Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 687421.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Sivas Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 687244.

Şâhidî. Tuhfe-i Şâhidî, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Sivas Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 687125.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Sivas Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 145465.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Sivas Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 145435.

Şâhidî, Tuhfe-i Şâhidî, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Sivas Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 687684.

Yurtdışında Bulunan Nüshaları

Amerika Birleşik Devletleri

İbrahim Şâhidî (tarih yok), Tuhfe-i Shahidi, Brillonline. Brill Online E-Books Middle Eastern Manuscripts Online 1: Pioneer Orientalists.

Şâhidî İbrahim Dede (1526), Tuhfe-i Şâhidî (52a-74a), Princeton Universty Library.

Şâhidî İbrahim Dede (1858). Princeton University.

Şâhidî İbrahim Dede (1783). Tuhfe-yi Şâhidî, Columbia University.

Şâhidî İbrahim Dede (1711-1712). Tuhfe-yi Şâhidî, University of Michigan, İsl. Ms. 399.

Şâhidî İbrahim Dede (1711-1712). Tuhfe-yi Şâhidî, University of Michigan, İsl. Ms. 400.

Arnavutluk

Mecmua (Arnavutluk Devlet Kütüphanesi, Biblioteka Kombetare, Drh 1/33 F), 20b-21a.

Mecmua (Arnavutluk Devlet Kütüphanesi, Biblioteka Kombetare, Drh 1/33 F), 56a-57b.

Hollanda

Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde Ms. Or. 148 Gol.

Irak

Irak Elyazmaları Evi, 650, 134 sayfa.

Irak Elyazmaları Evi, 40552, 76 s.

Irak Elyazmaları Evi, 24155, 76 s.

Irak Elyazmaları Evi, 11826/1, 44 s.

Irak Elyazmaları Evi, 11999, 71 s.

Irak Elyazmaları Evi, 12266, 66 s.

Irak Elyazmaları Evi, 2748, 15 s.

Irak Elyazmaları Evi, 12267, 51 s.

Irak Elyazmaları Evi, 12086, 90 s.

Irak Elyazmaları Evi, 4211, 51 s.

Irak Elyazmaları Evi, 13062, 60 s.

Irak Elyazmaları Evi, 6437, 81 s.

Irak Elyazmaları Evi, 12270, 86 s.

Irak Elyazmaları Evi, 12584, 18 s.

Irak Elyazmaları Evi, 30567/3, 7. s.

Mısır

Kahire Üniversite Kütüphanesi yazma kısmı 2677.⁴⁹

⁴⁹ Nuran Altuner'in Şâhin-zâde el-Mar'âşî "Şeyh 'Alî Dilkesîr'in Tuhfetü'l-Vüzerâ" Adlı Eserinin Tanıtımı adlı çalışmasından alınmıştır. Eserin künyesi bibliyografya kısmında bulunmaktadır.

Muğlalı Şahidî İbrahim Dede, Tuhfe-i Şâhidî (Mısır el-Ezher Şeyhliği Kütüphanesi, Lugat-ı Şarkıyye 998, 86668), 25 varak.

Muğlalı Şahidî İbrahim Dede, Tuhfe-i Şâhidî (Mısır el-Ezher Şeyhliği Kütüphanesi, Lugat-ı Şarkıyye 823, 86493), 22 varak.

Muğlalı Şahidî İbrahim Dede, Tuhfe-i Şâhidî (Mısır el-Ezher Şeyhliği Kütüphanesi, Lugat-ı Şarkıyye 1325, 87118), 41 varak.

Muğlalı Şahidî İbrahim Dede, Tuhfe-i Şâhidî (Mısır el-Ezher Şeyhliği Kütüphanesi, Lugat-ı Şarkıyye 1825, 119384), 22 varak.

Şâhidî'nin Eserlerinin Anlaşılmasını Sağlayan ve Kullanımını Kolaylaştıran Eserler⁵⁰

Matbu Olarak Basılanlar

Mehmed Murad b. Abdulhalim el-Buhârî en-Nakşibendî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 579261.

Mehmed Murad b. Abdulhalim el-Buhârî en-Nakşibendî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 579228.

Mehmed Murad. Muzilü'l-Hafâ: Lugat-ı Şâhidî Şerhi, Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Edebiyat, bibliyografik kayıt numarası: 156422.

Mehmed Murad b. Abdulhalim el-Buhârî en-Nakşibendî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 573874.

Yazma Eserler

Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Orhan, bibliyografik kayıt numarası: 35741.

Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 78124.

Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 77179.

Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Kasidecizade, bibliyografik kayıt numarası: 292309.

Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Köprülü Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Asım Bey, bibliyografik kayıt numarası: 534859.

⁵⁰ Şâhidî'nin genellikle manzum sözlüğüne şerhler yazılmıştır. Bu şerhler *şerh-i Tuhfe-i Şâhidî*, *şerh-i Lugat-i Şâhidî* şeklinde isimlendirilebildiği gibi bazen de özel isimle (*Tuhfetü'l-Mülûk*, *Tuhfe-i Mîr* vb.) anılanlar da olmuştur. Şerhlerin *Tuhfe-i Şâhidî*'nin Arapçaya aktarılmış (*Şâhidî Ta'rîbi*, *Taribü's-Şâhidî* vb.) nüshaları üzerine yazıldığı da tespit edilmiştir. Ayrıca bazı *Tuhfe-i Şâhidî* yazmalarının kenarında da şerh yapıldığı örneklerle rastlanmıştır (Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Müteferrik Matbaası, 399285). Bu eserler kataloğa *Tuhfe-i Şâhidî* ismiyle kaydedildiyse söz konusu eserin yazmaları arasında adı anılmıştır.

- Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 388783.
- Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 592931.
- Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 388009.
- Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 88948.
- Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 126005.
- Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 125452.
- Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187886.
- Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Darulmesnevi, bibliyografik kayıt numarası: 233928.
- Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 441962.
- Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerhu Tuhfe-i Şâhidî, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 29535.
- Abdulkâdir el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerhu Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yeni Cami, bibliyografik kayıt numarası: 356185.
- Abdulkâdir b. Ömer b. Bâyezid el-Bağdâdî. Şerhu Tuhfe-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yozgat, bibliyografik kayıt numarası: 357929.
- Abdülkadir Bağdâdî. Şerhu Tuhfeti's-Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 613094.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Ermenekî. Tuhfe-i Şâhidî Şerhi, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Serez, bibliyografik kayıt numarası: 383267.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddûsî el-Mağnisâvî el-Halvetî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Revan Köşkü Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 562670.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddûsî el-Mağnisâvî el-Halvetî. Tuhfetü'l-Mülûk. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Muğlalı Hoca Mustafa Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 309372.

- Abdurrahman b. Abdullah el Mağnisavi el Kuddusi. 'Tuhfetü'l Müluk fi Şerhi Manzumeti's Şahidi, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Sivas Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 686949.
- Abdurrahman b. Abdullah el Mağnisavi el Kuddusi. 'Tuhfetü'l Müluk fi Şerhi Manzumeti's Şahidi, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Sivas Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 687056.
- el-Kuddûsi, Abdurrahmân b. Abdullah el-Mağnisâvî. Tuhfetü'l-Mülûk fi Şerhi Manzûmeti's-Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Bağdatlı Vehbi, bibliyografik kayıt numarası: 210205.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddûsî el-Mağnisâvî el-Halvetî. 'Tuhfetü'l-Mülûk fi Şerhi Manzûmeti's-Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Laleli, bibliyografik kayıt numarası: 302828.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddûsî el-Mağnisâvî el-Halvetî. Tuhfetü'l-Mülûk fi Şerhi Manzûmeti's-Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Fatih, bibliyografik kayıt numarası: 244134.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddûsî el-Mağnisâvî el-Halvetî. Tuhfetü'l-Müluk fi Şerhi Manzumeti's-Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 682664.
- Abdurrahmân b'Abdullâh Magnisavî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609807.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddûsî el-Mağnisâvî el-Halvetî. Tuhfetü'l-Mülûk, Balıkesir Mutasarrıf Ömer Ali Bey Kütüphanesi, Koleksiyon: Balıkesir İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 417159.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddûsî el-Mağnisâvî el-Halvetî. Tuhfetü'l-Mülûk, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 29712.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddûsî el-Mağnisâvî el-Halvetî, Tuhfetü'l-Mülûk, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 84196.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddûsî el-Mağnisâvî el-Halvetî. Tuhfetü'l-Mülûk. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Muğlalı Hoca Mustafa Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 309686.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddûsî el-Mağnisâvî el-Halvetî, Tuhfetü'l-Mülûk, Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Haracci, bibliyografik kayıt numarası: 34784.
- Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddûsî el-Mağnisâvî el-Halvetî. Tuhfetü'l-Mülûk. Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 423768.
- Abdurrahmân b. 'Alî Kozanî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 608485.

Abdurrahman b. Ali. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 590717.

Ahıskavî Ali el-Bektâşî. Şerh-i Lugat-i Şâhidî. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Selim Ağa, bibliyografik kayıt numarası: 364844.

Ahmed Âlâî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Arabi, bibliyografik kayıt numarası: 148909.

Ahmed Efendi b. Mehmed Ağa el-Eğribozî. Şerh-i Ebyât-ı Şâhidî. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Selim Ağa, bibliyografik kayıt numarası: 364845.

Ahmed el-Mevlevî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Laleli, bibliyografik kayıt numarası: 302825.

Ahmed Nâdîde. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Lala İsmail, bibliyografik kayıt numarası: 296572.

Akovalızâde (Akovalı-zâde Hatem Ahmed b. 'Osmân). Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 608516.

Akovalızâde (Hâtem Ahmed b. Osman er-Rûmî en-Nakşibendî). Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Laleli, bibliyografik kayıt numarası: 302826.

Akovalızâde (Hâtem Ahmed b. Osman er-Rûmî en-Nakşibendî). Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yahya Tevfik, bibliyografik kayıt numarası: 341386.

Akovalızâde (Hâtem Ahmed b. Osman er-Rûmî en-Nakşibendî). Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nafiz Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 314969.

Akovalızâde (Hâtem Ahmed b. Osman er-Rûmî en-Nakşibendî). Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 343523.

Akovalızâde (Hâtem Ahmed b. Osman er-Rûmî en-Nakşibendî). Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Vahid Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 521363.

Akovalızâde (Hâtem Ahmed b. Osman er-Rûmî en-Nakşibendî). Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reisülküttab, bibliyografik kayıt numarası: 323475.

Akovalızâde (Hâtem b. Abdullah Akovalızâde). Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Satın Alınan Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 688306.

Akovalızâde, Hâtem Ahmed b. Osman er-Rûmî en-Nakşibendî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Köprülü Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Asım Bey, bibliyografik kayıt numarası: 534858.

Akovalızâde, Hâtem Ahmed b. Osman er-Rûmî en-Nakşibendî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Reşad Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 560837.

Akovalızâde, Hatem b. Abdullah. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Bağdatlı Vehbi, bibliyografik kayıt numarası: 210141.

Akovalızâde, Hâtem, Akovalı-zâde Ahmed Efendi. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 613112.

Hatem Ahmed. Şerhu Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 598950.

Ali b. Muhammed el-Mar'asî. Feyzu'l-Hâdî fî Arûzi's-Şâhidî. Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 27559.

Ali Hicâbî (Denizlili Yorgancızâde Ali Hicâbî b. Muhammed b. Ahmed). el-Hicâbiyye ale't-Tuhfeti's-Şâhidiyye. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 586984.

Ali Hicâbî (Denizlili Yorgancızâde Ali Hicâbî b. Muhammed b. Ahmed). et-Tuhfetü'l-Hicâbiyye ale't-Tuhfeti's-Şâhidiyye. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 84374.

Ali Hicâbî (Yorgancızade). el-Goncatü'l-Hicâbiyye ale't-Tuhfeti's-Şâhidiyye. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Bağdatlı Vehbi, bibliyografik kayıt numarası: 209946.

Ali Hicâbî. (Denizlili Yorgancızâde Ali Hicâbî b. Muhammed b. Ahmed). et-Tuhfetü'l-Hicâbiyye ale't-Tuhfeti's-Şâhidiyye. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Denizli, bibliyografik kayıt numarası: 234459.

Ankaravî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Haraccı, bibliyografik kayıt numarası: 34787.

Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 78756.

Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 77960.

Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 81639.

Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 81686.

Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 77218.

Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 84396.

- Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 75012.
- Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Murad Buhari, bibliyografik kayıt numarası: 310409.
- Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 421753.
- Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 387131.
- Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Arabi, bibliyografik kayıt numarası: 151177.
- Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Rodos Fethi Paşa Vakfı Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Rodos Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 662418.
- Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Risâletü'l-Bahr fî Tuhfeti's-Şâhidî, Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 79940.
- Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerhu Vechi Tesmiyeti'l-Buhûr fî Tuhfe-i Şâhidî, Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442800.
- Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerhu Tuhfeti's-Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Denizli, bibliyografik kayıt numarası: 234969.
- Arıcızâde, Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Risâle fî Tesmiyeti Buhûri Tuhfeti's-Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: İbrahim Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 279397.
- Arıcızade Ali Ferdî b. Mustafa el-Kayserî. Şerhu Tuhfeti's-Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 682602.
- Arıcı-zâde Alî el-Ferdî b. Mustafâ Kayserî. Şerhu Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 614440.
- Ferdî Kayserî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 607930.
- Ferdî Alî b. Mustafâ Kayserî. Şerhu Tuhfeti's-Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609282.
- Atfî Ahmed Efendi Bosnavî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609045.
- Atfî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 613652.

el-Atfî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Bağdatlı Vehbî, bibliyografik kayıt numarası: 209916.

el-Atfî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 682696.

Aynî, Abdurrahman b. Ali el-Kozânî el-Hâkî el-Aynî. Şerhu Buhûri Tuhfe-i Şâhidî, Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 421221.

Şâhidî Atfî Ahmed Efendî Bosnavî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Adana İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 582848.⁵¹

Beypazar Müftüsü Kara İbrâhim. Risâle alâ's-Şâhidî. Atıf Efendi Kütüphanesi, Koleksiyon: Atıf Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 375544.

Ebu'l-Fevz İbrâhim b. Süleyman el-Ensârî el-Ezherî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187883.

Ebu'l-Fevz İbrâhim b. Süleyman es-Şafî'î el-Ezherî el-Ensârî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 386882.

el-Ezherî, Ebu'l-Fevz İbrâhim b. Süleyman el-Belbîsî el-Ezherî el-Ensârî. Şerhu Tuhfeti's-Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Veliyüddin Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 547189.

Ebû'l-Fevz İbrâhim b. Süleymân es-Şafî'î el-Ezherî el-Ensârî. Şerhu't-Tuhfeti's-Şâhidî. Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, Koleksiyon: Kastamonu Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 459964.

Ebu'l-Fevz İbrâhim b. Süleyman el-Bilbîsî el-Ezherî el-Ensârî. Şerhu Tuhfe-i Şâhidî. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 125580.

el-Ezherî, Ebu'l-Fevz İbrâhim b. Süleyman el-Belbîsî el-Ezherî el-Ensârî. Şerhu Tuhfeti's-Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Veliyüddin Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 547190.

Ebu'l-Fevz İbrâhim b. Süleyman el-Bilbîsî el-Ezherî el-Ensârî. Şerhu Tuhfe-i Şâhidî. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 125853.

İbrâhim el-Ensârî. Şerhu Tuhfeti's-Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 79355.

es-Seyyid Ali er-Ruhâvî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reşid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 635426.

Fahri. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 72603.

⁵¹ Eserin katalog kaydında müellifin isminin başına Şâhidî de yazılmıştır. Fakat söz konusu ismin sehven yazıldığı düşünüldüğü için ilgili isim alfabetik sıra gözetilmeksizin benzerlerinin yanına kaydedilmiştir.

Fahrî Celveti. Dîvân. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hüdai Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 367049 (vr. 50b'den sonra *Şerh-i Gülşen-i Tevhid* yer almaktadır).⁵²

Hacı Halîfe (Muhammed İsmet b. İbrâhim er-Rûmî el-Hanefî en-Nakşibendî). Feyzu'l-Hâdî li-Halli Mükilâtü's-Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Kılıç Ali Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 295197.

Hacı Halîfe (Muhammed İsmet b. İbrâhim er-Rûmî el-Hanefî en-Nakşibendî). Feyzu'l-Hâdî li-Halli Mükilâtü's-Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Uşşaki Tekkesi, bibliyografik kayıt numarası: 340184.

Hacı Halîfe (Muhammed İsmet b. İbrâhim er-Rûmî el-Hanefî en-Nakşibendî). Feyzu'l-Hâdî li-Halli Mükilâtü's-Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187911.

Hacı Halîfe (Muhammed İsmet b. İbrâhim er-Rûmî el-Hanefî en-Nakşibendî). Feyzu'l-Hâdî li-Halli Mükilâtü's-Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Veliyyüddin Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 548179.

Hâfız Ahmed Nâdîde. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Bağdat Köşkü Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 555266.

Hamdullah Efendi. Şerh-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Lala İsmail, bibliyografik kayıt numarası: 296571.

Hasan b. Hüseyin el-Karahisârî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 601347.

Hüseyin (Nûrî) el-Keşfî el-Karahisârî eş-Şarkî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 570645.

Hüseyin el-Karahisârî eş-Şarkî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 431746.

Hüseyin el-Keşfî el-Karahisârî eş-Şarkî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 29536.

Hüseyin el-Keşfî el-Karahisârî eş-Şarkî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 423593.

Hüseyin el-Keşfî eş-Şarkî el-Karahisârî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Kastamonu Yazma Eserler Kütüphanesi, Koleksiyon: Kastamonu Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 458224.

⁵² Söz konusu eserden Selami Şimşek tarafından *Keşanlı Süleyman Zâtî Efendi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri (İnceleme-Metinler)* adlı çalışmada bahsedilmiştir (2021, s. 84-86). Kaynaklarda bu eserin *Gülşen-i Vahde'*in şerhi olarak anıldığını söyleyen Şimşek, aslında *Şerh-i Gülşen-i Tevhid* olduğunu ifade etmektedir (Şimşek, 2022).

- Hüseyin Keşfi el-Karahisârî eş-Şarkî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Haraccı, bibliyografik kayıt numarası: 34786.
- Hüseyin Nûrî el-Keşfi el-Karahisârî eş-Şarkî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 86569.
- İbrahim İsmet. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reşid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 635428.
- İsam el-Üsküdarî, Ebu'l-İsme İsâmüddin Mustafa b. Abdullah b. Selim el-İstanbulî er-Rûmî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reşid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 635425.
- İsmâ'il b. Osman. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 596368.
- İsmâ'il Efendi el-Mevlevî. Müşkilât-ı Lugat-i Şahidî. Konya Bölge Yazma Eserler Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 83894.
- Lebîb Efendi, Mehmed b. Mustafa el-İstanbulî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Fatih, bibliyografik kayıt numarası: 244136.
- Mehmed b. Abdullah. Şerhu Tuhfe-i Şâhidî. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 125857.
- Mehmed Efendi. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Yeniler Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 563409.
- Mehmed Necîb. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Hilmi-Fethullah Fehmi, bibliyografik kayıt numarası: 404714.
- Muhammed b. Ebû Bekr. Şerh-i Şâhidî. Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 96495.
- Muhammed b. Ebû Bekr. Şerh-i Şâhidî. Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 96499.
- Muhammed Necîb Efendi. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Serez, bibliyografik kayıt numarası: 379697.
- Muhammed Necîb Efendi. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Serez, bibliyografik kayıt numarası: 383352.
- Muhammed Necîb Efendi. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Serez, bibliyografik kayıt numarası: 382353.
- Muhammed Sâdık b. Ali. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 342276.

- Muhammed Şirvani. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 682899.
- Mustafa b. Mirzâ. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reşid Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 635424.
- Mustafa İsâmüddin. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Yusuf Ağa Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 117710.
- Nûrî el-Karahisârî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Atıf Efendi Kütüphanesi, Koleksiyon: Atıf Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 376663.
- Piri Mehmed Paşa. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Osman Huldi Öztürk, bibliyografik kayıt numarası: 315316.
- Pirî Muhammed Paşa. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Halet Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 264086.
- Pirî Paşazâde (Pir Mehmed b. Abdalbâkî el-Cemâlî). Tuhfe-i Mîr. Nuruosmaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nuruosmaniye, bibliyografik kayıt numarası: 179516.
- Pirî Paşazâde Seyyid Mehmed b. Abdalbâkî el-Cemâlî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Erzurum Kütüphanesi, Koleksiyon: Erzurum Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 442511.
- Pirî Mehmed b. Abdalbâkî el-Cemâlî. Tuhfe-i Mîr. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609745.
- Pirî Paşa-zâde Mehmed b. Abd el-Bâkî Cemâlî; Tuhfe-i Şerh-i Şâhidî, Almanya Milli Kütüphanesi No: Ms.or.oct.1046 Staatsbibliothek.
- Pirî Paşa-zâde Mehmed b. Abd el-Bâkî Cemâlî; Tuhfe-i Mîr, Mısır Milli Kütüphanesi No: Lugatı Türkî Talat 3.
- Pirî Paşa-zâde Mehmed b. Abd el-Bâkî Cemâlî; Tuhfe-i Mîr, Mısır Milli Kütüphanesi No: Lugatı Türkî Talat 33.
- Pirî Paşa-zâde Mehmed b. Abd el-Bâkî Cemâlî; Tuhfe-i Şâhidî Şerhi, Bosna Hersek Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi No: R-744.
- Pirî Paşa-zâde Mehmed b. Abd el-Bâkî Cemâlî; Tuhfe-i Şerh-i Şâhidî, Bosna Hersek Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi R-3307.
- Pirî Paşa-zâde Mehmed b. Abd el-Bâkî Cemâlî; Tuhfe-i Şerh-i Şâhidî, Bosna Hersek Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi R-3574.
- Sa'deddîn Halvânî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 87099.

- Sûdî Ahmed el-Bosnevî. Şerh-i Lugat-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Süleymaniye, bibliyografik kayıt numarası: 144236.
- Sûdî Ahmed el-Bosnevî. Risâle-i Fenn-i Mu'ammâ ale's-Şâhidî. Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 431747.
- Surûrî, Muslihuddin Mustafa b. Şa'bân el-Geliboluvî. Şerh-i Manzume-i Şâhidî. Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Lugat, bibliyografik kayıt numarası: 162617.
- Şahin-zâde Şeyh Ali Mar'aşî. Tuhfetu'l-Vüzerâ. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 606380.
- Şehrîzâde Muhammed Sa'id Efendî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Atıf Efendi Kütüphanesi, Koleksiyon: Atıf Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 376200.
- Ubeydullâh Bâkî Çelebi. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Amasya Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Amasya Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 388761.
- Yazarı belli değil. Şerh-i Gülşen-i Tevhîd. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 256576.
- Yazarı belli değil. Dîbâce-i Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 585390.
- Yazarı belli değil. Dîbâce-i Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Rodos Fethi Paşa Vakfı Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Rodos Hafız Ahmed Ağa Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 662467.
- Yazarı belli değil. Fihrist-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 613378.
- Yazarı Belli Değil. Nebze min Evveli Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 192581.
- Yazarı belli değil. Şerh-i Dîbâce-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 353313.
- Yazarı belli değil. Şerh-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Halet Efendi Ek, bibliyografik kayıt numarası: 262870.
- Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 570724.
- Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 570722.
- Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 570725.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Beyazıt, bibliyografik kayıt numarası: 570643.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Genel, bibliyografik kayıt numarası: 27539.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Bursa İnebey Kütüphanesi, Koleksiyon: Orhan, bibliyografik kayıt numarası: 36304.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 432294.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 434453.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Edirne Selimiye Kütüphanesi, Koleksiyon: Selimiye Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 432293.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Kemankeş, bibliyografik kayıt numarası: 369224.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 87098.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 73979.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Köprülü Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Ahmed Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 363020.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609560.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 604487.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 604904.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 259519.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 259456.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Yazma Bağışlar, bibliyografik kayıt numarası: 342939.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hüsrev Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 277783.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 259067.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187885.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187882.

Yazarı belli değil. Şerh-i Tuhfetî's-Şâhidî. Beyazıt Kütüphanesi, Koleksiyon: Veliyüddin Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 547192.

Yazarı belli değil. Şerhu Buhûri Tuhfe-i Şâhidî. Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 423767.

Yazarı belli değil. Şahidi Şerhi, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmed Arif-Mehmed Murad, bibliyografik kayıt numarası: 304381.

Yazarı belli değil. Ta'likâ alâ Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Trabzon, bibliyografik kayıt numarası: 701563.

Yazarı belli değil. Şerhu Buhûri Tuhfe-i Şâhidî. Diyarbakır Kütüphanesi, Koleksiyon: Diyarbakır İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 423601.

Yazarı belli değil. Şerhu Şâhidî. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü, Koleksiyon: Bölge Yazma Eserler, bibliyografik kayıt numarası: 87962.

Yazarı belli değil. Risâle fî Takvî'i Ebyâti Tuhfetî's-Şâhidî ve Beyâni Esmâ'i Buhûrihâ. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Serez, bibliyografik kayıt numarası: 383480.

Yazarı belli değil. Şerhü Tuhfe-i Şâhidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Nevşehir Ürgüp Tahsin Ağa İlçe Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 592918.

Yazarı belli değil. Şerhu Tuhfe-i Şahidî. Milli Kütüphane, Koleksiyon: Milli Kütüphane Yazmalar, bibliyografik kayıt numarası: 609006.

Yazarı belli değil. Risâle Şâriha li-Müşkilâtı Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reisülküttab, bibliyografik kayıt numarası: 324375.

Yazarı belli değil. Risâle Şâriha li-Müşkilâtı Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Reisülküttab, bibliyografik kayıt numarası: 323066.

Şâhidî'nin Eserlerinin Çevirileri

Ebu'l-Fevz İbrâhim b. Süleyman el-Ensârî el-Ezherî. Şâhidî Ta'ribi. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187884.

İzzet Tokadî, Tuhfe-i İzzet Bera-yi Ta'rib-i Şâhidî, Demirbaş numarası: NEKTY01281, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma.

Mûsâ el-Mevlevî. Ta'ribü Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Bağdatlı Vehbi, bibliyografik kayıt numarası: 210240.⁵³

Mûsâ b. Ali et-Trablusi el-Mevlevî. Ta'rib-i Tuhfe-i Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 259514.

Mûsâ el-Mevlevî et-Trablûsî. Ta'ribü's-Şâhidî. Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Manzum, bibliyografik kayıt numarası: 164171.

Mûsâ Mevlevî Trablûsî. Ta'ribü's-Şâhidî. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Paşa Yazma, bibliyografik kayıt numarası: 125385.

Safiyyullah Mûsâ Dede, Şâhidî Ta'ribi. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Esad Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 187847.⁵⁴

Safiyyullah Mûsâ Dede. Şâhidî Ta'ribi, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nafiz Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 314945.

Safiyyullah Mûsâ Dede. Şâhidî Ta'ribi. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Aşir Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 198250.

Safiyyullah Mûsâ Dede. Şâhidî Ta'ribi. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Lala İsmail, bibliyografik kayıt numarası: 296556.

Yenikapı Mevlevîhanesi şeyhlerinden Safiyyullah Mûsâ Dede, et-Tarablusi, Musa el-Mevlevi. Ta'rib-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mehmet Taviloğlu, bibliyografik kayıt numarası: 646883.

Sâfî Mustafa Efendi. Ta'rib-i Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Zühdü Bey, bibliyografik kayıt numarası: 358858.

Şâhidî, Terceme-i Tuhfe-i Şâhidî, Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Vahid Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 522099.

⁵³ Abdülbâkî Nâsır Dede'nin *Şerb-i Şâhidî Ta'ribi* adlı eseri Şeyh Musa Dede'nin *Ta'rib-i Şâhidî* isimli eserine yazılmış bir şerhtir. Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa koleksiyonundaki 314974 bibliyografik kayıt numaralı eserin başında Nâsır Dede eseri şerh etme amacını şöyle açıklamaktadır:

“Zira nüsha nüshaya muhalif olub harekât ve hurufda ve belki bazı kelimatda ziyadelik ve noksanlık ve gayrilikten hâlî olmayup fehminde ‘usret çekilir. Bu sebep ile evzânında ve taktiat-ı ebyâtında dahi zihn hâle ve şüphehden hâlî olmaz.” (aktaran, Mete, 2019, s. 258).

Musa Dede ise eserinin başında *Tuhfe-i Şâhidî*'yi tercüme edişinin bir ihtiyaç üzerine olduğunu söylemektedir:

Ederdim halka anda va'z u tezkîr

Gelürdi meclise her şâb u her pîr

Biri onlardan itdi bana tergîb

Dedi gel Şâhidîyi eyle ta'rib (aktaran Mete, 2019, s. 297).

⁵⁴ Esrar Dede, tezkiresinin “Safiyyullah Dede” maddesinde Musa Dede'nin kaleme aldığı eserin *Tuhfe-i Şâhidî*'nin muadili olarak görülebileceğini söylemektedir (2000, s. 292).

Salâhî, Abdullah Selâhaddin b. Muhammed Abdulaziz el-Halvetî el-Uşşâkî. Terceme-i Gülşen-i Tevhîd, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Mihrişah Sultan, bibliyografik kayıt numarası: 307973.

Şâhidî'nin İsmiyle Kaydedilen Muhtelif Eserler⁵⁵

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Edebiyat, bibliyografik kayıt numarası: 156055.

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Edebiyat, bibliyografik kayıt numarası: 156056.

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Edebiyat, bibliyografik kayıt numarası: 156057.

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Arabi, bibliyografik kayıt numarası: 151146.

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Şerh-i Tuhfe-i Şâhidî. Kütahya Vahid Paşa Kütüphanesi, Koleksiyon: Vahid Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 519385.

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Şerhu't-Tuhfeti's-Şâhidiye. Topkapı Sarayı Kütüphanesi, Koleksiyon: Revan Köşkü Kitaplığı, bibliyografik kayıt numarası: 562661.

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Sübhatü's-Sıbyân. Manisa Kütüphanesi, Koleksiyon: Manisa İl Halk Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 99809.

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Risâle fî'l-İstılâhâtî'l-Arûziyye li's-Şâhidî. Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hasan Hüsnü Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 271730.

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Hall-i Müşkilât-ı Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 259469.⁵⁶

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Müntehab-ı Arûz ve Müşkilât-ı Lugat-ı Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Hacı Mahmud Efendi, bibliyografik kayıt numarası: 259470.⁵⁷

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî, Tuhfetü'l-Mülûk. Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Edebiyat, bibliyografik kayıt numarası: 156521.⁵⁸

⁵⁵ Kataloğa Şâhidî'nin eseriymiş gibi kaydedilen bu başlık altındaki eserler müellifi tespit edilemediği için Şâhidî adına kaydedilmiştir. Söz konusu eserlerin eksik/boş sayfa sebebiyle müellifi belirlenememiştir.

⁵⁶ Bu eser Şâhidî adına kaydedilmiştir ancak Hacı Halîfe (Muhammed İsmet b. İbrâhim er-Rûmî el-Hanefî en-Nakşibendî)'ye ait olabilir.

⁵⁷ Bu eser Şâhidî adına kaydedilmiştir ancak Hacı Halîfe (Muhammed İsmet b. İbrâhim er-Rûmî el-Hanefî en-Nakşibendî)'ye ait olabilir.

⁵⁸ Bu eser Şâhidî adına kaydedilmiştir ancak Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddusî'ye ait eserin adını taşımaktadır.

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî, Tuhfetü'l-Mülûk. Millet Kütüphanesi, Koleksiyon: Ali Emiri Edebiyat, bibliyografik kayıt numarası: 156522.⁵⁹

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Kitâbu Şâhidî, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, Koleksiyon: Yusuf Ağa Kütüphanesi, bibliyografik kayıt numarası: 119852.

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Ta'rib-i Kitâb-ı Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Nafiz Paşa, bibliyografik kayıt numarası: 314966.

Şâhidî, İbrâhim b. Sâlih Hüdâyî el-Muğlavî el-Mevlevî. Kitâb-ı Şâhidî, Süleymaniye Kütüphanesi, Koleksiyon: Arslan Kaynardağ, bibliyografik kayıt numarası: 197474.

Sonuç

XVI. yüzyıl mutasavvıf ve şairlerinden Muğlalı İbrahim Şâhidî kaleme aldığı çok sayıda eser ve Mevlevîlik çevrelerindeki etkisiyle ön plana çıkmaktadır. Yaşadığı dönemde Muğla'da tasavvuf kültürünün yayılıp şekillenmesinde önemli etkileri olan Şâhidî, ölümünden sonra da etkilerini devam ettirebilmiş, şeyhliğini yaptığı tekke kaynaklardan edinilen bilgiye göre bir okul görevi görmüştür.

Türkçe, Farsça ve Arapça çok sayıda eser kaleme almış olan Şâhidî'nin en çok bilinen eseri *Tuhfe-i Şâhidî*'dir. Türkiye ve dünya kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası ve baskısı bulunan söz konusu eser üzerine yazılmış şerh, fihrist, nazire ve tazminler ile dünyanın pek çok diline tercüme edilmiş olması eserin önemini ortaya koymaktadır. Bunun yanında *Gülşen-i Tevhid* ve *Gülşen-i Vahdet*'i de önde gelen eserleri arasında sayılabilir.

Şâhidî'nin eserlerinin yazma nüshaları ile eserlerinden hareketle kaleme alınmış olan şerh, fihrist, nazire, tazmin ve tercümelerin yazma nüshalarının tespitinde karşılaşılan bazı güçlükler olmuştur. Bazı eserlerin isimlerinin ve dillerinin hatalı/yanlış isimle kaydedilmiş olması, müellif kayıtlarında görülen hatalar bu güçlüklerden bazılarıdır. *Yazma Eserler Veritabanı*'nın bu güçlüklerin dışında Türkiye'deki hemen bütün kütüphanelerde yer alan eserleri erişime açmış olmasıysa işimizi çok büyük oranda kolaylaştırmıştır.

Şâhidî üzerine yürütülen bibliyografya çalışmasında şairin hayatı, edebî ve menkıbevi kişiliği hakkında, eserleri üzerine ve eserlerinden hareketle yapılan çalışmalar tasnif edilerek bir araya getirilmiştir. Ayrıca bu bibliyografya çalışmasında şairin eserlerinin yazma nüshaları ve baskıları; eserlerinden hareketle yazılmış olan şerh, fihrist, nazire, tazmin ve tercümelerinin yazma nüshaları ve baskıları da listelenmiştir. Şâhidî hakkında yapılmış olan bibliyografya çalışmasının ve çalışmada yapılan tasnifin şair hakkında yapılacak yeni çalışmalarda araştırmacılara fikir vermesi umulmaktadır.

⁵⁹ Bu eser Şâhidî adına kaydedilmiştir ancak Abdurrahman b. Abdullah el-Kuddusî'ye ait eserin adını taşımaktadır.



Kaynaklar

- Açık Önkaş, N. (1997). Değerlendirmeler: Şâhidî İbrahim Dede: Gülşen-i Vahdet (haz. Numan Külekçi), *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, II(551), 471-474.
- Açık Önkaş, N. (2002). *Divan edebiyatında mevlevilik etkisi ve mevlevî şairler* [Doktora tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Açık Önkaş, N. (2014). *Mevlânâ okyanusundan Muğlalı Şâhidî denizine Şâhidî Divan'ının anlam dünyası*. Vize Yayıncılık.
- Açık Önkaş, N. (ed.). (2015). *Kültürümle kucaklaşıyorum değerler eğitiminde Muğla'nın ulu çınarı Şâhidî*. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi.
- Açık Önkaş, N. (2015). *Klasik Türk edebiyatında Mevlevîlik kültürü ve Mevlevî şairler*. Gece Kitaplığı.
- Ali Enver. (2013). *Semâ-Hâne-i edeb* (S. Erdem, Haz.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Altun, K. (2002). *Tuhfe-i Kusûrî, tazmîn-i Şâhidî (inceleme-metin-sözlük)*. Laçın Yayınları.
- Âşık Çelebi. (2010). *Meşâ'irü's-Şu'arâ 3 inceleme-metin* (F. Kılıç, haz.). İstanbul Araştırmaları Enstitüsü.
- Babacan, İ. (2010). *Tezkiye-i Mecâlis-i Şu'arâ-yı Rum Garîbî tezkiyesi*, Ankara Vizyon Yayınevi Yayınları.
- Babinski, P. (2019). Ottoman philology and the origins of Persian studies in Western Europe: The Gulistân's orientalist readers. *Lias*, 46(2), 233-315.
- Barlak, E. (2020). *Abdülkâdir bin Ömer el-Bağdâdî'nin Şerb-i Tuhfe-yi Şâhidî'si (İnceleme-Tenkitletli Metin-Sözlük-Tıpkıbasım)* [Doktora tezi, Erciyes Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Baş, M. Ş. (2007). *Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdet-nâme mesnevisi (metin-muhtevâ-tablîl)* [Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Bursalı Mehmed Tahir (2016a). *Osmanlı müellifleri* (M. A. Y. Saraç, haz.; Cilt 1). Türkiye Bilimler Akademisi.
- Bursalı Mehmed Tahir (2016b). *Osmanlı müellifleri* (M. A. Y. Saraç, haz.; Cilt 2). Türkiye Bilimler Akademisi.
- Canpolat, H. (2006). *Sa'dî'nin Gülistân önsözüne yapılan Türkçe şerbhlerin karşılaştırmalı incelenmesi* [Doktora tezi, Ege Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Çelebioğlu, A. (1994). *Kanûnî Sultân Süleymân devri Türk edebiyatı*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Çıpan, M. (1985). *Muğlalı İbrahim Şâhidî hayâtı, edebî şahsiyeti, eserleri, dîvan ve Gülşen-i Vahdet (tenkidli metin)* [Yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Dervisbegovic, E. (t.y.). Makbûl-i Ârif/Potur Şâhidî (Hevâyî/Üsküfî). İçinde *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. 11 Şubat 2025'de <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/makbul-i-arif-potur-sahidi-hevayi-uskufi> adresinden alındı.

- Doğan Averbek, G. (2018). Dillerinden biri Türkçe olan manzum sözlükler üzerine yapılan çalışmalar bibliyografyası. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 21, 85-114.
- Doğan Averbek, G. (2019). Anadolu sahasında müstakil bir tür olarak manzum sözlükler (Tuhfeler). *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 23, 62-83.
- Düzenli, M. B. & Muhittin T. (2016). Türkçe-Farsça manzum sözlüklerden Tuhfe-i Şemsî. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(42), 122-154.
- Erünsal, İ. E. (2024). *Edebiyat tarihi yazıları*, Timaş Yayınları.
- Esrar Dede (2000). *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevlevîyye* (İ. Genç, haz.). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Evliyâ Çelebi (2013a). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi seyahatnâmesi* (S. A. Kahraman & Y. Dağlı, haz.; Cilt 1, 1-6. kitaplar). Yapı Kredi Yayınları.
- Evliyâ Çelebi (2013b). *Günümüz Türkçesiyle Evliyâ Çelebi seyahatnâmesi* (S. A. Kahraman & Y. Dağlı, haz.; Cilt 2, 7-10. kitaplar). Yapı Kredi Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (1983). *Mevlânâ'dan sonra melevîlik*. İnkılâp ve Aka.
- Gölpınarlı, A. (1999). *Mevlânâ Celâleddin hayatı, eserleri, felsefesi*. İnkılâp.
- Hafız Hüseyin Ayyansarâyî (2017). *Vefeyât-ı Ayyansarâyî* (R. Ekinci, haz.). T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yazmalar Genel Müdürlüğü.
- İbrahim Şahidi (2002). *Gülşen-i tevhid* (M. B. Beytur, Türkçesi). Kırkambar Kitaplığı.
- İsen, M. (1994). *Künhü'l-Abbâr'ın tezkiye kısmı*. Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kınalızâde Hasan Çelebi (2017). *Tezkiretü's-Şu'arâ* (A. Sungurhan, haz.). T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü.
- Latîfî (2000). *Tezkiretü's-Şu'arâ ve tabirâtü'n-nuzamâ*. (R. Canım, haz.). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Mazıoğlu, H. (1972). Yeni mevlid metinleri. İçinde *Türk Dil Kurumu'nun 40. ve Divan-ü Lûgati't-Türk'ün 900. yıldönümleri dolayısıyla düzenlenen I. Türk dili bilimsel kurultayı Ankara, 27-29 Eylül 1972* (ss. 73-95). TDK Yayınları.
- Mehmed Süreyya (1996). *Sicill-i Osmanî* (S. A. Kahraman, eski yazıdan aktaran; N. Akbayar, haz.; Cilt 5). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mete, A. (2019). *XVIII. asır İstanbul melevîliği* [Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Muğlalı Şâhidî İbrahim Dede (2005). *Tuhfe-i Şâhidî Farsça-Türkçe manzum sözlük* (A. H. İmamoğlu, haz.). Muğla Üniversitesi Yayınları.

- Mustafa (Cârullahzâde) (2017). *Beyânî tezkiresi (Tezkiiretü's-Şu'arâ)* (A. Sungurhan, haz.). TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü.
- Odunkıran, F. (2020). *Mevlevî tezkiresi: Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân (inceleme-metin)* [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Okcu, N. (2011). *Şeyh Gâlib Dîvânı hayatı-edebî kişiliği-eserleri-şüirlerinin umûmî tablîlî*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Okumuş, S. (2009). Muhammed Hevâî Üsküfî ve Türkçe-Boşnakça manzum sözlüğü Makbûl-i Ârif (Potur Şâhidî). *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4(4), 823-844.
- Osmânzâde Hüseyin Vassaf (2006). *Sefîne-i Evliyâ* (M. Akkuş ve A. Yılmaz, haz.; Cilt 5). Kitabevi.
- Öz, Y. (1999). *Tuhfe-i Şâhidî şerhleri*. Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Öz, Y. (2016). *Tarih boyunca Farsça-Türkçe sözlükler*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sahîh Ahmed Dede (2003). *Mevlevîlerin tarihi (mecmûatü't-tevârîhi'l melevîyye)* (C. Zorlu, haz.). İnsan Yayınları.
- Şemseddin Sâmî (1311). *Kamusu'l- A'lâm*. Mîhran Matbaası.
- Şıra, Hüseyin (2022). *Abdullah Salâhâddin Uşşâkî'nin terceme-i Gülşen-i Tevhîd'i (inceleme-metin)* [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Şimşek, Selami (2021). *Keşanlı Süleyman Zâtî Efendi hayatı, eserleri ve tasavvufî görüşleri (inceleme-metinler)*. Gece Kitaplığı Yayınları.
- Şimşek, S. (2022). Gülşen-i Vahdet Şerhi (Zâtî). İçinde *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*. 10 Şubat 2025'de <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/gulsen-i-vahdet-serhi-zati> adresinden alındı.
- Şimşekler, N. (1998). *Şabidî İbrahim Dede'nin Gülşen-i Esrar'ı Tenkitli Metin-Tablîl* [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Şimşekler, N. (2009). Mevlâna ve Şiir. İçinde *Buluşma 121, I. Uluslararası Şairler Buluşması Antolojisi* (ss. 159-170). Konya Valiliği İl Kültür Turizm Müdürlüğü.
- Topcu, M. (2009). *İşknâme, Tırâşnâme, Risâle-i Âfâk-ı Enfus (metin-çeviri-inceleme)* [Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Yakar, H. İ. (2007). Manzum sözlüklerimizden Tuhfe-i Fedâî. *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 2(4), 1015-1025.
- Yazar, S. (2011). *Anadolu sâhası klâsik Türk edebiyatında tercüme ve şerh geleneği* [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.



Elektronik Kaynaklar

URL-1: www.sahmer.mu.edu.tr

URL-2: tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/

URL-3: dergipark.org.tr

URL-4: portal.yek.gov.tr