

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 2822-2539

tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi

Scientific and Academic Research Journal مجلة البحوث العلمي والأكاديمي

İstanbul 2023



tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi
Scientific and Academic Research Journal مجلة البحوث العلمي والاكاديمي

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 2822-2539

Sayı: 52 | Issue: 52 (Aralık 2023 | December 2023)

KAPSAM

SCOPE

İslâmî İlimler, Tasavvuf
Islamic Sciences, Sufism

PERİYOT

PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran|30 Aralık)
Biannually (30 June |30 December)

YAYIN DİLİ

LANGUAGE OF PUBLICATION

Türkçe & Arapça & İngilizce
Turkish & Arabic & English

YAYINCI

PUBLISHER

İstanbul 34303, Türkiye
İstanbul Sabahattin Zaim University
Istanbul 34303, Turkey

Adres

Address

Telefon/Telephone

E-posta/E-Mail

Web Sitesi/Website

Tasavvufa dair makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.

Articles, book reviews, thesis reviews, conference and symposium papers and scientific interviews on Sufism are published.

Tasavvuf Dergisi yılda iki defa yayınlanan ulusal, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.

Tasavvuf is a national, peer-reviewed and academic journal. The journal is published biannually.

Yazarlar Tasavvuf Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The authors retain the copyright of their works published in the Tasavvuf Journal. The legal responsibility for the content of the articles rests with the authors.

Tasavvuf Dergisi'nin tüm giderleri İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır.

Dergimiz İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret almamaktadır. Dergide makalesi yayınlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Tasavvuf Journal are covered by Istanbul Sabahattin Zaim University. Our journal does not charge any fees from authors for article evaluation and publication process. Authors whose articles are published in the journal do not receive any payment.

Halkalı Yerleşkesi, Halkalı Merkez, Halkalı, 34303, Küçükçekmece - İstanbul, Türkiye

+90 (212) 692 88 12

istam@izu.edu.tr

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

İMTİYAZ SAHİBİ
OWNER

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
RESPONSIBLE MANAGER

EDİTÖR
EDITOR-IN-CHIEF

DİL EDİTÖRLERİ
LANGUAGE EDITORS

ARAPÇA
ARABIC

İNGİLİZCE
ENGLISH

Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına
On Behalf of İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
acara@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4550-2480

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
kamil.yilmaz@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2203-2831

Doç. Dr. Veysem Akkaya
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
veysel.akkaya@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4760-9951

Arş. Gör. Büşra Yüksel
İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis
İstanbul Sabahattin Zaim University Faculty of Islamic
Sciences Hadith
İstanbul/Türkiye
busra.yuksel@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4370-7180

Arş. Gör. Elif Beyza Demirtaş
İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis
İstanbul Sabahattin Zaim University Faculty of Islamic
Sciences Hadith
İstanbul/Türkiye
elif.demirtas@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-8184-5683

Furkan Mehmed
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf
Marmara University Faculty of Theology Sufism
İstanbul/Türkiye
furkan.mehmed@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2023-5280

KİTÂBİYAT
REVIEW EDITOR

Dr. Abdullah Tırabzon

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam
Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı
Istanbul University Faculty of Theology Basic Islamic
Sciences Department of Islamic Jurisprudence
İstanbul/Türkiye
atrabzon@istanbul.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2878-230X

SON OKUMA
PROOF

Arş. Gör. Mücahit Akbal

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Tasavvuf
Istanbul Sabahattin Zaim University Faculty of Islamic
Sciences Sufism
İstanbul/Türkiye
mucahit.akbal@izu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9450-8531

SEKRETER
SECRETARY

Seybetullah Yüce

İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf
Istanbul Sabahattin Zaim University Faculty of Islamic
Sciences Sufism
İstanbul/Türkiye
seybetullah@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2357-538X

TASARIM
DESIGN

Muhammed Fatih Küçük

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam
Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı
Istanbul University Faculty of Theology Basic Islamic
Sciences Department of Qur'anic Exegesis
İstanbul/Türkiye
mfatihkucuk@outlook.com
ORCID: 0000-0002-2825-9335

BASKI
PRESS

YAYIN KURULU
EDITORIAL BOARD

Prof. Dr.
Hasan Kamil Yılmaz

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul
Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | kamil.yilmaz@izu.edu.tr

Prof. Dr.
Ahmet Cahid Haksever

Ankara Üniversitesi/Ankara University
Ankara/Türkiye | haksever@ankara.edu.tr

Prof. Dr.
Süleyman Derin

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | sderin@marmara.edu.tr

Prof. Dr.
Necdet Tosun

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | ntosun@hotmail.com

Prof. Dr.
Ramazan Muslu

İstanbul Üniversitesi/İstanbul University
İstanbul/Türkiye | ramazan.muslu@istanbul.edu.tr

Prof. Dr.
Kadir Özköse

Sivas Cumhuriyet Üni./Sivas Cumhuriyet University
Sivas/Türkiye | kozose@cumhuriyet.edu.tr

Prof. Dr.
Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | ceyhan@marmara.edu.tr

Prof. Dr.
Hikmet Yaman

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | yaman.hikmet@marmara.edu.tr

Prof. Dr.
Ali Namli

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | ali.namli@marmara.edu.tr

Doç. Dr.
Ercan Alkan

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | ercan.alkan@marmara.edu.tr

Doç. Dr.
Veysel Akkaya

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul
Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | veysel.akkaya@izu.edu.tr

DANIŞMA KURULU
ADVISORY BOARD

Prof. Dr.
Arif Naushahi

Mashad Üniversitesi/Mashad University
Islamabad/Pakistan | arifnaushahi@gmail.com

Prof. Dr.
Dilaver Gürer

Necmettin Erbakan Üni./Necmettin Erbakan University
Konya/Türkiye | dgurer@erbakan.edu.tr

Prof. Dr.
Ethem Cebecioğlu

Ankara Üniversitesi/Ankara University
Ankara/Türkiye | cebeciog@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr.
Hamid Algar

California Üniversitesi/California University
Berkeley/Amerika | algar@berkeley.edu

Prof. Dr.
Hasan Kamil Yılmaz

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/İstanbul
Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | kamil.yilmaz@izu.edu.tr

Prof. Dr.
Himmet Konur

Dokuz Eylül Üniversitesi/Dokuz Eylül University
İzmir/Türkiye | himmet.konur@deu.edu.tr

Prof. Dr.
İlhan Kutluer

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | kutlueri@yahoo.com

Prof. Dr.
Mahmut Erol Kılıç

Üsküdar Üniversitesi/Üsküdar University
İstanbul/Türkiye | mahmuterol.kilic@uskudar.edu.tr

Prof. Dr.
Mustafa Aşkar

Ankara Üniversitesi/Ankara University
Ankara/Türkiye | musaskar@hotmail.com

Prof. Dr.
Mustafa Çiçekler

İstanbul Medeniyet Üni./İstanbul Medeniyet University
İstanbul/Türkiye | mustafa.cicekler@medeniyet.edu.tr

Prof. Dr.
Mustafa Kara

Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa Uludağ University
Bursa/Türkiye | mkara@uludag.edu.tr

Prof. Dr.
Mustafa Tahralı

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | mustafatahrali@hotmail.com

Prof. Dr.
Mustafa Uzun

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | muzun@hotmail.com

Prof. Dr.
Ramazan Muslu

İstanbul Üniversitesi/İstanbul University
İstanbul/Türkiye | ramazan.muslu@istanbul.edu.tr

Prof. Dr.
Reşat Öngören

Üsküdar Üniversitesi/İstanbul University
İstanbul/Türkiye | resat.ongoren@uskudar.edu.tr

Prof. Dr.
Safi Arpaguş

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | sarpagus@marmara.edu.tr

Prof. Dr.
S. Hayri Bolay

Necmettin Erbakan Üni./Necmettin Erbakan University
Konya/Türkiye | hbolay@erbakan.edu.tr

Prof. Dr.
Süleyman Uludağ

Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa Uludağ University
Bursa/Türkiye | usuleyman@uludag.edu.tr

Prof. Dr.
Nodirkhon Khasanov

Taşkent Üniversitesi/Taşkent University
Taşkent/Özbekistan | nkhasanov@karabuk.edu.tr

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/Editorial _____ VI

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Edirne Müftüsü Sûfî-Alim Mehmed Fevzî Efendi'nin (1826-1900) Kudüs Nâipliği, Kudüs'te Yazdığı Eserler, Kudüs ve Mescid-i Aksa'ya Dair Görüşleri

Mufti of Edirne and Sufi-Scholar Mehmed Fevzi Efendi's (1826-1900) Duty as Nâib in Jerusalem, His Books He Wrote There and His Views on Jerusalem and al-Masjid al-Aqsâ

وصاية القدس لمفتي أدرنة العلامة الصوفي محمد فوزي أفندي (1826-1900)، و أعماله المكتوبة في القدس، و آرائه حول القدس والمسجد الأقصى

Ömer Yılmaz _____ 1

Şiir Aynasında Bir Nakş-ı Nigâr: Seyyid Hamza Nigârî'nin Farsça Şiirinde Tasavvufî Muhteva

A Lover's Image in the Mirror of Poetry: Sufi Content in Sayyid Hamza Nigârî's Persian Poetry

صورة العاشق في مرآة الشعر: المحتوى الصوفي في الشعر الفارسي للسيد حمزة النيجاري

Halil Baltacı _____ 25

Hacı Bayram Veli'nin Şiirlerinde İnsanın İkilemi

Human Dualism in Haji Bayram Veli's Poems

معضلة الإنسان في قصائد الحاج بيرم ولي

Musa Kaval _____ 61

Es'ad Erbilî'nin 'İster' Redifli Na'tının Şerhi

Commentary of Es'ad Erbilî's Na't with 'İster' Redif

شرح النعت الذي مع رديف 'اىستر' لأسعد الأربيلى

Durmuş Ali Avşaroğlu _____ 91

Derleme Makaleler/Review Articles

Sâmiha Ayverdi'nin Dilinden Bazı Rifâî ve Mevlevî Merasimleri

Some Rifâ'î and Mawlawî Ceremonies from the Perspective of
Sâmiha Ayverdi

من لسان سميحة أيفردي بعض احتفالات الرفاعي والموليفي

Mehmet Demirci_____105

Yayın İlkeleri/Editorial Guidelines

Editörden | Editorial

Kıymetli Tasavvuf Dergisi'nin okuyucuları,

Dergimizin 52. Sayısını sizlere takdim etmeyi nasip eden Allah'a hamd u senâlar olsun...

Bu sayımızda dört makale ve bir derleme yazısı yer almaktadır.

Prof. Dr. Ömer Yılmaz'ın **“Edirne Müftüsü Sûfi-Alim Mehmed Fevzî Efendi'nin (1826-1900) Kudüs Nâipliği, Kudüs'te Yazdığı Eserler, Kudüs ve Mescid-i Aksa'ya Dair Görüşleri”** başlıklı çalışmasını;

Prof. Dr. Halil Baltacı'nın **“Şiir Aynasında Bir Nakş-ı Nigâr: Seyyid Hamza Nigârî'nin Farsça Şiirinde Tasavvufî Muhteva”** başlıklı makalesini;

Doç. Dr. Musa Kaval'ın **“Hacı Bayram Veli'nin Şiirlerinde İnsanın İkilemi”** başlıklı çalışmasını;

Doktora Öğrenci Durmuş Ali Avşaroğlu'nun **“Es'ad Erbilî'nin 'İster' Redifli Na'tının Şerhi”** başlıklı araştırmasını;

Prof. Dr. Mehmet Demirci'nin **“Sâmiha Ayverdi'nin Dilinden Bazı Rifâî ve Mevlevî Merasimleri”** başlıklı derleme yazısını okuyucularımızın istifadesine sunuyoruz.

Dergimizin bu sayısında katkı veren tüm yazarlarımıza, hakem olarak görev yapan tüm akademisyenlerimize verdikleri değerli katkılar nedeniyle Dergimiz ve Yayın kurulumuz adına teşekkür ediyorum. Bir sonraki sayımızda buluşmak temennisiyle...

Doç. Dr. Veysel Akkaya
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
ORCID: 0000-0002-4760-9951
veysel.akkaya@izu.edu.tr

Edirne Müftüsü Sûfî-Alim Mehmed Fevzî Efendi'nin (1826-1900) Kudüs Nâipliği, Kudüs'te Yazdığı Eserler, Kudüs ve Mescid-i Aksa'ya Dair Görüşleri

Mufti of Edirne and Sufi-Scholar Mehmed Fevzi Efendi's (1826-1900) Duty as Nâib in Jerusalem, His Books He Wrote There and His Views on Jerusalem and al-Masjid al-Aqsâ

Prof. Dr. Ömer Yılmaz

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf
Ankara/Türkiye
omryilmaz64@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Theology, Sufism
Ankara/Türkiye
ORCID: 0000-0002-2938-1009

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types
Geliş Tarihi | Received
Kabul Tarihi | Accepted
Yayın Tarihi | Published
Yayın Sezonu | Pub Date
Sayı | Issue
Sayfa | Pages

Araştırma/Research Article
29 Eylül | September 2023
07 Kasım | November 2023
31 Aralık | December 2023
Aralık | December
52
1-23

Atf | Cite as

Ömer Yılmaz, "Edirne Müftüsü Sûfî-Alim Mehmed Fevzî Efendi'nin (1826-1900) Kudüs Nâipliği, Kudüs'te Yazdığı Eserler, Kudüs ve Mescid-i Aksa'ya Dair Görüşleri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 52 (Aralık 2023), 1-23.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ömer Yılmaz).

Öz

Bu çalışmada, 1826-1900 yılları arasında yaşamış, Osmanlı son devir etkin şahsiyetlerinden “Edirne Müftüsü” diye maruf kazasker, nâib, müderris, müftü, edip, sûfi-alim Tavaslı Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi'nin Kudüs ve Mescid-i Aksa hakkındaki görüşleri ele alınacaktır.

Arapça, Osmanlıca, Farsça dillerinde manzum ve mensur yaklaşık yetmiş beş eser kaleme almış, Osmanlı coğrafyasının çok farklı bölgelerinde ilmî ve idari görevlerde bulunmuş, Kudüs nâiblik görevi esnasında yaklaşık on kadar eser telif etmiştir. Fevzî Efendi'nin Osmanlı'nın son döneminde Kudüs'te kendi beyanıyla “isteyerek” görev alması, M. Aksa'da ders takriri ve halka vaaz u nasihatla bulunması, görevi gereği toplumla iç içe olması konuya ayrı bir özgünlük katacaktır. Her dini ilim dalında, her gittiği yerde ihtiyaca binaen kendi okuttuğu ders kitaplarını bizzat kaleme alan, bunları nerede, hangi gün, nasıl ve niçin yazdığını apaçık beyan eden müellifin, Kudüs'te mevlid, regaibiyeye ve Mi'râciyye gibi manzum ve edebi, dini-hikemi eserler telif etmesi dikkate şayan bir husustur.

1879-1881 yılları arasında Kudüs nâiblik görevini deruhte eden, dini kaidelerden taviz verilmemesi gerektiğine inanan Fevzî Efendi, idarecilerin bazen te'dibine, bazen de takdirine muhatap kalmış, Şeyhülislamlığın bir alt rütbesi sayılan Rumeli Kazaskerlik rütbesini elde etmiştir. Çalışmada konunun daha iyi anlaşılabilmesi için önce Mehmed Fevzî Efendi'nin kısa biyografisine yer verilecek, akabinde bu şehirde kaleme aldığı eserler ve muhtevalarına değinilecek, en sonunda bu eserlerin içeriğinden hareketle insanlık, İslam-Osmanlı ve yakın dönem Türk tarihi açısından güncelliğini korumuş Kudüs, M. Aksa ve Mi'râc hakkındaki görüşlerine temas edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Kudüs, Mescid-i Aksa, Mehmed Fevzî Efendi, Nâiblik.

Mufti of Edirne and Sufi-Scholar Mehmed Fevzi Efendi's (1826-1900) Duty as Nâib in Jerusalem, His Books He Wrote There and His Views on Jerusalem and al-Masjid al-Aqsâ

Abstract

This study discusses the views of Kureysizâde Mehmed Fevzi Efendi, "Mufti of Edirne" who lived between 1826-1900 and was known as one of the most influential figures of the late Ottoman period on Jerusalem and al-Aqsa Mosque. He wrote about seventy-five works in verse and prose in Arabic, Ottoman Turkish and Persian, held scholarly and administrative positions in many different parts of the Ottoman geography, and wrote about ten works during his duty as the nâib of Jerusalem. The fact that he "willingly" took office in Jerusalem during the collapse of the Ottoman Empire, gave lectures and preached to people in al-Aqsâ, and was closely engaged with society adds a distinct originality to the subject. It is noteworthy that he personally penned the textbooks he taught wherever he had been and stated clearly where, when, how and why he wrote them as he composed poetic and literary religious-historical works such as mawlid, ragaibiyya and Mi'râjiyya in Jerusalem. Fevzi Efendi, who served as the nâib of Jerusalem between 1879 -1881 and believed that there should be no compromise about religious principles, was sometimes penalized and sometimes appreciated by the administrators and obtained the rank of Rumeli Kazaskerliği, a lower rank of Şeyhülislam. To elaborate the subject, the study provides a brief biography of Fevzi Efendi, then goes into his works he wrote in Jerusalem and finally based on these works, discusses his views on Jerusalem, al-Aqsa and mi'raj which remain relevant in terms of humanity and Islamic-Ottoman and contemporary Turkish history.

Keywords: Süfism, Jerusalem, al-Masjid al-Aqsâ, Mehmed Fevzi Efendi, Regency.

وصاية القدس لمفتي أدرنة العلامة الصوفي محمد فوزي أفندي (1826-1900) ، و أعماله

المكتوبة في القدس، و آرائه حول القدس والمسجد الأقصى

الملخص

في هذه الدراسة ستم مناقشة وجهات نظر قريشي زاده محمد فوزي أفندي حول القدس والمسجد الأقصى ، الذي عاش بين 1826-1900 وكان يعرف باسم "مفتي أدرنة" ، و هو الذي كان من أكثر الشخصيات نفوذاً في أواخر العصر العثماني . كتب حوالي خمسة وسبعين عملاً في الشعر والنثر بالعربية والتركية العثمانية والفارسية ، وشغل مناصب علمية وإدارية في العديد من الأجزاء المختلفة من الجغرافيا العثمانية. وكتب حوالي عشرة أعمال أثناء عمله ككتاب القدس. حقيقة أن فوزي أفندي "أع طيب خاطر" تولى منصبه في القدس خلال انهيار الإمبراطورية العثمانية ، وألقى محاضرات وعظ لشعب الأقصى. وكان متشابكاً مع المجتمع بسبب واجبه سيضيف أصالة مميزة للموضوع. ينشر إلى أن المؤلف ، الذي كتب شخصياً الكتب المدرسية التي قام بتدريسها في كل فرع من فروع العلوم الدينية وفي كل مكان زاره. وذكر بوضوح أين ، في أي يوم، كيف ولماذا كتبهم. و كتب أعمالاً شعرية وأدبية و دينية و تاريخية مثل المولود و الرغائبية والمعراجية في القدس .

فوزي أفندي ، الذي شغل منصب نائب القدس بين عامي 1879 و 1881 والذي اعتقد أنه لا ينبغي المساس بالمبادئ الدينية ، كان أحياناً صعباً وأحياناً يقدره المسؤولون، وحصل على رتبة روميلي كازاسكرليك ، التي تعتبر رتبة أدق من شيخ الإسلام. من أجل فهم أفضل ، سنتضمن الدراسة أولاً السيرة الذاتية الموجزة لمحمد فوزي أفندي ، ثم الأعمال التي كتبها في هذه المدينة وسيم ذكر محتوياتها. وأخيراً ، استناداً إلى محتوى هذه الأعمال سيشار إلى آرائه في القدس والمعراج والمسجد الأقصى ، والتي ظلت موضوعية من حيث الإنسانية والإسلامية و العثمانية والتاريخ التركي الحديث.

الكلمات المفتاحية: التصوف، القدس، المسجد الأقصى، محمد فوزي أفندي، الوصاية.

1.Mehmed Fevzî Efendi Kimdir?

Osmanlı son dönem âlim, şair, kadı, sûfi, müderris ve devlet adamlarından Mehmed Fevzî Efendi 1826 yılında Denizli iline bağlı Tavas ilçesinde dünyaya gelmiştir.¹ Babası Ahmed Şakir Efendi, Annesi Fatma Âbide Hanım'dır.² Kureyşizâde nisbesinin nereden geldiği hakkında ise herhangi bir bilgi bulunamamıştır. Fevzî Efendi'nin isim ve mahlasına gelince; asıl adı Mehmet Ali olup kendi beyanına göre, "ikinci ad" anlamına gelen mahlas, ona pek genç yaşta çıktığı hac yolculuğu esnasında Mısır'da karşılaştığı Trabzonlu bir yaşlı tarafından verilmiştir.³ Edebî yönü de olan müellif kendisine verilen "Fevzî" mahlasını şiirlerinde kullanmıştır. Uzun yıllar Edirne Müftülüğü görevinde bulunması hasebiyle halk ve ulemâ arasında daha çok "Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi" diye tanınmıştır.

Kendi ifadesine göre ilk eğitimini memleketi Tavas'ta Ebû Said el-Hâdimî'nin (ö.1176/1762) torunlarından biri olan Hacı Said Efendi'den almıştır. Bu şahıstan sonra Erzincanlı Mehmed Efendi'den de ilim tahsil etmiştir. Daha sonra sırasıyla Manisa, İskenderiyye ve Mekke-i Mükerreme'de tahsilini devam ettirmiştir. Mekke'den döndükten sonra "Ellili Medreseler" diye bilinen Manisa/Hâtuniye Medresesi'nde bir müddet daha eğitim görmüş ve Müftü Evliyâzâde Ali Rıza Efendi'den icâzetini almıştır. İlmî yetkinliği bağlamında 1256/1840 senesi Ramazan ayında henüz on dört yaşında iken İzmir Balıkpazarı Câmii, Mısır İskenderiyye Hasaneyn Camii'nde dersler okutmuştur. Kendi beyanına göre Kâ'be içinde Rûkn-i Yemânî karşısında Arapça olarak tefsir dersi vermiş, Türkçe olarak Hanefî alimi Aliyyü'l-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Menâsikü'l-Hac* isimli eserini okutmuştur. Fevzî Efendi sadece zahir ilminde değil, tasavvuf ile de yakından ilgilenmiş, 1841 yılında çıktığı bir hac yolculuğu esnasında Mekke'de bulunan Nakşbendî Şeyhi Erzincanlı Hâlidî Abdullah Efendi'ye intisâb etmiş, daha sonra misafir olarak gittiği Filibe'de Filibeli Ali Efendi'den de el almıştır. Bu bapta kendini tanıtırken "Mehmed Fevzî el-Hanefî en-Nakşbendî" ibaresini kullanmaktadır. Fevzî Efendi sırasıyla Antalya, Tırnova, Hersek, Ankara, Halep, Kudüs,

¹ Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1333), I, 249-250; Ö. Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi, Tabakâtü'l-müfessirîn*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi,1974), II/ 762-763.

² Fevzî Efendi, *Fihristü'l-âsâr*, Basım yeri ve yılı yoktur, 8.

³ Fevzî Efendi, *el- atıyyetül kuddusiyye*, İstanbul Üniversitesi Ktp., İÜ, AY, Nr. 4893, vr. 59a.

Kayseri, Bitlis, Balıkesir, Edirne ve tekrar Tırnova'da nâiblik görevlerinde bulunmuş, böylece Anadolu'nun muhtelif illerinde ve Rumeli'de müderrislik, müftülük, nâiblik, mevleviyet ve kazaskerlik görevlerini deruhte etmiştir. Osmanlı'da Şeyhülislamlık makamının bir altı olan Anadolu ve Rumeli kazaskerlik payesi de ihraz eden müellif, son birkaç padişah devrinde yaşamasına rağmen görevinin büyük bir kısmını II. Abdülhamid riyasetinde geçirmiştir. Hemen hemen bütün eserlerinde bu padişahı öven ve çoğu eserini ona ithaf eden Fevzî Efendi, özellikle padişahın 1856 Islahat Fermanı karşısında yaşadığı ciddi meşruiyet krizinde ona büyük destek vermiş, daima sadakat göstermiş iki Hâlidî şeyhinden biridir.⁴ Zaman zaman haset yüzünden memleketi Tavas'ta sürgün hayatı yaşamış, yeri geldikçe ailesinin geçimini sağlamak için yazdığı kitapları sahalarda satarak geçinmek zorunda kalmış, gittiği yerlerde alim ve halkın beğenisini kazanmış, ilim talebelerine ayrı bir ihtimam göstermiş, okuttuğu dersin kitaplarını kendisi kaleme almış velüt bir müelliftir. Görev anlayışı ve eserlerinde Hz. Peygamber sevgisi ağır basan birkaç manzum mevlid kaleme alan Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi yaklaşık yetmiş beş eser telif etmiş ve yetmiş beş yıl yaşamış, 1318/1900 yılında Karagümrük'te vefat ederek Fatih Camii haziresine defnedilmiştir.⁵

2. Osmanlı'da Nâiblik Görevi

Osmanlı'da medreseyi bitiren kişiler görevlerine önce iftâ (müftülük), sonra tedris (müderris) daha sonra kaza (kadılık) ile devam ederlerdi. Kadı olabilmek için belirli bir tahsil ve yapılan sınavda başarılı olma şartı aranırdı.⁶ Müellif bu üç görevi deruhte etmiş şahsiyetler arasında bulunmaktadır. Bunlardan yargı alanına giren nâiblik, Osmanlılar'da şer'î mahkemelerin hâkimlerine verilen bir unvandır. Bir başka ifadeyle nâib, Osmanlı devletinde adli teşkilat içinde yer alan bir kamu görevlisidir. Nâibler medrese eğitimi alarak özellikle fıkıh alanında kaza dairesinde ihtilafları çözebilecek derecede tahsil görmüş ilmiye sınıfına mensup kişilerdir. Kadı yerine kullanılmakta olan nâiblik, Anadolu ve Rumeli kazaskerlerinin

⁴ İsmail Kara, *Hilâfet Risâleleri, İslâm Siyâsî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik*, Klasik, (İstanbul: Klasik, 2002), 1/ 30.

⁵ Müellifin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Yılmaz, *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2022), 416.

⁶ İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*, (İstanbul: Kronik 2018), 12.

niyâbetini (vekil) yapmalarından dolayı bu isimle anılmaktadır. Kazaskerler İstanbul'da oturmakta, taşralara kendilerini vekâlet suretiyle kadılık yapmak üzere vekil göndermekteydiler.⁷ Bu kimseler kadının yardımcısı sıfatıyla adli ve idari işeri yürütmekle vazifelidir. Kadı tarafından kazasker onayıyla atanırlar.

Osmanlı Devleti'nde önemli görev yürüten kadılar belirli süre ve sınırlı sayıda tayin edilmektedir. Kadıların belli bir yerde görev yapmaları 16. asırda üç yıl, 17. Asrın başlarında iki yıl, 17. asrın sonlarından itibaren de bir yıl ile sınırlı tutulmuştur. Yine mevleviyetlik bir yıl ile sınırlı kalırken, küçük kadılıkların görev süreleri de daha sonraki yıllarda iki yıldan yirmi aya düşürülmüştür.⁸ Bu görevdeki sürelerin kısa tutulmasında muhtelif gerekçeler ileri sürülmektedir. Bunlar arasında, kadıların sürekli hâkimlik yapip öğretim faaliyetlerinden uzak kalmalarının onların aleyhine olacağı, belli yörede uzun süre çalışmanın o bölge insanlarını yakînen tanıyıp tarafsızlık ilkesinin zedeleneceği ve medreselerden mezun olan adayların yeterli sayıda kadro bulamayışları gösterilmektedir. Bu durumda görev süresi sona eren (ma'zûl) kadılar, yeni görev yerlerine atanıncaya kadar bu kez İstanbul'da beklemek zorundadırlar.

Nâibler kendisini bu göreve getiren kadı tarafından re'sen görevinden alınamazdı. Ancak yetersizlik, görevi su-i istimal, yolsuzluk, bilgisizlik ve ehl-i örfle iş birliği yapmaları halinde görevlerinden alınırlardı. Adalet işinde usulsüz davranan nâib bir daha bu göreve getirilmez azledilir, hatta sürgüne gönderilirdi. Nâiblerin ücretleri belirli bir maaş şeklinde olmayıp yaptıkları işlemler karşısında alınan mahkeme harçlarından oluşmaktaydı.⁹ Kadılarla aynı yetkilere sahip nâibler adaletin dağıtılmasında görev alır, keşif, tahkik ve teftişte olay mahalline giderler, baktıkları dava ve gördükleri muamelelerden, nikah, talak, miras taksimatı, pazar ve vakıfları denetleme, merkezden gelen fermanı halka ilan etmek gibi farklı görev yaparlardı¹⁰.

⁷ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), II: 644.

⁸ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*, (Ankara: TTK Yayınları, 1988), 94-95.

⁹ Osmanlı'da bu durum Abdülaziz devrine kadar devam etti. (1861) Abdülaziz devrinde kadı, naib ve maiyetinde çalışanlar aylık belli bir maaşa bağlandı. (E. Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, (Ankara: TTK Yayınları, 2000, 344) Müellifin naiblik görevi 1865 tarihi itibarıyla başladı.

¹⁰ Bkz. Betül Kayar, "Osmanlı Yargı Teşkilatında Nâib", *YBHD*, Yıl 5, Sayı 2020/1, 194.

Osmanlı'da Tanzimatla birlikte adli teşkilat yapısında, kadı ve nâib yetiştirilmesinde köklü değişikliklere gidilmiştir. Nitekim 1838 tarihli kanun nâib olacaklara sınav şartı getirmiştir. Daha ilerisi bu defa nitelikli kadı ve nâib yetiştirmek için 1855 yılında "Muallimhâne-i Nüvvâb" adında bir mektep açılmış daha sonra benzer adlarla varlığını devam ettirmiştir. Bundan böyle nâibler hâkim sıfatıyla anılmıştır. Tanzimat sonrası nâiblerin şehir merkezine olan uzaklığına göre vazifeleri 24 ay ile 18 aya arasında değişiklik göstermektedir. Cumhuriyet döneminde ise şer'î mahkemelerin kaldırılmasıyla birlikte Osmanlıdaki nâiblik kurumu da sona ermiştir.¹¹

Edirne'deki müftülük görevinden ayrıлып bir süre İstanbul'da boşa kalan Fevzî Efendi'nin ikinci görev alanı, uzunca bir zaman devam edecek nâiblik mesleğidir. Nâibliğe 1865 yılında Antalya'da başladı. Tanzimat sonrası çıkarılan yeni yasa çerçevesinde görev alan müellifin tahkiye usulü verdiği bilgiye bakılırsa bazen haset ve kayırmacılığın mevzubahis olduğu sınavlarda kendi hakkıyla başarılı olduğu anlaşılmaktadır.¹²

3. Müellifin Kudüs Nâibliği ve Bu Görev Esnasında Kaleme Aldığı Eserler

Haddi zatında Arap şehirlerine tayin edilen Osmanlı kadılarının yerli Arap ulemasından olmasına dikkat edilirdi. Bir başka deyişle, kadı, naib tayin ederken umumiyetle o mahallin ulemasından olanları tercih edilirdi.¹³ Mehmed Fevzî Efendi'nin nâiblik göreviyle ilgili bilgiler, "Rumeli Pâyesiyel" 9 Rebiülevvel 1319/1901 tarihli "Bâb-ı Fetvâ Sicill-i Ahvâl Şubesi" müsevvidlerinden İzzet adındaki memur tarafından hazırlanan 140 sıra no'lu evraka dayandırılmaktadır.¹⁴

¹¹ Mehmet İpşirli, "Osmanlılarda Nâiblik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 312-313.

¹² Fevzî Efendi, *T. Mahsudın*, 27-28.

¹³ Ortaylı, 45.

¹⁴ Mezkûr resmî evrakta şöyle denilmektedir: "Tekrâren havâle buyrulan işbu arz-ı hâl ve melfûfât mütalaa olundu. Edirne Müftü-i esbâkî merhûm müşârun ileyh el-Hâc Mehmed Fevzî Efendi'nin müddet-i hizmeti hakkında nizâmen iktizâ eden tahkîkat ikmâl olunarak meclis-i idâre emvâl-i isbâtın 6 Şaban 1318 tarihli müzekkere ahkâmına tevfikân şube-i âcizânemizce tanzim olunan musaddak müddet-i hizmet cetveli leffen takdîm-i huzûru âli cenâb-ı meşîhât-penâhîleri kılmakla bunların takımıyla meclis-i mezkûra havâle buyrulması bâbında." (Bkz. İstanbul Müftülüğü Şer'î Siciller Arşivi, Kayıt Nr. 893.)

Anılan bu resmî evrak hâlen İstanbul Müftülüğü Şer'î Siciller Arşivi (ŞSA) 893 numarada kayıtlıdır.

Mehmed Fevzî Efendi Halep niyâbeti ardından iki yıl civarında İstanbul'da boşa kalmış, akabinde bu kez Kudüs'e tayin edilmiştir. 1297 (1879) yılında Kudüs nâibliğine tayin edilen Fevzî Efendi bu görevini 1299 (1881) tarihine kadar sürdürmüştür. 1301 yılında buradan dönüp Kayseri niyabetine atanır.¹⁵ Kudüs, Osmanlı ilmiye teşkilatı içerisinde önemli bir mevki olan "Mahrec Mevleviyetliği"ne tekâbül etmekte, aralarında müellifin daha önce görev yaptığı Edirne, Medine, Kudüs ve Halep payeli büyük kadılıklar arasında yer almaktadır. Kadılıkların derecesi aşağıdan yukarı Halep, Kudüs, Şam, Medine şeklinde devam etmektedir.¹⁶ Buna göre; müellifin Halep sonrası Kudüs, Kudüs sonrası Medine görevine getirilmesi görevinde terfi ettirildiğine işaret olsa gerektir. Fevzî Efendi'nin sıkça Kudüs'te görev yaptığını hatırlatması,¹⁷ onun burada severek vazife yaptığını ihsas ettirmektedir. Oldukça velüt geçen iki yıla yakın bu süre zarfında bunlardan dördü Arapça ve manzum naat tarzında, üçü ise tefsir alanına ait olmak üzere *Kudsiyyetü'l-ahbâr*, *Kudsiyyü'l-irfân*, *Kudsiyyü'l-ferâh*, *Ünsü'l-ma'nevî*, *Sunuhât-ı kudsiyye*, *Kudsiyyü'l-kelâm*, *el-atıyyetül kuddusiyye* adında yedi adet eser kaleme almıştır.

Zamanın Ezher âlimlerinden on kişinin, Şam ve Kudüs müftülerinin onun ilmîni öven takrizleri müellifin çok yönlü "hezarfen" bir şahsiyet olduğunu teyit etmektedir. Bu on kişi, müellifin Kudüs niyâbeti esnasında kaleme aldığı *Atıyyetü'l-kuddûsiyye* adındaki Arapça eserinin sonuna yazdıkları takriz yazısında şöyle demişlerdir: "Edirne Müftüsü diye tanınan M. Fevzî'nin yazdığı kasîde, mantıklı ve anlaşılır bulunmuştur. Her ne kadar onun bizim methimize ihtiyacı yoksa da biz bununla onun şanını yüceltmek istedik. Bu kasîde, onun mahir ve ehil biri olduğuna işaret etmektedir. Bizler, onun duâsının bereketini almak istiyoruz."¹⁸ Kudüs Hanefi Müftüsü Muhammed Tahir el-Hüseynî ¹⁹ ise Fevzî Efendi'yi âlim, âbid ve fâzıl bir zat olarak

¹⁵ Fevzî Efendi, *K. İrfân*, 2.

¹⁶ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 276.

¹⁷ Fevzî Efendi, *Nücümü'l-ihtidâ*, 7; *Temessükü'l-ezyâl*, 29; *Kudsiyyü'l-ferâh*, 50; *Kudsiyyü'l-irfân*, 2; *Ünsü'l-ma'nevî*, 296.

¹⁸ Fevzî Efendi, *Atıyye*, vr. 64 b.

¹⁹ Fevzî Efendi, *a. eser*, vr. 65 a- 67 b. "Hüseynîler" Kudüs'ün dini idaresinde her dönem etkin rol üstlenmiş bir ailedir. Osmanlı'nın Hz. Peygamber'e muhabeti bu soydan gelen aileye bazı imtiyazlar tanınmasına sebebiyet vermiştir. Nakîbü'-eşrâf ve müftülük ara sıra değişse de

nitelendirmektedir. Dönemin idaresi de müellifi Kudüs niyabet görevi esnasında gösterdiği üstün başarı nedeniyle olsa gerek Karesi Vilayeti aliyesine hitaben üçüncü dereceden Mecidiye Nişanı ile taltif edildiğine dair bir yazı göndermiştir.²⁰ Mehmed Fevzî Efendi'nin Kudüs'te kaleme aldığı eser ve muhtevaları kısaca şu şekildedir:

3. 1. Kudsiyyü'l-ferâh fî tefsîri sûreti elem neşrah

Fevzî Efendi, *Kudsiyyü'l-ferâh*'ı²¹ İnşirâh sûresinin tefsiri üzerine Kudüs'te halkı irşat etmek için te'lif eder. Müellif, bu eserin te'lif nedenini şu şekilde açıklamaktadır: "Yirmi sene boyunca öğrencilerle meşgul olup iki defa da icâzet verdim. Fakat nerede bulunursam bulunayım -Mısır, İskenderiye ve Mekke'de dahi- kırk bir sene boyunca Ramazan aylarında halka ders vermeyi terk etmedim. Bu yıl yani 1297'de (1879) Kuds-i Şerif'te Şer'iyye nâibi ve reîs-i nizamiyye idim. Mescid-i Aksa'da aynı şekilde ders yapmak istedim ve Rabbim Kur'ân sûrelerinden Elem Neşrah sûresi ile başlamamı bana ilham etti. Kadir Gecesine kadar Ramazan'ın her günü sûreden bir ders tertip ettim. Sonra müsveddeleri temize çektim ve böylece güzel bir kitap meydana geldi."²²

Ömer Nasuhi Bilmen kitabın görevinin birinci yılında 1297 Ramazanı'nda takrir edilen Arapça derslerden müteşekkil matbû bir eser olduğuna değinmektedir.²³ Beyzâvî tefsirinden fazlaca istifâde ile yazıldığı anlaşılan *Kudsiyyü'l-ferâh*'ın bitiş tarihi, 19 Zilhicce 1297'dir. 51 sayfadan ibaret eserin basım yeri İstanbul, basım tarihi ise 1297 yılı olarak gösterilmektedir.

genelde bu aile fertleri tarafından yürütülmüştür. Osmanlı yöneticileri tarafından kurulan diğer vakıfların yönetiminde yer almak suretiyle güçlerini muhafaza etmeye çalışıyorlardı. Örneğin, Kudüs Müftüsü Muhammed Tahir el-Hüseynî 1813 yılında daha evvel nakibüleşraf kaymakamlığı yapmış dedesi Abdüllatif el-Hüseynî tarafından kurulan vakfın mütevelliliğine tayin edilmişti. II. Abdülhamid iktidara gelince de 1899 yılında Kudüs Müftüsü olan Hüseyinzâde Tahir Efendi'yi iyi niyetle yürüttüğü görev ve gayri müslim milletlerin ruhani reislerine karşı birleştirici tavrı nedeniyle ikinci derece Mecidiye nişanıyla taltif etmiştir. (Geniş bilgi için bkz. Muttalip Şimşek, "Osmanlı Döneminde Kudüs'ün tanınmış ailelerinden Hüseyinler", *Üsküdar Üniv. Journal of Social Sciences*, 2019/8, 52, 68.

²⁰ BOA, DHMKT. 1484/84

²¹ Fevzî Efendi, *Fihristü'l-âsâr*, 3; *Kasîdetü'l-ulyâ*, 27.

²² Fevzî Efendi *Teyisirü'l-fülk*, 2.

²³ Fevzî Efendi, *K. Ferah*, 50; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, c. II, 763.

3.2. Kudsiyyü'l-'irfân fî tefsîri sûreti'n-Necmi mine'l-Kur'ân

Fevzî Efendi, *Kudsiyyü'l-'irfân*'²⁴ Kudüs nâiblik görevinin ikinci yılında kaleme aldığını ve 1298-1299 (1881) yılında tamamlayarak Mescid-i Aksa'da mev'ıza tarzında okuttuğunu belirtmektedir. Eser, Arapça olarak Necm sûresini tefsir etmektedir.

Beyzavî'nin *Envâru't-tenzil* adlı tefsirinin metnini esas alan müellif, birçok kaynaktan faydalanmakla birlikte, Mevlânâ'nın *Mesnevî'si*, İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ı, F. Râzî'nin *Mefâtihu'l-ğayb*'ından alıntılar yapmıştır. Ayetlerin tefsirinde yeri geldiğinde lügavî anlam, sarf ve nahiv bilgilerine kısaca değinen müellif, özellikle Mesnevî'den yaptığı alıntılarla önceki peygamberler ve ümmetleri hakkındaki kıssalara da yer vermiştir. Tasavvufî konulara değinen Fevzî Efendi, eserde pek çok sayıda menkıbe nakletmiştir. Yine bu çalışmasında bir kısım ayetlerde fikhî konuları ele almış, mezhep imamlarının görüşlerini aktarmış, itikatla ilgili konulara da yer vermiştir.

Kudsiyyü'l-'irfân her ne kadar bir tefsir kitabı ise de vaaz üslubuyla kaleme alınmış izlenimi vermektedir. Zühd ve şükür konusuna da değinilen eserin sonunda, Arapça ve Türkçe duâlar bulunmaktadır. Müellifin, eserin 42 ila 44. sayfaları arasında on kadar âyet ve muteber kaynaklardan seçilmiş on kadar hadisle tasavvufa kaynak teşkil edecek naslara yer verdiği görülmektedir. 140 sayfadan ibaret eser, İstanbul'da h.1304 (1886) tarihinde Şirket-i Sahâfiyye ve Matbaâ-i Âmir'e'de basılmıştır. İstanbul, İzmir, Konya, Trabzon ve Selânik'teki kitapçılarda halkın istifadesine sunulmuştur.

3.1. Kudsiyyetü'l-ahbâr fî mevlid-i Ahmedî'l-Muhtâr

Kudsiyyetü'l-ahbâr,²⁵ "Fâilâtün/Fâilâtün/Fâilün" aruz vezniyle yazılmış yüz yetmiş dört beyitlik bir mevlid manzûmesidir. Eserin sayfa kenarlarında biri Arapça, diğeri Türkçe iki mevlid duâsı bulunmaktadır. Kitabın baş tarafında ise müellifin kendi hayatı hakkında kısa bilgiler sunulmaktadır. Eserin dört ve on ikinci beyitleri

²⁴ *Teysir*, s. 104; *Kasîdetü'l-ulyâ*; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, c. II, 221.

²⁵ Fevzî Efendi, *Teysir*, 104; *Kasîdetü'l-ulyâ*; Bağdatlı İsmail Paşa, Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn ve âsârü'l-musannifin*. (İstanbul: MEB Yayınları, 1951); Özege, *Türkçe Eserler Kataloğu*, c. II, 928.

arasında mevlit okutmanın faydaları üzerinde durulmuş, mevlidin derkenarında mevlid esnasında okunacak beş ilahi, sekiz tevşih²⁶ yer almıştır. Mevlitte tevhid, münacaat ve na't kısımları birer beyitle yetinilmiştir. 21 beyitlik mukaddimenin ardından "Nûr-ı Muhammedî"nin yaratılışı başta olmak üzere diğer mevlid bahirleri gibi ayrıntılar edebî bir tarzda ele alınmıştır. Manzumede önceki peygamberlerin Amine Hatun'u ziyaret ederek Hz. Muhammed'in doğumunu müjdelediklerine dair bilgiler yer almaktadır. Mevlitte Hz. Peygamber'in hem doğumu esnasında hem de doğumundan sonra görülen dokuz önemli hadise ve dokuz mûcizeye değinilmiştir. Her bahis ve bahir ardından, "Her hayırlı sözün baş ve sonu Peygamber'e salâtu selâm olmalı" anlamına gelen "vâsita beyti" bulunmaktadır. Bu beyit;

"Ola bed' ü hatmi her hayru'l-keâm

Cân u dilden es-salâtü ve's-selâm" şeklinde tekrarlanmaktadır.

Üzerindeki bazı kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla, eserin çok sevilerek okunduğu ve 1298 yılında Kudüs nâiblik görevi sırasında te'lif edildiği anlaşılmaktadır. Ne var ki bu eser son devirde kaleme alınan birçok benzeri mevlidler gibi henüz mevlid edebiyatında hak eden yerini alamamıştır. Kenarında taş basma naat-ı şerifler bulunan ve 16 sayfadan ibaret olan Türkçe eserin basım yeri ve yılı hakkında herhangi bir bilginimiz yoktur.

3.4. el-Ünsü'l-ma'nevî fî şerhi kudsi'l-mesnevî

El-Ünsü'l-Ma'nevî,²⁷ Fevzî Efendi'nin Kudüs nâiblik görevindeyken Mescid-i Aksa'da 1298 Rebiülevvel (1880 Şubat) ayında yazdığı bir eserin adıdır. Eser, aslında kendisi tarafından daha önce Arapça olarak kaleme alınan *Kudsiyyü'l-Mesnevî*'²⁸ isimli kasîdesinin Farsça şerhinden ibarettir. Fevzî Efendi, manzûmesinin her üç beytinin Kur'ân'ın hangi sûresine işaret ettiğini belirtmekte, burada beyitlerin anlamını verdikten sonra on hususa vurgu

²⁶ Tevşih: Mevlid ve mi'râciyelerin aralarında okunan mûsikî eserleri hakkında kullanılan bir tabirdir. Çoğu büyük mutasavvıfların şiirlerinden seçilmiş bu manzûmelerin muhtelif makamlarda bestelendiği görülmektedir. (Bkz. Pakalın, *a.g.e.*, c. III, 485.)

²⁷ Fevzî Efendi, *Fihrist*, 3; *Teysir*; *Kasidetü'l-ulyâ*; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, c. II, 396.

²⁸ Fevzî Efendi, *Fihrist*, 3.

yapmaktadır. Bu hususlar, o sûrenin isimlendirilişi, sebab-i nüzulu, nazil olduğu yer, âyet, kelime, harf sayısı, fazîlet ve sevabıdır.

Haddi zatında burada sayılan özellikleriyle mevzu bahis eser, Kur'ân'ın sûre ve âyetleri hakkında oldukça geniş bilgiler veren bir tefsiri andırmaktadır. Bu sebeple müellifin kendisi de bu kitabını tanıtırken, “tefsirlerin özü” anlamına gelen “Zübdetü't-Tefâsîr” denmeye layık ifadesini kullanmaktadır. 296 sayfa olan *Ünsü'l-ma'nevî* 1299 (1881) tarihinde İstanbul'da Muharrem Efendi Matbaası'nda basılmıştır.

3. 5. Kudsü'l-mesnevî

Kudsü'l-mesnevî,²⁹ Kudüs'te tamamlanmış 343 beyitlik bir çalışma olup müellifin otuzuncu eseri olarak kültür hayatımıza girmiştir. Konusu itibariyle eserin tefsir alanına dahil edilmesi mümkündür. Eserdeki her üç beyit, anlamı itibariyle Kur'ân'daki bir sûreye işaret etmektedir. Sayfa kenarlarında ise sûrelerin adları gösterilmektedir.

Kudsü'l-mesnevî'nin başında Mehmed Fevzî Efendi'nin hayâtı hakkında kısa bilgiler yer almaktadır.³⁰ 16 sayfalık Farsça eserin Maârif Nezareti ruhsatıyla basıldığı belirtilmiş, ancak baskı yeri ve yılı yazılmamıştır.

3. 6. Kasîde-i kudsiyye

*Kasîde-i kudsiyye*³¹ adlı bu Arapça risâle, elli beyitten oluşmaktadır. Fevzî Efendi bu risâlesini Kudüs nâibliği sırasında kendi ifadesiyle “Kuds-i Şerif, Mescid-i Aksa, Sahratullah-i müşerreffe, Kubbetü'l-mi'râc ve Kürsi-yi Süleyman'a karşı” telif etmiştir. Daha sonra sözlerine şöyle devam eder: “Peygamberimiz'in mi'râca çıktığı Kubbe-i Sahrâ'yı yakından gördüm, hamd etmek bana vâcip oldu.” Müellif, bu risâledeki her dört beyti, on ciltlik *Buhârî*'nin her cildinden seçilen dörderden toplam kırk “havas sahibi” hadîsin izahından meydana getirdiğini belirtmektedir. Bu özelliğiyle eser, alışılmışın dışında farklı bir tertiple hazırlanmış *Kırk Hadîs Risâlesi* şeklindedir.

²⁹ Fevzî Efendi, *Fihristü'l-âsâr*, 3; *Teyisîr*, 104; *Kulyâ*, 27; Komisyon, *BKK*, c. I-II, 404.

³⁰ Bkz. *Kudsü'l-mesnevî*, 1.

³¹ Fevzî Efendi, *Kasîde-i kudsiyye*, 4; *Teyisîrü'l-fülk*, 104; *Kasîdetü'l-ulyâ*, 27; Komisyon, *BKK*, c. I-II, 371.

Kasîde-i Bürde'nin vezin ve kafiyesinde nazire tarzında Arapça olarak yazılmış, eser müellif hattı olarak 1307/1889-90'da taşbaskı şeklinde çerçeveli olarak İstanbul'da basılmıştır.

3.7. el-'Atiyyetü'l-kuddûsiyye ale'l-kasîdeti'l-kudsiyye

El-Atiyyetü'l-kuddûsiyye,³² yazarın *Hakîkatü'l-hürriyye* ve *Fihristü'l-âsâr*'da basıldığını bildirdiği, fakat matbû nüshasına rastlayamadığımız bir kitabıdır. 67 varaktan ibaret Arapça olarak kaleme alınan bu eser, daha önce yazılan *Kasîde-i kudsiyye* adlı manzûm eserin Arapça şerhidir. Burada, Fevzî Efendi'nin bazı tasavvufî kavramlara ait görüşleri mevcuttur. Kitabın yazılış nedeni hakkında müellif içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulduğunda şükür için bu eseri Kudüs niyâbetinde ve Mescid-i Aksa'ya bakarak çalıştığı mahkeme içinde kaleme aldığını belirtmektedir.³³

Elimizdeki yazma nüshada müstensihî bilinmeyen, ancak tanıtım yazısındaki "Bundan on üç sene önce Kudüs nâibi iken yazılan" ibaresinden bu eserin Hicrî 1310 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Bu çalışmanın sonunda Mısır Ezher âlimlerinden on kişi, Şam müftüleri ve bazı sûfiyye ile Kudüs ve İbrahim kenti müftülerinin, eseri ve müellifi övücü takriz yazıları bulunmaktadır.³⁴

Fevzî Efendi, eserin sonunda, Kudüs kadısı iken kitabı 10 Receb 1297 tarihinde, kuşluk vakti Mescid-i Aksa'ya müteveccih bir şekilde tamamladığını belirtmektedir.³⁵ El yazması aslından CD ile bir nüshasını elde ettiğimiz bu eserin aslı İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi nadir eserler bölümünde bulunmaktadır.³⁶

3.8. Kudsiyyü'l-keîâm fî mevlidi'n-Nebiyyi Aleyhi's-Selâm

³² Fevzî Efendi, *Atiyye*, vr. 3; *Kasidetü'l-ulyâ*, 27; Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn*, c. II, 102.

³³ Fevzî Efendi, *Atiyye*, vr. 5a-b.

³⁴ Ortaklaşa takriz yazan Ezher hocalarının isimleri şunlardır: Muhammed Ali er-Râfi, Sâlih Trablusî, Abdülmutî el-Hâmîlî, Abdurrahmân es-Sûsî, Hasan Muhammed, Abdülhâlik Hanefî, Süleyman İlhamî, Sâlim el-Bulâ, Abdulhamîd er-Rafi, Ahmed el-Hûrî. (Bkz. *Atiyye*, vr. 64 b.) Esere takriz yazan diğer zevâtın adları ve ünvanları da şu şekildedir: Mahmûd Efendi Hamzavî (Şam Hanefî Müftüsü); Şeyh Selim Attar (Şam'da sûfi); Şeyh Ahmed Müslim el-Kuzbarî; Muhammed Es'ad Efendi (Şam Şafii Müftüsü); Muhammed Tâhir el-Hüseynî (Kudüs Hanefî Müftüsü); İbrahim Halil (İbrahim Müftüsü). (Bkz. *Atiyye*, vr. 65a- 67b.)

³⁵ Bkz. *Atiyye*, vr. 62a.

³⁶ Bkz. İstanbul Üniversitesi Ktp., İÜ, AY, Nr. 4893.

Kudsiyyü'l-kelâm,³⁷ müellifin Arap dilinde kaleme aldığı bir mevlid manzûmesidir. Ancak eserin matbû veya mahtût herhangi bir nüshasına tesadüf edebilmiş değiliz.

3.9. Sunuhât-ı Kudsiyye

Te vessûlat-ı Fevziyye adlı eserinin tanıtım sayfasında bahsettiği ancak mahtut veya matbu olduğuna dair herhangi bir nüshasını göremediğimiz çalışmadır.³⁸

4. Fevzî Efendi'nin Kudüs Hatıraları, Mescid-i Aksa ve Mi'râc Hakkındaki Düşünceleri

Edirne Müftüsü Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi aldığı sûfi terbiyenin de gereği olarak kutsal mekanlara hürmette kusur etmeyen bir yapıya sahiptir. Kudüs adının geçtiği her yerde mutlaka “şerif” sıfatını ekleyerek konuşur.³⁹ Bununla birlikte “Harameyn” terkibi sadece Mekke ve Medine için kullanılırken müellifin Kaside-i Bürde'ye nazire (Arp. Muâraza) tarzında kaleme aldığı “Kudüs Kasîdesi” adını taşıyan elli beyitlik manzumenin ikinci ve sekizinci beytinde bu beldeyi aynı kategoride anması dikkate değer bir husustur: “Yoksa bulutlar mı gürledi Kudüs diyarından. Ta ki Hil ve Harem'in bereketi açığa çıktı/Nasıl olmaz demeyin, ben burada yakinen mukarreb ehlinin onayladığı Hz. Peygamber'in mi'râca çıktığı Kubbetü's-Sahrayı ziyaret ettim.”⁴⁰

Kudüs, M. Aksa ve Kubbetü's-Sahra'ya karşı ayrı bir ihtimam gösteren müellif bazen de bunları sahih hadis kitaplarında yer almayan haberlerle teyit eder. Bu bapta Kudüs'te yazdığı *Kudsiyyü'l-ferah* adlı eserinde Kadir Gecesi'nin faziletinden bahisle Hz. Peygamber'e nispet olunan bir habere yer verir: “Kadir Gecesi dört büyük sancak (liva) yeryüzüne indirilir. Bunlardan biri Livâ-i Hamd, ikincisi Livâ-i Rahmet,

³⁷ Fevzî Efendi, *Kudsiyyü'l-kelâm, Kasidetü'l-ulyâ*.

³⁸ Fevzî Efendi'nin Kudüs'te kaleme aldığı *Sunûhât* adlı divanında yer alan bir na't kendi kaleminden Karesi Gazetesi'nde şu şekilde yer almıştır: “*Alem-i mihr-i risâlet ile rahşân ettin/Su'le-i bedr-i nübüvvet ile tâbân ettin*” (Fevzî Efendi, “İhtârname-i Umûmi Mebruka” *Karesi*, Nr. 86, 7 R. Evvel 1305. S. 1.)

³⁹ Osmanlı öncesi İslami kaynaklarda Kudüs genelde “Beyt-i Makdis”, “Mukaddes”, “el-Kuds” şeklinde yer alırken Osmanlı ile “Şerif” nitelemesi eklenmiş ve resmi yazışmalarda bu kullanılmıştır. Diğer ilim erbabı genelde Kudüs ifadesini kullanırken, sufi ehli şahsiyetler Kuds-i Şerif betimlemesinde bulunurlar. Şam-ı Şerif de bu minvalde kullanılır. Bununla beraber Kudüs için değil ama etrafı için diğer müellifler de harem-i şerif sıfatını kullanmışlardır.

⁴⁰ Fevzî Efendi, *K. Kudsiye*, 1-2.

üçüncüsü Livâ-i Mağfîret, dördüncüsü de Livâ-i Keramettir. Her bir sancakla beraber, yetmiş bin melek semadan yeryüzüne iner. Her sancağın üstünde: 'Lâ ilâhe illallah Muhammedün resulullah' yazılıdır. Her kim o gece üç kere 'La İlahe illallah Muhammedün Resulüllah' derse her bir tevhidi için birer ihsan-ı ilahi tecelli eder. Birinci tevhidinde, affı mağfîret olunur. İkinci tevhidinde nardan azat olunur, üçüncü tevhidinde cennete ithal olunur. Hamd sancağı sema ile arz arasına dikilir. Mağfîret sancağı, kabr-i Nebî'ye vaz' olunur. Rahmet sancağı, Kâbe-i Muazzama'nın üstüne, keramet sancağı ise Beyt-i Makdis'te Kubbetü's-Sahra taşının üzerine dikilir"⁴¹.

Kudüs'ün onun hizmet hayatında ayrı bir yeri bulunduğunu itiraf eden müellif, bu beldeyle ilgili bazı anılarını da paylaşma gereği duyar:

"Halep nâibliğinden döndüm. Fatih Câmii'nde *Buhârî-i Şerif* okutuyordum. Bu arada ilmimin, fazîletimin, iffet ve adaletimin, te'lifatımın fayda vermediği bir zamana tesadüf ettiğinden, büyük maddî darlık içindeydim. Bunların hepsi beni zillete davet etti. Bu ise insanı kahreden şiddetli bir hastalıktır. Hatta bundan kurtulmak maksadıyla kitaplarımı satmak üzere sahaflar çarşısına gittim. İlim ehlinin yüreği kitaplarının gitmesine dayanamaz. Sultan bana kitaplarımı geri alma ve ehl ü iyâlîme birkaç ay yetecek kadar ihsanda bulundu. Bir müddet sonra bu da bitti. Bu kez yine *Buhârî* dışında kitaplarımı satmak üzere sahaflara gittim. Fatih Câmii'nde *Buhârî* dersi verdiğim esnada bir gün tayinimin Kudüs nâibliğine çıktığını duydum. O yüzden şükür maksadıyla *Atiyye* adlı eserimi yazdım."⁴²

Kudüs göreviyle ilgili bir başka anısı da zikreden müellif, Ankara nâibi iken Sultan Abdülaziz'in hilafetten azli nedeniyle kendi kendine intihar ettiğini duyduğunu, ancak Kuds-i Şerif niyabeti esnasında bunun böyle olmayıp bir takım zalim ve hainlerin onu şehit ettiklerini işitir ve çok üzülür.⁴³

Fevzî Efendi'nin bir diğer hatıratı ise bu beldenin kutsiyetiyle ilgili inancıdır. Kudüs ve Mescid-i Aksa'nın hürmetine inanan müellif "teberrük" kabilinden o zamana kadar kullanmış olduğu mührü kendi beyanıyla Kuds-i Şerif memuriyetinde bir müddet daha kullanmış, bu mührü M. Aksa'ya defn ve terhin etmiştir. Daha sonra Mescitte bulunan

⁴¹ Fevzî Efendi, *K. Ferah*, 50.

⁴² Fevzî Efendi, *Atiyye*, vr. 5a-b.

⁴³ Fevzî Efendi, *Üssü'l- İntizam*, 3.

bir Mevlevi dedesine⁴⁴ yeni bir yüzük yaptırıp mezkûr mısrayı da yazdırarak halen kullanmayı sürdürmüştür.⁴⁵

Kudüs ile ilintili zikretme gereği duyduğumuz bir diğer konu “tarziye” dir.⁴⁶ Müellif, geleneğe bağlı, dini değerler karşısında asla tavizkar bir tutum sergilemez. Buna göre o, geçmişi XVII. asra kadar giden ve toplumu hayli meşgul eden “tarziye” konusunu önemsemiştir.⁴⁷ *Câmiu’s- salavât* adlı eserinde, Osmanlılar zamanında cuma ve bayram hutbelerinde İstanbul, Bursa ve Edirne Ulu Câmiileri’nde müezzinler tarafından tarziyenin sesli ve belli bir makam üzere okunduğunu zikreder. Müellif devamla, câmilerde sesli olarak tarziye yapılmasının bazı sofilerce (mutaassıp) yadırgandığını, bu kimselerin işin hakikatine vâkıf olamadıklarını ve bunda özellikle ilk iki halifeye karşı gelen Râfızîlerin etkin olduğunu iddia eder. Kendisi Halep nâibliğinde iken Zekeriya Câmiî’nde, Kudüs nâibi iken ve Mescid-i Aksa’da Anadolu’nun büyük camilerinde uygulanagelen bu adeti tatbik ettirdiğini söyler: “Bu fakir Halep görevim esnasında Zekeriya Camii ve Kuds-i Şerif nâibi bulunduğum sırada M. Aksa’nın müezzinlerine tarziye ettirdim. Hatta hutbe okurken M. Aksa’nın üç hatibine bir de yeşil çuha vakfedip “üç-beş” giydirdim. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer (r. anhum) Rafizilerin adavetine muhalefet olsun diye bunu yaptım”.⁴⁸

Kudüs halkının örf-adeti noktasında bir hususa dikkat çeken müellif, küçük bir sözlük kitabı olarak Medine kadısı iken yazıp

⁴⁴ O dönem medreselerin etrafı tasavvufi hayat açısından canlıdır. Mevleviyye, Rifaiyye, Şazeliyye ve Ahmediyye mensubu kişiler ve tekkeler vardır. Bunlar dini ve kültürel hayata dinamizm getirmişlerdir. Bkz. Kamil Celil el-Aseli, “Kudüs” *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 26/ 337.

⁴⁵ Fevzi Efendi, *Temessükül ezyal*, 29-30.

⁴⁶ Radiyallâhu anh (Allah ondan razı olsun) anlamına gelen bir duâ cümlesidir. Aslında büyük camilerde müezzinler tarafından bunun bir okunuş şekli ve muhtevâsı olduğu söylenmektedir. Hatibin hutbe okurken iki halife Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in adı anıldığında onlara müezzinlerin ve cemaatin sesli ve belli bir makamda radyallu anhüm demeleridir.

⁴⁷ Mevzu bahis tartışma konuları toplumu ve devlet yönetimini hayli meşgul etmiştir. Tarziye, bir tarafta Birgivi Mehmed Efendi adlı alimi takip eden vaizler zümresi, diğer tarafta Halveti Abdülmecid Sivasî’ye bağlı sufilerin başını çektiği ve tarihte daha çok “Kadızedeli-Sivasiler” olarak bilinen, içtimai dini ve ahlaki boyutu da olan yaklaşık yirmi bir meseleden biridir. Kâtip Çelebi (ö.) *Mizânü’l- Hakk* adlı yapıtında dördüncü konu olarak “tasliye ve tarziye”yi ele almış, bunu yasaklamanın çözüm olmadığını söylemiştir. Toplumda bu durum vahim bir boyuta ulaşmış olmalı ki, Kâtip Çelebi devlet idarecilerini göreve çağırılmış, camilerde cemaatin bölünmesini sağlayan hatta üzücü hadiselerle sebebiyet veren bu olayın padişahın el koymasıyla sonuçlanabileceğini söylemiştir. (Geniş bilgi için bkz. Katip Çelebi, *Mizânü’l- hakk fi ihtiyârî’l- ehakk*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1993), 26-29, 109.

⁴⁸ Fevzi Efendi, *C. Salavât*, 6.

padişaha ithaf ettiği *Tuhfe-i Fevzî* adındaki 986 beyitlik telifatında bazı kelimelerin galat ve örfi lisanda meşhur olduğuna dikkat çekmiştir. Bu bapta kelimeler örneği veren müellif, “şimdi” kelimesine, Haleplilerin “hallâk”, Kudüslülerin “halkât” Hicazlıların “tâlibâ”⁴⁹ dediklerine vurgu yapmaktadır.

Eserlerinden anladığımız kadarıyla Kudüs onun için bir görev mahallinin çok ötesinde Hz. Peygamber sevgisinin yer aldığı bazı edebi eserlerin telifine imkân tanımıştır. Kaside, ilahi, tevşih, mevlit ve naatlarının çokluğu bu bağlamda ele alınmakta ve Emine Yeniterzi'nin ifadesiyle o Tanzimat'tan günümüze kadar uzanan naat yazan şairler zincirinin halkaları arasında bulunmaktadır.⁵⁰ Bununla birlikte bu sevgi onun daha sonra görev yapacağı Harameyn Mevleviyetliği'ne⁵¹ daha “istekli” gitmesine zemin hazırlamıştır. Nitekim M. Fevzî Efendi bir şiirinde bu durumu ihsas ettirmekte, ancak Peygamber sevgisinden dolayı bu göreve başlamaktan bir an bile tereddüt etmediğini sözlerine eklemektedir.⁵²

Şüphesiz Kudüs denilince akla hemen Müslümanların ilk kıblesi Mescid-i Aksa ve bununla bağlantılı Mi'râc hadisesi gelmektedir. Fevzî Efendi her üç dilde telif ettiği manzum mevlid, mi'râciye ve regaibiyeden bahisle M. Aksa ile şekillenmiş biri Arapça diğeri Türkçe iki adet mi'râciye kaleme almış, İsrâ hadisesine geniş yer ayırmıştır. Onun İsrâ'ya yaklaşımı alışılmışın biraz dışındadır. Buna göre, Hz. Peygamber'in Buhari ve Müslim'de yer aldığı M. Haram'dan doğruca M. Aksa'ya geldiğine dair rivayetlerin aksine o, Hz. Peygamber'in önce Medine'de, sonra Tur-i Sina'da, daha sonra Beytüllahme gelip Hz. İsa'nın doğduğu yerde iki rekât namaz kıldığını, nihayet Kuds-i Şerife teşrif ettiğini söyler. Müellife göre M. Aksa'nın yarısı nebi ve peygamberlerle, yarısı meleklerle doludur. Hz. Peygamber burada

⁴⁹ Fevzî Efendi, *Tuhfe-i Fevzî*, 5.

⁵⁰ Emine Yeniterzi, *Türk Edebiyatında Na'atlar*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 23.

⁵¹ Onun Kudüs ağırlıklı Hz. Peygamber sevgisi çok daha sonraları tavzif edileceği “Harameyn Mevleviyetliği”ne de zemin hazırlamıştır. Doğrusu Harameyn mevleviyetlik görevinin geliri diğerlerine oranla daha düşüktür. Belki de bu yüzden olsa gerek gerek, “Harameyn Mevleviyetlik” görevinden imtina edenlerin varlığından bahsedilmektedir. Müellif bu konuda herhangi bir açıklama yapmaz. Ancak bir yazar, kadıların muayyen bir maaşının olmadığını, herhangi bir dâvâ münasebetiyle gelirlerinin zuhûrata bağlı bulunduğunu, hatta bu nedenle rüşvete dahi başvurduklarını belirtir. Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilatı*, 84-85. Buna yakın bilgi bir başka kaynakta şöyledir: “Eskiden kadılar devletten maaş almaz, gördükleri dâvâ harcını alarak geçinirlerdi. Bu yüzden kadılar tayin edildikleri şehir ve kasabaların kriminal bölge olmasına geliri fazladır diyerek sevinirlerdi. İskender Pala, *Kadılar Kitabı*, 3. Baskı, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 73.

⁵² Fevzî Efendi, *Hediye-i Fevzî*, 11 ve 27.

enbiyaya namaz kıldırılmıştır.⁵³ Müellif 1889 yılında kaleme aldığı *Kudsiyyü's- sirac* adlı Mi'râciye çalışmasında M. Aksa'ya kadar olan "İsra" kısmını kendi dilinden, mi'râc bahsini ise Hz. Peygamber'in ağzından nakletmeyi tercih etmiştir.⁵⁴ Mezkur eser yüz seksen üç beyitlik "Fâilâtün/Fâilâtün/Fâilün" vezninde Türkçe kaleme alınmış muhtasar bir mi'râciye özelliğini taşımaktadır. Fevzî Efendi, eserine besmele ile başlamakta, Peygamberimiz ve onun âl ve ashâbına selamlarını takdim etmektedir. Eserin te'lif sebebi hakkında ise şunları söylemektedir: "Kim Peygamber'in adını ve mi'râcını ta'zimat, tekrimat, tesliyet ve teslimat ile anarsa Hak ona ferahlık verir, muradına erdirir. Tanrı, mi'râc bahsini toplantı tertip eyleyip aşk ile okutturanın kalbini nurlandırır, sevindirir. Bu Rabb'in bir vaadidir."⁵⁵ Fevzî Efendi sadece birinci ve yedinci gökte görülen olayları, yine mevlidinde olduğu gibi dokuz önemli noktaya ele alıp genişçe anlatmaktadır. Bahir aralarında, "En hayırlı varlığa ümmet olan bizler ona salât u selâm getirelim" anlamındaki "vâsıta" beytinde;

*"Biz ki olduk ümmet-i hayru'l-enâm
Diyelim gel es-salâtü ve's-selâm"* sözleri tekrarlanmaktadır.

Müellifin anlatımıyla mi'râciyede dikkatimizi çeken hususlardan biri de Hz. Peygamber'in kendisine sunulan biri şarap dolu diğeri süt dolu bardaklardan sütü tercih edip, Cebrail'in övgüsüne mazhar olması ve susuzluğunu bununla gidermesidir. Ona göre Cebrail önce Hz. Peygamber'i Kubbetü's-Sahra'ya götürmüş ve mi'râc (merdiven) getirmekle görevli İsmail isimli bir melek Cennet-i Firdevs'ten "bir kolu yakut, diğer kolu zümrütten altın işlemeli mübarek merdiveni" getirmiştir. Yine Hz. Peygamber (as) her katta bir peygamberle tanışmış, Sidre-i Müntehâ'ya ulaştığında Cibril onu yalnız bırakmış, Refref ile Arş-ı A'lâ'ya vâsıl olmuş ve neticede Allah ile baş başa mülâki kalıp mükâlemede bulunmuştur. Fevzî Efendi bütün bu hadiselerden sonra, Hz. Peygamber'in Refref ile Mekke'ye dönüşünü anlatmaktadır. İsrâ hadisesi Fevzî Efendi'nin kendi ifadeleriyle izah edilirken, Mi'râc konusunun detayına girilmemiş bunda ancak Hz. Peygamber'den nakille iktifa edilmiştir. "*Kâbe kavseyn mucibince arş-ı a'lâya çıkub/Bî mekân ve bî zaman gördü ânı vusul*"⁵⁶ diyen müellife göre bir gecede

⁵³ Fevzî Efendi, *Kudsiyyü's- sirac*, 5.

⁵⁴ Fevzî Efendi, *Kudsiyyü's- sirac*, 6.

⁵⁵ Fevzî Efendi, *Kudsiyyü's- sirac*, 3-4.

⁵⁶ Fevzî Efendi, *Teveccülât-ı Fevzîyye*, Hacı Mahmud Efendi Böl. Nr. 3324, vr. 175b.

vuku bulan tüm hadiseleri anlatmak ve onu yazıya dökmek insan aklının almayacağı bir şeydir:

*"Bu mahalde kâbil-i tahrîr değil
Hem lisana mümkün-i takrir değil."*⁵⁷

Yazdıklarını teoride bırakmayıp pratiğe uyarlayan müellif, Arapça yazılmış Mi'râciyeleri Halep, Kuds-i Şerif ve Medine-i Münevvere'de okutmuş, hatta Mi'râciyeye başlamadan önce okunacak ilahileri de kendisi yazmıştır:

*"Cân-ı dilden âşıkısan gel berû-Dinle m'irâc-ı Peygamberiyyeyi
Uyma nefse olma öyle serseri- Dinle Mi'râc-ı Peygamberiyyeyi
Sırr-ı sübhânellesi olmaz a'yân- Feth olunub cümle bâb-ı âsumân
Kimse bilmez sırr-ı hakkı akıl ile/Çünkü esrârı keşf olunur
naklile."*⁵⁸

Hz. Peygamber muhabbetini her daim vurgulayan Fevzî Efendi, Mi'râciye yanında dini-hikemi bir diğer edebi tür olan mevlidler de kaleme almıştır. Bu bapta Kudüs'te telif ettiği mevlid manzumesinde bu geleneğin bid'at olduğunu söyleyenlere karşın *İsbâtü'l-muhessenât*⁵⁹ adında Türkçe eserini yazmış, "Mevlid-i şerif okutmak ve dinlemek bid'at ve günahır" diyenlerin sözlerine "red ve iptal" için telif ettiğini söylemiştir. Müellif, "Benim ümmetim dalâlette birleşmez."⁶⁰ hadîsinden hareketle, mevlidin ilk defa Muzafferüddîn Kökböri (ö. 630/1233) tarafından 604 (1207) yılında Musul'da okutulmaya başlandığını iddia etmekte ve İslâm âleminin muhtelif yerlerinde -kendi yaşadığı zamana gelinceye dek- 710 seneden beri devam ettiğine vurgu yapmaktadır:⁶¹

"İşte ol-zamândan yani yedi yüz on senesinden beru Mekke-i Mükerrreme ve Medîne-i Münevvere'de ve Şâm-ı Şerîf ve Kudüs-i şerîf ve Haleb vesâ'ir kâffe-i bilâd-ı Arabistân ve Belh ve Buhara'da da ve dârü'l-hilâfetü'l-aliyye olan İstanbul'da ve diyâr-ı Anadolu ve Rûm ili memâlikinde her sene mevlid-i şerîf kırâaat itdirilmektedir."⁶²

⁵⁷ Fevzî Efendi, *Kudsiyyü's-sirâc*, 7.

⁵⁸ Fevzî Efendi, *Hediyye-i Fevzî*, 4.

⁵⁹ Fevzî Efendi, *Fihrist*, s. 4; *Kasîdetü'l-ulyâ*; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, c. II, s. 396; Özege, *Türkçe Eserler Kataloğu*, c. II, 742.

⁶⁰ İbn Mâce, "Fiten", 8.

⁶¹ Müellifin burada verdiği bilgiler diğer ilmî mahfiller tarafından da doğrulanmaktadır. Bkz. Gülay Ögün Bezer, "Kökböri", *DİA*, c. 26/234-235.

⁶² Fevzî Efendi, *İsbâtü'l-muhessenât*, 3-4.

Kudsiyyü'l- ahbâr fi mevlid-i Ahmedî'l-muhtâr adlı manzum mevlidini Mescid-i Aksa'da bitirdiğini belirten Fevzî Efendi;

"Oldu mevlid Beyt-i Makdiste tamâm/Kıl kabul çün oldur aksây-ı meram

Çünkü ihsan eyledin ya Râb bana/Evvel u ahirde hamd olsun sana" mısralarıyla sonlandırır. Mevlidin sonuna doğru biri Türkçe diğeri Arapça kendi yazdığı duada Kudüs ve Mescid-i Aksa adını zikrederek Allah'tan "İşbu beldeleri vesâir bilâd-i İslamiyyeyi bela ve afetlerden muhafaza etmesini ve mamur eylemesini" niyaz eder.⁶³

Sonuç

Tavaslı Kureyşizâde Mehmed Fevzî Efendi son dönem Osmanlı etkin sûfî meşrep alimlerden biridir. Öğrenci ve halkı yakından tanıyan bir Osmanlı münevveridir. Dini ilimlerin cümlesine vakıf, Arapça ve Farsça eser yazacak kadar dil bilgisine sahip, II. Abdülhamid'in taltif ve takdirini kazanmış, bir o kadar meslektaşları tarafından hasede uğramış Kazaskerlik rütbesine kadar yükselmiş bir idarecidir. Camilerde dersler vermiş, pek çok farklı etnik ve dile sahip Müslüman Osmanlı coğrafyasında görev yapmıştır. Hz. Peygamber sevgisinin temayüz ettiği edebi alanda mevlid ve mi'râciye, naat ve kasideler kaleme almış, ilmiyle amil bir zattır. Bu çalışmada onun Kudüs merkezli faaliyetleri, hatıraları, Mescid-i Aksa, mi'râc ve mevlid hakkındaki düşüncelerine bakılmıştır. Her birey gibi onun da düşüncelerinde bazı mevsuk olmayan, menakıp türü anlatımlar mevcuttur. Fakat bütün eserlerinde devletin meşru idaresi ve idarecilerine karşı hürmetli davranmış, toplumsal bozulmalara karşı sesini çıkarmış, yeniliklerin geleneğe ve dini kural kaidelere mutabık ve münasip olması gerektiği üzerinde durmuştur. Osmanlı nâib atamalarında mümkün mertebe o bölgenin dilini konuşan, örf ve adeti hakkında malumat sahibi yerel kadıların atanması söz konusu iken Rumeli, Balkan, Güneydoğu, Anadolu, Bosna, Halep, Medine ve Kudüs gibi yerlere tayin edilmesi onun bu dillere vukûfiyet, ilmüne olan itimadı göstermesi açısından önemli olsa gerektir. Kudüs gibi güncelliğini koruyan, Müslümanların ilk kiblesi ve hassas noktasının gelinen aşamada İsrail tarafından uluslararası hukuk yok sayılarak, insani tüm erdemler aşındırılarak çoluk- çocuk, yaşlı demeden bir

⁶³ Fevzî Efendi, *Kudsiyyü'l- ahbâr*, 12.

katliama tabi tutulmasının izah edilir bir tarafı olmasa gerektir. Böyle bir zamanda Kudüs hakkında yakın dönem sayılabilecek zamana ışık tutacak verilere sahip Mehmed Fevzî Efendi'nin savunduğu düşünce dünyasına, Kudüs başta olmak üzere kutsal mekânlara dair duasına her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyulduğu kanaatindeyiz.

Kaynakça

- El-Aselî, Kamil Celil. "Kudüs" *DİA*, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn ve âsâru'l-musannifîn*. I-II, İstanbul: MEB Yayınları, 1951.
- Bezer, Gülay Ögün. "Kökböri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bilmen, Ö. Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi, Tabakâtü'l-müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaâ-i Âmire, 1333.
- Fevzî Efendi. *Teysirü'l-fülk fi tefsîri sûreti'l-Mülk*. İstanbul: Osmaniye Matbaası, 1307.
- Fevzî Efendi. "İhtârname-i Umûmi Mebruka" *Karesi*, Nr. 86, 7 R. Evvel 1305. S. 1.
- Fevzî Efendi. *Câmi'u's-salavât*. İstanbul: 1308.
- Fevzî Efendi. *Fihristü'l-âsâr*. Basım yeri ve yılı yoktur.
- Fevzî Efendi. *Hediye-i Fevzî*. Basım yeri ve yılı yoktur.
- Fevzî Efendi. *İsbâtü'l-muhassenât li tilâveti mevlid-i seyyidi's-sâdât*. İstanbul 1314.
- Fevzî Efendi. *Kasîdetü'l-'ulyâ*. Basım yeri ve yılı yoktur.
- Fevzî Efendi. *Kudsiyyetü'l-ahbâr fi mevlid-i Ahmedi'l-Muhtâr*. Basım yeri ve yılı yoktur.
- Fevzî Efendi. *Kudsiyyü'l-ferâh fi tefsîri sûreti Elem Neşrah*. İstanbul 1297.
- Fevzî Efendi. *Kudsiyyü'l-irfân fi tefsîri sûreti'n-Necmi mine'l-Kur'ân*. Matbaâ-i Âmire, İstanbul 1304.
- Fevzî Efendi. *Teysirü'l- fülk fi tefsiri sûretil- mülk*. Şirket-i Sahafiye-yi Osmâniye, İstanbul 1889.
- Fevzî Efendi. *Kudsiyyü's-sirâc fi nazmi'l-mi'râc*. İstanbul 1307.
- Fevzî Efendi. *Kudsü'l-mesnevî*. Basım yeri ve yılı yoktur.
- Fevzî Efendi. *Nücümü'l-ihtidâ fi rucûmi'l-a'dâ*. İstanbul 1315.
- Fevzî Efendi. *Temessükü'l-eyyâl min sâdâti'r-ricâl*. Basım yeri ve yılı yoktur.
- Fevzî Efendi. *Tesliyetü'l-mahsûdîn*. Basım yeri ve yılı yoktur.
- Fevzî Efendi. *Teveşşülat-ı Fevziyye*. Hacı Mahmud Efendi Böl. Nr. 3324, vr. 175b.
- Fevzî Efendi. *Tuhfe-i Fevzî nam Lügat-ı Arabiyye-i Manzûme*. İstanbul 1306.
- Fevzî Efendi. *Ünsü'l-ma'nevî fi şerhi kudsi'l-mesnevî*. İstanbul 1299.
- Fevzî Efendi. *Üssü'l-intizâm*. Basım yeri ve yılı yoktur.
- Fevzî Efendi. *el- atiyetül kuddusiyye*. İstanbul Üniversitesi Ktp., İÜ, AY, Nr. 4893.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlılarda Nâiblik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Kara, İsmail. *Hilâfet Risâleleri, İslâm Siyâsî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Karal, E. Ziya. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: TTK Yayınları, 2000.
- Kâtip Çelebi. *Mîzânü'l- hakk fî ihtiyâri'l- ehakk*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Komisyon, BKK, c. I-II, s. 404.
- Kayar, Betül. "Osmanlı Yargı Teşkilatında Nâib". *YBHD*, Yıl 5, Sayı 2020: I/ 189-234.
- Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. İstanbul: Kronik, 2018.
- Özege, Seyfeddin. *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1971.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1993.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Pala, İskender. *Kadılar Kitabı*. 3. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Şimşek, Muttalip. "Osmanlı Döneminde Kudüs'ün tanınmış ailelerinden Hüseyinler", *Üsküdar Üniv. Journal of Social Sciences*, 2019/8, 39-75.
- Yeniterzi, Emine. *Türk Edebiyatında Na'tlar*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Yılmaz, Ömer. *Edirne Müftüsü Mehmed Fevzî Efendi Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2022.

Şiir Aynasında Bir Nakş-ı Nigâr: Seyyid Hamza Nigârî'nin Farsça Şiirinde Tasavvufî Muhteva

A Lover's Image in the Mirror of Poetry: Sufi Content in Sayyid Hamza Nigârî's Persian Poetry

Prof. Dr. Halil Baltacı

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf
Erzincan/Türkiye
halilbaltaci@gmail.com

Erzincan Binali Yıldırım University
Faculty of Theology, Sufism
Erzincan/Türkiye
ORCID: 0000-0001-6163-8938

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types
Geliş Tarihi | Received
Kabul Tarihi | Accepted
Yayın Tarihi | Published
Yayın Sezonu | Pub Date
Sayı | Issue
Sayfa | Pages

Araştırma/Research Article
18 Eylül | September 2023
16 Kasım | November 2023
31 Aralık | December 2023
Aralık | December
52
25-60

Atıf | Cite as

Halil Baltacı, "Şiir Aynasında Bir Nakş-ı Nigâr: Seyyid Hamza Nigârî'nin Farsça Şiirinde Tasavvufî Muhteva". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 52 (Aralık 2023), 25-60.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Halil Baltacı).

Öz

Bu çalışmada XIX. Yüzyıl sûfi-şâirlerinden Mîr Hamza Nigârî'nin Farsça şiirlerinin tasavvufî muhtevasına dair bilgi verilmekte, bu şiirlerde ele alınan bazı konularda değerlendirmeler yapılmaktadır. Nigârî'nin Türkçe eserleri çeşitli çalışmalara konu olmakla birlikte Farsça şiirleri henüz yeterince incelenmiş değildir. Bu makalede Nigârî'nin Farsça Dîvânı'nın yazma nüshası esas alınmış yeri geldiğinde neşredilen baskısına da müracaat edilmiştir. Hamza Nigârî'nin şiirlerinde en çok aşk, tevhid ve melâmet başlığı altında toplanabilecek konular dile getirilmiştir. Onun ilgili kavramları önceki mutasavvıf-şâirlere benzer tarzda ele aldığı bir anlamda tasavvufî Fars şiir geleneğini takip ettiği görülmüştür. Tevhid konusunu vahdet-i vücûd çerçevesinde ele alan Nigârî, şiirinin başat konusu aşk mevzuunda takip ettiği geleneğin izinden gitmiş, bu konuda zamanla yerleşen bâde, şarap, mey gibi mecaz ve mazmunları ustalıklı kullanmıştır. Melâmet anlayışına yaslanan konuları da yine şiirlerinde ifade etmiş, benzer şekilde konuya dair sembollerden yararlanarak din ve ahlâk bakımından yeterince olgunlaşmamış kimseleri eleştirmiştir. Hak âşıklarına ise övgü dolu sözler söylemiştir. Netice olarak Nigârî'nin, tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren ortaya çıkan ve çoğu Farsça olan tasavvufî sembollerden yararlanarak, kendinden önceki sûfi-şâirlerle uyumlu şiirler vücûda getirdiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Fars Şiiri, Tasavvuf, Hamza Nigârî, Vahdet, Aşk.

A Lover's Image in the Mirror of Poetry: Sufi Content in Sayyid Hamza Nigârî's Persian Poetry

Abstract

This study provides information on the Sufi content of the Persian poems of Mir Hamza Nigârî, one of the Sufi poets of the nineteenth century, and evaluates some of the issues addressed in these poems. Although Nigârî's Turkish works have been the subject of various studies, his Persian poems have not yet been sufficiently analysed. In this article, the manuscript copy of Nigârî's Persian *Dîvân* is taken as a basis and the published edition is also consulted when necessary. In Hamza Nigârî's poems, the mostly addressed subjects can be gathered under the titles of love, *tawhid* and *melâmah*. It has been observed that he deals with the related concepts in a manner similar to previous Sufi poets, in a sense following the tradition of Sufi Persian poetry. Nigârî, who dealt with the subject of *tawhid* within the framework of *wahdat al-wujûd*, followed the tradition on the subject of love, the dominant subject of his poetry, and skilfully used metaphors and similes such as *bâde*, wine, and *mey* that had become established over time. As a result, it is seen that Nigârî utilized Sufi symbols, most of which were in Persian and emerged from the early periods of Sufism, to create poems in harmony with the Sufi poets who preceded him.

Keywords: Persian Poetry, Tasawwuf, Hamza Nigârî, *Wahdat*, Love.

صورة العاشق في مرآة الشعر: المحتوى الصوفي في الشعر الفارسي للسيد حمزة النيجاري

الملخص

يتضمن البحث معلومات وتحليلات للجانب التصوفي الموجود في شعر مير حمزة النيجاري أحد شعراء الصوفية في القرن التاسع عشر ميلادي. وعلى الرغم من وجود عدة أبحاث حول مؤلفات النيجاري باللغة التركية إلا أن أشعاره باللغة الفارسية لم تدرس بشكل كاف. في هذه المقالة تم الاعتماد على نسخة مخطوط ديوان النيجاري باللغة الفارسية مع الرجوع إلى النسخة المطبوعة عندما يقتضي الأمر ذلك. ويلاحظ أن أكثر ما تم التطرق إليه في أشعار النيجاري يمكن جمعها تحت عناوين العشق والتوحيد والملازمة. وقد تبين أنه التزم بتقاليد الشعر الصوفي الفارسي من حيث تناوله المفاهيم السابقة وفق أسلوب شعراء التصوف. فبينما تناول النيجاري موضوع التوحيد في إطار مفهوم وحدة الوجود لم يخرج عن التقليد المتبع في موضوع العشق الذي ساد شعره، حيث استخدم بمهارة فائقة بعض المصطلحات والمجازات مثل الخمر والشراب. ومن ناحية أخرى تطرق في شعره إلى المواضيع التي يعتمد عليها مفهوم الملازمة، كما أنه استفاد من الشعر الرمزي المستخدم في هذا الموضوع لمدح عشاق الحق وانتقاد الأشخاص الذين لم يصلوا مرحلة النضج الكافي من الناحيتين الدينية والأخلاقية. وفي الختام تبين أن شعر النيجاري لم يخرج عن نمط أسلافه من حيث استفادته من الرموز الصوفية التي ظهرت في عصور التصوف الأولى والتي كان أكثرها باللغة الفارسية.

الكلمات المفتاحية: الشعر الفارسي، التصوف، حمزة النيجاري، الوحدة، العشق.

Giriş

XIX. asrın önemli mutasavvıf-şâirlerinden birisi olan Seyyid Mîr Hamza Nigârî, Türkçe manzum eserleri yanında hacimli bir dîvân teşkil edecek sayıdaki Farsça şiirleriyle dikkat çeken isimlerden birisidir. Azerbaycan'da doğmuş fakat hayatının büyük bölümünü Anadolu'da geçirmiş ve bu topraklarda vefat etmiştir.¹ Mevlânâ Hâlid'in Kafkasya kökenli halifelerinden Şeyh İsmâil Şîrvânî'den hilâfet alan Hamza Nigârî, Nakşibendî-Hâlidî yolun önemli temsilcilerinden sayılır. Osmanlı'nın son yüzyılında, Türkçe-Farsça tasavvufî şiirin temsilcilerinden biri olan Nigârî, Nakşî-Hâlidî yol içinde coşkun tarzı ve cezbeli söyleyişle farklı bir tavra sahiptir. Mârifet, ilâhî aşk ve vecd hâli, şiiri gibi şahsiyetini de şekillendirmiş, şeyhi İsmail Şîrvânî'nin deyişle "aşk-ı ilâhî ile mahv-ı vücûd" etmiştir. Şîrvânî, müridi Nigârî için; "hakîkatte onun mürşidi aşktır." ifadelerini kullanmıştır.²

Seyyid Hamza Nigârî'nin hayatı, eserleri ve tasavvufî şahsiyeti konusunda son dönemlerde hem Türkiye'de hem de Azerbaycan'da çeşitli bilimsel çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda ana teması Nigârî olan uluslararası sempozyumlar düzenlendiği, bu programlarda edebî ve tasavvufî kişiliğinin tanıtılmasına yönelik çeşitli tebliğlerin sunulduğu anlaşılmaktadır.³ Bu çalışmalar yanında onun özellikle Türkçe eserleri çeşitli akademik çalışmalara konu edilmiştir. Bunlar arasında Nigârî'nin *Nigâr-nâme* mesnevîsini günümüz alfabesine aktaran Mete Taşlıova'nın yüksek lisans çalışması, aynı eseri muhteva bakımından değerlendirmeye tâbi tutan ve Nigârî'nin aşka dâir görüşlerini irdeleyen Osman Nuri Karadayı'nın "Nigâr-nâme'de Aşkın Seyri" adlı makalesi, Seyyid Nigârî'nin hayatı, tasavvufî düşüncesi ve Türkçe şiirlerinin edebî yönüyle ilgili yapılan iki yüksek lisans tezinden, Fatih Çınar'a ait "Hamza Nigârî'nin Hayatı,

¹ Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Fatih Çınar, *Seyyid Mîr Hamza Nigârî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023); M. Mete Taşlıova, *Mîr Hamza Nigârî'nin Nigâr-nâme Mesnevîsi*, (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); M. Azmi Bilgin, "Nigârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007) 33/85-87.

² İbnülemin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, (İstanbul: MEB Basımevi, 1969), 2/1201.

³ Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumlarının ilki 2012, sonuncusu V. Uluslararası Hamza Nigârî Sempozyumu ise 2022 yılında gerçekleştirilmiştir.

Eserleri ve Tasavvufî Düşüncesi” ile Mehmet Ekinci'nin “Seyyid Hamza Nigârî'nin Türkçe Dîvânı'nda Dinî Edebî Muhtevâ” isimli çalışmalarını zikretmek gerekir. Nigârî hakkında bilimsel çalışmaları bulunan araştırmacılardan birisi de Azerbaycanlı araştırmacı Pervane Bayram'dır.

Büyük çoğunluğu aruz vezniyle yazılmış, az sayıda hece vezniyle söylenmiş Türkçe şiirlerinin bulunduğu Türkçe Dîvânı'nın görebildiğimiz kadarıyla üç farklı neşri vardır. Muzaffer Akkuş tarafından hazırlanan *Seyyid Nigârî Divânı*, Kurtuluş Altunbaş'ın hazırladığı *Dîvân-ı Seyyid Nigârî: Bezbân-ı Türki, I-II* ve M. Azmi Bilgin tarafından hazırlanan *Divân-ı Seyyid Nigârî* aynı zamanda Nigârî'nin Türkçe şiirlerinin günümüz alfabesine aktarılmasını sağlamıştır.

Mîr Hamza Nigârî'nin hayatı ve Türkçe eserleri hakkında pek çok çalışma bulunmakla birlikte onun tasavvufî şahsiyeti ve şiirdeki kudretini göstermesi bakımından önemli ipuçları içeren Farsça Dîvânı'nın henüz şekil ve muhteva bakımından akademik çalışmalara yeterince konu edilmediği görülmektedir.⁴ Bu çalışmanın öncelikli amacı, son dönem tasavvufunun önemli sûfi-şâirlerinden olan Hamza Nigârî'nin Farsça Dîvânı'nda bulunan şiirlerini konu ve muhteva bakımından değerlendirmek, bu bağlamda takip ettiği tasavvufî şiir geleneğine dikkat çekmek, şiirlerinde öne çıkan tasavvufî mecâz, mânâ ve mazmûnlara işaret etmektir. Zira diğer mutasavvıf şâir gibi Nigârî de şiirlerinde dile getirdiği pek çok tasavvufî meseleyi çeşitli sembollerden istifade etmek suretiyle açıklamıştır.

Bu çalışmada, makale sınırlarını aşmamak için sadece Nigârî'nin Farsça Dîvânı'nda yer alan gazeller değerlendirilmiş diğer şiirleri kapsam dışı bırakılmıştır. Yine aynı sebeple tevhid, aşk ve melâmet başlığı altında değerlendirilebilecek konulara değinilmiş, şiirlerdeki diğer tasavvufî konu ve kavramlardan sarf-ı nazar edilmiştir. Benzer şekilde makalede onun şiiri dil, anlatım ve şekil bakımından değerlendirilmemiş, edebî yönüne değinilmemiştir. Ancak Nigârî'nin şiirlerinin muhteva bakımından analizine geçmeden önce onun Farsça şiirinin bazı özelliklerine işaret etmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

⁴ Farsça Dîvân'ın sonunda bulunan *Heşt Bihîştinâme* adlı Mesnevî'sini hariç tutmak gerekir. Zira küçük hacimli bu mesnevî bir yüksek lisans çalışmasına konu olmuştur. Yağmur Küçük, *Seyyid Mir Hamza Nigârî'nin Heşt Bihîştinâme Adlı Mesnevisi (İnceleme-Metin-Çeviri)*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

I- Nigârî'nin Farsça Şiirleri a- *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Fârsî*

Hamza Nigârî klasik dönemin büyük şâirleri gibi “elsine-i selâse”ye vâkıf, iki dilde hacimli dîvânlar tertip edilecek sayı ve mahiyette şiir söyleme kudretine sahip bir mutasavvıf-şâirdir. Farsça şiirleri, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be-Zebân-ı Fârsî* ismiyle bir araya getirilmiştir.

Nigârî'nin, Farsça şiirlerinin toplandığı dîvânın ulaşabildiğimiz tek yazma nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Ali Nihat Tarlan Bölümü'nde 188-1 numarada bulunmaktadır. Bu yazmada 697 gazel, 23 mukattaa, 115 rubâî, 2 terci-i bend, 1 muhammes, 7 tahmis ve *Heşt Bihişt-nâme* adlı bir mesnevî yer almaktadır. Dîvân, “ey sâkî” nidasıyla başlayan iki rubâî ile açılmakta, kâfiyeli gazellerdeki harf bitiminde sıradaki harfe geçişte yine “ey sâkî” nidâlı iki rubâî yer almaktadır. Pervane Bayram, Farsça dîvânlarda gazeller arasındaki geçişlerde rubâî kullanılmasının Mevlânâ etkisiyle daha önceki şâirlerde de görüldüğünü, ancak iki rubâî uygulamasının ilk defâ Hamza Nigârî tarafından kullanıldığını dile getirmektedir.⁵

Farsça Dîvân'ın 1329 (1911) tarihinde yazma nüsha esas alınarak basıldığı anlaşılmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi Ali Nihat Tarlan Bölümü 228, 229 numaralarda bulunan iki, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde 240 ve 7288 numarada kayıtlı 356 sayfalık iki matbu nüshanın aynı yazmadan çoğaltıldıklarına işaret etmektedir.⁶ Matbu nüshalarda basım ve okuma kaynaklı oldukça fazla hatanın bulunduğu bu nedenle araştırmacıların yazma nüsha olmaksızın yapacakları çalışmalarda bu

⁵ Pervane Bayram, Seyyid Nigârî'nin Divan Tertibi Sistemine Getirdiği Yenilikler, *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, 20 (Aralık 2008), 195.

⁶ Çalışmamıza esas olan Süleymaniye Kütüphanesi Ali Nihat Tarlan Bölümü'nde 188-1 numarada bulunan yazma dîvânın bazı sayfalarının eksik olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü kadarıyla bu yazma nüshanın 144-165 varakları arasında yer alması gereken otuz üç gazel eldeki yazma dîvânda kayıptır. Eserde iki yerde ise sayfalar karışmış takdim-tehir meydana gelmiştir. Matbu metindeki gazellerde herhangi bir eksiklik bulunmamaktadır. Bu duruma sebep olacak üç ihtimalden ilki matbu nüshaların istinsah edildiği başka bir yazmanın bulunma ihtimalidir. Ancak ikinci bir yazma nüshanın varlığına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. İkinci ihtimal yazma nüshadaki eksikliğin dîvânın neşrinden sonra meydana gelmiş olmasıdır. Üçüncü bir ihtimal ise dijital ortama aktarılırken yapılan hatalara binaen böyle bir eksikliğin meydana gelmiş olmasıdır. Bu çalışmada, yazma nüshada bulunmayan gazellere ait bilgilerde sadece matbu metne atıf yapılmıştır.

hususu göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. Farsça Dîvân'ın bir kısmının, Seyyid Hamza Nigârî'nin yeğeninin oğlu Mustafa Fahreddin Akabâlî tarafından Türkçeye tercüme ve şerh edildiği, bu eksik şerhe ait yegâne nüshanın Baha Doğramacı'nın özel kütüphanesinde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁷

Mîr Hamza Nigârî'nin manzumelerini dil ve edebiyat yönünden değerlendirecek, onun üstün veya zayıf yönlerine işaret edebilecek durumda olmadığımızı söylememiz gerekir. Konunun uzmanı araştırmacılar, onu önemli bir mutasavvif-şâir kabul ederken diğer taraftan hem Türkçe hem de Farsça şiirlerindeki bazı eksikliklere dikkat çekmektedirler. Mesela Türkçe Dîvânı hakkında çalışma yapan M. Akkuş, şiirde vezne hâkim olması noktasında kendisini zayıf bulur. Benzer şekilde Türkçe Dîvân'ı yayıma hazırlayan Azmi Bilgin de: "Şiirlerinde zaman zaman vezin hataları görülse de coşkulu edası ön plana çıkar." diyerek bu hataların bir şekilde coşkuyla giderildiğine dikkat çeker.⁸ Fars Dili ve Edebiyatı bölümünde Nigârî'nin Farsça *Heşt Bihişt-nâme* mesnevîsi hakkında yüksek lisans çalışması yapan Yağmur Küçük ise bu mesnevîdeki bazı örneklerle onun açık, anlaşılır ve sade bir dil kullandığını, bununla beraber eserinde yer yer dil hatalarına rastlandığını söyler. Şiirdeki kudret ve canlılığa rağmen bu mesnevîde orijinal mazmunlar, ince ve manalı lafızlara rastlanmadığını, samimiyet parıltıları göze çarpmakla birlikte, fikir ve sanat anlayışı bakımından eserde bariz bir eksiklik bulunduğu işaret eder. Hâsılı araştırmacı söz konusu mesnevî üzerinden onu üretken bir şâir olarak takdir ederken, özellikle dil ve anlatım yönünden şiirindeki zaafiyetine dikkat çeker.⁹

Nigârî'nin hem Türkçe hem de Farsça şiirlerinde özellikle vezin, dil ve anlatım, edebî sanatlarla dair eksik bulunan yönlerin öne çıkmasında kanaatimize göre şu iki husus göz önünde bulundurulmalıdır. Bunun bir sebebi Nigârî'nin şiire tasavvufa girdikten sonraki bir süreçte yani oldukça geç bir dönemde başlamasında aranabilir. Hakkında yapılan çalışmalarda şeyhi İsmail Şirvânî'ye tam olarak hangi tarihte bağlandığı dile getirilmemiştir. Her ne kadar Nigârî'nin Mevlânâ Hâlid'e intisap etmek istediği ancak onun

⁷ Bilgin, "Nigârî", 33/87.

⁸ Nigârî, *Divân-ı Seyyid Nigârî*, haz. A. Azmi Bilgin, (İstanbul: Kule İletişim Hizmetleri, 2003), 6.

⁹ Küçük, *Seyyid Mir Hamza Nigârî'nin Heşt Bihişt-nâme Adlı Mesnevîsi*, 81-82.

vefatı üzerine halifesine bağlandığı zikredilse de bu konuda herhangi bir tarih belirtilmemiştir. Farsça gazellerinin birinde: “Mücrimim, zayıfım, zelil ve düşkünüm, kapında yüzü kara bir kulum, mecnun olma devleti bana bin iki yüz elli beş senesinden sonra müyesser oldu.”¹⁰ ifadelerinden şeyhine intisabının tarihi 1255/1839-1840 olarak kabul edilebilir. Şiire de bu tarihten itibaren başlamış olmalıdır. Zira bazı sûfî-şâirlerin tasavvufa girmeden önce şiirle ilgilenmedikleri, tasavvufa intisap ettikten sonra vezinli şiirler söylemeye başladığı görülmektedir. Bununla bağlantılı olarak bizce asıl ve daha önemli sebep ise muhtemelen sûfî şâirlerin, şiiri derûnî âlemin esrarını dışarıya aktarma vasıtası olarak görmeleri, bu sebeple de şiirin şekil özelliklerine işi şiir olan kimseler gibi yaklaşmamalarıdır. Mutasavvıf şâirlerin şiirlerindeki şekle ait eksikliklerin sebebine dair görüş belirten M. Erol Kılıç, işi sadece şiir yazmak olan şâirlerin en çok dikkat ettiği hususlardan birisi olan vezin tutturma konusunun mutasavvıf şahsiyetlerde ikinci derecede önemli olduğunu belirtir. Ona göre mutasavvıflar biçimden ziyade manaya dikkat ettiklerinden kâfiyenin bozuk olması, veznin oturmaması vb. üslûb noksanlıkları sûfî şiirinin lâzım-şartlarından değildir.¹¹ Esasında manevî tecrübenin aktarılması konusunda şiiri bir araç olarak kullanan Nigârî de kâfiye dizmekten sıkıldığını îmâ eden şu beyitleri söyler: “Ne zamana kadar söyleyeceksin? Farsça ve Türkçe gazellerin her tarafa yayıldı, bütün bu Türkçe ve Farsça şiire kâfiye dizmek ne zamana kadar?”¹²

b- Nigârî'nin Farsça Şiirinin Özellikleri

Bir şâirin şiirleri hakkında biçim ve muhteva yönünden yorum yapan edebiyat tenkitçilerinin değerlendirmeleri kuşkusuz önemlidir, ancak bir o kadar önemli başka bir husus ise o şâirin kendi şiirine nasıl baktığı, şiiri hakkında ne düşündüğüdür. Nigârî, *Farsça Dîvânı*'nda yeri geldikçe güzel şiirin özelliklerine değinmekte, kendi şiiri ve şâirliğine dair bazı yorumlarda bulunmaktadır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki Nigârî bir taraftan Türkçe ve Farsça (Derî) şiir yazmaya ehil olmadığını

¹⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, 76; Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be-Zebân-ı Farsî*, nşr. Hacı İsmail Hakkı, (Dersaâdet, 1329), 49. [Bundan sonraki dipnotlarda Mn. şeklinde kısaltılarak kullanılacaktır.]

¹¹ M. Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 72, 129.

¹² Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be-Zebân-ı Farsî*, İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 447; Mn. 283.

söylerken diğer taraftan hem Türkçe hem de Farsça şiirlerini beğenmektedir. Güzel şiir söylemenin ilâhî bir mevhibe olduğuna inanan şâir, şiirin mutlaka gönül çelici bir vasfa sahip olması gerektiğini söyler. Zira ilâhî bir lütufla meydana getirilen nazmın inci ve mercandan farkı yoktur.¹³ Bir beyitte şiirini tavsif ederken: “Ey gönül senin şiirlerini sultanlar beğendi, nazmın yüksek ve yüce oldu. Ey Türkçe konuşan, bu şeker gibi Farsça nazmın sana atâ ve bağıştır. Bu nâzenin şiirin vasıfları pek hoştur, baştan ayağa bend bend söyle.”¹⁴ ifadelerini kullanır. Gazellerinin çoğunda şiirinin kaynağını ilâhî lütuf ve mevhibelere bağlayan Nigârî, pek çok yerde kendisini Hâfız-ı Şîrâzî ile kıyaslar. Bir gazelinde Hâfız'ın şiirinin Türklere şirin gelmesinin tuhaf olmadığını, asıl tuhaf olanın bir Türk olarak kendisinin Hâfız gibi gönül alıcı Farsça şiirler yazması olduğunu söyler ve şiirini över.¹⁵ Bir beytinde: “Hâfız'ın sözünün güzellik taşımada şaşılacak ne var? Ey güzel tabiatlı, senin şirin sözün ondan da güzel oldu.”¹⁶ ifadelerini kullanırken bir başka beyitte: “Her ne kadar Hâfız'ın kaleme getirdikleri güzelse de dîvânım nezdinde henüz bir itibarı yoktur.”¹⁷ diyerek onu geçtiğini îmâ eder.

Nigârî'nin şiirlerini mukayese ettiği şâirleri isimleriyle zikretmesi, onun, Fars şiirinde etkilendiği kimseler hakkında bize ipuçları verir. Seyyid Nigârî Dîvânı'nda en çok Hâfız-ı Şîrâzî zikredilmekte, şiirinin Câmî ve Nevâî'yi geride bıraktığı iddiası dile getirilmektedir. “Nigârî! Şiirde rütben öyle bir yüksekliğe çıktı ki Câmî ve Nevâî o mertebeye ulaşamadı.”¹⁸ Gence ve Karabağ'da Nizâmî, Şîrâz'da Hâfız'ı hatırlatan Nigârî, şiirini Hâfız görecek olsa kendisine “âferin, ne güzel!” diyeceğini söyler. Her anlamda Hâfız'ı kendisine örnek aldığını belli eden şâir bir anlamda onun takipçisi olduğunu şu sözlerle dile getirir; “Güzel tabiatımın sesi (şiirim) Gülgeşt-i Musalla'ya erişse, Hâfız halefinin kim olduğunu anlar.”¹⁹ Nigârî'ye göre şiirleri o

¹³ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 21-22, 24; Mn. 14, 16.

¹⁴ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 89; Mn. 57.

¹⁵ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 40. Mn. 26.

¹⁶ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 108; Mn. 69.

¹⁷ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 223; Mn. 141.

¹⁸ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 109; Mn. 69.

¹⁹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 219; Mn. 139.

kadar değerlidir ki mükâfat verilecek olsa, onun karşılığı ancak Mısır ve İstanbul'un vergileriyle Gürcistan'ın güzel yüzlü dilberleri olabilir.²⁰

Hamza Nigârî'nin dîvânında ismen bahsettiği Fars dilinin büyük şâirleri arasında Mevlânâ, Hâfız, Sa'dî, Irakî, Hâcu Kirmânî, Hakîm Senâî, Nizâmî, Nevâî ve Câmî gibi kimseler vardır.²¹ Sultanlara lâyık dîvânını "reîs-i devâvîn"²² kabul eden Nigârî'nin, Hâfız-ı Şîrâzî ve Molla Câmî'nin şiirlerine tahmis söylediği görülmektedir. Farsça dîvânda herhangi bir Osmanlı şâirinden bahsetmeyen Nigârî'nin, sadece Farsça şiirlerinde değil Türkçe şiirlerinde de şekil ve muhteva bakımından Fars dilinin büyük şâirlerinden etkilendiği muhakkaktır. Bu manada Fars şiirinin klasik Türk şiirine ciddi tesir ettiği, özellikle sûfî-şâirler yoluyla Horasan tasavvuf mektebine ait duygu ve düşüncenin bu yolla Anadolu'ya taşındığı söylenebilir.²³

Bir sûfî-şâir olan Seyyid Nigârî'nin şiirde takip ettiği büyük şâirlerin ortak özelliği genellikle tasavvufî bir geçmişe sahip olmalarıdır.²⁴ Ancak şiirdeki devamlılık, konu ve tema benzerliğini sadece tarihî süreçle değerlendirmek de doğru gözükmemektedir. Zira tasavvufta hakîkatin ifadesinde, onun zaman üstü evrensel tarafı ve ezeli hikmet yönü de göz önünde bulundurulmalıdır.²⁵ Bu manada

²⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 366; Mn. 211.

²¹ İbnülemin Mahmut Kemal, Nigârî'nin ekseriyetle Mevlânâ'nın *Mesnevî'si*, Molla Câmî, Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî dîvânlarını mütalaa ettiğini söylemekte, Türkçe şiirlerinden hareketle Fuzûlî etkisinin belirgin olduğuna işaret etmektedir. İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 201.

²² Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 351; Mn. 222.

²³ Araştırmacılar, belli bir kıvam buluncaya kadar Türk klasik edebiyatında dîvân şiirinin, Farsça şiire Türkçe libas giydirmek ya da onu tercüme etmek şeklinde tanımlanabileceğini söylerler. Bu oldukça iddialı bir ifade olmakla birlikte gerçeklik payının olduğu kabul edilmelidir. Halil İnalçık, Orta Asya ve İran şâirlerinin, özellikle Hâfız, Sa'dî, Hakânî, Nevâî ve Câmî'nin, Osmanlı şâirleri için birer örnek ve ilham kaynağı olduğunu söylemekte ve bu nedenle Farsça bilmeyenlerin Osmanlı dönemi edipleri tarafından gerçek şâir sayılmadığını aktarmaktadır. İnalçık: "Herhalde, klasik Osmanlı divan edebiyatı, daima İran klasik edebiyatıyla karşılaştırmalı olarak incelenmelidir. Ancak, böyle bir metotla Osmanlı şâirlerinin ne derece etki altında kaldıkları, ne derece orijinalliğe sahip oldukları ortaya çıkarılabilir." derken Fars şiirinin tesirinin altını çizer. Ali Nihat Tarlan da bu minvalde, Anadolu'da yetişen Türk şâirlerine ait eserlerin tetkik edilmesi hâlinde bu sanatkârların tasavvufu İran mutasavvıflarının kullandıkları remizlerle terennüm etmiş olduklarının görüleceğini dile getirir. Geniş bilgi için bkz. Halil İnalçık, *Has Bahçede Aş u Tarab, Nedîmler, Şâirler, Mutribler*, (İstanbul: İş Bankası Yay., 2010), 368; Kılıç, *Sûfî ve Şîir*, 32-33.

²⁴ Hâfız-ı Şîrâzî ve Nizâmî gibi şâirlerin tasavvufî yönlerine dair tartışmalar olsa da her ikisinin de şiirini tasavvufî mana ve muhteva olmaksızın değerlendirmek pek mümkün değildir. Bu konudaki itirazlar için bkz. bkz. Pürcevâdî Nasrullah, *Can Esintisi: İslâm'da şiir metafiziği*, çev. Hicabi Kurlangıç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 201-202.

²⁵ Kılıç, *Sûfî ve Şîir*, 75.

Nigârî'nin, şiirini mutasavvıf şâirlere değil de mânevî bir âlem ve vehbî bir ilme dayandırması, şiire başlamasında vâkıa, rüya ve aşk bâdesinin içilmesi gibi hususlar, onun gibi başka pek çok sûfi-şâirin ortak özelliği olarak göze çarpmaktadır.²⁶

Nigârî, zikrettiği büyük Fars şâirlerinin dîvânlarını mütalaa edip şiirlerinde kendilerinden ismen söz etmesine, özellikle de Hâfiz tesirinin belirginliğine rağmen onlardan etkilendiğine veya şiirlerinde onları örnek aldığına dair herhangi bir ifade kullanmaz. Ona göre şiirlerinin kaynağı ilâhî lütfun neticesi mânevî hâller, rahmânî mevhibelerdir. Bu durumu eserinin pek çok yerinde dile getirmiştir: “Güzellik yolunda dostun izni olmadan kalem hareket etmez, o ne takrir etmişse onu yazdım.”²⁷ Hz. Peygamber’i övdüğü bir şiirinde: “Seni vafediyorum, bana bir ihsanda bulun, Hassân’ınkine benzer bir manzûmede senin güzelliğini anlatıyorum. Söylediğim her kelime senin yakut dudağından, sultanın hazinesinden, Rahmân’ın mâdeninden.”²⁸ derken beslendiği kaynaklara dair işaretler sunar. Nigârî’ye göre bütün şiirleri: “Hakk’ın cilveleri, hüsnün feyzi, esrâr-ı ilâhî, Allah’ın lütf ve ikrâmı, tabiatının ve talihinin güzelliği, ledün ilmi, ‘pîr-i mugân’ mecaziyla mürşidin nefesinin himmeti, Hakk’ın feyzi, meyin tesiri, yârin nazarı” sâyesinde meydana gelmektedir.

Seyyid Nigârî, şiirlerini kaynak olma bakımından zikredilen mânevî unsurlara nispet etmekle birlikte konu, şekil ve muhteva bakımından seleflerinkine benzer manzûmeler vücuda getirmiştir. Hem Türkçe hem de Farsça dile getirdiği pek çok şiirinde temel konular tevhid, aşk ve melâmettir. Tevhid bahsinde, vahdet, fenâ, bekâ, tecellî ve mânevî sarhoşluk (sekr) vb. kavramlarla ilgili şiirleri öne çıkar. Aşk, Nigârî'nin bütün eserlerinin en önemli konusudur. Şeyhinin ifadesiyle “aşkı ilâhî ile mahv-i vücud” etmiş, “mürşidi aşk olan” bu sûfi-şâirin bütün şiirleri aşk, aşkın hâlleri, âşık ve mâşukun özellikleri üzerinedir. Aşk konusu; “bâde, şarap, mey, mestî, câm, kadeh, harâbât,

²⁶ Kılıç, *Sûfi ve Şiir*, 75; O. Nuri Karadayı, “Nigâr-nâme’de Aşkın Seyri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 48 (Aralık 2017), 166-167. Âşıklık geleneği ve rüyada bâde içerek âşık olma örnekleri hakkında geniş bilgi için bkz. Osman Nuri Karadayı, *Osmanlı Döneminde Âşık Tarzı Şiir Geleneği’nde Tasavvuf*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum, 2015). Cengiz Gündoğdu, “Âşık Sümmân’de Aşkın Metafiziği”, *Tasavvuf: İlimi ve Akademik Araştırma Dergisi* 8, (Haziran 2007), 113-154.

²⁷ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 330; Mn. 209.

²⁸ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 406; Mn. 257.

harâbâtî, meyhâne, meyhâr, muğ, muğbeçe, pîr-i mugân, sâkî, şâhid, raks, mutrib” vb. Fars şiir geleneğinde “hamriyyât” başlığı altında toplanan mecaz ve mazmunlarla desteklenmiştir. Onun Farsça şiirlerinde yine takip ettiği şiir geleneğine uygun olarak melâmetî anlayışın bariz bir şekilde öne çıktığı görülmektedir. “Kalenderiyyât” başlığı altında değerlendirilen bu nevi şiirlerde; “rind, harâbâtî, ayyâş, evbâş, kallaş, lâubâlî, kumarbâz, vâlih, ayyâr, civânmerd, pâkbâz, dîvâne, mecnûn, putperest, kâfir, hâksârî” vb. kavramlar gerçek anlamından soyutlanarak, tasavvufî mecaz ve istiâreler hâlinde kullanılır. Nigârî, melâmetî şiir geleneğine uygun şekilde hakikatte gerçek anlamıyla yerilmesi gereken insan tiplerini olabildiğince övmekteyken; “zâhid, zühd, vera, sûfî, şeyh, vâiz, müftü, takva, namaz, din, mezhep, mescid, mihrap, tesbih, seccade” vb. zühd, ibadet ve takvaya dair övülmesi gereken kişi ve uygulamaları yermektedir. Benzer şekilde Nigârî, şiirlerinde tevhid ve aşk konusuna bağlı olarak “zülûf, hâl (ben), rû, ruh, kâkül, gîsu, turre, kad (boy), mû, ebru, gamze” vb. insan uzuvlarına ait mecazların kullanımını da oldukça fazladır.

II- Seyyid Hamza Nigârî'nin Farsça Şiirinde Tasavvufî Muhtevâ

Nigârî'nin Farsça şiirleri incelendiğinde konuların genellikle tevhid, aşk ve melâmet çerçevesinde ele alındığı, şiirlerin bu konulara dâir çeşitli mecaz, istiâre ve mazmunlar eşliğinde vücûda getirildiği görülmektedir. Farsça şiirlerinden hareketle onun aşk, vecd, melâmet, cezbenin öne çıktığı sûfî-şâirler geleneğine bağlı kaldığı bu bağlamda Baba Tahir Uryân, Ebu Saîd Ebu'l-Hayr, Ahmed Gazzâlî, Aynü'l-kudât Hemedânî ile başlayıp Fahreddîn-i Irâkî, Mevlânâ, Hâfız ve Sâdî-i Şîrâzî yolunu takip ederek mutasavvıf Osmanlı şâirlerine ulaşan çizgiye uygun şiirler vücûda getirdiği söylenebilir. Nigârî'nin şiirlerinde de şekil ve muhtevanın hem ilk kaynaklar hem de Osmanlı dönemi şâirlerin verdikleri anlam çerçevesiyle uyumlu olduğu görülmektedir. Nigârî'nin Farsça şiirlerinde ele alınan önemli konulardan birisi şüphesiz tevhid ya da vahdettir.

a- Tevhid

En temel anlamıyla Allah'tan başka bir ilâhın olmadığını kalben tasdik edip, dil ile ikrardan ibaret olan tevhid kavramına mutasavvıflar daha derin ve daha kuşatıcı manalar yüklemişlerdir. Kısaca tevhid;

Allah'ı, tasavvur ve tahayyül olunan her şeyden birlemek, birden başkasını unutmak, her şeyde onu görmek, ondan başka hiçbir şey görmemektir.²⁹ İslam itikadının temeli, Müslümanlığa girişin şartı kabul edilen tevhidi pek çok sûfî mânevî menzillerin son mertebesi olarak görür. Mutasavvıflara göre, Allah dışında hakîkî denecek başka bir varlıktan söz edilemez. Varlık olarak değerlendirilen çokluk âlemi, Hakk'ın fiil, esmâ ve sıfatlarının tecellisi bir takım görüntülerden ibarettir. Âlemdeki çokluk görünüş itibarıyladır, mecâzîdir, kesretin hakîkati yoktur. Tanımlamaya çalıştığımız tevhid anlayışının tasavvuftaki karşılığı vahdet-i vücûddur. Konunun fenâ, mahv, tecellî, sekr, zuhûr, nûr-i Muhammedî gibi kavramlarla ilişkisi vardır.³⁰ İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle belli bir sisteme kavuşan bu tasavvufî yolun ondan çok daha önce bazı sûfiler tarafından dile getirildiği bilinmektedir. Türk Klasik şiirine tasavvufun en önemli tesirinin vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde olduğu söylenebilir. Bu manada vahdet görüşünün Osmanlı şiirine etkisini İbnü'l-Arabî kadar, belki çok daha derinlerde, Bâyezid-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, Cüneyd-i Bağdâdî ve konuya dair görüş beyan eden ilk dönem sûfleri ile Fars dilinin büyük üstadları Fahreddîn-i Irâkî, Mevlânâ, Attâr, Aynü'l-kudât Hemedânî ve Ahmed Gazzâlî'nin eserlerinde de aramak gerekir.

Hamza Nigârî'nin şiirlerinde tevhid, dile getirilen önemli konulardan birisidir. Her ne kadar klasik şiir geleneğine uygun olarak Farsça Dîvânı'na bir "tevhid" ve "naât"le başlamasa da, "Ey aşk!", "Ey hüsün!" nidasıyla başlayan ilk gazellerde aşkın ve hüsünün hem Hakk'a hem de Hz. Peygamber'e işaret ettiğini söylemek mümkündür.³¹ Dîvânın sonraki bölümlerinde müstakil tevhid niteliğinde gazeller söyleyen Nigârî, özellikle tevhidin en hâlis şekliyle anlatıldığı "İhlâs Sûresi"ni şiirine konu edinmiştir. Bir gazelinde şöyle der: "Hayâlimde 'Kul huvallahü Ehad', evrâdım her an 'Allahu's-Samed'. 'Lem yelid ve-Lem yüled' gönümde, 'Lem yekün küfüven Ehad' enîsim oldu. Sûre-i İhlâs, çirkin şirkten uzak bir şekilde, sadece âşıkların gönlünde hâsil

²⁹ Mevlüt Özler, "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 41/18-20.

³⁰ Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42, 431-435.

³¹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 2-4; Mn. 2-3.

olur. Herkes başka birisinin hayâlinde, Seyyid Nigârî'nin ise akli fikri Ehad'de."³²

Seyyid Nigârî'nin, tevhid görüşünü fenâ kavramı üzerine kurduğu görülmektedir. Fenâ, tevhidin tahakkuku bakımından önemli bir tasavvufî tecrübe olup, Nigârî'nin şiirlerinde dile getirdiği bu tasavvufî tecrübeye ait beyitler, onun mânâ dünyasını da âşikar eder. Ona göre fenâ, Hak'la birlik hâli, sevgiliden başkasının olmadığı, ağyârın bulunmadığı hatta kişinin kendisinin dahi sığmadığı bir makamda gerçekleşir. Onun konuya örnek olabilecek bazı ifadelerini şöyle sıralayabiliriz:

"Aşkın darağacında varlık olmaz, yokluk gibi sen yoksun ben de yokum. Yokluktan başka bir şey o kapıda işe yaramaz, ne sevgili, ne cân, ne ten ne de mekân."³³

Nigârî, benzeri başka mısralarında da geçici ve gölge varlığın nefyi, tek ve hakîkî varlığın isbatına dair ifadeler kullanır. Tevhide dâir bütün şiirlerinde onun tek amacı kendisi dâhil ağyârın nefyi Hak'ın isbâtıdır.

"Sevgilinin haremindedir fenâdan başkası nâ-mahremdir. Ey gönül kendinden geçmen gerekir, kendinde olmak nâ-mahremdir. Vuslat için yokluktan da yokluk (nisti-yi nisti, fenâ ender fenâ) gerekir, sevgilinin diyarında 'var' ve 'yok' nâ-mahremdir. Sevgilinin diyarına başsız ayaksız gitmek gerekir, o dergâha baş sığmaz ayak nâ-mahremdir."³⁴

"Ben ve mâşukun arasına mesafe giremez, zira birlik noktasına berzah sığmaz."³⁵, "Gönlümü ağyardan temizledim, yardan başkası kalmadı, mâsiva gitti kalpte sevgiliden başkası kalmadı."³⁶ "Ne el, ne ayak ne de baş belki bütün uzuvlar nakş-ı nigâr olmuş, nasıl söyleyeyim nasıl sayayım?"³⁷

Ayrıca Nigârî'nin benzer beyitlerinden birisi olan: "Fenâdan sonra bekâ buldum âşikâr, vahdet tacını giydim, kesret libasından

³² Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 83; Mn. 53.

³³ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 418; Mn. 265.

³⁴ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 54; Mn. 35

³⁵ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 81; Mn. 52.

³⁶ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, Matbu nüsha, 101

³⁷ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 324; Mn. 205.

soyundum.”³⁸ ifadeleri hem tevhid anlayışını hem de tevhidin fenâ hâliyle ilgisini göstermesi bakımından kayda değerdir.

Nigârî'nin tevhid-fenâ kavramlarını zikrederken bazı tasavvufî mecazlardan faydalandığı görülmektedir. Bu manada aşk, şarap, bâde, hüsün, mestlik vb. kavramlara sıkça başvurmuştur. Bazı beyitlerde dile getirdiği: “Vücutun mevcut oldukça elest şarabından iç, bu şarapla sarhoş olanın aklına varlık ve yokluk gelmez, rindin kemâli kendini nefyetmektir, aksi hâlde hod-perestlik olur. Ey Nigârî şükür Allah’a, varlığını devamlı nefyetmekteyim.” “Kadeh odur ki nazar edilmeye, bâde odur ki içildiğinde gam vermeye, ‘sen ve ben’ demek bu yolda şirk olur, yâr yolunda varlık ve yokluk ortadan kalkmalıdır.”³⁹ “Her şeyini fedâ etmeyen fenâfillah olamaz, her şeyi Hak olmayan bekâbillah bulamaz.”⁴⁰ gibi sözleri, onun tevhid anlayışına işaret eder.

Nigârî gerçek vahdetin sadece Hakk’ın varlığının yegâneliği ile gerçekleşeceğine inanır. “Vahdaniyet noktasında ne ‘çok’ ne de ‘az’ zâhir olur, buraya ne ‘önce’ ne ‘sonra’ sığar, ne ‘sen’ ne ‘ben’ olur. Vakitsiz gonca açılmaz, ‘erinî’ deme! ‘Len’ ve ‘lâ’ nın olmadığı bir vakitte (erinî) de!”⁴¹ Bu beyitte Nigârî bir taraftan vahdete dikkat çekerken diğer taraftan konuyla ilgisi dolayısıyla Hakk’ın tecellîsi karşısında Hz. Musa’nın durumuna telmihte bulunur.⁴² Başka şiirlerde de bu konuya dikkat çeken Nigârî, Hz. Musa (a.s)’ın Hakk’ı görme isteği ve bunun gerçekleşmemesini ikilik hâlinin devamına bağlar. Ona göre mevhum varlık ortadan kalkmadıkça müşahedenin gerçekleşmesi mümkün değildir.⁴³

Nigârî'nin şiirinde tevhid ifadesini önceki sûflerle benzer tarzda “lâ ve illâ”⁴⁴ mefhumunu kullandığını, hatta “lâ ve illâ”nın da

³⁸ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 362; Mn. 209.

³⁹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 445-446; Mn. 75

⁴⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 109; Mn. 69.

⁴¹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 95; Mn. 60-61

⁴² el-A'râf, 7/143.

⁴³ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 20-21; Mn.14.

⁴⁴ Nigârî'nin tevhid bahsinde beyitlerinde yeri geldikçe söz ettiği, ağyârın nefyi Hakk’ın isbatına delalet eden “lâ ve illâ” kavramlarının tasavvuf edebiyatında kullanımı h. 5- 6/m. 11- 12. asra kadar gider. İslam’a giriş cümlesi olan “Lâ ilâhe illâllah” ifadesinin tasavvufî manasını Hâce Abdullah Ensârî şöyle açar; “Lâ ilâhe illâllah, görünüşte nefiy cümlesi olmasına rağmen isbâtın son derecesidir. Mârifet erbâbına göre cümlenin başındaki ‘lâ’, Allah’tan başkasını nefy etmek, ‘illâllah’ ise celâl-i ulûhiyeti isbattır. ‘Lâ’ hayret yoluyla senden insanlık görüntüsünü uzaklaştırdığında ‘illâ’dan Allah’ın ulûhiyetine gelirsin. Böylece himmet

bulunmadığı mertebelerden söz ettiğini görmekteyiz. Konuyla ilgili bazı beyitlerde şöyle demektedir: “Sevgilinin yolunda sırları gizlemek vaciptir, bu sebeple aşk ilminin efendileri muamma söylediler. Vahdet sırrının kâşifleri bizi nefy seni isbât için lâ ve illâdan bahsettiler.”⁴⁵ “Allah’a şükür! Öyle bir bilinmezlik makamındayım ki burada lâ ve illâ kelimesi dahi bulunmaz.”⁴⁶ Bir beytinde: “Ey Nigârî, kendimden bîhaberim, işim budur bana ne söylüyorsun? Öyle bir isteyim ki oraya bir nokta bile sığmaz, “lâ ve illâ” nasıl sığsın?”⁴⁷ ifadesi Ebu’l-Hasan Büstî’ye ait olduğu nakledilen şu rubâîyi hatırlatır; “Âlemin yapısını cihânın aslını gördük. İlet ve ârdan kolayca geçtik. O siyah nûru lâ noktasından daha yüksekte bil! Ondan da geçtik, ne o kaldı ne de bu.”⁴⁸ Nigârî şu ifadeleriyle bu mertebeyi de geçtiğini dile getirir: “Hayâlîme “lâ”, gönlüme “illâ” gelmez. Allah’a şükür! Allah’a mahsusum ben.”⁴⁹

Nigârî’nin tevhîd anlayışının “vahdet-i vücûd” mesleğine uygun olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki kendisiyle alakalı yapılan bazı çalışmalarda, onun, vahdet-i vücûdu benimseyen sûfî şâirlerden olduğu nakledilir. İbnülemin Mahmud Kemâl, “Fütûhât-ı Mekkiyye”nin tavzîhine dâir “Tavzîhat” isminde bir eserden söz etmekle birlikte, yapılan çalışmalarda eserin varlığı ve mahiyeti hakkında tatmin edici bilgilere ulaşılammıştır. Farsça şiirlerinde görebildiğimiz kadarıyla Nigârî’nin, İbnü’l-Arabî’nin eserlerine ilgisi vardır. Sâkî redifli rubâîlerinden birinde bunu görmek mümkündür: “Ey sâkî! *Fusûs* gibi özel bir bâde gerek, böylece ihlâsla *Nusûs*’un halli gerçekleşsin. Müşkilât ihlâs olmaksızın asla halledilemez, *Fütûhât* samimiyetle meydana gelir.”⁵⁰ Bu beyitler onun *Fütûhât*’ı tavzih için bir eser yazmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Nigârî’nin şiirlerinde “vahdet-i vücûd” anlayışının izleri olmakla birlikte, onun konuyu açıktan ifade etmeyip imayla yetindiğini söylemek gerekir. Onun şiirlerinde vahdet-i vücûdun terennümü bir

kanadını “lâ ve illâ” haşyet semâsında açarsın.” Seyyid Ca’fer Seccâdî, *Ferheng-i Istılâhât ve Ta’birât-ı İrfânî* (Naklen), (Tahran: Kitaphâne-i Tahûrî, 1389/2010), 672.

⁴⁵ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 133-134; Mn. 85.

⁴⁶ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 15; Mn. 10.

⁴⁷ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 19-20; Mn. 13.

⁴⁸ Ahmed Gazzâlî, *Sevânih*, haz. Nasrullah Pürcevâdî, (Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i İrân, 1359/1980), 20. Ayrıca bkz. Aynü’l-kudat Hemedânî, *Temhîdat, Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, haz. Halil Baltacı, (İstanbul: Dergâh Yay., 2015), 17.

⁴⁹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 359; Mn. 207.

⁵⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 244; Mn. 155.

Fahreddîn-i Irakî veya Mevlânâ Câmî kadar açık değildir. Ancak şu beyitlerde ifade edilen sözlerde vahdet-i vücûd kokusunu duymamak mümkün değildir: “Gönül vahdethânesinde ağyâr yoktur, ikilik olmaz, O ben, ben ise O’yum.”⁵¹ “Bayağı ve yüce her ne varsa cemâlinin nûrundandır, yani yerde ve gökte senden hâlî bir yer yoktur.”⁵² Nigârî'nin, Nakşibendî geleneğinin bir halkası olarak şiirlerinde vahdet-i şuhûd anlayışını daha açık bir şekilde dile getirdiği görülmektedir: “Ey sevgili! Her nerede olsam senin cemâlini görüyorum, yüzünün neşesine kıskançlıkla bakıyorum. Ey emsalsiz sevgili! Senin için şeydâ olalı beri, senden başkasını bilmiyorum, senden başkasını görmüyorum.”⁵³ Başka bir beyitte ise; “Vahdet dâiresinde öyle birlik bulmuşum ki, senden başkasını göremiyorum, senden başkasını bilemiyorum.”⁵⁴ demektedir.

Tevhid ya da vahdet bahsinde Nigârî'den başka pek çok alıntı yapılabilir. Ancak sözü uzatmamak adına son olarak iktibas edeceğimiz şu beyitler, onun vahdet-i vücûd ve nûr-i Muhammedî anlayışını göstermesi bakımından kayda değerdir; “Ey mâh! Mevlâ Ehaddir, sen Ahmed’sin, fakat eğer ayn (göz) olmasa farksız kalırsın. Güneş senin cemâlinden başkasını istemez, zîrâ Nûr’un şaheseri mahza sensin.”⁵⁵

b- Aşk

Farsça “ışk”, Türkçe “aşk veya sevda” terimleriyle ifade edilen “aşk”, aslen Arapça bir kelime olup “bir şeye aşırı istek ve şiddetli arzu” manasına gelir. “Aşırı ve şiddetli sevgi” manasına bir ibare olduğu dile getirilmiş, bu nedenle “aşka muhabbetin son derecesi veya muhabbete aşkın ilk mertebesi” denilmiştir. Benzer şekilde aşk hakkında, “kalpte sevgiliden başka her şeyi yakıp kül eden ateş, belâ deryası, ateş ve ölümden sonra Allah’ın bahşettiği fenâ bulmayan hayat, akıl binasını yerle bir eden ilâhî delilik (cünûn-i ilâhî), vasıta olmaksızın mâşukla kalbin ayağa kalkması vb.” tanımlar yapılmıştır.⁵⁶

Tasavvufta Râbiatü'l-Adevviyye'nin “muhabbetullah” a dair söz ve tavırlarıyla başlayan sürecin ilâhî aşka dönüşmesinde, onu Allah’ın

⁵¹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 315; Mn. 200.

⁵² Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 10, Mn. 7.

⁵³ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 298; Mn. 190.

⁵⁴ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 301; Mn. 192.

⁵⁵ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 407; Mn. 258.

⁵⁶ Halil Baltacı, *Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 67.

lütfu olarak tanımlayan ve vehbî özelliğine dikkat çeken Ma'rûf el-Kerhî'nin; "Allah sevgisi" yerine "Allah aşkı" tabirini ilk defa kullanan Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî'nin; bir aşk, tevhid ve fütüvvet şehidi Hallâc el-Mansûr'un; ilâhî aşk şarabıyla sermest Bâyezid-i Bistâmî, "Ey Allah'ım! Halkın yanında Sana 'Rabbim' diye, yalnız olduğumda ise 'Sevgilim' diye sesleniyorum" diyen Zinnûn-i Mısırî'nin ve daha nice sûfî büyüklerinin payı vardır. Ancak aşkın, Allah'a duyulan sevgi ve muhabbetin çok ötesinde varlığın ve hakîkatin tek tercümanı hâline gelmesinde Horasan tasavvuf mektebinin vecd ehli coşkun sûffilerinin söz ve tavırları, özellikle de Ahmed Gazzâlî ve öğrencisi Aynü'l-kudât-ı Hemedânî'nin ayrı bir yeri vardır. Zira üstad-talebe bu iki isim, ezeli ve ilâhî bir hakikat olarak tanımladıkları "aşk" mevzusunun teorik alt yapısını kurmakla tasavvufa özellikle de tasavvuf edebiyatına büyük katkı sağlamışlardır. Bundan sonra "Mecâz çukurundan hakikat semâsına yükselen" sûfî-şâirin artık en kuvvetli itici gücü aşk olmuş, sûfnin hakikat semasına yükselmesinde onun kanadı hâline gelmiştir.

Baba Tâhir, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr, Hakîm Senâî, Ahmed Gazzâlî, Ferîdüddîn-i Attâr, Mevlânâ Celâleddîn, Fahreddîn-i Irâkî, Mahmûd Şebüsterî, Hâfız-ı Şîrâzî geleneğinin 19. yy'daki temsilcilerinden Seyyid Hamza Nigârî'nin Farsça şiirlerindeki en önemli konu aşktır. Aşk, aşkın hâlleri, âşık ve mâşukun özelliklerine dair ifadelerinde takip ettiği geleneğin açık izlerini görmek mümkündür. Aşkı anlatmak için seçtiği onlarca mecâz, mazmun ve istiârenin yer aldığı beyitlerin küçük bir kısmını ifade etmek bile çalışmanın sınırlarını çok aşacağından, konuyu incelerken bazı beyitleri numûne olarak zikretmekle iktifa edeceğiz.

Divân'da sâkî redifli iki rubâiden sonra Nigârî'nin ilk gazeli "Ey aşk! Meded, meded!" hitabıyla başlar. Allah'ı istemenin, şirki ortadan kaldırmamanın, tecellî sırrının, kalbin mücellâ olmasının, ulvî gayeler ve mîrâca yükselmenin vasıtası, her şeyin varlık sebebi aşktır. Kişiyi Mevlâ'dan başka maksatlardan kurtaran, bütün sırların anahtarı, fenâ ve bekâyı hâsil eden hakikat, dertlilerin ağız tadı, sevdâlıların yolu, Ferhâd'ın dağı delip Mecnûn'un Leylâ için çöllere düşmesine sebep olan hep aşktır.⁵⁷

⁵⁷ Nigârî, *Divân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 2-3; Mn. 2-3.

Nigârî, aşkı tek bir hakikat olarak kabul eder. Ona göre aşk ister mecâzî görünsün isterse hakikî olsun ilâhî bir kaynaktan gelmektedir, Allah'ın lütfu ve vergisidir. Bu konuda bazı ifadeleri şöyledir: "Benim bu hâl ve gidişim kerîm olan Allah'ın lütfudur, ezel gününde bir güzelin dîdârına âşık olmuşum."⁵⁸ "Âşıkların gönüllerinin hâlleri başkasından değil sendendir, aşk ne Şirin'in dudağından ne de Leylâ'nın güzel yüzündendir."⁵⁹ "Evet, sınırsız vâridat mukaddes yerden gelir, âşıkların kalbinde bu hâl Cebrail'dendir."⁶⁰

Tasavvufî şiirde aşkı sembolize etmek için çeşitli mecazlardan faydalanılmıştır. İlk dönemlerden itibaren bu konuda ilk akla gelen mecaz şaraptır. Türkçede, Arapça ve Farsçanın etkisiyle genelde; "şarab, bâde, mey, hamr, durd, mudâm, rahîk, câm vb." müradifleri kullanılırken zaman içinde "süci, dolu, üzüm suyu, üzüm kıızı" gibi Türkçe karşılıklarının da şiire girdiği görülmektedir. Benzer şekilde şarapla ilişkili; "mehyâne, sâkî, kadeh, meyhâr, harâbât, harâbâtî, rind, sahbâ, bezm, cür'a, meclis vb." kavramlar da yine aşkın çeşitli veçhelerine işaret edilmek üzere tasavvufî şiirde sıkça dile getirilmiştir. Dil ve kültüre göre değişiklik gösteren bu mecaz ve sembollerde değişmeyen tek husus, aşkı ve aşkın hâllerini tasvir etmek için kullanılmış olmalarıdır.⁶¹

Hamza Nigârî'nin Farsça şiirlerinde aşk, âşık-mâşuk ilişkisi ve aşkın hâlleri en çok dile getirilen konulardandır. O, aşka dâir hususların şiirle ifadesinde en çok şarap ve şarapla ilişkili mecazlara başvurmuştur. "Âşık ile mâşuk arasındaki konuşma remizle olur, lisanla olmaz. İlâhî mecliste birlik olur, burada ağyâr bulunmaz."⁶² ifadesi bu durumu göstermesi bakımından anlamlıdır. Nigârî, aşk şarabıyla sermest olduğundan sıkça söz eder. Meyhâneyi, kadehi, bâdeyi, işret meclisini, pîr-i mugân veya pîr-i meyhâneyi yüceltir. Ona göre kendisinden daha dîvâne bir âşık dünyaya gelmiş değildir, bu manada kendisiyle ne Mecnun, ne Ferhâd, ne Vâmık ne de bir başkası

⁵⁸ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 92; Mn. 59.

⁵⁹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 14; Mn. 10.

⁶⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 55; Mn. 36.

⁶¹ Tasavvufta aşk-şarap ilişkisinin tarihi seyrine dair bilgi için bkz. Baltacı, *Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat*, 159-166.

⁶² Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 168; Mn. 107. Nigârî yine de bir beytinde kendisine; "Aşk remizleri hakkında nefes tüketme, zira aşkın sırları söze gelmez" diyerek tecrübenin tam olarak aktarımının imkânsızlığına işaret eder. *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 341; Mn. 216.

yarılabılır. Aşkın elinden cevr ü cefâ çekmek, elem, keder, gam ve kasavet içinde kalmakla birlikte sevgilinin yolunda olmasından dolayı yine de mutludur. Türk klasik şiirinin başka şairlerinde de görüldüğü üzere Nigârî de mâşukun cevr ü cefâsından şikâyet etmek bir yana derdinin artmasını talep der.⁶³

Nigârî, şiirlerinde aşk ile sarhoşluk arasındaki irtibata dikkat çekerek şarabın, dolayısıyla aşkın ezeli olmasına dikkat çeker. Tasavvuf edebiyatının kudretli Arap şâiri İbnü'l-Fârız'ın meşhur: "Biz sarhoş olduğumuzda henüz üzüm yaratılmamıştı."⁶⁴ sözünü adeta şiirinde tekrar eder. "Onun sarhoşuyken ne cihânın adı, ne üzüm suyu ne de üzüm asmasından bir eser vardı. Sevgili, Nigârî'ye iştihakla dolu bir cân verdi, öyle bir vakitte ki ne kevn ne de mekân vardı. Şimdi yine, bana ezelde havâle edilen bu işle meşgulüm."⁶⁵ "Bir yerde âşık ve mâşuktan söz edildiğinde, mutlaka ağızlara benimle senin hikâyen düşer. Ezel sabahı çekilen Rabbânî kur'ada, güzellik sana, aşkı bana düştü."⁶⁶ Yine Nigârî, aşkın varlığın aslı ve esası olmasına ilişkin şu ifadeleri kullanır: "Aşka başlangıç yoktur ne diyebilirim? Zira o "kâf ve nûn"dan, ezeli ilahî sıfatlardan birisidir."⁶⁷

Tasavvuf edebiyatının "mey, meyhâne, harâbât ve işret meclisi" gibi meşhur mecazların elest bezmiyle ilişkilendirilmesi diğer mutasavvıf şâirler gibi Hamza Nigârî'nin de özellikle işaret ettiği hususlar arasındadır: "Ey gönül! Üzüm suyundan sarhoş olduğumu söyleme, ezelden sahip olduğum elest meyi ile sarhoşum. Ne bu dünya içkisinden ne de cennet şarabından, onun keyfiyet bâdesinden sarhoşum."⁶⁸

⁶³ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 45, 77, 371; Mn. 29, 49, 215.

⁶⁴ Kılıç, *Süfî ve Şiir*, 150.

⁶⁵ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 106-107; Mn. 68. Benzer bir gazelde ise şöyle der; "Sarhoş olduğum zaman ne bağ vardı, ne üzüm vardı ne de Çin kâsesi." (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 353; Mn. 223.

⁶⁶ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 106-107; Mn. 68. Nigârî'nin bu beytinde çok etkilendiği Hâfız-ı Şîrâzî'nin: "Âsmân bâr-ı emânet netevânist keşîd, Kur'a-i fâl benâm-ı men-i divâne zedend" "Gökler emânet yükünü çekemedi, (onu taşıma) kurâsı ben divânenin adına çıktı." beytinin etkisi görülmektedir. Hâfız-ı Şîrâzî, <https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh184/>. (Erişim: 26.02.2021)

⁶⁷ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 264; Mn. 168. Benzer ifadeler için bkz. 64; Mn. 41.

⁶⁸ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 307; Mn. 195. Benzer görüşler Nigârî'nin şiirlerinin farklı yerlerinde dile getirilmiştir. Bkz., (Ali Nihat Tarlan, 188-

Nigârî, aşkla şarap arasında münasebet kurarken gerçekte bunların ne anlama geldiğini daha açık ifadelerle ortaya koyar. Onun; zât şarabı, sarhoşluk vermeyen bâde, kadeh olmaksızın kendinden geçme, şarap testisi yokken sermest olma vb. manaları dile getirdiği mısralarında, şarapla ilgili kavramların gerçek anlamından uzak, başka bir mana dünyasına ait semboller olarak değerlendirildiği anlaşılır. “Sevgilim sarhoştur ancak şarap içmemiş, sarhoş oldu ancak elinde kadeh yok.”⁶⁹ “Zât şarabından kadehimi doldur, ey sevgili bununla her dâim sarhoş olayım. Sarhoş olayım ama şarap olmaksızın, şarapla sarhoşum ama testisi olmayan, ey kin ehli ister inanın ister inanmayın, şarap içmekteyim ve bunda vebal yoktur.”⁷⁰

Tasavvuf edebiyatında aşk ile hüsün (güzellik) ilk dönemlerden itibaren birlikte ele alınan, birbirinden ayrılığı düşünülmemeyecek iki kavramdır. “Allah güzeldir (cemîl), güzelliği (cemâl) sever.”⁷¹ hadîs-i şerîfnde hüsnün ve cemâlin tabiatı gereği sevgi ve aşkla irtibatındaki zorunluluğa işaret edilir. Tıpkı aşk gibi hüsün de Allah’ın sıfatlarından birisidir ve kadîmdir. Allah kulunun kalbini ele geçirmek istediği vakit hüsün nurlarıyla onun kalbine tecellî eder, bu kimsenin kalbine güzelliğinden muhabbet ve aşk şarabından tattırır. Hüsnün müşahedesi ziyadeleştikçe aşk da artar, zira aşk ve muhabbet kadim güzelliğin müşahedesi konusunda akrabadır.⁷² Benzer ifadeler Mevlânâ Câmî tarafından da dile getirilmiştir; “Hüsün, dünyada tek ve tenha kalmaya razı olmaz. O her zaman aşka yakın olmak ister. Hüsün ve aşk ezelde birbirinden hiç ayrılmamak üzere sözleşmişlerdir.”⁷³ Nigârî de âşğın, hüsnün (güzelin) yüzüne ezelde tutulduğunu söyleyerek aşk-hüsün birlikteliğine işaret eder.⁷⁴ “Gönlün güzelliği

1), 308, 338-339: Mn. 196, 200, 214; Tasavvufta elest kavramına dair yorumların değerlendirilmesi için bkz. Muammer Cengiz, “Tasavvuf Tarihinde Elest Misakına Dair Yorumlar”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/50, (Haziran 2017), 904-924.

⁶⁹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 13; Mn. 9

⁷⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 285; Mn. 182.

⁷¹ Müslim, “İman”, 39 (275).

⁷² Rûzbihân-ı Baklî, *Meşrebü'l-ervâh*, tahk. Âsım İbrahim Keyyâlî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 144.

⁷³ Câmî Mevlânâ A., *Nefahâtü'l-üns min hadarati'l-kuds*, haz. William Nassau Lees, (Kalküta: Matbaa Lîsî, 1858), 289; Câmî Mevlânâ A., *Nefahâtü'l-üns Evliyâ Menkibeleri*, terc. ve şerh Lâmi'î Çelebî, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, (İstanbul: Mârifet Yayınları, 2008). 400-401.

⁷⁴ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 93; Mn. 59.

kadim ruhsârındandır, hâdis değildir bilakis ezeldendir. Eğer güzellerde hüsün olmasa, aşk nasıl meydana gelirdi?”⁷⁵

Âşık-mâşuk ilişkisinin kurulması ve âşığın sonsuz bir iştîyâk ve çabayla mâşuka kavuşma isteği hüsünden kaynaklanır. Başka bir deyişle ilâhî güzelliğin tecellisiyle hareket eden mâşuk, bazen dünyevî ve mecâzî “şâhid”ler vasıtasıyla bazen de ilâhî güzelliğin cilvelerini müşahede ederek aşkta canlılığını korur. Tasavvufta aşk, hakikatte bir kabul edilmekle birlikte âşığın mertebesine göre mecâzî ve beşerî gibi isimlerle ifade edilir. “Mecaz hakikatın köprüsüdür.” ifadesini esas alan sûflere göre mecâzî aşk, hakikî aşka götüren bir köprü ya da “ezel avcısı”nın, Mecnûn’u yakalamak için Leylâ sevgisiyle kurduğu tuzaktır.⁷⁶ Nigârî’ye göre hüsün ü aşk hikâyelerini kendimizden ayrı düşünmek doğru değildir, zira dile getirilen gerçekte bizim hikâyemizdir.⁷⁷

Seyyid Nigârî’nin şiirlerinde hüsün yani güzellik kavramı çeşitli mecazlar eşliğinde aşkla birlikte en çok işlenen konulardandır. Farsça gibi Türkçe dîvânına da aşk ve hüsne hitap eden gazellerle başlaması bu hususu göstermesi bakımından önemlidir. Nigârî’ye göre aşkı hüsün besler, âşığın rûhu, güzelin rûyu (cemâli) hüsündendir. Ona göre âlemde güzellikten başka bir şey yoktur ve nihayetinde bütün güzelliklerin kaynağı Hakk’ın güzelliğidir.⁷⁸ Nigârî; “güzel şiirlerim hüsün feyzindedir, güzeldir.”⁷⁹ diyerek şiirlerinin kaynağını Hakk’a bağlamak ve dîvânda tamamıyla Hakk’ın güzelliğini anlatmakla birlikte, geçmişten gelen zengin edebî mirastan faydalanarak güzelliği insan vücûdunun uzuvlarıyla karşılaştırarak yapar. Bu manada ruh,

⁷⁵ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 468; Mn. 213.

⁷⁶ Aynü'l-kudat Hemedânî bu hususu oldukça çarpıcı bir şekilde dile getirmiştir: “Ey Aziz! Leylâ’nın güzelliğini tuzakta dâne olarak kabul et. Tuzağın ne olduğunu ne bileceksin? Ezel avcısı Mecnûn’u yakalamak istediğinde aşkı ona tuzak yapar, ezeli aşkın cemâlinin tuzağına düşmeye istîdâdı olmayan Mecnûn’u bu aşkta yakarak helâk eder. Mecnûn’u ele geçirmek için Leylâ’nın aşkını ona binit yapmalarını emreder ki bu aşkta pişsin. Zira ancak bundan sonra Allah aşkının yükünü taşıyabilecek hâle gelebilir.” Hemedânî, *Temhîdat, Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 84.

⁷⁷ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 289; Mn. 184.

⁷⁸ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 3-4; Mn. 3-4. Surûrî’ye göre de bütün güzellerin ârızî güzelliklerinin kaynağı Hakk’ın güzelliğidir: “Sâir mahbûbların hüsün ü cemâli anun âftâb-ı rûyından bir tâbdur.” Surûrî Mustafa, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfiz (İnceleme, Metin, Sözlük)*, haz. Mustafa Atıla, (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 437.

⁷⁹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 34; Mn. 22.

ruhsâr, rûy (yüz), dîdar, izâr, gül'izâr, vech, zülûf, saç, kâkül, turre, leb (dudak), la'l-i fâm, çeşm, ebrû, hâl (ben), kad ve kâmet (boy) en çok kullanılan mecazlar arasındadır. Şâir bu insânî uzuv ve özellikleri nihâyet Hakk'a bağlamakta ısrarlıdır. Nigârî'ye göre âşıkların gönlündeki aşka dâir hâller O'ndandır, başkasından değildir. Ne Şirin'in dudağı ne de Leyla'nın yüzündeki güzelliktendir.⁸⁰

İnsan uzuvlarının Fars şiirinde kullanımının bu şiirin tarihi kadar eski olduğu zikredilir. Ancak tasavvufi manada kullanılmasının yaygınlık kazanması zamanla olmuştur. İlk olarak semâ meclislerinde okunan şiirlerde görülen insan uzuvlarına dâir kavramların tasavvufî anlama sahip mecaz ve istiârelere dönüşmesinde, bu konuda olumlu görüş serdeden ve bunların tasavvufî anlamına işaret ederek yorumlayan İmam Gazzâlî'nin⁸¹, tasavvufî mecazların derinlikli anlamlar kazanarak billurlaşması konusunda Ahmed Gazzâlî ve müridi Aynü'l-kudât Hemedânî'nin büyük payı vardır.⁸² Attâr, Mevlânâ, Irakî, Sa'dî ve Hâfız gibi Fars şiirinin ustaları ise bu mecazların kemâle erişmesini sağlamışlardır.

Nigârî'nin şiirinde insan uzuvları içinde öne çıkan en önemli husus, içinde bütün güzellik özelliklerini toplayan unsurlarıyla insan yüzüdür. İnsan yüzü; Kur'ân, mushaf, cennet, Kâbe, namaz vb. mukaddes varlıklara benzetilmiş⁸³, özellikle nur ve parlaklığa işaret eden "Şems", "Duha" gibi sûrelere teşbih edilmiştir. Bir beyitte; "Hâfızlar, yüzünden bir zerre müşâhede etseler ve 'Şems Sûresi'nden başkasını tilâvet etmezlerdi."⁸⁴ der. Başka beyitlerde ise; "Sûre-i Ve'-ş-

⁸⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 14; Mn. 10.

⁸¹ Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Sûfiler ve yüce Hakk'ın muhabbetine boğulmuş semâ eden kimselere bu beyitlerin zararı yoktur. Kalbine Yüce Allah'ın sevgisi galip gelen kimselerden her biri bunlardan kendi hâllerine uygun manalar anlarlar. *Zülûfün* siyahlığından küfrün karanlığını, *yüzdeki* (rûy) parlaklıktan iman nûrunu düşünürler. *Vuslat* zikredilince yüce Allah'ın likâsını, *fırak* zikredilince kovulmuş kimselerin Hak'tan ayrı kalışlarını, *rakip* tabir edilince Allah'a yakınlaşmayı zora sokan dünyevi âfet ve engelleri kastederler. Olur ki *zülûfün* kıvrımları onlar için ilâhî Hazret'in zorluklar silsilesidir." Ebu Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, haz. Hüseyin Hıdîv-i Cem, (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1380/2001), 1/484.

⁸² Hemedânî, *Temhîdat, Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 32, 90, 91, 93. Meselenin tarihi seyri için bkz. Pürcevâdî, *Büy-i cân, Can Esentisi*, 131-151.

⁸³ Güzel yüzün Kur'ân'a benzetildiği benzer beyitler için bkz. (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 351; Mn. 222, 380, 221, 300, 191. Güzel yüzün cennete benzetilmesi, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 379; Mn. 220; Sevgilinin yüzünün kible olması, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 65; Mn. 41. Sevgilinin yüzünü seyretmenin namaza benzetilmesi, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 140; Mn. 89.

⁸⁴ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 44; Mn. 29.

şems ruhsârındır, Ve'd-duha örtün.”⁸⁵ “Ruhsârın mushafımın sayfası oldu, bundan daha iyi bir kitabım yok.”⁸⁶ ifadelerini kullanır. Nigârî'nin güzel yüze dair ifadelerinde ilâhî tecellîleri kastettiği anlaşılmakta, güzel yüzü hüsünle kullanarak aşk gibi ezeli oluşuna dikkat çekmektedir. “Gönlün güzelliği, senin kadîm olan ruhsârının güzelliğindedir, hâdis değildir bilakis ezeltiğandır.”⁸⁷

Hamza Nigârî'nin insan uzuvlarıyla ilgili olarak kullandığı mecazlardan olan zülûf, saç, kâkül, turre, çeşm vb. kavramların tasavvufî manalarını ortaya koyan beyitleri vardır. Yüz güzelliğinin tamamlayıcı parçaları olan bu kavramları Hakk'ın âşığa çeşitli tecellîleri olarak okumak mümkündür. Zira başta cemâl olmak üzere bazen celâlin de tecellîleri görülmektedir. Bu manada Nigârî'nin şiirinde, bir yerde sevgilinin kıvrımlı zülfüne duyulan iştîyak, kalbi dağlayan ve onu âdeta çarmıha geren bir unsura dönüşürken başka bir yerde sevgilinin saç veya kâkülü onu maşuka bağlayan “kopmaz ip/hablü'l-metîn”e dönüşür.⁸⁸ Bütününü Nigârî'nin gönlü, dağılmış kâkülünün hevâsındadır, onun da yol arkadaşı âşık Kays gibi, Leylâ'nın zülfünden özge meskeni yoktur.⁸⁹ Nigârî bir âşık olduğu gibi aynı zamanda bir ârifdir. Âriflerin nezdinde ise sevgilinin kaşının nakşı, kalbin kâbesidir ve en büyük kible odur.⁹⁰ Farsça şiirlerinin önemli konusu olan yüz güzelliği ve yüze ait unsurlara ait bütün açıklamalara rağmen mecaz semasına sınır olmadığını farkında olan şâir sözü uzatmak istemez ve konuyu şöyle nihayete erdirir: “Onun saçının sırrından bahsetsem meclise sığmaz, onu şerh edecek olsam bu söz uzar gider.”⁹¹

Nigârî'nin şiirinde ilâhî aşkla sarhoş olup kendinden geçme, tasavvufta fenâ kavramıyla dile getirilen tecrübeye işaret eder. Bir tarafıyla tevhîd diğer bir tarafıyla da aşka işaret eden fenâyâ ulaşmada en önemli vâsıta kendinden geçme, mevhum varlığını ortadan

⁸⁵ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 61; Mn. 39.

⁸⁶ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 29; Mn. 19.

⁸⁷ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 367 Mn. 213.

⁸⁸ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 25, 86, 444, 448, 380; Mn. 16, 55, 218, 220, 221. Nigârî'nin; Hz. Muhammed'in iki siyah zülfünün/saçının kopmaz ip olması; başının sevgilinin çevgânına topu olduğuna dair benzer yorumlar için bkz. Aynü'l-kudât Hemedânî, *Temhîdat, Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*, 32, 90, 93, 129.

⁸⁹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 422; Mn. 268.

⁹⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 104; Mn. 67.

⁹¹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 282; Mn. 180.

kaldırarak sadece mâşukun kalmasıdır. Nigârî mâşukun bulunmadığı gönül sahibini kâfir olarak niteler.⁹² Kalp evinin boşaltılmasıyla mâşuku gönülde tek kılmak, bir kalbe iki sevginin sığmaması gerçeğinden hareket ederek sevgiliden başkasını ağyâr görmek, gönlü bütünüyle ağyârdan temizlemek hatta âşğın kendisine bile yer kalmaması aşk ile tevâhidin bir hakîkatin farklı tezahürleri olduğuna işaret eder. “Aşk öyle bir sarmış ve kaplamış ki beni, bende ondan başkasına yer kalmamış”⁹³ ifadesiyle aşkın sarmaşık gibi âşğın bütün varlığını ele geçirmesi hâlinin tecrübesinin tarifi olduğu kadar onun sözlük anlamına da telmihtir. Nigârî'nin; “Gönlümü ağyardan temizledim, yardan başkası kalmadı, mâsiva gitti kalpte sevgiliden başkası kalmadı.”⁹⁴ sözleri, “Kalbimiz sevgiliyle lebâleb doludur, zerre sığmaz oraya, o kadar boşluk dahi yok.”⁹⁵ ifadeleri fenâ hâlinin terennümüdür. Nigârî'nin kalp evinin boşaltılmasıyla ilgili sözleri klasik tasavvufî şiir geleneğinin devamı niteliğindedir. “Her dem evini temiz tut ey gönül, öyle bir an gelir ki şahinşah misafir gelebilir.”⁹⁶

Aşk bahsinde dile getirilmesi gereken hususlardan birisi de aşkın cevr, cefâ, gam, keder vb. hâllerine dair mevzulardır. Her âşık gibi Nigârî de aşkın, en çok ıstırap veren ama bir o kadar da lezzetli olan taraflarına değinir. Bir taraftan aşkın zorluğundan, gam ve keder vermesinden, ateş gibi yakmasından söz ederken diğer yandan yangınının fazlalaşmasını ister. Bu yönüyle dîvândaki şiirlerin baştan sona aşkın çeşitli vechelerine tutulmuş ayna mesabesinde olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre aşk öyle bir belâdır ki iki âlemde bile eşi ve benzeri yoktur.⁹⁷ Bununla beraber Nigârî kalbin yanmasını, aşkın dağ/yanığıyla kalbin kebab olmasını sevgilinin büyük bir lütfu kabul eder. Zira sevgilinin cefasını safa kabul etmeyen bir kimse gerçek âşık değildir. Mâşukun gamının zehrinden şerbet ve şifa, cefâsından her an mihr ü vefâ gelir. Âşık cefâ çeker, ancak bu cefâ ona sevgilinin haremine ulaşmasında yol göstericidir. Mâşukun cevr ü cefâsı tamamıyla zevk ü sefâdır.⁹⁸ Nigârî kendi şahsında bütün Hak âşıklarına şöyle seslenir:

⁹² Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, Matbu nüsha, 98.

⁹³ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 15; Mn. 10.

⁹⁴ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, Matbu nüsha, 101.

⁹⁵ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 45; Mn. 29.

⁹⁶ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 103; Mn. 66.

⁹⁷ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 74; Mn. 47.

⁹⁸ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 184, 109, 48, 22; Mn. 117, 70, 55, 31, 15.

“Allah’ı istiyorsan belâya hazır ol, vefa istiyorsan sevgilinin cefâsına hazır ol.”⁹⁹ Nigârî dermansız bir derde tutulmuştur ve takip ettiği geleneğe uygun şekilde bundan hiç de şikâyetçi değildir. “Allah’ın lütfuyla öyle bir derdim var ki onun hekimi de ilacı da yoktur.”¹⁰⁰

Nigârî’nin şiirlerinde âşığın-mâşuka, mâşukun da âşiğa ihtiyacı yeri geldiğinde dile getirilen konulardan birisidir. En güzel ifadelerinden birini Hâfız-ı Şîrâzî’nin: “Sâye-i ma’şûk eger üftâd ber âşık çi şod/Mâ be û muhtâc bûdîm û be mâ müştak bûd.”¹⁰¹ “Ma’şûk gölgesi eger âşık üzre düşdi ise noldı, Biz âna muhtâc idük ol bize müştâk idi.”¹⁰² beyitlerinde bulan bu anlayış kendisini Nigârî’de de gösterir. Ona göre âşık mâşuku aradığı gibi mâşuk da âşığı arar, âşıklar her ne kadar Leyla’nın Mecnûnu iseler de Leyla’lar Mecnûnlar için daha Mecnûn olmuşlardır. Âşık mâşuksuz, mâşuk âşıksız olamaz.¹⁰³

c- Melâmet

Sözlükte; “kınamak, ayıplamak, azarlamak, serzenişte bulunmak, korkmak, rüsva olmak vb.” anlamlara gelen melâmet, kişinin gösteriş ve riyâkârlık yapmış olma korkusuyla ibadet ve iyi davranışlarını insanlardan gizlemesi, mukabilinde hata ve günahlarını ise açığa vurmasıdır.¹⁰⁴ Horasan bölgesi mutasavvıfları ile özdeşleşen bu tasavvufî tavrın; riyâdan kaçınmak, hâlleri gizlemek, zâhiren zühd ve takvadan uzak durmak, nefsin kötülük ve eksikliğini gizlemeyip açığa vurmak gibi özellikleri vardır.¹⁰⁵ Dinde bütünüyle riyakârlıktan uzaklaşarak samimi ihlâsı hedefleyen melâmet anlayışının bir tarafıyla tasavvufta bir meşrep olarak varlığını koruduğu, diğer tarafıyla da zaman içinde aslî safvetini kaybettiği, Mevlânâ Câmî’nin ifadesiyle; “hiçbir dînî kural tanımayan, İslam boyunduruğunu boyunlarından çıkarıp atan kişi ve zümreler”e isim olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰⁶

Melâmetî anlayışın şiirdeki izlerini, tasavvufî hakîkatlere işaret eden mecaz, mazmun, işaret ve istiârelerin tasavvufî hakîkatlere

⁹⁹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 385; Mn. 224.

¹⁰⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 77; Mn. 49.

¹⁰¹ <https://ganjoor.net/hafez/ghazal/sh206> (Erişim tarihi: 30.09.2023)

¹⁰² Surûrî, *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız*, 875.

¹⁰³ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, Matbu nüsha, 114.

¹⁰⁴ Ali Bolat, *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 15.

¹⁰⁵ Bolat, *Melâmetîlik*, 117-118.

¹⁰⁶ Abdülbakî Gölpınarlı, *Melâmetîlik ve Melâmîler*, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1931), 16.

delâlet eden manalarını Fars şiirinin önemli konularından olan “kalenderiyât” bahsinde bulabiliriz. Temel kaynağı melâmetî düşünce olan kalenderî anlayışın önemli temsilcilerinden Baba Tahir Uryân, Ebû Saîd Ebu'l-Hayr, Şems-i Tebrîzî, Evhâdüddîn Kirmânî ve Fahreddîn-i Irâkî gibi sûfler, çok ince ve derin, estetik bakımdan yüksek mahiyetteki şiirlerini bu anlayış çerçevesinde dile getirmişlerdir.

Zâhir itibariyle dinî bakımdan olumsuz bir manaya delâlet eden “kalender” kavramını tasavvufî anlamıyla ilk kullananlar h. 5/m. 11. asır sûflerinden Baba Tâhir Uryân ve Ebû Saîd Ebu'l-Hayr gibi isimler olmasına rağmen, mecâzî ve sembolik anlamıyla şiirdeki asıl kullanımı Senâî-yi Gaznevî (v. 525/1131) ile gerçekleşmiştir. Melâmetî şiirlerin ortak özelliği; dünya peşinde koştuğu hâlde zâhirde zühd ve takva sahibi görünen, ibadetleri gösteriş için yapan, ikiyüzlü, dinin özüne yabancı zâhid ve riyakâr kimselerin yerilmesi, özellikle zâhid, âbid, sofu, muhtesib, vâiz şahsında bu vasıfları kendinde bulunduran kimselerin zemmedilmesidir. Bu tarz şiirlerdeki bir diğer tamamlayıcı özellik ise toplum tarafından değersiz addedilen “aşağı tabaka”dan rind, sarhoş, ayyâş, berduş, mecnûn, divâne vb. tiplerin örnek alınması gereken karakterler olarak takdim edilip övülmeleridir. Tarihî seyri içinde bu tür şiire; sâkî, şarabhâr, muğbeçe, pîr-i mugân, harâbâtî” gibi yeni karakterler eklenmiş, kalenderiyâta dair bütün semboller Senâî’den sonra Attâr, Ruzbihân-ı Baklî, Mevlânâ Celâleddîn, Irâkî¹⁰⁷, Şebüsterî, Hâfız ve Câmî gibi Fars şiirinin büyük isimleri ile bu şairlerin tesirindeki Türk şâirleri tarafından kullanılmaya devam etmiştir.

Nigârî’ye gelinceye kadar onlarca büyük ve kudretli şâirin melâmetî edebiyata önemli katkılarının olduğu görülmektedir. Attâr, Irâkî ve Hâfız gibi Fars şiirinin önemli temsilcilerinin bu mevzudaki izlerini Seyyid Hamza Nigârî’de görmek mümkündür. O, temsilcisi olduğu şiir geleneğine uygun tarzda melâmetî şiirin neredeyse bütün unsurlarını hem Türkçe hem de Farsça şiirlerinde kullanmaktan çekinmemiştir. Nigârî’nin aşkın tesiriyle dile getirdiği pek çok şiirinde

¹⁰⁷ Irâkî’nin şiirlerindeki melâmet ve kalenderî anlayış hakkında geniş bilgi için bkz. Halil Baltacı, “Bazı Melâmet Kavramları Işığında Fahreddîn-i Irâkî’nin Şiirlerinde Melâmetî Düşünce”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 39-40, (Ocak-Aralık 2017), 1-25. Irâkî’nin melâmet kavramlarına dair açıklamaları için bkz. Fahreddîn-i Irâkî, “İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf”, haz. Nurettin Bayburtlugil, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* ,3, (1985), 353-354.

kendisini rind, ayyâş, divâne, harâbâtî vb. melâmet ehli karakterler arasında sayar. Onun şiirlerinde göze çarpan husus, başka bir yönüyle melâmete konu olan vâiz, zâhid, sûfî vb. karakterlerin tenkit edilmesinde aşırı bir tavır sergilenmiş olması, onları çok defa hakaret içeren sıfatlarla anmasıdır.

Nigârî'nin şiirlerinde aşk-sarhoşluk ilişkisine dair ifadeler, kendisinden önceki mirasın devamı niteliğindedir. Bu bağlamda gerçek âşığı temsilen ifade edilen; "sarhoş, rind, harâbâtî, pîr-i mugân, pîr-i harâbât, mecnûn, divâne, ayyâş, rüsvâ, köle vb." karakterlerin ortak özelliği, aşkın tesiriyle bu hâle düşmüş olmalarıdır. Nigârî'nin bu kavramlarla belli bir hakîkate işaret eden mecazlar olarak baktığına dair işaretleri kullandığı bazı terkiplerden anlayabiliriz. Onun şiirlerinde dile getirdiği; "hakîkat sarhoşu, muhabbet/sevda/aşk/mânâ/güzellik meyhânesi, nûrânî meyhâne¹⁰⁸, meykede-i Leylî, ezel sâkîsi, ezel kadehî, aşk rüsvalığı, aşk/güzellik bâdesi, lütuf/zât şarabı, elest bezminin sermesti, mest-i Hüdâ, ezel şarabının sarhoşu, güzellik şarabı" gibi terkiplerle mecazların manasına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Burada bir örnek olması bakımından onun "nûrânî meyhâne" ile kastının ne olduğu şu ifadelerinden anlaşılabilir: "Nûrânî meyhanenin kapısına yürüyorum, üstüme rahmânın gölgesi düştü. Dosta giden yol bir şehrâhtır ki o, Şah Baha'nın (Şâh-ı Nakşibend) mesleği Numan'ın (Ebu Hanife) mezhebidir."

Aşkın tesiriyle başkalarınınca melâmete sebep olacak her türlü tavır ve düşünce Nigârî'nin nezdinde güzeldir. Zira aşkta utanma yoktur, ar ve namus kaygısında olan kimsenin aşk meyhanesine gelmemesi gerekir. Bu manada beyitlerinde şu ifadeleri görmek mümkündür: "Açıktır ki âşık olamaz herkesin kınamasından utanan kimse..." Ey gönül eğer utanacaksan aşk meyhanesine gelme, hayâlinde utanma olan âşık değildir."¹⁰⁹ Rüsvalık ve kınanmada şöhet bulamayan kimsenin âşıklığının sorgulanması gerektiğini ifade eden Nigârî, kendisini melâmet erbâbının şâhı olarak niteler; Mecnun olma konusunda Kays'ı geçtiğini, âşkta ve rüsvalıkta Vâmık ve Ferhad'a

¹⁰⁸ Nigârî, *Divân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 393; Mn. 229.

¹⁰⁹ Nigârî, *Divân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 166; Mn. 105, 114.

rakip olacağını iddia eder.¹¹⁰ Bu konuda şöyle der: “Güzelliğinin meyhanesinde, gönlüm nâm ve nâmustan geçip anadan doğmuş çocuk gibi üryân oldu. Senin talebinle yapmış olduğum bu işi ne Mecnun ne de Ferhat yapmıştır.”¹¹¹

Melâmetî düşüncenin tesiriyle vücûda getirilen şiirde din, mezhep ve kimi tarîkat merasimlerine dair olumsuz tutumun Nigârî'nin şiirinde de sürdürüldüğü görülür. Zâhire taalluk eden ve mâsuktan ayrı bırakan her şeyi ağyâr olarak gören Nigârî'ye göre aşktan başka sahih bir yol yoktur. Beyitlerinde; “Nigârî bu yol âşıkların yoludur, ne takva, ne millet, ne mezhep ne de din işe yarar.” “Talep eden ne ona ne buna bakar, âşıkların mezhebinde ne iman ne din bulunur.”¹¹² ifadelerini kullanır. Nigârî, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi aşk dininden söz eder: “Rindlerin mezhebinin itikadında sevda/aşk vâcipdir, din bu dindir bundan başkası mahza lâf-ı güzaftır.”¹¹³ Ona göre din ve mezhep aşk olunca, bunun zıddı olan küfür sevgilinin gönülde olmaması anlamına gelir.¹¹⁴ “Ey Nigârî bizim dinimizde küfürdür sevgili gönülde yok ise eğer...”; “Dediler ki ey Nigârî hangi dindensin? Dedi ki şirin sevgilinin dinindenim.”; “Mezhebimiz Leylâ'nın mezhebidir.”¹¹⁵ gibi sözlerle dile getirilen husus budur.

¹¹⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 77, 50, 414; Mn. 262. Nigârî âşıklık konusunda iddialı sözlerle yer vermektedir: “Dildâr-perestim ondan başkasında gözüm yoktur, aşk gemisinin kaptanıyım nehirde işim olmaz. Aşkta öyle bir hâldeyim ki bâdesinin kokusundan bir şemme, Çin'deki ârife ulaşıya onu sarhoş eder.” (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 405; Mn. 194, Kendisini; “Aşk sarhoşları zümresinin imamı...” olarak tanıttığı beyitler için bkz. (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 434; Mn. 211

¹¹¹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 90; Mn. 58, Nigârî bazı beyitlerinde kendisini; “divânelerin önde gideni, divâne ve cünûn ehlinin serdarı, rüsvâlîk defterine ilk yazılanlardan” olarak tavsif etmekte melâmet konusundaki tavrını ortaya koymaktadır. Benzer ifadeler için bkz. *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, Matbu nüsha, 95, 98, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 95, 300, 407, 418, 409, 422, 426; ; Mn. 127, 191, 196, 201, 214.

¹¹² Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, Matbu nüsha, s. 72; (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 453; Mn. 223. Nigârî benzer bir beyitte şöyle der: “Aşk pazarında dinin, mezhebin, imanın bir işi yoktur.” (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 448; Mn. 220.

¹¹³ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 264; Mn. 168.

¹¹⁴ Konuyla ilgili bazı beyitlerde şöyle der: “Aşkı inkâr eden kâfir olur evet, aşk kitapta açıklanmış bir gerçektir.” “Aşkı inkâr edenin din ve imandan haberi yoktur, zira hidayette olanın kalbinde inkâr olmaz.” Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 30, 54; Mn. 20, 35.

¹¹⁵ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, Matbu nüsha, 98; (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 374, 405; Mn. 217, 194.

Nigârî'nin ibadetlere de benzer tarzda yaklaştığı anlaşılmaktadır. Özellikle namaz konusunu bu çerçevede ele alır, namaz ile niyaz arasında bağlantı kurarak dile getirdiği şiirler, melâmetî anlayışın hedeflediği riyâdan uzak ihlâsla yapılması gereken ibadetlere bakışını göstermesi bakımından kayda değerdir: “Âşık olmayan bizim sevgilimizi bilemez, aşkı inkâr edenin fikri Allah'ta değildir. Sevgilinin yüzü olmadan namazım olmaz, zira başka tarafa yöneldiğim yer kiblegâhım değildir.”¹¹⁶ Başka bir beyitte şöyle der: “Namaz için vaktim yok zira zaten herhalde niyaz içinde niyazdayım. Kadehim bir an bile boş kalmaz, hatırım bir an cemalsiz olmaz.”¹¹⁷ Namaz gibi onun zikirle ilgili düşüncesi de bu minvaldedir: “Kalbimde sevgilimin adı var ki bizim mezhebimizde bu adı tekrar edip durmak farz-ı ayındır.”¹¹⁸

İbadetlerin zâhiriyle ilgili görüşlerinde, Nigârî'nin seleflerinin yolunu takip ettiği görülmektedir. Aşk mevzubahis olduğunda bütün farklılıklar ortadan kalkar. Aşkı fenâ ve tevhidin kemâli olarak sayan Nigârî'nin; “Her nereye gittiysem senden ayrı olmadım, zira senin olmadığın bir yer yok. Ezel sâkisi bilir ki aşktan asla bıkmam, bu yüzden bu yüce sanatı bana verdi. Gerçek talep edenler için özel bir mekan/yer yoktur, bu yüzden tekke ile kilise arasında fark yoktur, ikisi de müsâvîdir.”¹¹⁹ sözleriyle ifade edersek aşk olunca kilise, mescid veya harâbâtın birbirinden bir farkı kalmaz. Hatta âşıklar için artık bunlara da gerek olmaz: “Âşıkların kalbi her yerde niyaz amellerini yerine getirir, bu yüzden ne mescid ne de kilisenin sâkinidir.”¹²⁰

Hamza Nigârî'nin şiirlerinde melâmetî anlayışın başka bir tezahürünü, onun âdetlere karşı tavrı, din ve tarîkat uygulamalarına dâir olumsuz ifadelerinde görürüz. Meyden tevbe ettiğine pişman

¹¹⁶ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 64-65; Mn. 41.

¹¹⁷ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 288; Mn. 183. Benzer bir beyitte şöyle demektedir: “Niyâz içinde niyâzdayım, bu da fayda sağlamayacaksa kuru namazdan ne fayda!” (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 442; Mn. 280.

¹¹⁸ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, Mn. 121.

¹¹⁹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 413; Mn. 261.

¹²⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 50; Mn. 33; “Aşk meyhanesinde maksada ulaşılır, zira burası Allah'ın evidir ve kapısı kapanmaz. Sevgilim bu benim kapımın köpeği budur derse, Ey Mir Nigârî işte gönüm o vakit hoşnut olur.” Matbu nüsha, 60. Nigârî meyhâne mecazını bir de Kâbe ile birlikte kullanıp şöyle demektedir: “Hüsün meyhânesi âşıkların kâbesi (ka'betü'l-uşşâk) oldu.” (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 72; Mn. 46.

olması,¹²¹ tevbe kırarak verâ ehlinden uzaklaşmayı tercih etmesi,¹²² birer riyâ vasıtası saydığı külahı, hırkayı ve yün elbiseyi terk etmesi¹²³, hırkayı yırtıp seccâdeyi parçalaması gibi hususlar klasik melâmetî anlayışın izlerini taşır. Bir beytinde; “Gerçek sermestin sarığı yoktur, harâbâtînin meyhanede tacı düşmüştür.”¹²⁴ demektedir.

Nigârî'nin melâmet konusuna bakışını göstermesi bakımından vâiz, zâhid, sofı, hoca, müftü gibi dinle ilişkisi olan insan tiplerine yönelttiği eleştirileri zikretmek gerekir. Türk klasik şiirinin de önemli konuları arasında bulunan bu mevzu; zikredilen insan tiplerinin zâhirden kalıp işin derûnuna vâkif olamamaları, ibadetleri karşılık bekleyerek yapmaları, riyâkârca davranışları, dinde sevgi unsuru yerine korkuyu öne çıkarmaları vb. hususlar çerçevesinde ele alınır. Ancak Nigârî'nin dikkat çektiği esas mesele, bu insan tiplerinin aşkın hâllerinden bîhaber, aşktan nasipsiz olmaları, mâşuktan mahrum kalmalarıdır. Bu anlamda: “Vâiz aşkın hâllerinden habersiz buna ehl-i kâl vakıf olamaz. Hâce aşkıta isim, fiil ve harfte kaldı, buna ancak erbab-ı hâl vâkıftır.” ifadeleri bu gerçeğe işaret eder.¹²⁵ Ona göre aşk şarabının lezzetinden habersiz, aşkı inkâr eden kimseler koyu bir cehalet içindedir. Aşkın münkiri olan bu kimselerin hidayete ermeleri ancak aşka düşmek, aşk şarabından içmekle gerçekleşebilir.¹²⁶ Aşktan mahrum vâiz ve zâhidin bazı özelliklerini dile getiren Nigârî, onların; “kibirli hâllerine, zâhir ilimlerle perdelenmelerine, ikiyüzlü, hodbîn ve cedel sahibi olmalarına, kötü sözlü, kötü huylu, dedikoducu taraflarına” dikkat çeker ve onları; “eşek, sinek, karga vb.” hayvanlarla kıyaslar.¹²⁷

Nigârî'nin eleştirdiği insan tiplerine dair bu olumsuz duyguların karşılıklı olduğu görülmektedir. Zira şiirlerinden hareket edildiğinde ta'n oklarının hedefi olmaktan kurtulamadığı anlaşılmaktadır. “Ey kötü

¹²¹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 300; Mn. 191.

¹²² Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 256; Mn. 163.

¹²³ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 37; Mn. 24.

¹²⁴ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, Mn. 60.

¹²⁵ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 283; Mn. 180.

¹²⁶ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, Matbu nüsha, 100. Nigârî bu konuda şöyle der: “İlâhî aşkın güneşi doğdu, kalbimden zulmet gitti güneş oldukça parlak kaldı. İlâhî aşkın şarabını içmeyenin talihi yokmuş, zâhid içki içmedi ve inkârda kaldı.” Matbu nüsha, 102. Benzeri ifadeler için bkz. (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 411; Mn. 260.

¹²⁷ Bazı beyitler için bkz. Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 29, 30, 70, 340, 414; Mn. 19, 20, 45, 57, 109, 263, 215.

sözlü vâiz, kötü hâlimden dem vurma, öyle bir hâle sahibim ki ona medih ve zem nâmahremdir.”¹²⁸ Öyle anlaşılıyor ki Nigârî'nin melâmetî tavrı ve şiirleri dönemin zâhir ehli tarafından eleştirilmiştir. Nigârî'nin ifadelerinden, şiirlerinin yeterince anlaşılmadığı, kullandığı mecazların hakikat vehmedildiği, dindarlığının sorgulandığını anlıyoruz. Çoğu şiirinde savunmacı dili tercih etmiş olması ve kendisini tanımlamak zorunda kalmasından melâmet oklarına hedef olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen yaşadığı şehirden uzaklaştırılıp sürgünde vefat etmesinin sebepleri içinde keskin dili, kendisini savunmak bâbında dönemin zâhir âlimlerine karşı bazen hakârete varan sözleri ve muarızlarına karşı takındığı lakayt tavrının da payı vardır. Ancak onun bütün bu tenkitlere cevabı vardır: “Mutrib, şarap, ney dinimi temiz kılar, Allah’a şükür mezhebim hoş, ibadetim iyidir. Ey ehl-i kin, sizin ta'nınızdan muarrayım zira dindârim, tertemiz sarhoşlardanım kine sahip değilim.”¹²⁹ “Ben her ne kadar zâhir ehli için köleysem de ashab-ı safâ bilir meyhânedede şâhim. Yarasa güneşten ağyâr benden rahatsız olur, ağyâr beni ayıplar ama Duha güneşiyim. Ne dünya tâlibiyim ne de ukba ile sarhoşum, sevda gülşeninde rızanın şeydâsıyım. Hayalime “lâ” gönlüme “illâ” gelmez, Allah’a şükür Allah’a âitim.”¹³⁰

Nigârî'nin eleştirdiği insan tiplerinin karşısına yerleştirdiği asıl karakter “rind veya aşk sarhoşu âşık”tır. Ona göre vâiz, zâhid, sofu, hoca hangisi olursa olsun hiçbiri âşık ile baş edemez, zira sinekte şahinin kanadı yoktur.¹³¹ Eleştirilen bu kimseler “iki gönle” sahip olup lütuf şarabından nasipsiz, muhabbet meyhânesinden ve Allah’a ulaştıran pîr-i mugânın hizmetinden uzak kalmışlardır. Kendilerini nefyedip fenâyâ ulaşmadıklarından hod-bîn ve hod-perest olurlar. Bütün arzuları dünya ve ukbâ nimetleridir. Oysa Nigârî'nin şiirlerinde rind ve âşık tipi eleştirilen bütün bu vasıflardan uzak, her daim meyhânedede, elest şarabıyla sermest, bir bakışla toprağı iksire çeviren pîr-i mugânın kapısında gönlü kırık, ne dünyalık, ne hürî ne de cennet peşinde olan kimse olarak tanımlanır.¹³²

¹²⁸ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 52; Mn. 34.

¹²⁹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 332; Mn. 210.

¹³⁰ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 359; Mn. 207.

¹³¹ Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 29; Mn. 19.

¹³² Nigârî, *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be Zebân-ı Farsî*, (Ali Nihat Tarlan, 188-1), 64, 405, 308-309, 359-360, 445; Mn. 41, 45, 194, 197, 208. 282.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında Anadolu'da yaşayan aslen Azerbaycanlı bir sûfi-şâir olan Seyyid Mîr Hamza Nigârî, Nakşî-Hâlidî geleneğin nevi şahsına münhasır şahsiyetlerinden birisidir. Nakşibendî şeyhlerinden İsmail Şirvânî'ye bağlanmasına rağmen şiirlerinde vahdet, aşk, fenâ, vecd ve cezbenin öne çıktığı Horasan sûfilerinin izlerini taşır. Türkçe ve Farsça şiirler söyleyen Nigârî'nin her iki dili kullanma ve edebiyatın çeşitli şekillerinde ürün vermesi yönüyle tasavvuf kadar edebiyat alanında da dikkat çeken bir isim olmasını sağlamış, kendisi hakkında çalışmalar yapılmasına sebep olmuştur. Hatta onun eserlerinin tasavvuf araştırmacılarından çok edebiyat alanında çalışan kimselerin ilgisine daha fazla mazhar olduğu söylenebilir.

Hamza Nigârî'nin sayı bakımından oldukça fazla Farsça şiirinin bulunduğu *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be-Zebân-ı Farsî* adlı eserindeki şiirlerin onun tasavvufi dünyasını gösterecek tarzda olduğu görülmektedir. Şiirlerini beğenip çoğu yerde övmekle birlikte eserleri hakkında çalışma yapan edebiyat araştırmacıları şiirlerinde şekil bakımından bazı eksikliklerin bulunduğuna dikkat çekmişlerdir. Ancak yine de şiirlerinin parıltılara sahip olduğu, şiirlerdeki coşku ve lirizmin kayda değer olduğu dile getirilmiştir.

Nigârî'nin tevhid başlığı altında değerlendirdiğimiz şiirlerinde öne çıkan husus, onun tevhidi kendinden önceki mutasavvıflar gibi vahdet anlayışı çerçevesinde ele almış olması bu bağlamda kendisini vahdet-i vücûd geleneği içinde değerlendirmeye müsait pek çok ifadesinin bulunmasıdır. Şiirlerin önemli konuları arasında Hakk'ın tevhidi, tevhidin gerçekleşmesi konusunda fenâ tecrübesi, varlık mertebelerine dair telmihler ve Hz. Peygamber'in şahsında tebellür eden nûr-i Muhammedî'nin bulunduğunu söyleyebiliriz.

Nigârî'nin Farsça şiirlerinde öne çıkan en önemli husus aşktır. Aşkın tasavvuf tarihindeki izleri takip edildiğinde onun diğer konularda olduğu gibi aşk mevzuunda da kendinden önceki sûfileri takip ettiği, Ahmed Gazzâlî-Feridüddin Attâr-Fahredden-i Irâkî-Hâfız-ı Şîrâzî çizgisinde şiirler söylediği görülmektedir. Onun zaman içinde kemâle ulaşan aşka dair mecaz ve mazmunları yerli yerinde kullandığı, şiirinde Osmanlı dönemi şairlerinden tevarüs ettiği mirası değerlendirdiği görülmektedir. Aşk, aşkın hâlleri, âşık-mâşuk ilişkisi

zengin mecaz dünyasından iktibas edilen sembolik kavramlarla işlenir. Bu bağlamda şarap, bâde, mey gibi mecazlar hakîkî aşka; sâkî, pîr-i mugân, harâbâtî kavramları mürşid-i kâmile; bedenin organları ile sembolleştirilen zülûf, hâl, kad, rûy gibi kavramlar aşkın hâllerine işaret eder.

Nigârî'nin şiirlerinde işlenen önemli mevzulardan birisi de melâmet başlığı altında incelenmiştir. Fars- Osmanlı şiiri içinde sıkça karşılaşılan rind-zâhid çatışması, birbirine zıt iki din ve ahlâk anlayışına işaret eder. Bu anlamda Nigârî'nin, gerçek anlamıyla din ve ahlâkın reddettiği sarhoşluk, laubalilik, rindlik durumlarını zühd, takva ve fetva makamından üstün tuttuğu, meyhâneyi mescide ve seccâdeye tercih ettiği görülür. Ancak gerçekte onun zâhid, âbid, vâiz karakteriyle zevk ve tecrübeden mahrum zâhir dindar tipine ciddi eleştiriler getirdiği; rind, sermest, ayyâr vb. mecazlarla sembolleştirdiği Hak âşıklarını yücelttiği anlaşılmaktadır.

Türkçe eserlerine gösterilen teveccühün henüz Farsça şiirlerine gösterilmediği Seyyid Hamza Nigârî'nin din, ahlâk ve tasavvufî dünyasının tasavvuf anlayışının daha iyi anlaşılması için mutlaka Farsça eserlerinin de araştırılıp tetkik edilmesi gerekmektedir. Bu çalışma konuya dair küçük olsa dahi bir katkı sağlarsa amacına ulaşmış olacaktır.

Kaynakça

- Baklı, Rûzbihân. *Meşrebü'l-ervâh*. tahk. Âsım İbrahim Keyyâlî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Baltacı, Halil. Bazı Melâmet Kavramları Işığında Fahreddîn-i Irâkî'nin Şiirlerinde Melâmetî Düşünce. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 39-40, (Ocak-Aralık 2017), 1-35.
- Baltacı, Halil. *Tasavvufî Gelenekte Aşk ve Hakikat*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Bilgin, M. Azmi. "Nigârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 33/85- 87, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bolat, Ali. *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Câmî, Mevlânâ A., *Nefahâtü'l-üns Evliyâ Menkibeleri*. terc. ve şerh Lâmi'î Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara, İstanbul: Mârifet Yayınları, 2008.
- Câmî, Mevlânâ A., *Nefahâtü'l-üns min hadarati'l-kuds*. haz. William Nassau Lees, Kalküta, 1858.
- Cengiz, Muammer. "Tasavvuf Tarihinde Elest Misakına Dair Yorumlar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/50, (Haziran 2017), 904-924.
- Çınar, Fatih. *Seyyid Mîr Hamza Nigârî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42/431-435, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ahmed. *Sevânih*. haz. Nasrullah Pürcevâdî, Tahran: İntişârât-ı Bünyâd-ı Ferheng-i Irân, 1359/1980.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. haz. Hüseyin Hıdîv-i Cem, Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1380/2001.
- Gölpınarlı, Abdulkâkî. *Melâmilik ve Melâmîler*. İstanbul, 1931.
- Gündoğdu, Cengiz. "Âşık Sümmânî'de Aşkın Metafiziği", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8, (Haziran 2007), 113-154.
- Hemedânî, Aynü'l-kudat. *Temhîdat Aşk ve Hakikat Üzerine Konuşmalar*. haz. Halil Baltacı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Irakî, Fahreddîn. "İstîlâhât-ı Ehl-i Tasavvuf", haz. Nurettin Bayburtlugil, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, İstanbul, 1985, 345-361.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. İstanbul: MEB Basımevi, 1969.
- İnalçık, Halil. *Has Bahçede Aş u Tarab, Nedîmler, Şâirler, Mutribler*. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2010.
- Karadayı, O. Nuri. "Nigârname'de Aşkın Seyri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 48 (Aralık 2017), 161-194.

- Karadayı, O. Nuri. *Osmanlı Döneminde Âşık Tarzı Şiir Geleneği'nde Tasavvuf*. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Erzurum, 2015.
- Kılıç, M. Erol. *Sûfî ve Şiir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Küçük, Yağmur. *Seyyid Mir Hamza Nigârî'nin Heşt Bihişt-nâme Adlı Mesnevisi (İnceleme-Metin-Çeviri)*. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2017.
- Nigârî, Seyyid Hamza. *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be-Zebân-ı Farsî*. İstanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Ali Nihat Tarlan, 188-1.
- Nigârî, Seyyid Hamza. *Dîvân-ı Seyyid Nigârî be-Zebân-ı Farsî*. nşr. Hacı İsmail Hakkı, Dersââdet, 1329.
- Nigârî, Seyyid Hamza. *Divân-ı Seyyid Nigârî*. haz. A. Azmi Bilgin, İstanbul: Kule İletişim Hizmetleri, 2003.
- Özler, Mevlüt. "Tevhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41/18-20, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pervane, Bayram. Seyyid Nigârî'nin Divan Tertibi Sistemine Getirdiği Yenilikler, *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Dergisi*, (Aralık 2008), 193-206.
- Pürcevâdî, Nasrullah. *Can Esintisi: İslam'da şiir metafiziği*. çev. Hicabi Kırlangıç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Seccâdî, Seyyid Ca'fer. *Ferheng-i Istilahât ve Ta'birât-ı İrfânî*. Tahran: Kitaphâne-i Tahûrî, 1389/2010.
- Surûrî, Mustafa. *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız (İnceleme, Metin, Sözlük)*. haz. Mustafa Atila, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Diyarbakır, 2019.
- Taşlıova, M. Mete. *Mir Hamza Nigârî'nin Nigâr-nâme Mesnevisi*. Çanakkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale, 1998.

Hacı Bayram Veli'nin Şiirlerinde İnsanın İkilemi

Human Dualism in Haji Bayram Veli's Poems

Doç. Dr. Musa Kaval

Düzce Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf
Düzce/Türkiye
kavalmusa@hotmail.com

Düzce University
Faculty of Theology, Sufism
Düzce/Türkiye
ORCID: 0000-0001-8784-7762

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types
Geliş Tarihi | Received
Kabul Tarihi | Accepted
Yayın Tarihi | Published
Yayın Sezonu | Pub Date
Sayı | Issue
Sayfa | Pages

Araştırma/Research Article
29 Eylül | September 2023
06 Aralık | December 2023
31 Aralık | December 2023
Aralık | December
52
197-226

Atıf | Cite as

Musa Kaval, "Hacı Bayram Veli'nin Şiirlerinde İnsanın İkilemi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 52 (Aralık 2023), 61-90.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Masa Kaval).

Öz

Anadolu tasavvuf geleneğinde günümüzde yadsınamaz derecede önem taşıyan şahsiyetlerden biri de Hacı Bayram Veli'dir. Tasavvufi kurum ve ekoller açısından farklı akisleri olan Hacı Bayram Veli'nin Türk toplumunun ürettiği farklı kültürel enstrümanlarda da etkisinin olduğu görülür. İnsan bağlamında toprak ve şehrin konu edildiği şiirleri onun bu yönünün açık örneği olmuştur. Kuşkusuz âlim bir şahsiyet olmasının bunda büyük önemi vardır. Zira ilminin, insan ile buluşturduğu zaman ve mekânın kozmik bir bilinçten taşan aydınlanmanın tezahürleri olduğu söylenebilir. Aynı coğrafyayı paylaştığı insanlara tevhid mesajını doğru bilgi ile sunarken basit bir anlatımla hikmeti de gönüllere nakşettiği görülür. İnsan yurdunun padişahı olan kalbe hitap ederken düşmanı olan nefse dikkat çeker. Nefis ile dünyanın oluşumunda ana unsur olan taş-toprak arasındaki ilişkiyi metaforik anlamda ustalıkla kullanması, onun kozmoloji ile metafizik ilimleri arasındaki bağlama vakıf olduğunu göstermektedir. Zira anlaşılmaktadır ki, insanın taş ve toprak arasındaki mücâhedesi dünyanın yaşamsal deviniminden bağımsız değildir. Küçük âlem olan insanın kendi yaratılışında gördüğü taş-toprak bağlantısı büyük âlemin canlılık kazanmasıyla kurulmuştur. Bu sırları keşfeden Hacı Bayram Veli, insanın kendini bilip gerçekleştirebilmesi için her iki âlemin yapısal benzerliklerinden istifade etmiştir. Bu çalışmada onun şiirlerinde bu bağlantı eşliğinde insanın ikilemi anlaşılmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hacı Bayram Veli, İnsanın İkilemi, Taş, Toprak.

Human Dualism in Haji Bayram Veli's Poems

Abstract

Hacı Bayram Veli is one of the undeniable figures of Anatolian Sufi tradition. Having different reflections on Sufi institutions and schools, he influenced different cultural instruments produced by Turks. His poems on land and city in the context of human, is a clear example of this aspect. It can be said that his knowledge is the manifestation of enlightenment overflowing from a cosmic consciousness when he brings together the time and space with people. While presenting the message of *tawhid* with correct information to people he shares the same geography, he engraves wisdom into hearts with simple expressions. Also, while addressing the hearts of human, he draws attention to their enemy which is the soul (*nafs*). His skillful use of the relationship between the soul and, the stone and soil, the main elements of the earth, in a metaphorical sense, shows that he is well-versed in the context of cosmology and metaphysics. For, man's struggle with stone and soil isn't independent from the world. The stone-soil connection of human being was established with the vitality of the big realm. He discovered these secrets and benefitted from the structural similarities of both realms so that people know and realize themselves. In this study, human dualism will be evaluated along with this relation in his poems.

Keywords: Sufism, Haji Bayram Veli, Human Being's Dualism, Stone, Soil.

معضلة الإنسان في قصائد الحاج بيرم ولي

الملخص

الحاج بيرم ولي أحد الشخصيات المهمة التي لا يمكن إنكاره في التقاليد الصوفية الأناضولية اليوم. حاجي بيرم ولي له انعكاسات مختلفة فيما يتعلق بالمؤسسات والمدارس الصوفية، يظهر أيضاً في الأدوات الثقافية المختلفة التي ينتجها المجتمع التركي. وقصائده التي تتناول الأرض والمدينة في السياق الإنساني هي أمثلة واضحة على هذا الجانب من شخصيته. وما لا شك فيه أن كونها شخصياً عالماً له أهمية كبيرة في هذا الأمر. ومع ذلك، يمكن القول أن الزمان والمكان الذي أجمع فيه معرفته للناس كانا من مظاهر التنوير المتدفق من الوعي الكوني. وبينما يقدم رسالة التوحيد بمعلومات دقيقة للأشخاص الذين يشترك معهم في نفس الجغرافيا، فإنه يُرى أيضاً أنه ينقل الحكمة إلى قلوبهم بشرح بسيط. وهو يخاطب القلب الذي هو سلطان أرض الإنسان، يجذب الانتباه إلى عدوه النفس. إنه يستخدم براعة العلاقة بين النفس والتربة-الحجرية، التي هي العنصر الأساسي في تكوين العالم، بالمعنى المجازي. وهذا يدل على أنه يدرك العلاقة بين علم الكونيات والعلوم الميتافيزيقية لأنه من المعلوم أن صراع الإنسان بين الحجر والتراب ليس مستقلاً عن الحركة الحيوية للأرض. إن العلاقة بين الحجر والتراب التي يراها الإنسان في خلقه، وهو العالم الصغير، قد تأسست مع نخضة العالم الكبير. وقد استفاد الحاج بيرم ولي الذي اكتشف هذه الأسرار من التشابه البيوي بين العالمين حتى يتمكن الإنسان من تحقيق ذاته. وفي هذا المقال سنحاول فهم معضلة الإنسان من خلال قصائده.

الكلمات المفتاحية: الصوفية، الحاج بيرم ولي، المعضلة الإنسانية، الحجر، التربة

Giriş

Hacı Bayram Veli (1352-1430) tasavvufi yaşam tarzını benimsemiş bir ailede dünyaya gelmiştir. Henüz annesinin, kendisine hamile iken Hacı Bayram Veli'nin "Allah" Lafza-i Celal'ini zikrettiği nakledilmektedir.¹ Yakın bir zamana kadar keramet olarak zikredilen benzer durumların mümkün olabildiği fakat bilimsel açıdan izahının ise şimdilik yapılamamaktadır. Biyolojik yapı gibi davranışsal, manevi ve ruhani birtakım özelliklerin atalardan transfer edildiği düşüncesi inkâr edilemez veriler sunmaktadır. Başta epigenetik ilmi olmak üzere bireyin davranışlarında geçmiş ataların tecrübelerinin etkisi olduğu yönünde çalışmalar Hacı Bayram Veli ile ilgili nakledilen zikrin bilimsel bir zeminin de olabileceğini göstermektedir. Manevi bu tekâmül mirasın yanında hâkim tasavvuf geleneğinde görüldüğü üzere bütün pirlar gibi Hacı Bayram Veli de iyi bir ilim tahsili görmüştür. Erken yaşta başladığı tahsil hayatında dinî ilimlerden sonra felsefe ve mantık bilimlerinde de derinlik kazanmıştır.² Zamanın gereklerini insan fitratıyla uyumlu şekilde buluşturarak Anadolu coğrafyasında kökleşen Türk-İslam medeniyetinin başat şahsiyetlerinden olması onun zâhiri ve bâtını ilimlere vukûfiyetinin tezahürüdür.

İlmi yetkinliğe eriştikten sonra Ankara ve Bursa'da müderrislik yapan Hacı Bayram Veli birçok mutasavvıfta görüldüğü üzere gönlünde parlayan sufilik arzusunda derinleşmek ister. Bu yöneliminin bir sonucu olarak Ebu Hamidüddin-i Aksarayı'den el alır³. Daha sonra Ebu Hamidüddin-i Aksarayı ile birlikte Bursa'dan ayrılarak Aksaray'da bir süre kalır. Manevi eğitimini tamamlamasının ardından Ankara'ya geri gönderilir. Tasavvufi geleneğin önemli hizmetlerinden olan sosyal yardım uygulamalarını icra etmek üzere Hacı Bayram Veli, Ankara'da yardım sandıkları kurarak fakir fukaraya yardım edip, yoksullara kol kanat germiştir.⁴ Hacı Bayram Veli, Anadolu'nun yurt edinilmesi sürecinde olduğu kadar Osmanlı Devleti'nin siyasi otoritesinin yeniden tesisi evresinde de görev ifa etmiştir. Ahmet Yesevi'nin tutuşturduğu çerağı tıpkı onun gibi sade bir dil ile Anadolu'ya taşıyan Hacı Bayram Veli, Osmanlı Devleti'nin

¹ Bolulu Himmet, *Dîvânçe*, (İstanbul: Millet Kütüphanesi, nr. AEmnz509), vr. 5a

² Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayinevi,1991), 28-30.

³ Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, 34-38.

⁴ Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram Veli, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, (Ankara: TTK Yay., 1983), C. I, 42.

gelişmesinde büyük öneme sahip Ankara ve çevresinin gönül toprağına hikmetler saçmıştır.

Hacı Bayram Veli, ruh ve nefsin harp olanı kalplerin mamur edilmesi için görev yaptığı medreseden ayrılarak Anadolu'yu yurt edinen Türkmenlerin arasına karışmıştır. Onlar ile birlikte çiftçilik ve hayvancılık icra etmiştir. Toprak ve insanın buluşup yerleşik yaşam ve kültürün kökleştiğı bölgede Hacı Bayram Veli, insan ve toprağın paydaşlığını manevi öğretisinde de etkin şekilde kullanmıştır. Topraktan yaratılan insanın kendini tanıyıp üretkenliğini arttırması için Hacı Bayram Veli'nin taştan yapılan medreseden ayrılarak toprağına yönelmesinin bereketi günümüzde dahi kendisini göstermektedir. Zira hizmet için Türkmenlere ulaşan Hacı Bayram Veli'nin Ankara'da yaktığı ateş yeni kurulan Türkiye Cumhuriyet ile meşaleye dönüşerek elden ele aktarılmaktadır. Manevi şahsiyetine gösterilen hürmetin bir vefa nişanesi olarak yeni kurulan devletin onun türbesinde yapılan dua ile ilan edildiğı görülür. İlmin bazen sebep olabildiğı kibir ve seçkinci bakış yerine konar-göçer Türkmenler arasında onlara toprakla birlikte kendilerini terbiye etme fırsatı sunması tasavvufi geleneğın aksiyonerliğinin bir başka örneğı olmuştur. Bu anlamda avam ile havas arasındaki mücadele, onun diliyle taş-toprak arasında kendini bulma şeklinde veciz bir metaforla ifade edilmiştir. Çiftçilik yapan Hacı Bayram Veli, eğitimin önemli unsurlarından olan somut, yakın olanın pratik gerçekliğini de mahir şekilde kullanmıştır. Zira toprağın verimini düşüren fazlalıklarından arındırılması yanında taşın, başta tarlanın sınırlarını belirlemek olmak üzere daha birçok işte kullanılması söz konusudur.

Âlim bir mutasavvıf kimliğiyle Hacı Bayram Veli yaşamış olduğı çevrede İslam'ın doğru inanç, ibadet ve ahlak anlayışıyla buluşmalarına vesile olmuştur. Öncelikle Türkmen topluluklarına ilahi hakikatler ışığında, yaratılış gayesi, insanın âlemdeki ehemmiyeti ve sorumlulukları hakkında hatırlatmalarda bulunmuştur. Hacı Bayram Veli içlerine sonradan dâhil olduğı çevreye İslam'ı, tasavvufi metot ve uygulamalarla insan-âlem-Rabb ilişkisinin ideal olarak nasıl tesis edileceğini anlatmaya çalışmıştır⁵. Pir-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevi'nin Orta Asya'daki misyonu

⁵ Rifat Okudan, "Hacı Bayrâm Veli'nin Şiirinde Şehir Metaforu", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012, 267.

Anadolu coğrafyasında icra eden sufilardan biri olan Hacı Bayram Veli'nin, cumhuriyetin başkentinde manevi kandil olarak rehberliğini günümüzde de sürdürüyor olması dikkat çekicidir. Geçmişte birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Ankara'da Hacı Bayram Veli'nin tıpkı Hoca Ahmet Yesevi gibi yaşantısı ve sade bir üslupla paylaştığı hikmetler insanlar için gönül ferahlığı olmuştur. Zira Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmasından sonra henüz tam olarak teskin olmayan buhranın taraflarından olan beyliklerin merkezinde bulunan Ankara'da, gelişmekte olan Osmanlı Devleti'nin kuvvetlenmesi için Hacı Bayram Veli'nin tutturduğu maya önemli bir misyon icra etmiştir.⁶

İnsanın Kendini Keşfetmesi

Hacı Bayram Veli, Halvetiyye, Nakşibendiyye ve Ebheriyye yollarını zamanın ruhu ve insanın durumuna uygun şekilde bir araya getirerek ifa ettiği manevi rehberlik faaliyetleriyle geniş bir kitleye hitap etmiştir.⁷ Onun, dini hakikatleri Anadolu insanına duygu ve düşünce dünyalarında önemli bir işlevi olan şiir geleneği vasıtasıyla kısa, özlü ve vurgulu bir şekilde dile getirdiği görülür. Tasavvuf geleneğinin ortak bir dil ve muhteva olarak sürdürdüğü bu metot ve üslup, insanın semavi olan ile rabıtasını doğru, üretken ve mutlu şekilde kurabilmesi için zaruridir. Tıpkı Mevlana Celaleddin Rumi, Hacı Bektaş Veli ve Yunus Emre'nin yaptığı gibi Hacı Bayram Veli de, insana kendini gerçekleştirebilmesi için öncelikle ne yapması gerektiğini dile getirir. Onlardan farklı olarak Hacı Bayram Veli dikkatleri toplamak ve beyin fırtınası yapmak istercesine temayı şart cümlesi ile ortaya koyar, ki temel motivasyon sonraki süreçlerle birlikte pekiştirilebilsin. Zira her insanın bu denli içsel bir arayışı olmayacağı için ilgisiz olanların da dikkatini çekebilecek bir üslupla Hacı Bayram Veli; "Bilmek istersen seni?"⁸ sorusunu sorar. Bu kısa sorunun hemen devamında aynı dize içerisinde "can içre ara canı" diyerek tasavvuf geleneğinin merkezinde yer tutan insanın kendi içine doğru yapması gereken yolculuğu net bir şekilde ortaya koyar. Onun iç yolculuk olarak dikkat çektiği bu arayış insanın sureti olan

⁶ Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, 53.

⁷ Kemâleddin Hâbirizâde, *Tibyânü Vesâilî'l-Hakaik fî Beyani Selâseti't-Tarâik*, (İstanbul: Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr.430-432), v.172.

⁸ İlahi, b.1.

kalıp yani taşlaşmış yönünden ziyade şekil alabilen ve üretim yapabilen topraklık yönüne atıf yapmaktadır.

Hacı Bayram Veli'nin insanın kendini bilmesine vermiş olduğu önem esas itibarıyla Allah'a (cc) kavuşması anlamına geldiğinden ayrıca önemlidir. Zira insanı yaratıp onu yeryüzünde halifesi kılan Allah (cc), ona öğrettiği isimler ile meleklerin dahi erişemeyeceği bir yüceliğe ulaştırabilmektedir. O neden insan-ı kâmil olan Hz. Peygamber (sav) âyetlerde bildirilen bu hakikati "Nefsini bilen, Rabbini bilir."⁹ hadis-i şerifinde tekrar beyan etmiştir. Hacı Bayram Veli'nin şiirlerinde aynı manaya işaret eden birçok ifade nefsin, insanın benlik algısı, toplumsal ve uhrevi olanla ilişkisine dikkat çekmektedir. İnsanın kendini bilmesi/bulması önce nefsin, onun bilgisinden sonra da Allah'a (cc) vasıl olmasıyla ancak mümkün olacaktır. Tasavvufi literatürde "bilgi" anlamına gelen mârifet; dini bilginin doğru iş, ahlak ve halin tecrübe edilmesinden sonra tahakkuk eden hikmetin, hem birey hem de toplum vicdanında sentezlenmesiyle insanın iç âleminde tevhidin deruni açılımıdır. Kesin bilgi olarak tarif edilen mârifete erebilmesi için insan doğru dini bilgiye sahip olmanın yanında, onu tatbik ederken nefsin sınırsız ve ölçüsüz istekleriyle mücadele etmek zorundadır. Aksi halde taş gibi dondurularak kalıp ezberler eşliğinde nakledilen dini bilgiler dahi insanın değişim ve gelişimsel yönünü sembolize eden topraklı vechesinin önünde en büyük engel olacaktır. O nedenle bilginin daima kötülüğü emreden nefse¹⁰ karşı Hz. Peygamber'in (sav) bildirdiği ve pratik ettiği şekilde büyük bir mücadele vermesi gerekmektedir.

Hacı Bayram Veli'nin muhkem taşlarla inşa edilmiş medreseden çıkıp avamın arasına girip toprağa yönelmesi tasavvufta büyük bir önemi olan halka hizmetin bir başka örneğidir. Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevi Buhara'daki medresesinden ayrılıp Yesi'ye yöneldiğini biliyoruz. Aynı geleneğin devamı olarak görülen Yunus Emre'nin de ilahi hakikatleri dillendirmek için Anadolu topraklarındaki göçebeler arasındaki şiirlerin etkisi bilinmektedir. Hacı Bayram Veli'nin benimsediği yöntemi daha önce ortaya koyan Yunus Emre, insan-ilim-İlah arasındaki ilişkiyi dillere pelesenk olmuş şekilde vecizeleştirmiştir. Yunus Emre'nin ilim ile insan arasındaki sağlıklı

⁹ Aclunî, 2/262.

¹⁰ Yusuf, 12/53.

ilişkinin boyutunu tedai ettireceği olgunun mârifetullah olduğunu dil getirir. Şöyle ki,

*“İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir,
Sen kendini bilmezsin, ya nice okumaktır?”*

*Okumaktan mana ne, kişi Hakkı bilmektir,
Çün okudun bilmezsin, ha bir kuru emektir.*

*Okudum bildim deme, çok taat kıldım deme,
Eri hak bilmez isen, abes yere yelmektir.”¹¹*

Aynı düşünceleri benimsediği görülen Hacı Bayram Veli'nin ilim vesilesi ile önce en yakını olan kendini bulduğu görülür. İlmin gayesinin kulluk, kulluğun gayesinin ihlâs olduğunu bilen Hacı Bayram Veli, Hakk'ı bulduktan sonra irşâd makamında olan manevi rehber olarak halk yönelmiştir. Zira halka yönelmek halifelik makamındaki kâmil mürşitler için zarurettir. İlmin gayesinin “kuru emek” olmadığı ifade eden Yunus Emre gibi Hacı Bayram Veli de kendini bulma sürecini taş gibi katılıktan, hilm ve bereketin temsili topraklığa geçiş olarak sembolleştirmiştir.

Bu zorlu mücadelenin sonucunda kişi ancak Hacı Bayram Veli'nin ifade ettiği üzere kendini keşfedebilir ve mârifete erebilir. Aksi halde Allah'ın (cc) üstün vasıflarla yarattığı ve yeryüzünün halifesi kıldığı insan potansiyelinin zıddına “yeryüzünde yürüyen canlıların en kötüsü, akıllarını kullanmayan sağır ve dilsizler”¹² olarak tavsif edilecektir. Bu anlamda Hacı Bayram Veli'nin insana dair özlü anlatımıyla işaret ettiği hakikat ve hikmet öğretisi Kur'an-ı Kerim'de buyurulan “...kendi nefislerinde işaretlerimizi göstereceğiz ki, onun gerçek olduğu onlara iyice belli olsun.”¹³ âyetinin adeta tevili olmuştur. Çünkü Hacı Bayram Veli'nin şiirlerinde bu temelde ifade edilen mârifet ve hakikât farklı metaforlar eşliğinde dile getirilmektedir.

Hacı Bayram Veli, kişinin kendini gerçekleştirebilmesi için başlattığı zihinsel ve kalbi doğum sürecinin ilerleyen dizelerde nasıl ifa edileceğinin ipuçlarını, birbirini izleyen kontrol mekanizmaları eşliğinde verir. Şöyle ki, Hacı Bayram Veli “Bilmek istersen...” şartı ile

¹¹ Yunus Emre, *Divan*, ter. Mustafa Tatcı, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2003), 91.

¹² Enfal, 8/22.

¹³ Fussilet, 41/53.

başladığı sorgulamaya “Kim bildi efâlini, Ol bildi sıfatını”¹⁴ diyerek insanın iç tepkilerinin bir sonucu olarak ortaya koyduğu eylemlerine vurgu yapar. Onun, bu ifadesi modern psikolojide insanın davranışlarının altında adeta buzdağı misali görünmeyen duygu, düşünce, hayal ve hatıralarla inşa ettiği bilinçaltı özelliklerine vurgu yapar. Hacı Bayram Veli'nin manevi gelişim sürecinde dikkat çektiği bu gerçek “Nefislerinizde birçok alâmetler vardır. Hala görmüyor musunuz?”¹⁵ âyetinin ihtiva ettiği birçok hikmetten bir tanesinin izahı olmuştur. Zira Hacı Bayram Veli dini ilimlere derin vukûfiyetinin yanı sıra insanın bilinç gelişimine dairengin bilgi ve tecrübeye sahip bir tasavvufi şahsiyettir. Bu nedenle ortaya koyduğu psikolojik gerçeklik, insan davranışlarının aynı zamanda kişilik özelliklerinin birer izhar olarak ifade edilmesi, Kur'an-ı Kerim'deki birçok âyetlerde müslüman, mümin, sadık, muhlis, muhsin, muttaki, ehl-i kitap, fâsık, müşrik, münafık, zalim gibi tanımlamaların daima birtakım eylemlerle birlikte tarif edildiği gerçeği ile örtüşmektedir.

Bedensel yönden ortak özelliklere sahip olan insanların ahlaki ve manevi motivasyon farklılıkları dolayısıyla tarif edilmesi insanın taş-toprak arasındaki serencamından kaynaklanmaktadır. Zira Hz. Peygamber'in (sav) en yakın arkadaşı olan Hz. Ebubekir ile İslam düşmanı Ebu Cehil aynı çevrede yetişen bireyler olarak aynı bedensel özelliklere sahip olmalarına rağmen Hz. Peygamber'e karşı takındıkları tavır çok farklıdır. Ebu Cehil, Mekke'de tesis edilmiş zorba ve katı düzenin taşlaştırdığı kalbinden ötürü Hz. Peygamber'in (sav) önderliğinde sadece güçlü azınlığın değil bütün toplumun eşit ve huzur içerisinde yaşamasının sistemini ihtiva eden İslam'a düşman olmuştur. O nedenle insanların kendilerini bulup ilahi olana yakınlaşmaları için gönderilen peygamberlere tabi olmak yerine kendi arzularıyla yaratılışlarını bozanları Allah (cc) şu şekilde tarif eder; “...artık kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katıdır. Taşın öylesi var ki ondan ırmaklar kaynar, öylesi de var ki çatlayıp bağrından su fışkırır; bazı taşlarda var ki Allah (cc) korkusuyla yuvarlanıp düşür.”¹⁶ Yeryüzünün en şerefli olan ve uhrevi âlemlere yükselerek meleklerinde üstüne çıkabilecek potansiyele sahip insanın, cansız olduğu düşünülen taştan daha bilinçsizleceğinin bildirilmesi dikkat

¹⁴ İlahi, b.3.

¹⁵ Zâriyât, 51/21.

¹⁶ Bakara, 2/74.

çekicidir. Fizik biliminin normlarını sarsan Kuantum Fiziği artık canlı-cansız, bilinçli-bilinçsiz, madde-antimadde, hareketli-durağan, var-yok gibi birçok tasnifin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini icbar etmektedir. Henüz keşfedilmeye başlayan bu gerçeğin yukarıdaki âyette bildirildiği üzere Hacı Bayram Veli başta olmak üzere birçok sufünün anlatımlarında görülmesi mükâşefe ve müşahedenin sonucudur. Dolayısıyla bu tarz anlatımların bireysel birer coşkunculuk halleri olarak değerlendirilmekten ziyade kainatın işleyiş sistematığının metafizik boyutuna dair referanslar sunduğu söylenebilir. Bu yönüyle Hacı Bayram Veli'nin kullandığı taş metaforuyla varlığı sadece fiziki sınırlar ve algılara hapsedmek yerine fiziki olanın arkasındaki, esnek, sıra dışı üretken metafizik unsurla daha fazla etkileşim içinde olan toprağı işaret etmesi rastlantı değildir. Zira yeryüzünün halifesi olan insan ruhunun kabı olan beden, topraktan yaratılmış olması onun metafizik kapasite açısından çok daha yetkin ve donanımlı bir iletken olduğuna delildir. Toprağın ölüm ile hayat arasındaki dönüştürücülüğü maddi boyutta olduğu kadar belki de ondan çok daha etkin şekilde ruhsal tekâmül evrelerinde rol almaktadır. Doğa ile iç içe olan insanların taş ve betonun hâkim olduğu şehrli insanlara nazaran metafizik inanç ve eğilimlerinin daha fazla olduğu gerçeği bu durumun bir sonucudur.

Hacı Bayram Veli, insanın topraktan yaratıldığını çok iyi bildiği halde “Ben dahi bile yapıldım, taş ve toprak arasında”¹⁷ demesi ve insanın taşlık vasfının yontulması gerektiğini salık vermesi ilahi bilgiyle örtüşmektedir. Bildirildiği üzere Yüce Yaratıcı dilemiş olsaydı insanı taştan da yaratabilirdi fakat bunun yerine onu; havayı, suyu, ısıyı ve diğer canlıların üretimi için gerekli diğer bileşenleri ideal oranda barındıran, şekil alabilen topraktan yaratmıştır.¹⁸ Kendisi dışında bir unsuru bünyesinde barındıran toprağın zenginliği insanın yaratılmışlar içerisindeki cem edici olma potansiyelini de ifade etmektedir. Ayrıca değişim ve gelişime açık olmasının işareti olarak telakki edilebilecek şekil alabilen balçıktan yaratılan insanın ilahi planda bir başka evreye uğradığı müşahede edilir. Şöyle ki; “O, insanı ateşte pişirilmiş toprak kaplar gibi kurutulmuş çamurdan yarattı.”¹⁹ İnsanın ham maddesinin ateşe maruz bırakılarak nemden arınmış

¹⁷ İlahi Taksim, b.4.

¹⁸ Bkz. Hicr, 15/26.

¹⁹ Rahman, 55/14.

haliyle birlikte aldığı formun ontolojik ve metafizik yönünden nasıl sonuçlardan doğurduğu tam olarak bilinmemektedir. Fakat insanın değişim ve dönüşüm olgusuna henüz dünyaya gelmeden önce genetik açıdan edimsel bir tecrübe olduğu çıkarılabilir.

Toprağın belirli bir oranda su, hava ve ısı ile karışım sonucu balçık haline gelmesi sonucu oluşan terkinin pişirilerek taş gibi bir özelliğe geçtiğini görürüz. Zira “Andolsun ki biz insanı çamurdan süzölmüş bir özden yarattık.”²⁰ buyruğundan anlaşıldığı üzere insan seçilip ayrıştırılarak elde edilen bir öze sahiptir. İnsanı oluşturan bu ideal toprak, su ve hava terkininin güzel olduğunu Yüce Yaratıcı bildirir; “O'dur ki her şeyin yaratılışını güzel yaptı ve insanı yaratmaya çamurdan başladı.”²¹ Bütün yaratılış gibi insanın da güzel yaratıldığının anlaşıldığı ilahi mesajda özellikle yaratılmanın süzölmüş çamurla başladığını görürüz. İlerleyen süreçte ise çamurun, ortamın normal ısının ötesinde bir ısı ile pişirilerek taşlaşması sürecinde maruz kaldığı sıcaklığın, insan mayasında nasıl bir değişime sebep olduğuna işaret edilir. Kaldı ki; “Halbuki O, sizi çeşitli merhaleler halinde yarattı.”²² buyrulmuştur. Şekil alabilen çamurun yüksek ısı sonucu taşlaşması sürecinin bir anlamda tersine evrilmesi olarak da telakki edilebilecek seyr-i süluka dair Hacı Bayram Veli'nin referansları daha anlaşılır bir hal almaktadır. Hacı Bayram Veli'nin kullanmış olduğu anlatımın ne derece yerinde olduğunu müşahade ettiğimiz bu âyetler aynı zamanda terbiye sürecinde insana nasıl yaklaşılması gerektiğini de ortaya koymaktadır. Manevi gelişimin temel basamaklarından olan halvet uygulamaları adeta insanın fiziki yaratılışının izdüşümleri olan metafizik evreleri gibi işlev ifa etmektedir. Zira kırk günlük karanlık ve dar bir hücrede geçirilen süreler insanın anne karnında geçirdiği evrelere benzemektedir. Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen hadis-i şerifte şöyle bildirilmektedir; “Sizden birinizin yaratılışının başlangıcı, annesinin karnında kırk günde derlenir toplanır. Sonra ikinci kırk günlük süre içinde pıhtı haline döner. Sonra da bir o kadar zaman içinde bir parça et olur...”²³ Bu hadis-i şerife kaynaklık eden ayet-i kerime de bu evreler bildirildikten sonra yine Allah'ın (cc) yaratmasının güzelliğini okuruz;

²⁰ Mü`minun, 23/12.

²¹ Secde, 32/7.

²² Nuh, 71/14.

²³ Buharî, “Bed'ül-halk”, 6, “Enbiya”, 1, “Kader”, 1; Müslim, “Kader”, 1.

“And olsun biz insanı, çamurdan, bir sülâleden (süzülüp çıkarılmış çamurdan) yarattık. Sonra onu emin ve sağlam bir karargâhta (rahimde) nutfe (sperma) haline getirdik. Sonra nutfeyi bir alaka (embrio) yarattık, derken o alakayı bir mudga (bir çiğnem et parçası halinde) yarattık, derken o mudgayı bir takım kemik yarattık, derken o kemiklere bir et giydirdik, sonra onu diğer bir yaratık olarak teşekkül ettirdik. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah (cc), pek yücedir.”²⁴ Bu ilahi gelişim dönemlerine paralel şekilde geliştirilmesi beklenen ruhi inkişâfın gerekliliği ve uygulamalarını Hacı Bayram Veli şiiresel dil ile anlatacaktır.

Hacı Bayram Veli kendisi üzerinden ifade ettiği insanın yaratılış özellikleri ortaya koyarken eğitim strateji açısından çok önemli olan durum tespiti, olgunun genel geçerliliği ve hedefin belirlenmesi süreçlerini empati ile sergilemesi ayrıca önemlidir. Zira rehber bir şahsiyet olarak telkin ettiği düşüncelerinin menfi yönlerini dahi kendi kişiliği üzerinden ifade etmiştir. Böylece Hacı Bayram Veli, öğrencilerine günümüzde NLP sayesinde ehemmiyeti daha iyi anlaşılabilir empati kurabilme fırsatını sunmuştur. Tasavvufi terbiyede adeta temel eğitim unsurları olarak görülen içsel değişim pratiklerinin insanın kendiliğinin farkına varabilmesi açısından ortaya koyduğu bu sorgulamalardan doğan tespitler hakikatte kişinin bir ömür sürecek olan gelişim sürecinin ana esaslarını ortaya koyacaktır. Dolayısıyla Hacı Bayram Veli, günümüzde Hayat Boyu Eğitim/Öğretim olarak kabul edilen kendini gerçekleştirme sürecini, yüzyıllar öncesinde özgün örnekliliğini basit görünen bir soru (Bilmek ister seni?)²⁵ üzerine inşa etmiştir. Daha sonra sürecin temel uygulama ve kavramlarını ortaya koymuştur.

Değinilen âyetler ışığında insanın kendisini bulması, gerçekleştirebilmesi için karakteristik olarak taşıdığı olumlu ve olumsuz özelliklerinin düzenlenmesi gerektiğini hatırlatan Hacı Bayram Veli, ders alabilen insanlık için durum tespiti yapmakla birlikte gelecekte vuku bulacağı kesin olan bir sonu da ihbar etmektedir. Zira “Sizi ondan (topraktan) yarattık, yine ona

²⁴ Mü'minin, 23/12-14.

²⁵ İlahi, b.1.

döndürüleceksiniz ve sonra oradan bir defa daha çıkaracağız.”²⁶ buyrulmaktadır.

Ölüm ve hesap günü huzuru ilâhîde toplanmak için tekrar diriltirme buyruğunu, insanoğluna ölmeden önce ölmek sırrıyla hatırlatan Hacı Bayram Veli, hakikatte ölümün insan için yokluk değil sonsuzluğun eşiği olacağını anlatır. Bunun için öncelikle tarladaki taşların ayrıştırılarak tarlanın korunmasını sağlayan sınır haline getirilmesi gibi fitri gerçekliğe uygun ölçülü ve yerinde kullanıma yönelmek gerekir. İnsanın doğasında bulunan bir takım kötü görünen dürtü ve eğilimlerin sınırları belli olan helal-haram dairesine uygun şekilde istihdam edilmesi Allah'ın emrettiği ölçüye uymak anlamına gelecektir. Aksi halde zulüm olan yanlış ve aşırı konumlandırma ifsadın diğer boyutunu teşkil edecektir. O nedenle tasavvufi terbiye mahir bir rehber elzemedir.²⁷

Topraktan ayrıştırılan taşlar ehil ellerin tesviyesi ile duvara dönüşürken çeşitli evrelerden geçmektedir. Zira taşları rastgele yığarak sağlam bir duvar inşa edilemez. Taşların parçalanması ve yontulması gereklidir. Bu uğraş esnasında dağılan küçük taş parçacıkları kısa sürede eriyerek toprak haline gelecektir.²⁸ Böylece toprağın oluşumunda ana malzeme olan taşlar, toprağın korunmasının yanında onun artmasına da vesile olacaktır. Taş-toprak arasındaki ilişki, jeolojik açıdan uzun yıllar alan taşın dönüşümü sonra kendi bünyesinden çıkardığı toprağın incecik bir kaplama olan yaşamla buluşması açısından ölüm ile hayat gibidir.²⁹ Ana kayanın taşınması sonucu oluşan regolitler toprak oluşum sürecini başlatarak³⁰ yeryüzü örtüsünün canlılığını sağladığı gibi insanın maddi varlığının temel yapı taşı olan nefsin, bilinçaltındaki faaliyetleri de insanın yaşamında büyük değişimlere sebep olmaktadır. Doğanın dinamizmin dünyanın oluşumunda oynadığı role benzer şekilde insan nefsinin derin güdülere de insanın eylemlerine yön verecektir. Hacı Bayram Veli, dünyanın oluşum ve devinimi ile ilgili bu gerçeği keşfi ve

²⁶ Tâhâ, 20/55.

²⁷ İlahi Taksim, b.5.

²⁸ A. Balasubramanian, “Soil Forming Processes”, *Centre for Advanced Studies in Earth Science*, (Mysore: University of Mysore, 2017), 1-2.

²⁹ Bkz. Martin Goldhaber and Steven A. Banwart, “Benefits of Soil Carbon Ch.9”, *Soil Formation*, 2015, 185.

³⁰ Bkz. A.g.e. p.186.

metaforik anlatım diliyle tasavvufi geleneğe taşımıştır. Hacmi itibariyle âlemin küçük bir örneği olan insan, tıpkı dünya gibi sert unsurlarını harekete geçirerek yumuşaklık ve berekete mehz bir aksiyonerlik sergilemek durumundadır. Ona göre insanın başat organı olan kalbi benimsediği taşlaşmış zararlı düşünce ve davranış kalıplarını amaca uygun olarak törpülemelidir. Aksi durumda “Ey iman edenler! Kendinizi ve ailenizi yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun.”³¹ âyetinde bildirildiği üzere Allah’ı (cc) unutarak kaskatı kesilmiş kalp³² sahipleri kendileri gibi sert olan taş ile cehennemın enerji materyali olacaklardır. Hacı Bayram Veli’nin tasavvufi anlatımda yoğun olarak başvurulan sembolizm bağlamında değerlendirildiğinde taş ve toprak metaforunun çok yönlü düşünülmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Âyette bildirildiği üzere taşın, cehennem yakıtı olabilme özelliğinin insan ile birlikte anılması Hacı Bayram Veli tarafından insanın yaratılış sürecine dair düşünceleri bağlamında değerlendirdiğinde, insanın taş ve toprak arasında yaratıldığı görülür. Kaskatı kesilen kalbin karşısında selim kalp³³ ve Allah’ı (cc) anmak için yumuşayan kalpleri görürüz.³⁴ Hatta katılıkta kimi kalpler taşları da aşmıştır. Bu gerçeği Allah (cc) şöyle bildirmektedir; “... kalpleriniz katılaştı, şimdi de taş gibi, ya da taştan da beter hale geldi. Çünkü taşlardan öylesi var ki; içinden nehirler kaynıyor, yine öylesi var ki, çatlıyor da bağrından sular fışkırıyor, öylesi de var ki, Allah (cc) korkusundan yerlerde yuvarlanıyor... Ve sizin neler yaptığınızdan Allah (cc) gafil değildir.”³⁵ Hacı Bayram Veli’nin bilinçli seçtiğini düşündüğümüz taş-toprak metaforuyla insanın, cennet ve cehenneme aday olma istidadını anlatmaya çalıştığı görülür. Kuran-ı Kerim’de cehennem yakıtı olarak tarif edilen taşlara müfessirlerin büyük çoğunluğunun yorumunun; o taşların ilah edinilmiş put ve heykeller olduğu görülür. Elbette ki gerçek manasının, bunun dışında birçok bilgiyi de içermesi söz konusudur. Tasavvufi yorum olarak da taştan yapılmış heykeller dışında insanın kendi nefsâni arzularını da ilah edindiğinin bildirildiği âyet³⁶ bağlamında değerlendirildiğinde put ile

³¹ Tahrîm, 66/6.

³² Zümer, 39/22.

³³ Şuarâ, 26/89.

³⁴ Zümer, 39/22.

³⁵ Bakara, 2/74.

³⁶ Furkan, 25/43.

onu üreten insanın, cehennem yakıtı olma özelliğinde ortak olması önemlidir. Tasavvuf düşüncesine göre en büyük put olarak kabul edilen kötülüğü emreden nefis, kişinin en büyük düşmanıdır. Zira âyette de bildirildiği üzere nefis; Allah'ın acıyıp koruması dışında daima kötülüğü emreder.³⁷

İblis'ten daha tehlikeli olduğu düşünülen nefis, ilahlık iddiasında bulanabilmektedir, halbuki İblis, Allah'ı (cc) ilah olarak kabul etmekle birlikte kibri yüzünde itaat etmemesi nedeniyle kovulmuştur. Hacı Bayram Veli, insanın topraklık yönüne vurgu yaparak Allah'ın (cc), insanı yaratırken nefsinde yarattığı bu çift yönlülüğü hatırlatır. Zira âyette, "Nefse ve onu biçimlendirene, sonra da ona kötülük ve takva kabiliyetine verene yemin olsun ki, elbette nefsini temizleyip parlatan kurtulmuştur. Onu kirletip gömen de ziyan etmiştir..."³⁸ İnsanın ikili bir yapıda vücuda getirildiğini bildiren bir diğer âyet ise onun, Allah'ın (cc) iki eliyle yaratılmasıdır.³⁹ En güzel şekilde yaratılan insanın⁴⁰ bizatihi en güzel suret verici olan Musavvir Allah (cc) tarafından itina ile kâmil olarak yaratılmasının yanında insanın, kalbi olmasına rağmen kendisi, hayvandan daha aşığı dereceye düşebileceği⁴¹ de görülür. Potansiyeli itibarıyla insan hiç yaratılmıştı görülmeyecek şekilde alâ-yı illiyyin ile esfel-i safilin arasında birçok derecenin mukimi olabilecek istidada sahiptir. Bu âyetlerin ışığında Hacı Bayram Veli, insanın çift yönlü yaratılış gerçeğinin yanında yontularak tesviye edilmesi gerektiğini vurguladığı nefsin, taş-toprak eğilimini metaforik anlatım eşliğinde bilinçlere kolayca yerleşmesini sağlamıştır.⁴²

İnsanın rahmani tarafını sembolize eden toprakçı yönü, kulluk, tevazu ve fakrının yanında kötü-kirli olanı rahmete dönüştürebilecek erdemleri ihtiva eden insanoğlu, bu surette yeryüzünde güzel olan yaratılışın sürdürülebilirliğini sağlayacaktır. Güzel Yaratıcının kurduğu bu düzenin halifesi olarak insan onun devamını sağlayarak Allah'ın (cc) kendisine yüklemiş olduğu halifelik misyonunu da yerine

³⁷ Yusuf, 12/53.

³⁸ Şems, 91/7-10.

³⁹ Sâd, 38/75.

⁴⁰ Tîn, 95/4.

⁴¹ A'râf, 7/179.

⁴² Bkz. Musa Kaval, "Hacı Bayram Veli's Personality Construction Theory in His Poems, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 10, S. 49 Volume: 10, 2017.

getirecektir. O nedenle tasavvufi telakki içerisinde halifelik, siyasi bir iktidar gücünü temsil etmekten öte her bir inananın bireysel olarak kendi güzel hilkat potansiyellerini yeryüzündeki diğer yaratılmışlarla ahenk içerisinde ve ilahi kader planına uyumlu şekilde sürdürme misyonu olarak algılanmıştır.

Toprağı işleyen Hacı Bayram Veli, “Ben dahi bile yapıldım, taş ve toprak arasında” ifadesi ile insanın nasıl terbiye edileceğini de ifade etmiştir. Toprağın ana maddesini oluşturan taşta öncelik vererek taş ve toprak arasında yaratılmasının maddi bir gerçekliği söz konusudur. Zira nebat, hayvanat ve insanoğlunun yaşam örtüsü olan toprağın; kayaçların fiziksel, kimyasal ve mekanik parçalanmalar sonucu oluştuğunu biliyoruz. Hz. Adem’in (as), yeryüzünün çeşitli yerlerinden terkip edilen topraktan yaratıldığı nakledilmektedir.⁴³ Bu bilgiler ışığında insanoğlunun taştan parçalanmış toprak arasından süzülmesi görülür. Bu anlamda Hacı Bayram Veli ilk yaratılış sürecini ifade etmiş olmaktadır. Kendisinin de taş ve toprak arasında yaratıldığını söylemesi ise her bir insanın biyolojik varlığının ortaya çıkması için topraktan beslenme ile başlayan canlılığın kaynağının taşta kadar götürülebileceği gerçeğidir. İnsanın maddi yapısına paralel olarak manevi yapısı da taş sertliği ile toprak yumuşaklığı arasında gelişmektedir. Yukarıda değinilen bu süreçleri Hacı Bayram Veli maddi ve manevi yönü itibarıyla insanın kendini murakabe etmesi gerekliliğini hatırlatmaktadır. Aslında Hacı Bayram Veli, insanın taş ve toprak arasında yaratılmasını “Kesin olarak inanlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok âlametler vardır...”⁴⁴ âyeti eşliğinde değerlendirmiştir.

İnsanın Kendini Gerçekleştirilmesi

Hacı Bayram Veli'nin düşünce dünyasında insan, kendini gerçekleştirebilmek için öncelikle eylemlerini, onları doğuran düşünce ve duygu dünyasını yaşadığı çevreyle birlikte ortaya koyarak analiz etmelidir. Zira insan, sosyal bir varlık olduğu için çevresiyle birlikte benlik algısını tesis etmektedir. Öğrenme sürecinin somuttan soyuta doğru derinleştirilmesi gerçeğine de uygun düşen yaklaşımıyla Hacı Bayram Veli içerisinde yaşadığı Türkmenler'e sonuçtan sebebe

⁴³ Ebû Dâvud, “Sünnet”, 16.

⁴⁴ Zâriyat, 51/21.

dair tezekkür ve tefekkür yaptırarak epistemik bakış geliştirmelerini sağlamıştır. Bu bağlamda Hacı Bayram Veli'nin; "Kim bildi efâlini, Ol bildi sıfatını"⁴⁵ diyor olması bireyin şahsi tercihleri yanında etkileşim içerisinde şekil aldığı topluma da atıf yapmaktadır. Zira her insanın benliği, davranış ve düşünce kalıpları içinde yaşadığı toplumsal normlara göre şekillenmektedir.⁴⁶ İnsan, kişiliğini geliştirirken toplumsal onayı da sağlamak için sosyal ve kültürel olarak birçok dinamiğin tesirine maruz kalmaktadır.⁴⁷ Şahsiyeti, sosyal iletişim ve etkileşim içerisinde bulunduğu toplumla birlikte şekillenirken birey istendik davranış, düşünce ve değerleri benimsemeyi öğrenir.⁴⁸ Psikolojik ve sosyolojik bu tespitler eşliğinde Hacı Bayram Veli'nin olgunluğa erişmiş bireylere öz değerlendirmelerini yapabilmeleri için serd ettiği tespit, kendi muhasebelerini yaparak hangi nefis makamında buldukları, içsel bütünlük ya da kırılmalarının farkına varabilmeleri adına sunulmuş büyük bir fırsattır. Onun öncelikle ortaya koyduğu şahsiyet analiz tespiti, tasavvufi pratik açıdan bir ömür sürebilecek zorlu bir değişim ve dönüşüm yolculuğunun ilk adımı mahiyetindedir. Zira insanın zihinsel, bedensel ve kalbi açıdan üstün şahsiyet özelliklerine sahip olması yaşam boyunca çok yönlü olarak sürdürülmesi gereken bir çabadır. Bütün büyük mutasavvıflarda görülen bu ortak mücadelenin Hacı Bayram Veli'nin şiirinde ifade edilen bir soru, sorgulama ya da ilahi ihtira şahitlik edilmesi ile başladığı görülmektedir. Âlim bir şahsiyet olan Hacı Bayram Veli, şariat bilgisine derin vukûfiyetine rağmen nefsi üzerinden başladığı insanın kendini keşfetme ve gerçekleştirme için vermesi gereken mücâhedenin zihinsel ve kalbi evrelerinin davranışsal yansımalarından istifade etmiştir. Sonuçları görünen tutumlardan, onları besleyen inanç ve ahlak gibi soyut değerler boyutunun farkındalığının nasıl geliştirileceğini açıklamaktadır. Anadolu İslam yorumuna rengini vermiş olan tasavvuf geleneğinin insan-toplum-devlet ilişkisinin kardeşlik, yardımlaşma, hoşgörü, beraberlik ruhu ile gönüllerde tatminkâr şekilde yüzyıllardır

⁴⁵ İlahi, b.3.

⁴⁶ Bkz. L., Hay; M. Bryne, and C. Butler, "Evaluation of a Conflict-Resolution and Problem-Solving Programme to Enhance Adolescence' Self- Concept", *British Journal of Guidance and Counseling*, 2000, 160-174.

⁴⁷ Hakkı Kardeşahin, "Gençlik ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 241.

⁴⁸ Zeki Arslantürk ve Tayfun Amman, *Sosyoloji*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 172.

sürdürülmesinde rol alan özgün örneklerinden olan Hacı Bayram Veli'nin soru ve cevapları yaşadığı kültür ve medeniyetin hangi misyon ve motivasyona yaslandığına işaret etmektedir. Yukarıda değinildiği üzere yaşadığı dönemdeki etkisi yanında günümüz insanının duygu ve düşünce dünyasındaki makbul konumu itibarıyla onun temsil ettiği medeniyet fikriyatı Anadolu insanının tercihini ve manevi misyonunu ifade etmektedir.

Hacı Bayram Veli, insanın ilahi bildirimler eşliğinde kendini, kulluğunu, etkin toplumsallığını gerçekleştirebilmesi için öncelikle toplum tarafından temelsiz şekilde dayatılmış, alışkanlıklar vesilesiyle de nefse güzel gelen kalıplaşmış eylemler yapmaması gerekliliğini "taş yontma" sembolüyle anlatır. Toplumsal normları, nefsin lezzet almaya alıştığı her türlü düşünce ve davranış kalıplarını değiştirmek yani taşı yontmak ve ona şekil vermek gibi kolay bir iş değildir. Günümüzde algıların çoğu zaman olguların önüne geçtiği, şahsiyetin özgünlüğünü kitlede eriten sosyal psikolojik enstrümanların bunalttığı bir atmosferde Hacı Bayram Veli, insanlığın kendini bulma çabasına katkı sunabilmektedir. Zira bir şekilde kitleye hâkim olan taşlaşmış bir takım sosyal normlar ve dayatmalar o denli katıdır ki kişi çoğu zaman hâkim kitle karşısında etkisiz kalmaktadır.⁴⁹ Modern toplumlarda çoğu zaman perdelenen insanın kişisel, manevi ve ahlaki özgünlüğü yok olmakla karşı karşıyadır.⁵⁰ O nedenle Hz. İbrahim (as) mücadele ettiği putlardan çok onları üreten, üretirken de ataların övücüyle ilahlaştırılan uluların sevgisinin bir süre sonra baskı ve zulmün aracı haline getirilmesi büyük bir paradokstur. Put üreticisi bir babanın oğlu olan Hz. İbrahim'in (as) öldürmesine götürecektir kadar güçlü bir dayatmaya karşı verdiği mücadelesine benzer şekilde Hacı Bayram Veli'nin dilinde taş yontma olarak tarif edilmesi tesadüf olamaz.

Hacı Bayram Veli'nin kendini bilmek-bulmak olarak tarif ettiği bu süreçten korkan insanlar kendilerini gerçekleştiremeyeceklerdir. Bireyin kişisel olarak kendi keşfedip gerçekleştirmesinin ötesinde toplumun yararına olan bu ideal şahsiyetlerden mahrum kalmak hem birey hem de kitle açısından önemli bir kayıp, huzursuzluk ve

⁴⁹ H. Tajfel, *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup*, (London: Academic Press, 1978), 28-30.

⁵⁰ C.G. Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, çev:Barış İlhan, Canan Ener Sılay, (İstanbul: İlhan Yayınevi, 1999), 30-34.

mutsuzluk sebebi olacaktır.⁵¹ Gelişmiş toplumlarda kendini gerçekleştirmiş insan sayısının diğer ülkelere nazaran fazla olmakla birlikte kümülatif nüfusa oranla görece azınlıkta kalmalarına rağmen topluma katkılarının çok daha fazla olduğu görülür. Günümüzde beşerî sermayesinin bir ülkenin en büyük gücü olduğu düşünülürken bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerinin yaygın etkisi uzun zamanlara tesir etmektedir. Tasavvuf geleneğinde insanın kemale ermesi olarak tarif edilen süreci tecrübe etmiş Hacı Bayram Veli'nin irşad makamından sonra Türk toplumu için açtığı yol günümüz Ankara'sının dini ve sosyal hayatının yanında siyasi veçhesinde de kendisini göstermektedir. Zira medrese öğretimini bırakarak tecrübe ettiği sufi yaşantıyı işlevsel içtimai uygulamalar eşliğinde Hacı Bayram Veli, Anadolu'nun İslamlaşmasında başat rolü olan Türkmenlerin toplumsallaşmasında da özgün bir rol üstlenmiştir. İnsanın ihtiyaçlarını, zamanın ruhuyla birleştirebilen manevi bir lider olarak pratik ettiği söylemlerinin karşılık bulduğunun delillerinden bir tanesi de kendisi gibi birey ve toplum yararına hizmetleri olan öğrencisi Akşemsedd'in vasıtasıyla da siyasi ve kültürel akislerini sürdürmüş olmasıdır. Dolayısıyla Jung'un ifade ettiği üzere herhangi bir alanda kendini gerçekleştirmiş bireylerin diğer alanlarla birlikte toplumun geniş kesimine uzun soluklu ve yaygın faydalar sağladığının bir örneği olarak Hacı Bayram Veli'nin kuruluşundan bu yana Türkiye Cumhuriyeti'nin manevi sembollerinden biri olarak hala varlığı muhafaza etmesi dikkate değerdir.

İnsan ile toplum arasındaki etkileşimi çok yönlü olarak tecrübe eden Hacı Bayram Veli çıkarımlarını bir başka sembol üzerinde de dile getirmiştir. İlahi Taksim adlı şiirinin başında "Çalabım bir şar yaratmış, iki cihan arasında" ifadesiyle insan ile şehir-toplum arasındaki benzerlik ve sıkı ilişkiye dikkat çekmiştir. Şehir anlamındaki "şar", insanın kalbini işaret ederek toprak ve taş arasındaki kemâlât serencamını anlatmak istemiştir. Kalbini tasfiye eden bireyden topluma doğru akan kültür, hikmet ve muhabbetin merkezileşebilme vasfına dikkat çekilir. İnsana benzerliğine vurgu yaparak taşın yontulduğunda medeniyet merkezlerinin inşasındaki ehemmiyetini dile getirmiştir. Nefis taşlarının doğru ustalar elinde

⁵¹ A.g.e., 51.

mahir bir şekilde tesviye edilerek Allah'ın (cc) halk ediş tecellilerini nefislerinde cem eden kâmil şahsiyetlerden biri olan Hacı Bayram Veli şiirinde bu hakikati dile getirir;

*"Bakıcak Didar görünür,
Ol şarın kenaresinde.*

*Nagihan bir şara vardım,
Anı ben yapılır gördüm.*

*Ben dahi bile yapıldım,
Taş ve toprak arasında."*

Hacı Bayram Veli, kitlesel ve kültürel yaşamın merkezi olan "şar"ın (şehir) imarı ile bireyin benliğinin inşa edilmesi hususundaki benzerliğe vurgu yapmıştır. Bu ifadeyle medeniyet kurucusu olan insanın özü ile elinden çıkan arasındaki ilişkiyi mecaz sanatını ustaca kullanarak ortaya koymuştur. Herhangi bir toprak parçasının, şehir olarak nitelendirilebilmesi için orada meskenlerin dışında çarşı, kale, cami, mescit, medrese, tekke, imarethane, kervansaray gibi uygun taşlardan imar edilmiş yapılar bulunmalıdır. Şehirleri imar eden bireylerin manevi merkezi olan kalpleri de şehir gibi mahir kişiler önderliğinde tasfiye ve tesviye edilmelidir. Zira hadis-i şerifte şöyle buyrulmaktadır; "Şunu iyi bilin ki, insan vücudunda küçücük bir et parçası vardır. Eğer bu et parçası iyi olursa, bütün vücut iyi olur. Eğer o bozulursa, bütün vücut bozulur. İşte bu et parçası kalptir."⁵²

Hacı Bayram Veli'nin taş yontma metaforuyla anlatmaya çalıştığı süreç tasavvufi gelenekte seyr-i süluk olarak tavsif edilmektedir. Tasavvufi literatürde önemli bir yere sahip olan seyr-i süluk zühd, riyazet, uzlet, vera, sıdk, ihlas, halvet gibi uygulamalar vesilesiyle birey, şekilsel toplumsal normların sathiliğinden sıyrılarak ruhani ulvilğin seyrine ulaştırılır. Bu vesileyle elde edilen bireysel yükseliş Hacı Bayram Veli'nin yaşantısıyla örneklendirdiği üzere şaşırtıcı biçimde rahmet ve merhametin toplumsal alanda yaygınlaşmasına sebep olmaktadır. Toplumsal yaşamın arzu edildiği üzere uyum, fedakârlık ve diğergamlık gibi üstün ahlaki değerlerle tezyin edilmesi kişinin daima kötülüğü emreden nefs-i emareyi yok ederek üst benliğe yükselmesi birey için manevi hazzı oldukça yüksek olan bir coşkunluk tecrübe etmesine vesile olmaktadır. Ahlaki açıdan doygun insanlarda görülen güzel her bir davranışın hakikatte kişinin

⁵² Buhârî, "İmân", 39, "Büyü", 2; Müslim, "Müsâkat", 107.

kendi kalp tatmini, vicdan bütünlüğü yanında toplumsal sorumluluk açısından görevini ifa etmenin vermiş olduğu kitlesel huzur ile daima büyüyen pozitif bir etki dairesine sahip olduğu görülür. Bu tecrübeyi yaşadığı dönemde hisseden Hacı Bayram Veli, nefs-i emmare'yi yok etmekle erdiği cezbeyi şöyle dile getirir; “Geç canından bul anı, sen seni bil, sen seni”⁵³ Bu ifadelerde görüleceği üzere seyr-i sülukunu geçirenler bencil nefsin fevkinde ilahi vuslata erişerek insanlığa rahmet tecellisi olarak muamele edebilecek bir diğergamlık ruhuna sahip olacaktır. Yaratılış gayesine uygun şekilde tasfiye edilen kalbin vuslat-ı ilahi ile itminana ermesi sonucu elde ettiği zevk toplumda pozitif dönüşümün sinerjini arttıracaktır.

Hacı Bayram Veli'nin dizelerinde tekrarladığı “sen seni bil, sen seni” ifadesi, insanın dualizminin; bedensel-ruhsal, nefsani-rahmani, v.b. eğilimleri taş-toprak sembolleriyle örtüşmektedir. Taş gibi olan nefsani/bencil eğilimine karşın insanın ruhsal benliğinin yüceltilmesi gerektiğine vurgu yapan Hacı Bayram Veli, birinci “sen” ile nefsini tanıyıp onu terbiye ederek ikinci “sen” ile ilahi rabıtayı sağlayan ruh kanalını açık tutmayı salık verir. Bu hususta Cebecioğlu'nun düşünceleri de benzerdir. Zira o, “Sen seni bil, sen seni” sözündeki ilk “sen” ile nefs'in, ikinci “sen” ile de ilahi benlik olan ruh'un kast edildiğini dile getirmiştir. Bu iki benlik çatışması yerine Allah (cc) tarafından üfürülmüş ilahi benliğin bilincine erişilmesi ile “kendini bilen Rabbini bilir” fikrinin Hacı Bayram Veli'nin şiirine yansıdığı kanaatine varılır.⁵⁴

Hacı Bayram Veli'nin taş yontmaya benzettiği güzel ahlaka sahip olabilmek için kişi, ehil bir rehberle ihtiyaç duymaktadır. Pedagojik olarak kabul edilen bu fikri Hacı Bayram Veli şu güzel ifadeyle ortaya koyar; “Şakirtleri taş yonarlar, Yunup üstada sunarlar”⁵⁵ Usta-çırak ilişkisinin zaruretinden hareketle bireyin kişisel gelişimi için tecrübe sahibi mentörden istifade etmesi gerektiğini hatırlatır. Bu ifadesiyle Hacı Bayram Veli, insan ve din ile ilgilenen ehil kişinin ehemmiyetine vurgu yapmaktadır. Olumlu kişilik inşa sürecini “taş yontma” olarak tarif eden Hacı Bayram Veli günümüzde gelişen genetik, filogenetik, ve epigenetik bilimler

⁵³ İlahi, b.2.

⁵⁴ Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli*, 170.

⁵⁵ İlahi Taksim, b.5.

ışığında insanın biyolojik ve çevresel yönden henüz kendi zekasını dahi aktif etme imkanı bulmadan miras aldığı davranışların katılığını sembolize etmektedir. Bireyin biyolojik yapısı dışında zekâ ve ruhsal yönünün de aynı şekilde soydan gelen aktarımlardan etkilendiği düşünceleri de dikkate alındığında Hacı Bayram Veli'nin metaforunun abartı olmadığı söylenebilir. Zira uzmanlarca birey, epigenetik ve çevresel faktörler vasıtasıyla aktive edilen genler yoğun tecrübeler sonrasında davranış sergiler.⁵⁶ Henüz doğmadan başlayan davranış transferinin alt yapısını oluşturan filogenetik ve epigenetik faktörlerin gizemini çözemediği bir çok konu, Hacı Bayram Veli'nin "taş yontma" faaliyetinin modern bilimler nazarında da inkar edilmez bir karşılığı olduğu gerçeğini ifade etmektedir. Nefis taşını yontan salık aslında bir çok insan ve çevrenin oluşturduğu kalıplar içerisinde kendi yeniden bulma uğraşı vermektedir. Gelişen tıp sayesinde DNA üzerinden pre-embriyo döneminde tatbik edilecek birtakım işlevler sonrasında hastalıkların çocuk dünyaya gelmeden önce engellenmesi ve hatta arzu edilen özelliklerde bebeğin tasarımının yapılabileceği konuşulmaktadır. İnsanın şekillendirilmesi uğraşının her zaman gündemde olması itibarıyla Hacı Bayram Veli, kader ile ilim arasındaki etik kavram kargaşasını mücâhede ve mükâşefe ile vuzuha kavuşturmuştur. Her ne kadar kökleri eskilere dayansa da davranışların taşlaşmış kalıpları, kişinin gayreti ve mentörünün himmeti ile herkes için bereketin araçları haline evrilecektir.

Hacı Bayram Veli'nin nefis taşının yontularak şekil alması gerekliliğinden bahsederken, onun tamamen parçalanıp yok edilmesini değil, tesviye edilerek yaratılıştan getirilen potansiyelinden müspet yönde istifade edilmesini salık verdiği görülür. Benzer şekilde İsmail Hakkı Bursevi de mahir bir kılavuz öncülüğünde salıkların, emmare nefis taşlarının yontularak nefis-i mutmainne formuna dönüştürülüp ideal benliğe erişmeye çalıştıklarını söyler. Yetkinlik sahibi mentörün yönlendirmesiyle tesviye/yontma sembolü ile talibin duygu, akıl ve eylem merkezi olan kalbinin, ham ve biçimsiz olan taş vasfından kurtulup daha güzel ve fonksiyonel bir taşın elde edilmesi yanında atıkların da toprak

⁵⁶ Bkz. Nuffield Council on Bioethics, *How Do Genes Work Within Their Environment?*, (London: y.y, 2002).

formuna kavuştuğu anlatılır.⁵⁷ Böylece taştan yontulacak küçük parçacıklar çeşitli doğal süreçlerden sonra toprağa dönüşerek üretimin ana unsuru hale gelmiş olacaktır. Dolayısıyla insanın terbiye edilen her türlü aşırı duygu ve düşünceleri birey ve toplum için yararlı işlere sebep olabilecek bir motivasyona dönüşecektir. Toplum için yıkıcı sonuçlar doğuran öfke ve şiddetin kaynağı olan gadabın eğitilerek mücâhede, cihad ve insanlığa hizmete dönüştürülmesi örnek verilebilir. Hacı Bayram Veli'nin taş metaforuyla anlattığı nefsi tezkiye edilmesi gereken özelliklerinde gadap ateşinin kaynağını, İmam Gazali cehennem olarak gösterir. Sakınılması istenen cehennem ateşinin yakıtının insan ve taşlardan olduğunun bildirildiği âyet⁵⁸ nazarında düşünüldüğünde Gazali insan ve nefsi/taş arasındaki ilişkiye dair açıklamaları dikkat çekicidir. Şöyle ki; “Öncelikle belirtelim ki öfke, Allah'ın (cc) yaktığı, alevlerin yükselip yürekleri saran cehennem ateşinden alınmış bir ateştir adeta. Bu ateş, korun kül altında bulunması gibi insanın iç dünyasında saklı durur. Tıpkı çakmak taşının demirden kıvılcım çıkarması gibi her zorba ve inatçı kalpte gömülü bulunan kibir de insanın içindeki bu öfkeyi dışarı çıkarır. Hakikat ışığıyla bakanlar bilirler ki, insanda sanki melun şeytanla bağlantılı bir damar vardır. Bir insanda öfke ateşi tutuştuğu zaman onda şeytana yakınlık da artar. Kur'an'da anlatıldığına göre şeytan, Allah Teâlâ'ya; “Beni ateşten, onu çamurdan yarattın”⁵⁹ demiştir. Çamurun tabiatı yerinde durup kalmak, ateşin tabiatı alevlenip parlamaktır, hareket ve kararsızlıktır.”⁶⁰ Hacı Bayram Veli'nin taş yontmak kadar zor bir süreç olan nefsin terbiye edilmesi büyük sabır gerektirmektedir. Hz. Peygamber'in (sav) buyurduğu üzere gerçek pehlivanın, öfkelenildiğinde nefesine hâkim olabilen kişi olduğunu buyurması⁶¹ taş yontmanın güçlüğünü anlatmaktadır.

Hacı Bayram Veli, mahir bir rehber önderliğinde benlik inşa sürecini geçiren bireyin kibir ve gurura kapılmadan her aşamada Allah'ın (cc) adını anmalarının elzem olduğunu ifade eder; “Mevlâ'nın

⁵⁷ İsmail Hakkı Bursevi, *Şerh-i Ehyat-ı Hacı Bayram-ı Veli*, İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esat Ef.,No:1521vr.11b.

⁵⁸ Tahrîm, 66/6.

⁵⁹ A'râf, 7/12.

⁶⁰ Muhammed Gazali, *İhya*, çev. Mustafa Çağrırcı, (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), III, 242.

⁶¹ Buhârî, “Edeb”, 76; Müslim, “Birr”, 107.

adın anarlar, taşın her paresinde.”⁶² Dikkat çektiği bu gerçek tasavvufi gelişim sürecinde kişinin elde ettiği başarıyı kendinden bilerek nefsinin hilesine kapılmaması açısından önemlidir. Aksi halde ulaşılan olgunluğu kendinden bilmek kişi için şeytani bir tuzağa evrilebilmektedir. Çünkü aşırı derecede kötülüğü emreden nefsi- emmare’ye karşı yalnız Allah’ın (cc) yardım ve merhameti ile felaha erileceği bildirilmektedir.⁶³ Burada da Gazali’nin yukarıda aktarılan ifadelerinde görüleceği üzere şeytanın vasfı olan kibrin tezahürü söz konusudur. Kendini gören taşlaşmakla birlikte ölçsüz bir öfke sahibidir. Spirituel bir metafor olmanın ötesinde kibir sahibi insanların kendilerini yetkin görmelerinden ötürü gelişime ihtiyaç duymadıkları görülür. Bu vesile ile özeleştirden mahrum kalan kibirli insanlar başkaları tarafından eleştirilmeye de tahammül gösterememektedirler. Zira kendilerinden daha aşağı seviye de olanların onları eleştirmek gibi bir hak ve kabiliyetleri yoktur. Bu durum karşısında toprak gibi sakin ve nemli olmak yerine ateş gibi hız ve hararetiyle yıkıcılık sergilerler. Birey ve toplumsal gelişim adına felakete sebep olacak bu eğilimlerin önünü almak için her işinde kul gayretini, güzel niyet, ceht ve himmetini nefsin mevtine hars ederken her daim Allah’ın (cc) feth’ine dayanmalıdır. İsmail Hakkı Bursevi’ de, Hacı Bayram Veli’nin “Mevlâ’nın adın anarlar, Taşın her paresinde” dizesi ile kastın Allah’ı (cc) anarak, O’nun yardımıyla temizlenen kalp olduğunu söyler. Çünkü nefsi tesviye etmek üzere yontulan her bir parçacıkla Allah’ın (cc) her an kâinata yeni bir tasarrufta bulunduğu⁶⁴ hakikati salikin zikriyle birleşerek kalpteki perdelerin kalktığı müşâhede edilir.⁶⁵ Bu anlamda başarının Allah’ın (cc) takdiri ile olmakla birlikte her iş ve uğraşında Allah’ın (cc) yardımını dileyerek O’nunla rabita halinde olması birey için güç verici, ümit ettirici bir dinamizm doğurmaktadır.

Nefsin tezkiye edilmesi gereken kötü vasıflarının izale edilebilmesi için verilen mücâhede sürecinde elde edilen davranış kazanımlarının şeyhe sunulması dikkate değerdir. Zira yapılan çalışmalar sonucunda her ne kadar bireyler eski alışkanlıklarının yerine istedik yeni davranışlar edinse de söndüğü zannedilen

⁶² İlahi taksim, b.6

⁶³ Yûsuf, 12/53.

⁶⁴ Rahmân, 55/29.

⁶⁵ Bursevi, *Şerh-i Rumuzât-ı Hacı Bayram Velî*, 57, 60.

davranış pekâlâ geri gelebilmektedir.⁶⁶ Bunun dışında kazanılan yeni davranışın geliştiği bağlam ile ilişkili olarak bozulma ihtimali daha yüksek olabilmektedir.⁶⁷ İçinde edinildiği bağlama ile sıkı ilişkisi açısından daha fazla önem arz eden yeni davranışın “üstada sunulması” Hacı Bayram Veli'nin ifadesi bir zaruret olmuştur. Tasavvufi terbiye öncesinde edinilmiş her türlü menfi davranışın öncelikle izolasyon ile bağların koparılması, yeni tesis edilen bağlam paralelinde kazanılan davranışların suretten ziyade batini tahakkukunu ancak ehil bir kılavuz sevk ve idare edecektir. Ehil kılavuzun mentörlüğünde sürecin istenilen şekilde devamı için olumlu pekiştiricilerle desteklenmesi söz konusudur. Aksi halde günümüzde pek çok menfi örneklerde görüldüğü üzere tasavvufi bir ortama giren birçok kişi daha manevi bu destek süreçlerinin yeterince sunulmamış olmasından ötürü eski menfi davranışların tekrar uyanmasına sebep olmaktadır. Zira yapılan araştırmalar insan beyninde depolanmış bilgilerin tamamen silinmediği uygun uyarıcılar sunulduğunda söndüğü düşünülen davranış tekrar dirilebilmektedir.⁶⁸

Hacı Bayram Veli, nefis putunun sert taşını yontma sürecindeki zorlukları aşabilmek için zikir ve duanın önemi vurgular; “Mevlâ'nın adın anarlar, taşın her paresinde.” Nefis putundan koparılacak her bir parça için Allah'a (cc) tazarru ve tevekkül edilmesi manevi kudret bulmanın yanında salık için kötü davranışın ortadan kaldırılıp yerine konan güzel davranışın en çok ihtiyaç duyulan bağlamda yinelenerek pekiştiricilerin işlevini görmektedir. Zira istendik davranışın genellemeci bir teşvik ile her bağlamda pekiştirilmesi kişinin çoklu bağlamla sağlıklı davranış kazanımını destekleyebilecektir.⁶⁹ Eski kötü davranışın sönmesi, yeni davranışın yerleşmesi için bağlam ilişkisinin düzenli tekrarının olumlu katkısının yanında tecrübe edilen her bir değişimin duygusal boyutunun uhrevi birtakım unsurlarla pekiştirilmesi söz konusudur. Salikin, tekâmül sürecinde bilişsel ve

⁶⁶ Bkz. Bouton, M. E., Woods, A. M., Byrne, J. H., Sweatt, D., Menzel, R., & Eichenbaum, H. *Learning and memory: A comprehensive reference*, (US: Elsevier, 2008).

⁶⁷ Bkz. Nelson, James Byron, “Context specificity of excitation and inhibition in ambiguous stimuli”, *Learning and Motivation*, 33.2 (2002): 284-310 .

⁶⁸ Bkz. Travis P Todd, Mechanisms of renewal after the extinction of instrumental behavior. *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 39 (3), 193.

⁶⁹ Bkz. Honig, Werner K. and J. Gregor Fetterman, editors. *Cognitive aspects of stimulus control*, (London: Psychology Press, 2016).

çevresel bağlamların yanında metafizik rabitalarla pekiştirilmesi, onun duygusal ve sezgisel iletişim kanallarının aktif şekilde çalışmasına vesile olmaktadır.

İnsanın kendini bulmak için verdiği uğraşın beraberinde getirdiği içsel dinamizmden beslenen nefis, biçimsiz taş özelliğinden kurtulup tesviye olduğu için ilahi sırlara matuf hale gelmektedir. Bir anlamda cehd ve gayretlerinin neticesini gören salıklar, Hacı Bayram Veli'nin ifadesiyle hünerlerini sergiler; "Aşıklar canı satılır, Ol şarın bazaresinde."⁷⁰ Aşıklar tasfiye edip arındırdıkları kalplerini satışa çıkarırlar. Hacı Bayram Veli'nin dile getirdiği bu aşıklık makamında insanın canını hiçe sayan coşkun ifadeleri Anadolu Erenlerinin birçoğunda görülür. Zira din âlimi olan bu sufiler bilir ki Allah (cc), Kerim Kitab'ında şöyle buyurur; "Şüphesiz Allah (cc), mü'minlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır. Artık, onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler ve ölürler..."⁷¹ Hacı Bayram Veli aslında bu âyette vaad edildiği üzere dönüştürdüğü benliği sonucunda sattığı bütün varlığı karşısında çok karlı bir ticaret yapmıştır. Bu tevhidi hakiki olarak tezâhür eden ticaretin sonunda salikin kalp olan insanlık cevheri saflaşarak potansiyel cevherini ortaya çıkarmıştır. Şöyle ki; "Bulan ol kendi oldu, Sen seni bil, sen seni"⁷² Hacı Bayram Veli bu ifadeleriyle arayan ile bulunanın farklı olmadığını, zahir ile batın arasındaki paradokstan kurtulan benliğin ilahi nefesin sırrına erdiğini söyler. Çünkü "sen seni bil" ifadesi kalp tasfiyesi, muhabbet ve vahdetin parolasıdır. Bir başka şiirinde de ifade ettiği üzere kendilik öz cevherini bulan madenler sahibi Rabbini bulmuştur; "Kendi de buldu kendi de buldu, Matlab'ın hoş buldu bu gönlüm."⁷³ Zira taş gibi olan nefisten kurtularak rahmetin membaı olan topraklık ile müşahede ettiği ilahi sır ve fiiller aracılığıyla vahdetin yeryüzündeki ilahi tecellilerini daha iyi okuyabilecektir.⁷⁴ Hacı Bayram Veli, insanın ilk etapta taş yontma gibi zorlu bir süreçle başlayan manevi tekamülün sonucunda müşahede ettiği manevi keşifleri şöyle ifade eder;

⁷⁰ İlahi Taksim, b.8

⁷¹ Tevbe, 9/111

⁷² İlahi, b.10.

⁷³ İlahi Zikir, b.4.

⁷⁴ Bkz. Sadreddin Konevi, *Fusûsü'l Hikemin Sırları*, trc. Ekrem Demirli, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 24.

*“Kim ki hayrete vardı,
Nura müstağrak oldu.*

*Tevhidi zatı buldu,
Sen seni bil, sen seni.*

*Bayram özünü bildi,
Bileni anda buldu.*

*Bulan ol kendi oldu,
Sen seni bil, sen seni”*

Her ne kadar toprak gibi ilk bakışta değersiz gibi algılanabilecek bir özden yaratıldığı için kıymeti pekiyi anlaşılmasa da Allah'ın (cc) ruhuna üflediği sır, aklını donattığı bilgisiyle insan, O'nun halifesi olmuştur. Toprak ile hemen hemen aynı kimyasal içeriği sahip olan insan zâhiri olarak âlemdeki bütün tecellilerin cem makamındadır. Nasıl toprak dünyadaki bütün canlılığın menbaı ise insan-ı kâmil de âlemin ruhânî menbaıdır. Nefis itibarıyla taş-toprak olma vasfına sahip insanın yeryüzü arzından semavata doğru yükseldiği merdivenin her bir basamağı taş-toprak ile inşa edilmiştir. Maddi boyutunu doğru şekilde tefsîye ve tezkiye eden insan, kalbi ve ruhi terakkisi ile meleklerin dahi erişemeyeceği bâtını tecellileri kendinde toplama istidadını sergiler.⁷⁵ Bu nedenle Hacı Bayram Veli'nin salık verdiği kendini bilme sürecini tamamlayan insanın meleklerden üstün bir konuma haiz olduğu bildirilmiştir. Nasıl ki, her canlının hayatta kalabilmesi için toprağa muhtaç ise manevi olarak bütün mâhlukat da yaratılma vesileleri olan yeryüzünün halifesi olan insan aynasında bir arada görünmektedir. Kendisine isimler öğretilip yeryüzünün halifesi olabilen insan ruhsal boyutuyla Hakk'a, nefsanî rabıtasıyla da âleme dönük iki vechesiyle Rabbi'nin iki eliyle yaratılması hakikatini izhar eden müstesna bir konuma sahiptir.⁷⁶ Bu manada Hacı Bayram Veli'nin dile getirdiği taş-toprak arasındaki ilişki maddî âlemin yaratılış, sürdürülebilirliğinin ötesinde ruhsal özün rabıtasını serdederek tevhidin sırrına ışık tutmaktadır.

⁷⁵ A.g.e., 23.

⁷⁶ Ekrem Demirli, *İbnü'l Arabî Metafizîği*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 32-34.

Sonuç

Âlim bir mutasavvıf olan Hacı Bayram Veli, müderrisliği bırakarak toprağı işlemeye başlamıştır. Zira toprak ile insan arasındaki sıkı münasebeti müşahede etmiş, “Ben dahi bile yapıldım, Taş ve toprak arasında” demiştir. Kur’an-ı Kerim’in âyetleri ışığında ifade etmeye çalıştığı insanı, taş ve toprak ilişkisi bağlamında maddi-ruhani açıdan özgün bir sembolizm ortaya koymuştur. Kayaların uzun zorlu süreçlerden sonra toprak haline geldiğı gibi topraktan olan insanın da ilkelik ve kabalıktan kurtulması gerekmektedir. İnsanın, taş gibi olan nefs-i hayvani yönünün yontulup mutedil hale getirmesiyle potansiyel olarak ihtiva ettiği nefs-i kâmileye ermesi beklenmektedir. Bu değışim sonucunda taşlaşmış nefisten yontulan her bir parça da zamanla toprak haline gelerek temizlik ve üretkenliğin en temel unsuru olan toprağı dönüşür. Hacı Bayram Veli, insan nefsinin taş gibi katılaşmaya eğilimli menfi taraflarının tesfiye edilerek, şekil alan mümbit topraklık meylinin geliştirilmesini tavsiye eder.

Kaynakça

- Arslantürk, Zeki ve Amman, Tayfun. *Sosyoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Balasubramanian, A. "Soil Forming Processes". *Centre for Advanced Studies in Earth Science*, Mysore: University of Mysore, 2017.
- Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram Veli, Yaşamı, Soy, Vakfi*. Ankara: TTK Yay., 1983.
- Bolulu Himmet. *Dîvânçe*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, nr. AEmnz509.
- Bouton, M. E., Woods, A. M., Byrne, J. H., Sweatt, D.; Menzer, R., & Eichenbaum, H. *Learning and memory: A comprehensive reference*. US: Elsevier, 2008.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Şerh-i Ebyat-ı Hacı Bayram-ı Velî*. İstanbul: Süleymâniye Kütüphanesi, Esat Ef., No:1521.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Şerh-i Rumuzât-ı Hacı Bayram Velî*. haz. Suat Ak. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013.
- Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayram Veli*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınevi, 1991.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yay., 2004.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l Arabi Metafiziği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Gazali Muhammed. *İhya*. çev. Mustafa Çağrırcı. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (I-IV), 2020.
- Goldhaber, M. and BANWART, S. A. "Benefits of Soil Carbon Ch.9", *Soil Formation*, 2015.
- Harîrîzâde, Kemâleddin. *Tibyânü Vesâilî'l-Hakaik fî Beyani Selâseti't-Tarâik*. İstanbul: Süleymaniye Ktp.,Fâtih, nr.430-432.
- Hay, L.; Bryne, M. and Butler, C. "Evaluation of a Conflict-Resolutionand Problem-Solving Programme to Enhance Adolesence' Self- Concept", *British Journal of Guidance and Counseling*, 2000.
- Honig, Werner K. and Fetterman , J. Gregor. *Cognitive Aspects of Stimulus control*. London: Psychology Press, 2016.
- Jung, C. G. *Keşfedilmemiş Benlik*. çev:Barış İlhan, CananEner Sılay. İstanbul: İlhan Yayınevi, 1999.
- Karavaşin, Hakkı. "Gençlik ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz ve İhsan Çapcıoğlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Kaval, Musa. "Hacı Bayram Veli's Personality Construction Theory in His Poems". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. C. 10, S. 49 Volume: 10, 2017.
- Kaval, Musa. "Modern Gençlik, Din ve Tasavvuf". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*. C.14, S.76, 2021.
- Konevi, Sadreddin. *Fusûsü'l Hikemin Sırları*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

- Nelson, J.B. "Context specificity of excitation and inhibition in ambiguous stimuli" *Learning and Motivation* 33.2 (2002): 284-310.
- Newsom, G. *A Work Behavior Analysis of Executive Coaches*. North Carolina University, 2008.
- Okudan, Rifat. "Hacı Bayrâm Velî'nin Şiirinde Şehir Metaforu". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2012.
- Tajfel, H., *Differentiation between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup*, London: Academic Press, 1978.
- Todd, T. P. "Mechanisms of renewal after the extinction of instrumental behavior." *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 39 (3), 193.
- Yunus Emre. *Divan*. ter. Mustafa Tatcı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2003.
- Nuffield Council on Bioethics. *How Do Genes Work Within Their Environment?*. London: y.y, 2002.

Es'ad Erbilî'nin 'İster' Redifli Na'tının Şerhi

Commentary of Es'ad Erbilî's Na't with 'İster' Redif

Doktora Öğrencisi Durmuş Ali Avşaroğlu

İstanbul Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları
İstanbul/Türkiye
aliavsaroglu34@hotmail.com

Istanbul University
Faculty of Theology, Islamic History&Arts
Istanbul/Türkiye
ORCID: 0000-0003-4448-4070

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types

Geliş Tarihi | Received

Kabul Tarihi | Accepted

Yayın Tarihi | Published

Yayın Sezonu | Pub Date

Sayı | Issue

Sayfa | Pages

Araştırma/Research Article

09 Eylül | September 2023

16 Kasım | November 2023

31 Aralık | December 2023

Aralık | December

52

91-104

Atf | Cite as

Durmuş Ali Avşaroğlu, "Es'ad Erbilî'nin 'İster' Redifli Na'tının Şerhi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 52 (Aralık 2023), 91-104.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Durmuş Ali Avşaroğlu).

Öz*

Hayatı, Osmanlı Devleti'nin sonu ile Cumhuriyet döneminin ilk yılları arasına denk gelen Muhammed Es'ad Erbilî, Osmanlı Devleti'nde Meclîs-i Meşâyih reisliği yapmıştır. Cumhuriyetin kurulmasıyla bu kurum kaldırılmış olsa da tasavvufî yönü halk nezdinde itibar görmüştür. Döneminin bu muteber mutasavvıfı aynı zamanda şairliği ile de maruftur. Tekkede yetişmesine rağmen tasavvuf halk edebiyatından ziyade dîvan edebiyatı geleneğini benimseyerek aruz ölçüsüyle şiirler yazmıştır. Bu durum onu çoğu sufi-şairden farklı kılan bir konuma yerleştirmektedir. Bu çalışmanın amacı Es'ad Erbilî'nin *Divân-ı Es'ad* adlı mürettep divânında bulunan 'İster' redifli na'tını şerh etmek ve onun şairlik yönünü tanıtmaktır.

Es'ad Erbilî'nin yazmış olduğu bu na't incelenirken bilimsel araştırma tekniklerinden kaynak taraması ve literatür analiz yöntemleri kullanılmıştır. Na't şerh edilirken Cemal Bayak'ın editörlüğünü yaptığı nüsha esas alınarak çeşitli kaynaklardan istifade edilerek beyitler izah edilmiştir. Her ne kadar açıklamalar kaynaklara yapılan müracaatlar neticesinde şerh edilmiş olsa da şairin muradı kendisinde saklı kalmıştır. Bu şiirde birçok sembolik unsurun kullanıldığı ancak üslup ve muhteva açısından da kendinden önceki şiirlerden çok büyük farklılıklar arz etmediği gözlemlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Na't, İster, Şerh, Es'ad Erbilî, *Divân-ı Es'ad*

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 21-22 Mayıs 2022 tarihlerinde düzenlenen İslam Tarihi ve Sanatları 8. Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu'nda bildiri olarak sunulmuştur. / It was presented as a paper at the 8th Postgraduate Student Symposium on Islamic History and Arts organized by Istanbul University Faculty of Theology on 21-22 May 2022.

Commentary of Es'ad Erbilî's Na't with 'İster' Redif

Abstract

Muhammad Es'ad Erbilî lived during the transition from the Ottoman Empire to the early Republican period, serving as the head of the Majlis-i Mashâyiḥ. Despite the abolition of this institution with the establishment of the Republic, his Sufi aspect was respected by the public. This esteemed Sufi of his time was also renowned for his poetry. Although his upbringing in a dervish lodge, he wrote poems in aruz prosody, adopting the tradition of dīvân literature rather than Sufi folk literature. This set him apart from many Sufi poets. The focus of this study is to annotate Es'ad Erbilî's na't with the redif 'İster' in his Dīvân-ı Es'ad and to introduce his poetry.

In analyzing this na't written by Es'ad Erbilî, literature review and literature analysis methods from scientific research techniques were employed. While annotating the na't, the couplets were explained by making use of various sources based on the copy edited by Cemal Bayak. Although the explanations were annotated due to the references to the sources, the poet's intention remained hidden in himself. It has been observed that many symbolic elements are used in this poem, but in terms of style and content, it does not differ greatly from its predecessors.

Keywords: Na't, İster, Sharh, Es'ad Erbilî, Dīvân-ı Es'ad

شرح النعت الذي مع رديف 'ايستر' لأسعد الأربيلي

الملخص

محمد أسعد الأربيلي، الذي تزامنت حياته بين نهاية الدولة العثمانية والسنوات الأولى من فترة الجمهورية، شغل منصب رئيس مجلس المشايخ في الدولة العثمانية. وعلى الرغم من إلغاء هذه المؤسسة مع قيام الجمهورية، إلا أن الجانب الصوفي فيها كان محترمًا من قبل الجمهور. كان هذا الصوفي المحترم معروفًا أيضًا بشعره في عصره. وعلى الرغم من أنه نشأ في نزل، إلا أنه كتب قصائد بلغة الأرز متبعًا تقليد أدب الديوان بدلاً من الأدب الشعبي الصوفي. وهذا الوضع يضعه في موقف يجعله مختلفًا عن معظم شعراء الصوفية. تحدف هذه الدراسة إلى شرح نعت أسعد الأربيلي بقافية "إستر" في ديوانه المخرر المسمى "ديوان أسعد" والتعريف بجوانبه الشعرية أثناء دراسة هذه النعت التي كتبها إسعد الأربيلي، تم استخدام طرق المسح المصدري وتحليل الأدبيات، وهي من تقنيات البحث العلمي. أثناء شرح نعت تم شرح المقاطع باستخدام مصادر مختلفة بناءً على النسخة التي حررها جمال بياق. ورغم أن الشروء، "ح قد تمت نتيجة للتطبيقات على المصادر، إلا أن رغبة الشاعر ظلت مخفية. وقد لوحظ استخدام العديد من العناصر الرمزية في هذه القصيدة، إلا أنها لا تختلف كثيراً عن القصائد السابقة من حيث الأسلوب والمضمون.

الكلمات المفتاحية: نعت، سواء، شرح، أسعد الأربيلي، ديوان أسعد

Giriş

Es'ad Erbilî, miladi 1847 yılında bugün Irak sınırlarında kalan Musul'un Erbil kasabasında dünyaya gelmiştir. Dedesi ve babası gibi Nakşî-Hâlidî şeyhlerinden olan Muhammed Es'ad Erbilî hem anne hem de baba tarafından “seyyid”dir.¹ Eğitimini Deyr ve Erbil'de tamamlayarak 23 yaşında Tâhâ el-Hârîrî'ye intisap ettikten kısa bir süre sonra seyr ü sülûkunu tamamlayıp irşad görevine başlamıştır. Hâlidî ve Kâdirî icazetleri bulunan Es'ad Erbilî'nin *Kenzü'l-İrfân*, *Mektûbât* ve *Risâle-i Es'adiyye ve Fâtiha-i Şerife Tercemesi* adlı eserlerinin yanında bir de *Divân*'ı bulunmaktadır.² *Divân-ı Es'ad* adıyla yayımlanan eseri Türkçe ve Farsça şiirlerle birlikte Arapça manzûmeler ve bir de Kürtçe şiirden meydana gelmektedir.³ Es'ad Efendi tekkeden yetişmiş bir şair olmasına rağmen tasavvufî halk edebiyatından ziyade dîvan edebiyatı geleneğini benimsemiş ve aruzu büyük bir ustalıkla kullanmayı başarmıştır.⁴

Bu çalışmanın amacı dîvan edebiyatı geleneğini benimsemiş olan Muhammed Es'ad Erbilî'nin *Divân*'ının Türkçe kısmında yer alan 'İster' redifli na'tını şerh etmek ve onun şairlik yönünün ne kadar kuvvetli olduğunu göstermektir. Bu bağlamda şerhe geçilmeden önce metin şerhinin ne olduğunu açıklamak gerekir. Şerh kelimesi Arapça olup eti kesmek, bir şeyi genişletip yaymak, sözün kapalı kısımlarını açıklayıp anlaşılır hale getirmek gibi anlamlara gelmektedir.⁵ Terim olarak ise beyan etmek, keşfetmek, anlaşılması güç bir metni tefsir etmek, bir durumu açıklığa kavuşturmak, gizli ve kapalı şeyleri ortaya çıkarmak demektir.⁶ Buradan hareketle şerh, metnin katmanlarının bilgi, kültür ve şiir geleneğine olan yakınlık ve ilgi nedeniyle çözümlenmesi anlamına gelmektedir. Bu tanım göz önünde bulundurulduğunda metin şerhi de şârihin “ben daha iyi bildiğim için bu metni veya eseri şerh ediyorum” düşüncesiyle değil “okuyucu

¹ Cemal Bayak (ed.), *Divân-ı Es'ad* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2017), 5-6.

² Ethem Cebecioğlu - Vahit Göktaş, *Muhammed Es'ad Erbilî* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2018), 46.

³ Hasan Kamil Yılmaz, “Esad Erbilî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/348-349.

⁴ Bayak, *Divân-ı Es'ad*, 5-6.

⁵ Sedat Şensoy, “Şerh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/555.

⁶ Hasan Gültekin, “Metin Şerhi”, *Söylem Filoloji Dergisi*, 5/1 (2020), 137.

metinden veya eserden daha fazla haz alsın” düşüncesine dayalı bir çaba olarak görülmelidir.⁷

Yukarıdaki şerh kavramının tanımından hareketle 'İster' redifli na't üzerine bu çalışmada bilimsel araştırma tekniklerinden kaynak tarama ve literatür analizi yöntemleri kullanılarak oluşturulmuştur. Ele alınan şiirin genel manası üzerinde durulmuş ve beyitleri daha anlaşılır hale getirilmesi için çeşitli kaynaklardan yararlanılarak açıklamalar yapılmıştır. Bu çalışma meydana getirilirken Cemal Bayak'ın editörlüğünde gerçekleştirilen ve Erkam Yayınları tarafından 2017 tarihinde basılan nüsha esas alınmıştır.

Na'tın Şerhi

*Gönül nûr-ı cemâlınden habîbim bir ziyâ ister
Gözüm hâk-i rehinden ey tabîbim tûtiyâ ister*

Sevgilim, gönül senin güzelliğinin nûrundan bir ışık ister. Ey tabîbim, gözüm senin yolunun toprağından sürme ister.⁸

Hz. Peygamber (s.a.v.) hem maddî hem de manevî açıdan Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu en mükemmel insandır. O ki hem insanların hem de Allah'ın seçilmiş kulları olan peygamberlerin hepsinden üstündür. Nitekim Enes b. Mâlik, Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkında “Sizin Peygamberiniz, diğer peygamberlerin yüzü en güzel, sesi en güzel olanıdır”⁹ buyurmaktadır. O'nun cemali yani güzelliğinin nûru ise Allah Teâlâ'nın yaratmış olduğu ilk nûr oluşu ve Kur'an-ı Kerîm'de buyrulan “Ey Peygamber! Biz seni hakikaten bir şahit, müjdecî ve uyarıcı olarak gönderdik. Allah'ın izniyle, bir davetçi ve etrafını aydınlatan bir ışık (nûr) olarak gönderdik.”¹⁰ ayetinden de anlaşılacağı üzere insanların varlığı O'nun nuruna ihtiyaç duymaktadır. Tasavvufta “Hakikat-i Muhammediyye” ya da “Nûr-ı Muhammedî” olarak da bilinen bu düşünceye göre Allah'tan başka hiçbir varlık yokken ilk defa Hakikat-i Muhammediyye var olmuş ve ardından tüm yaratılanlar O'nun nurundan yaratılmıştır.¹¹ Bu Nûr-ı Muhammedî

⁷ Gültekin, “Metin Şerhi”, 138.

⁸ Bayak, *Divân-ı Es'ad*, 147.

⁹ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) Tirmizî, *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*, çev. Mehmet Yaşar Kandemir (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2020), II/523.

¹⁰ *Kur'ân Yolu* (Erişim 17 Mart 2022), el-Ahzâb, 33/45-46.

¹¹ Mehmet Demirci, “Hakikat-i Muhammediyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/180.

düşüncesi klasik şiirde yazılan na'ların temel düşüncesini teşkil etmektedir.¹² Şair de O'nun güzelliğinin nurundan bir ışık ve aydınlanma istemektedir. Bu isteğinin asıl sebebi ise O'nun (s.a.v.) nûrunun Allah'ın nûrundan zuhur etmesinden kaynaklıdır. Nasıl ki ay bizatihi güzel olsa da ışığının varlığını güneşe borçludur. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nûrunun varlığını da Allah Teâlâ'ya borçludur.

Hâk kelimesi, sözlükte toprak anlamına gelmekle birlikte tasavvufî manada dervişe benzetilmektedir. Bu toprak öyle bir şeydir ki ona her türlü kötü, artık ve gönülden çıkarılan şeyler dahi atılırken o insana gül ve çiçek verir.¹³ Tûtyâ, dövülüp göze çekilen hem taşın hem de bir çeşit sürmenin adıdır. Edebiyatta ise sevgilinin ayak tozundan yapılan ve göz hastalıklarına iyi gelen sürme şeklinde kullanılmaktadır.¹⁴ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ayağının toprağına dahi yüz sürmek şairin övüneceği, adeta hastalıklarına çare bulacağını bildiği ve kalbinin de gözünün de doktorunun Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğundan bahsetmektedir.

*Safâ-yı sîneme zulmet veren jeng-i günâhımdır
Aman ey kân-ı ihsân zulmet-i kalbim cilâ ister*

Sînem (kalbimin, gönlümün) safâsına zulmet veren (onun berraklığını bozan) günahımın pasıdır. Aman ey ihsân kaynağı, kalbimin karanlığı cilâ ister.¹⁵

Safâ kelimesi sâfi olmak, duru ve bulanıksız olmak gibi manalara gelmektedir. Bu duruluk ise insanın nefsanî özelliklerinden arınmayı kastetmek için kullanılmaktadır.¹⁶ Şair de kalbinin rahatlamasına, safâ bulmasına engel olan günahların pasının giderilmesi arzusu içerisindedir. Zira Ebû Hureyre'den nakledilen bir hadis-i şerifte, Hz. Peygamber (s.a.v.) günah işleyen hakkında "Mü'min günah işlediği zaman kalbinde siyah bir iz olur. Sonra o kişi tevbe edip (nefsini o günahıtan) çekip çıkarır ve (Allah'tan) mağfiret dilerse kalbi (o iz pasından) cilalanıp temizlenir. Eğer mü'min günahı fazlalaştırırsa

¹² Murat Ak, *Şair ve Peygamber: Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 110.

¹³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 188.

¹⁴ Ahmet Talat Onay, *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, nşr. Cemal Kurnaz (Ankara: Berikan Yayıncılık, 2019), 413.

¹⁵ Bayak, *Divân-ı Es'ad*, 147.

¹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 411.

kalbindeki siyah iz (ve leke) fazlalaşır.”¹⁷ buyurmuştur. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “Hayır! Bilakis yapıp ettikleri yüzünden kalplerini pas tutmuştur.”¹⁸ buyurulmaktadır. İnsanın işlediği günahlar yalnızca amel defterine geçen kayıtlar şeklinde kalmamakta ve kişinin kalbine de sirayet eden manevî hallere dönüşerek onu paslandırmaktadır. Kalbin pası ise hadis-i şerifte de buyrulduğu üzere ancak tevbe aracılığıyla cıllanıp safâya erebilmesi ile mümkün görülmektedir.

İhsan kelimesi ise iyilik etmek, bağışta bulunmak, bağışlanan şey, karşılık beklenmeksizin yapılan iyilik gibi manalara gelmektedir.¹⁹ Bu ihsanın kaynağı olana yapılan niyaz ise kalbi karartan, paslandıran günahattan dolaydır. Bilinmektedir ki kulun ihsan dilediği varlık Allah Teâlâ, kullarına verirken bir karşılık beklemez ve O günah konusunda “Allah’tan mağfiret dile. Şüphesiz Allah çok yargılayıcı, ziyadesiyle esirgeyicidir.”²⁰ buyurmaktadır.

*Yetiş imdâda şâh-ı risâlet rûz-i mahşerde
Ki derd-i bî-devâ-yı ma’siyet senden şifâ ister*

Ey risâlet şâhı, kıyâmet gününde imdâda yetiş ki devâsı ma’siyet derdi senden şifâ ister.²¹

İnsanların öldükten sonra yeniden dirilip toplanmaları olayına haşir denilmektedir. Bunun gerçekleşeceği yere mahşer meydanı, gerçekleşeceği güne ise Farsça “gün” anlamına gelen rûz kelimesiyle birlikte bir isim tamlaması biçiminde rûz-i mahşer yahut rûz-i ceza şeklinde kullanılmaktadır.²² Hz. Peygamber’in (s.a.v.) risâletin şâhı oluşu Kur’an’da “Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir, fakat o Allah’ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilmektedir.”²³ şeklinde buyrulmaktadır. O’nun (s.a.v.) peygamberlerin sonuncusu Kur’ânî tabirle “hâtem” kelimesiyle anlatılmaktadır. “Hâtem” Arapça’da son, en son, yüzük ve mühür gibi manalara da gelmektedir.²⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere O’nun sonuncu peygamber oluşu artık nübüvvet müessesinin kemâl bulmasıyla ve

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. Haydar Hatipoğlu (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012), “Zühd”, 29 (No. 4244).

¹⁸ *Kur’ân Yolu* (Erişim 17 Mart 2022), el-Mutaffîfîn, 83/14.

¹⁹ İsmail Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (Ankara: Yargı Yayınevi, 2017), 705.

²⁰ *Kur’ân Yolu* (Erişim 17 Mart 2022), en-Nisâ, 4/106.

²¹ Bayak, *Divân-ı Es’ad*, 147.

²² Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 594-999-1422.

²³ *Kur’ân Yolu* (Erişim 17 Mart 2022), el-Ahzâb, 33/40.

²⁴ Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 597.

peygamberlik mührünü elinde bulundurmasıyla alakalıdır.²⁵ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.), daha insanlığın atası Hz. Âdem'in (a.s.) ruh ile ceset arasında iken kendisinin peygamber olduğu bildirilmiştir.²⁶ Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bulunduğu bu yüce makama "Makâm-ı Mahmûd" denilmektedir. Sözlükte övülmüş yer ve yüce manevî bir makam anlamına gelen bir konumdur. Kıyamet günü insanların hesaplarının görüleceği esnada uzunca bir süre bekleneyecektir. Bu bekleyiş sıkıntılı bir hal alacak ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bulunduğu bu makam sayesinde Allah'ın izniyle müminlere şefaate edecektir.²⁷ Bu makamın ümidi de bütün na'tların en önemli hususiyetlerinden bir tanesidir. Şairin de ilk mısırada üzerinde durmuş olduğu bu konu dikkat çekmektedir.²⁸

Kulun o mahşer gününde ise en çok mustarip olduğu derdi masiyettir. Masiyet sözlükte günah, suç, isyan gibi anlamlara gelmektedir.²⁹ Bu derde artık âhirette kişinin kendi kendine sağlayabileceği ne bir deva ne de bir ilaç vardır. Bu dertten ancak şifa veren kişilerin yani Allah'ın izni vasıtasıyla şefaate edenler sayesinde kurtulabilmek mümkündür.³⁰ Sözlükte aracılık manasına gelen şefaatin ıstılah manası ise, kişinin ahirette peygamberlerin ve özellikle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Allah'ın izniyle müminlerin bağışlanması için Allah'tan niyazda bulunmasıdır.³¹ Bu dünyada hem insanların hem de peygamberlerin kemâlatta en yüksek derece olanı Hz. Peygamber (s.a.v.) olmasından dolayı şair de her kul gibi Allah'ın izniyle O'nun şefaatinin talep etmektedir.

*Ne âb-ı dâden râhat ne âh-ı sîneden imdâd
Benim bâr-ı günâhım lutf-ı şâh-ı enbiyâ ister*

Ne gözyaşından rahat ne âh-ı sîneden yardım var. Benim günah yüküm nebîler şâhının lütfunu ister.³²

²⁵ Ak, *Şair ve Peygamber: Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi*, 160-161.

²⁶ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, thk. Ahmed Kalaş (Halep: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, ts.), 2/1012 (No. 2017).

²⁷ İlyas Üzüm, "Makâm-ı Mahmûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/413.

²⁸ Emine Yeniterzi, "Türk Edebiyatında Na'tlara Dair", *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 11/764.

²⁹ Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 1017.

³⁰ *Kur'an Yolu* (Erişim 17 Mart 2022), el-Bakara, 2/255.

³¹ Mustafa Alıcı, "Şefaate", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/411; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 456.

³² Bayak, *Divân-ı Es'ad*, 147.

Gözyaşı insanın pişmanlığını anlatan, gözle görülür en somut örneklerden birisidir. Bunun da ötesinde kulun işlediği günahlardan dolayı kalbin utanıp, pişman olup sinesinin âh etmesi vardır ki gözden akan yaşlar da bunun bir tezahürüdür. Âh etmek iştîyak yani özlemek ve arzu etmek demektir.³³ Kişinin “âh” etmesi de Allah kelimesinin ilk ve son harflerinin birleşmesinden oluşan nidanın kalpte yankılanması yani kulun aşk ateşiyle inlemesi anlamına gelmektedir.³⁴ Bu haller insanın pişmanlığını Allah'a beyan ettiği en belirgin ifadeleridir. Gözünden yaşların akmasına ve kalbinin âh etmesine rağmen şair hâlâ bir rahata, dinlenmeye eremediğini dile getirmektedir. Tasavvuf erbabına göre ise bu durum zaten dünyada mümkün değildir. Çünkü onlar “Lâ râhate lenâ fî'd-dünyâ” yani “Dünya'da bize rahat yoktur” anlayışını düstur edinmiş kimselerdir.³⁵ Kulun rahat bulması da ancak günah yükünün giderilmesiyle sağlanır. Bunun içinde şair, peygamberlerin sonuncusu ve şâhı olan Hz. Peygamber'den (s.a.v.) lütfunu talep etmektedir. Bu lütuf ise ahirette O'nun şefaattir.

*Sârıldım dâmen-i ihsânına ey şâfi'-i ümmet
Dahîlek yâ Muhammed hasta cânım bir devâ ister*

Ey ümmetin şefâ'atçısı, senin ihsân eteğine sarıldım. Ey Muhammed, sana sığınırım, hasta cânım bir devâ ister.³⁶

Dâmen, etek anlamına gelmektedir.³⁷ Şair ihsân talebinde bulunurken de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eteğine sarılıp ondan şefaattalebinde bulunmaktadır. Eline, eteğine yapışmak ya da sarılmak deyiminden faydalanılmış ilk mısradaki, kişinin talep ettiği şeye olan ihtiyacı ve veren kişinin de yüceliğini vurgulamak amacıyla bu şekilde kullanılmıştır. Nitekim ihsan kelimesi de bağış ve karşılık beklemeden vermek anlamlarına gelmektedir.³⁸

Dahîlek, “sana sığınıyorum” manasına gelmekte ve Hz. Muhammed (s.a.v.) adına söylenen Arapça bir nidadır.³⁹ İkinci mısradaki da bu şekilde kullanılmıştır. Şair de günahlardan dolayı hastalık

³³ Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 791.

³⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 33.

³⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 393.

³⁶ Bayak, *Divân-ı Es'ad*, 147.

³⁷ Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 315.

³⁸ Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 705.

³⁹ Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 310.

dokunan canına, kalbine ilaç talep etmektedir. Çünkü şefaatine sığınılacak olan, kemâlatın zirvesi O'dur (s.a.v.).

*Gül-i ruhsârına meftûn olanlar şüphesiz sensiz
Ne mülk ü mâl u câh ister ne de zevk u safâ ister*

Senin gül yüzüne meftûn (âşık) olanlar şüphe yok ki sensiz ne mâl mülk ve mevki ne de zevk ve safâ ister.⁴⁰

Ruhsâr kelimesi yüz, yanak gibi anlamlara gelmektedir. Farsça "gül yüz"üne manasına gelen bir isim tamlamasıyla birlikte kullanılmıştır. İslam kültüründe Hz. Peygamber'in gül ile anılması onun terinin, çeşitli rivayetlerde de aktarıldığına göre güzel kokmasına bağlanmaktadır.⁴¹ Hz. Peygamber (s.a.v.) Miraç gecesi, Allah Teâlâ'nın huzuruna vardığında yaşanan durumların zorluğu karşısında Cebrâil (a.s.) ve Burak'la birlikte terler döktüğü; bu terler yeryüzüne ulaşınca Burak'ın teri sarı gülü, Cebrâil'in (a.s.) teri beyaz gülü ve Hz. Peygamber'in döktüğü ter ise kırmızı gülü meydana getirdiği rivayet edilmektedir. Halk arasında bu rivayet çokça itibar görmüş ve Hz. Peygamber (s.a.v.) ile bağdaştırılmıştır.⁴² Tasavvufta da sıklıkla kullanılan ve ilahî güzelliği sembolize eden gül, Habîbullâh'ı (s.a.v.) temsil etmektedir.⁴³ Şair de O güle yani Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşmayı istemekte ve kendi halini meftun olarak nitelemektedir. Meftun, büyülenmiş, kendinden geçmiş ve müptela olmuş gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁴ Nasıl ki insan sevdiğine bağlılığı ve tutkusu nedeniyle diliyle daima onu anar ve zihninde her an onu geçirir, bu durum da kişinin meftun olarak anılmasına neden olmaktadır. Şairin de Hz. Peygamber'e olan iştiağı, özlemi o raddeye gelmiştir ki meftun derecesine yükselmiş ve artık talebinin ve arzusunun O'na (s.a.v.) kavuşmak olduğunu beyan etmektedir.

Şairin talep ettiği ihsan ise ne dünyalık mal, mülk, makam ne de geçici zevk ve sefa sürmek değildir. Kur'ân-ı Kerîm'de "*Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Muttaki olanlar için şüphesiz ki âhîret yurdu daha hayırlıdır. Hâlâ akıl erdiremiyor*

⁴⁰ Bayak, *Divân-ı Es'ad*, 147.

⁴¹ Muharrem Yıldız, "Türk-İslam Kültüründe Gül Algısı", *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/13 (2012), 26.

⁴² Emine Yeniterzi, *Divan Şiirinde Na't* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 448.

⁴³ Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 126.

⁴⁴ Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, 1039.

musunuz?”⁴⁵ gibi birçok âyet bulunmaktadır. Tasavvufta da bu durumun üstünde çokça durulmuştur. Zühd, olarak bilinen bu durum, dünyaya dalmamak, rağbet etmemek ve olabildiğince ondan yüz çevirmek gerektiğini ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁶ Şair de bu dünyadaki malın, mülkün, makamın, zevk ve safânın da geçici olduğunu, hakiki makamın Hakk'ın yanında ve peygambere olan yakınlıkta olacağını vurgulamaktadır.

*Nola bir kerre şâd olsun cemâl-i bâ-kemâlinle
Ki kemter bendeniz Es'ad sana olmak fedâ ister*

Sana (cânını) fedâ etmek isteyen değersiz kulun Es'ad, Senin mükemmel güzelliğini görerek bir kere sevinse ne olur?⁴⁷

Bir defa dahî olsa Hz. Peygamber'in (s.a.v.) güzelliğine tanık olmak her müminin cânı gönülden isteyeceği bir durumdur. Zira Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde O'nu görmekle, görmemek arasındaki farkı âlimler tartışmışlardır. Nitekim bu konuyla ilgili İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât*'ında: “Hazret-i Hamza'nın şehadetine sebep olan ashaptan Vahşî (r.a.) tâbiinin hayırlısı olduğu halde Veysel Karanî'den fazilet itibarı ile daha öndedir. Bu önde oluşu, İslâmiyet'e girişinin başında, bir defa Seyyidül'l-evvelîn vel-âhirîn Resûlullah (s.a.v.) Efendimizle sohbet etmesidir.”⁴⁸ şeklinde bahsetmektedir. O'nu dünya gözüyle bir kere görüp, sohbetinde bulunmanın fazileti bu şekilde vurgulanmaktadır. Şair de Hz. Peygamber'i (s.a.v.) görerek O'nun nurunun güzelliğinden feyz almak istemektedir. Elbette ki bu dünyada rüya dışında O'nu görebilmek artık mümkün olmadığı için ahirette şefaati sayesinde cemaline ulaşmak arzu edilmektedir.

O'nun cemaline ulaşmak için günah yükünün seaplardan daha az olması gerekmektedir. Şair de buradan bakıldığında kemter yani günahkâr olduğunu vurgulamakta ve kul, köle anlamına gelen “bendeniz” kavramını kullanarak bundan dolayı pişmanlığını dile getirmektedir. Ve bu kelimeyle birlikte başına gelebilecek sıkıntılara rıza gösterdiğini bildirmekte ve Hz. Peygamber'in yolunda kendisini feda etmeyi istemektedir. Aktarılan bir rivayete göre Hz. Ömer (r.a.)

⁴⁵ *Kur'an Yolu* (Erişim 17 Mart 2022), el-En'âm, 6/32.

⁴⁶ Semih Ceyhan, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/530.

⁴⁷ Bayak, *Divân-ı Es'ad*, 147.

⁴⁸ İmâm-ı Rabbânî, *Mektubât-ı Rabbânî*, çev. Abdulkadir Çiçek (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2011), 1/207-208.

bir gün Hz. Peygamber'e (s.a.v.) "*Yâ Rasûlallah, Sen bana muhakkak ki, nefsimden başka her şeyden daha sevimsin!*" dedi. Hz. Peygamber de bunun üzerine "*Hayır (öyle söyleme)! Nefsim elinde bulunan (Allah)a yemîn ederim ki, ben sana hayâtından daha sevimli olmadıkça (îmânın kemâle ermez)*" buyurdu. Hz. Ömer (r.a.) hemen tereddüt etmeden cevap verdi: "*Şu anda Allah'a yemîn ederim ki, Sen bana muhakkak nefsimden, yânî canımdan daha sevimsin*" deyince "*İşte şimdi oldu yâ Ömer (îmânın kemâle erdi)!*"⁴⁹ buyurdu. Şair de burada öz benliğini, kendi nefsinin Hz. Ömer gibi tereddütsüz bir biçimde Hz. Peygamber'e (s.a.v.) adanmış ve O'nun yolunda kendini Hz. Peygamber'in kölesi olarak ilan ederek bu yolda kendini feda etmeye hazır olduğunu bildirmiştir.

Sonuç

Yapılan çalışmanın sonucunda kaleme alınan na'tın sembolik bir dille oluşturulduğu görülmektedir. Şair, kaleme aldığı bu na'tta kendisini kemter yani günahkâr bir kul olarak görmekte, af dilemekte ve hatalarından dolayı acizliğini dile getirmektedir. Nitekim şair, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledin hadisten hareketle hiç kimsenin Allah'ın rahmeti olmadan kendi ameli vasıtasıyla kurtulamayacağı bilincindedir.⁵⁰ Bu yüzden Es'ad Erbilî de kendini daima günahkâr, hatalı, kul ve köle olarak görmekte, Allah'ın rahmetine Hz. Peygamber'i vesile yaparak el açmaktan geri durmamaktadır. Ayrıca bulunduğu konum ne kadar yüksek olursa olsun şairin mütevazı bir davranış sergilediği görülmektedir.

Es'ad Erbilî, yaşadığı dönemde hem ilmi müktesebatı hem de bulunduğu makamlar irdelenince şairlik tarafının bunların gölgesinde kalmasına sebep olduğu fark edilmiştir. Şairin üzerinde durduğu sembolik unsurların çokluğu da göz önünde bulundurulduğunda Dîvan'ın tamamının incelenmeye ve üzerine çeşitli çalışmalar yapılmaya değer olduğu görülmektedir. Şairliği üzerine yapılan çalışmaların yeterli olmaması bu alanda çalışmak isteyenler için dikkat çekici bir durumdur.

⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, nşr. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2009), "Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nuzûr", 3 (No. 11).

⁵⁰ Buhârî, "Rikâk", 18 (No. 50).

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafa*. nşr. Ahmed Kalâş. Halep: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, ts.
- Ak, Murat. *Şair ve Peygamber: Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Alıcı, Mustafa. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/411-412. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aslan, Üzeyir. "Klâsik Türk Edebiyatında Tahlil Çalışmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5/10 (2007), 77-94.
- Avvazoğlu, Beşir. *Güller Kitabı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 15. Basım, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmî'u's-sahîh*. nşr. Mehmed Sofuoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2009.
- Bayak, Cemal (ed.). *Divân-ı Es'ad*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Cebecioğlu, Ethem - Göktaş, Vahit. *Muhammed Es'ad Erbilî*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Otto Yayınları, 6. Basım, 2014.
- Ceyhan, Semih. "Züh'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/179-180. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Göktaş, Vahit. *Muhammed Es'ad-ı Erbilî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Gültekin, Hasan. "Metin Şerhi". *Söylem Filoloji Dergisi* 5/1 (2020), 137-148.
- İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. çev. Abdulkadir Çiçek. 2 Cilt. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1. Basım, 2011.
- Kazvînî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce. *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. çev. Haydar Hatipoğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2012.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 17 Mart 2022. <http://kuran.diyaret.gov.tr>
- Onay, Ahmet Talat. *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*. nşr. Cemal Kurnaz. Ankara: Berikan Yayıncılık, 3. Basım, 2019.
- Pala, İskender. *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Kapı Yayınları, 31. Basım, 2020.
- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi, 9. Basım, 2017.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. "Divan Tahlilleri Üzerine". *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri* 1/8 (1999), 209-219.

- Şensoy, Sedat. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/555-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *eş-Şemâilü'n-nebeviyye*. 3 Cilt. çev. Mehmet Yaşar Kandemir. İstanbul: Tahlil Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Üzüm, İlyas. "Makâm-ı Mahmûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/413-414. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yeniterzi, Emine. *Dîvan Şiirinde Na't*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Yeniterzi, Emine. "Türk Edebiyatında Na'tlara Dair". *Türkler Ansiklopedisi*. 11/762-767. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları. 2002.
- Yıldız, Muharrem. "Türk-İslam Kültüründe Gül Algısı". *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 7/13 (2012), 23-38.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Esad Erbili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Sâmiha Ayverdi'nin Dilinden Bazı Rifâî ve Mevlevî Merasimleri

Some Rifâî and Mawlawî Ceremonies from the Perspective of Sâmiha Ayverdi

Prof. Dr. Mehmet Demirci

Dokuz Eylül Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf
İzmir/Türkiye
mehmet.demirci@deu.edu.tr

Dokuz Eylül University
Faculty of Theology, Sufism
Izmir/Türkiye
ORCID: 0009-0008-8266-4965

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types
Geliş Tarihi | Received
Kabul Tarihi | Accepted
Yayın Tarihi | Published
Yayın Sezonu | Pub Date
Sayı | Issue
Sayfa | Pages

Derleme/Review Article
30 Eylül | September 2023
16 Kasım | November 2023
31 Aralık | December 2023
Aralık | December
52
105-131

Atıf | Cite as

Mehmet Demirci, "Sâmiha Ayverdi'nin Dilinden Bazı Rifâî ve Mevlevî Merasimleri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 52 (Aralık 2023), 105-131.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Demirci).

Öz

Tasavvufun esası güzel ahlâk, tevhitte birlikte Allah ve Peygamber sevgisini diri tutmaktır. Tasavvufun kurumlaşmış şekli tarikattır. Tam teşekküllü bir tarikatta şeyh, müridler, mekân olarak tekke ve sistemin devamını sağlayan birtakım adap, erkân, merasim ve ritüeller bulunur. Bunlar tasavvufun özünü teşkil etmezler ama kurumun devamı, oradaki eğitim öğretimin sağlıklı yürümesi için gerekli olan unsurlardır. Zikir meclisleri ve birtakım merasimler bunlardandır. Tarikatların büyük çoğunluğu silsile olarak Hz. Ali'de son bulur ve bunların zikirleri cehrî / seslidir. Ses çok defa hareketi de beraberinde getirir. Coşkulu zikir meclisleri sırasında yapılan vücut hareketleri, o makamın ulviyetiyle mütenasip birtakım şekiller ihtiva eder. Bunlar dünyevî rakslardan farklıdır. Bu zikir ve merasimler gelişigüzel değildir. Hepsinin âdâbı ve erkânı vardır ve bunlar uygulanarak öğrenilir. Rifâî ve Mevlevî zikirleri çok hareketli ve gösterişli olur. Görüntüsü bir estetik zevk taşır. Ama bunlara sadece birer vücut hareketi ve veya raks olarak bakmak yanlıştır, meselenin ulviyetiyle bağdaşmaz. Her bir hareketin veya ritüelin, merasimin taşıdığı derin iç anlamlar vardır. Bu yazıda, bazı merasimlerin icrasıyla birlikte taşıdığı anlam dünyasına bir kapı açıldığını göreceğiz.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Rifâî, Mevlevî, Sâmiha Ayverdi, Merasim.

Some Rifâ'î and Mawlawî Ceremonies from the Perspective of Sâmiha Ayverdi

Abstract

The essence of Sufism is to keep the love of Allah and the Prophet alive along with good morals and tawheed. The institutionalized form of Sufism is the tariqa. In a full-fledged tariqa, there is a sheikh, disciples, a dervish lodge as a place and several customs, manners, ceremonies and rituals that ensure the continuation of the system. These do not constitute the essence of Sufism, but they are necessary elements for the continuation of the institution and the healthy functioning of the education and training there. Dhikr assemblies and certain ceremonies are among these. The succession of most tariqas end in Ali and their dhikr is public / vocal. The sound often brings movement along with it. The body movements made during enthusiastic dhikr assemblies contain a number of forms in accordance with the greatness of that maqam. These are different from worldly raks. These dhikr and ceremonies are not haphazard. All of them have etiquette and manners, and these are learnt by practice.

Rifâî and Mevlevî dhikrs are very lively and flamboyant. Their appearance carries an aesthetic pleasure. However, it is wrong to regard them only as body movements or dance, it is incompatible with the sublimity of the matter. Each movement or ritual has a deep inner meaning. In this article, we will see that the performance of certain ceremonies opens a door to the world of meaning.

Keywords: Sufism, Rifâ'î, Mawlawî, Sâmiha Ayverdi, Ceremony.

من لسان سميحة أيفردي بعض احتفالات الرفاعي والموليفي

المخلص

أساس التصوف هو إحياء محبة الله والرسول مع الأخلاق الحميدة والتوحيد. الشكل المؤسسي للتصوف هو الطريقة. وفي طريقة مكتملة الأركان، هناك شيخ ومریدین و تكابيا، وعدد من الآداب والعادات والمراسم والطقوس التي تضمن استمرار النظام. وهذه الأشياء لا تشكل جوهر التصوف، ولكنها عناصر ضرورية لاستمرار المؤسسة وسير التعليم فيها بشكل سليم. ومن بينها مجالس الذكر وبعض الاحتفالات. غالبية الطرق الصوفية يصل سندهم إلى سيدنا علي كرم الله وجهه. وذكرهم جهري الصوت و مسموع. غالبًا ما يجلب الصوت الحركة معه. إن حركات الجسم التي تتم أثناء مجالس الذكر الحماسية تحتوي على أشكال متنوعة تناسب مع سمو تلك المقام. هذه تختلف عن الرقصات الدنيوية. هذه الأذكار والاحتفالات ليست عشوائية. جميعهم لديهم أخلاق وآداب، ويمكن تعلمها من خلال الممارسة. أذكار الرفاعي والمولوي مفعمة بالحياة والبهجة. مظهره ينقل منعة جمالية. لكن اعتبارها مجرد حركات جسدية أو رقص أمر خاطئ، ولا يتوافق مع سمو القضية. كل حركة أو طقوس أو احتفال لها معاني داخلية عميقة. وفي هذه المقالة سنرى بابًا يُفتح إلى عالم المعنى الذي تحمله بعض الاحتفالات مع اجرائها.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الرفاعي، الموليفي، سميحة أيفردي، احتفال.

Giriş

Sâmiha Ayverdi, 25 Kasım 1905'te İstanbul'da Şehzâdebaşı'nda doğdu. Annesi Fatma Melîha Hanım, babası aslen Bolu'lu Piyâde Kaymakamı (Yarbay) İsmail Hakkı Bey'dir.

1921'de Süleymaniye İnas Nümûne Mektebini bitirdi. Okuma ve araştırmaya meraklıydı. Doğu ve Batı klâsiklerini tanıdı. Husûsî olarak iyi derecede Fransızca öğrenmişti. Küçük yaşından itibaren babasıyla beraber katıldığı selâmlık sohbetleri sâyesinde dönemin önemli şahsiyetleriyle tanışması, bu sohbetlerde edindiği bilgi ve kültür birikimi, Ayverdi'nin öğrenmeye hevesli karakterini besledi ve kuvvetli hâfızasının yardımıyla eserlerine malzeme kaynağı teşkil etti. Sultan Reşad ile Sultan Vahdeddin dönemlerini, II. Meşrutiyet ile İttihat ve Terakkî zamanını, Balkan muhârebelerini, I. Dünya ve İstiklâl savaşlarını, Cumhuriyet devrini idrak eden yazar bu yıllara âit müşahedelerini, intibâlarını ve bilhassa toplumun kaybettiği değerleri eserlerine geniş biçimde yansıttı. Hayatında asıl yetiştirici rolü olan rehber ise annesi vâsıtasıyla intisap ettiği Hırka-i şerif Ümmü Ken'an Dergâhı postnişini Kenan Rifâî (Büyükaksoy) oldu.¹

I-Rifâîlik

Bir maarifçi olan Kenan Rifâî (1867-1950) bir ara Medîne'de İdâdî-i Hamîdî müdürlüğüne tâyin edildi. Dört yıl kaldığı Medîne'de beldenin şeyhül-meşâyihî, Seyyid Ahmed er-Rifâî neslinden Seyyid Hamza er-Rifâî'ye hizmet etti. Şeyhi kendisine, "Oğlum, ben mi senin şeyhinim, yoksa sen mi benim şeyhimsin?" diyerek icâzet ve hilâfet verdi.

İstanbul'a dönüşünde annesi Hatice Cenân Hanım'ın 1908 yılında Hırkaşerif'te inşâ ettirdiği Ümmü Ken'an Dergâhı'nda postnişin olarak irşad faaliyetine başladı.²

Sâmiha Ayverdi'nin annesi ve dayısı bu dergâha bağlıydı. Dayısı Server Hilmi Bey, Galatasaray'dan Ken'an Rifâî'nin mektep arkadaşı idi ki daha sonra halîfesi olacaktır.³ İşte Sâmiha Ayverdi'nin rûhî-mânevî

¹ Zeynep Uluant, "Samiha Ayverdi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/150.

² Mustafa Tahralı, "Kenan Rifâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/254.

³ Bk. İsmet Binark, *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005), XI vd.

gelişmesi, kendisinin de bağlı olduğu Kenan Rifâî nezâretinde oldu. Tekkeler kapandığında Ayverdi 20 yaşındadır. Çok meraklı ve mânevî konulara yatkın olan Sâmiha Hanım çocukluk ve ilk gençlik yıllarından itibaren tekke çevresinde bulundu ve oradan beslendi.

Kenan Rifâî'nin şeyhi olduğu Ümmü Kenan Dergâhı İstanbul'un en tanınan Rifâî tekkelerinden biriydi. Dönemin meşhur zâkirleri, zâkirbaşlıları bu dergâhın ihyâ gecelerinde bulunurlardı. Burada Rifâî zikri, İstanbul'un usta zâkirlerinin de iştirakiyle coşkulu bir şekilde icrâ edilirdi.⁴ Sâmiha Ayverdi'in çocukluğundan itibaren bu tekkenin zikirlerini defalarca takip ettiğini düşünebiliriz. Merakı, ilgisi ve güçlü hâfızası ile daha sonra, eserlerinde bu zikir sahnelerini otantik şekliyle tasvir edecektir.

Sâmiha Ayverdi, 22 Mart 1993 günü vefat etti. Merkez Efendi Câmii hazîresinde mürşidi Ken'an Rifâî'nin ayakucu tarafındaki kabre defnedildi.

Sâmiha Ayverdi, özellikle ilk baskısı 1952'de çıkan *İstanbul Geceleri*'nde Üsküdar, Salacak ve Çamlıca'yı anlatırken tekkelere ve Rifâî zikirlerine dâir sahit bilgiler verir. Konu tasavvufa gelince, şahsî zevki ve meşrebi gereği yazarımızın kalemi âdetâ kanatlanır.

Yazarımızın *İstanbul Geceleri* kitabında anlattığı tekkelerle ilgili bölümü ele alıp, ara başlıklar ekleyerek daha kolay tâkip edilmesini sağlamak istiyorum. Buradaki bilgileri, tekkeler hakkındaki genel mâlûmat, tasavvuf inanışının değerlendirilmesi ve Rifâî zikirlerinin icrası şeklinde üç ana bölümde ele almak mümkündür. Söze şöyle başlar:

“Bir de o zamanlar, İstanbul'un dört köşesine serpilmiş dergâhlar ve bu dergâhların bir derviş, muhip ve misâfir kadrosu vardı ki bunlardan Üsküdar'da da bir hayli bulunmakta idi.”⁵

⁴ Burada Şeyh Mehmed Şemseddin Mısıri'nin şahitliğine başvuracağız. Bkz, Şeyh Mehmed, *Niyazi Mısıri'nin İzininde Bir Ömür Seyahat*, Hazırlayanlar: Mustafa Kara-Yusuf Kabakçı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 173-174; Mustafa Koç, *Revnakoğlu'nun İstanbul'u Fatih*, (İstanbul: Fatih Belediyesi Yayınları, 2021), C. I, 42, 82.

⁵ Sâmiha Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 4. Basım, 2003), 220.

Ardından dergâhların kendi dönemlerinde “fikir ve iman yobazlığına karşı serdengeçti bir pervâsızlıkla savaşılan bilgi ve irfan ocakları” olduğunu belirtir. Bu kurumların insan ruhunu arındırıp, birtakım komplekslerden kurtardığını söyler. Bunu da şiir, mûsikî, edebiyat, raks gibi araçlar kullanarak yaptığını belirtir. Şu cümle aynen Ayverdi’ye ait:

“Rifâî, Kâdirî, Mevlevî, Nakşî, Hâlidî, Sâdî ve emsâli gibi, esâsında tek fikir ve maksat etrâfında toplanan tarikatlar şekil bakımından küçük farklarla birbirlerinden ayrıldığı için ‘seyr ü sülûk’ denen derece ve terfî usullerinde de bâzı küçük farklar göze çarpardı.”

Dervişliğe Kabul Merâsîmi

Yazarımız bir örnek olarak Rifâî tekkelerinde dervişliğe kabul ve yetişme tarzını açıklar: “Derviş olmayı isteyen bir kimse, evvelâ içeriden birisine veya bir tanıdığına başvurur, o da kendisine bir müddet dergâha devam etmesini söyler, hatta paşmakçılık (gelip gidenlerin ayakkabılarıyla ilgilenmek) gibi en aşağı işlerden birini de verebilirdi. Hayli zaman aday olarak, intisap etmek istediği ocağın havası içinde yaşayıp alışan kimsenin nihayet dergâh erkân ve usûlüne göre tarikata kabul olacağı gün gelir, şeyh, dört halîfesinin hazır bulunduğu semâhânede, önde rehberiyle gelen dervîşi, yere serilmiş postunun üstüne oturtarak elini tutar ve eline, beline, diline doğru olacağına, Allah’a, insanlara aşk ve şevk ile hizmet ve muhabbet edeceğine ikrar aldıktan sonra kendisini tebrik ve duâ eder, dervîş de şeyhinin ve hazır bulunanların ellerini öperek bu sûretle tarikata ilk adımını atmış olurdu.”

Ayverdi bir dergâhın iç işleyişine dair bilgiler verir:

“Her dergâhta, haftanın bir gün veya gecesi âyine tahsis edilmiş olduğundan, her dervîşin âyin günü bir vazîfesi vardı. Kimse kimsenin işine ve salâhiyeti hudutlarına tecâvüz etmez, özellikle içtimâî ve mâlî vaziyeti ne kadar parlak olursa olsun faraza bir gün sonra dervîş olan bir nâzır, kendinden bir gün evvel ikrar vermiş bir küçük kâtibin üst tarafına geçmez, sırada ve teşrîfatta dâima kıdemliye bir öncelik hakkı tanınırdı.”

“Yeni derviş olan kimse, evvelâ kahve ocağına verilerek kahve nakîbinin (görevlisinin) çırağı, daha sonra kahve nakîbi olur, bir derece daha ilerlediği zaman ise meydan nakipliğine, daha sonra da post nakipliğine yükselirdi. Fakat şüphesiz ki bütün bu teâmülü tâkip ederken esas mesele, kademeli bir silsilenin îcaplarını icrâdan ibâret değil, kendinden vereceği ve kendine alacağı kıymetleri tâyin ve ifâ yolunda sonsuz bir nefis mücâhedesini, bir temizlenme, ayıklanma ve durulma keyfiyeti idi.”

“Bir yandan evrâdını okuyan ve esmâsını çekip, mensup olduğu ocağa hizmetini yerine getirmek gibi tarikatın şekli nizâmını ifâ ederken, bir yandan da kendisine gönül hoşluğu, cezbe ve istiğrak kapıları açılan derviş, artık “nukabâ”lıktan “nücebâ”lığa yükselir ve bir müddet de bu makamın îcapları içinde yoğurulduktan sonra eğer şeyhi kendisinde iktidar ve liyâkat görürse halîfelik verirdi.”

Rifâîlikte Hilâfet Merâsimleri

Tarikatlerde “hilâfet”, yetişmiş bir dervişe şeyhlik görevini yürütme izni vermek demektir. Ayverdi bu merâsimi ayrıntılı olarak anlatır, önce ortamı tasvir eder:

“... haftanın muayyen günlerindeki âyinlerden daha başka bir çeşni taşırdı. Böyle müstesnâ gün veya gecelerde, bütün dervişler ve başka dergâhlardan dâvetli dâvetsiz gelen şeyhler, muhipler, misâfirler de hazır bulunurdu. Meydan açılır, şeyh posta geçer, çerağlar uyandırılır (kandiller yakılır), zâkirler, mutripler, şeyhler, dervişler, ziyâretçiler yerlerini alır, yalnız altı bir tarafta, altı bir tarafta uyandırılmamış insan boyu şamdanlar, on iki dervişin elinde durur. Semâhâne henüz lâtûhî (ilahî) bir bekleyişin sessizliği içinde âdeta nefessiz gibidir. Öyle ki bu bekleyiş, bütün gece hazırlanıp, açmak için güneşin ilk sıcak nefesini bekleyen goncanın bekleyişine benzer. Kokusunu, letâfetini, cilve ve câzibesini, bir kılıf içinde sımsıkı saklayan goncanın açılıp saçılması gibi, meydanın bu sessiz duruşuna da aldanmamalıdır. Zîra az sonra, bir işâretle ne taraplar, ne şevkler, ne sazlar, ne sözler, ne cûş u huruşlar olacaktır.”

Yazar daha sonra olayı anlatır:

“Nihayet bir nakip içeri girer ve şeyhin karşısında niyaz ettikten sonra, taşip coşmak için işâret bekleyen kalabalığa:

- Lillâhi'l-fâtîha!

diyerek birinci şamdanı uyandırır (yakar) ve hazır bulunanlar hep bir ağızdan salât ü selâm getirdikten sonra Fâtîha okurlar, ikinci, üçüncü ve nihayet en sonuncu şamdan da uyandırıldıktan sonra, bu defa halîfe olacak kimse, bir rehberin arkasında ve elleri rehberinin omuzlarında olarak içeri girip niyaz ederler. İki yanlarında da, ellerinde birer bohça ile iki derviş vardır ki bohçaların birinde halîfeye şeyhinin giydireceği taç, ferâce, ridâ bulunur; ötekinde ise, mazhar, kudüm, şiş ve tığ vardır.

“Rehberle halîfe içeri girer girmez güzel sesli bir zâkir takdim âyini okumaya başlar. Bu, lâhutî bir beste, zaman ve mekândan süzölmüş bir âhenktir ki insanlar da bu âhenkten bir âhenk kesilerek bir şevk ve tarap ummânına doludizgin atılmış olurlar.

“Takdim âyini okunduktan sonra arkasındaki halîfe adayıyla içeri giren rehber, şeyhe doğru bir adım atarak:

-Destûr, esselâmü aleyküm yâ ehl-i şeriat! der. Şeyh de buna:

-Ve aleykümü's-selâm yâ ehl-i şeriat! diye cevap verir. Rehber o zaman:

-Lillâhi'l-fâtîha!

diye mukabele eder ve meydanı dolduran kalabalık, hep birden salât ü selâm ve tekbîre başlar, ikinci adımda rehber:

-Esselâmü aleyküm yâ ehl-i tarikat!

der. Şeyh buna da:

-Ve aleykümü's-selâm yâ ehl-i tarikat!

diye cevap verir. Yine salât ü selâm ve tekbirlerle meydan uğuldar. Üçüncü adımda rehber:

“-Esselâmü aleyküm yâ ehl-i mârifet... der. Dördüncüde ise artık şeyhin önüne gelinmiştir. Rehber, hilâfet alacak kimseye şeyhin elini öptürür ve kendisi de geri çekilerek dört ucundan dört dervişin tuttuğu bir örtü, şeyhle, önünde oturan halîfe namzedinin başı üstünde tutulur. İşte bu örtünün altında, şeyh, dervişine sırr-ı hilâfeti verir ve ikisinden gayrı kimsenin mahrem olmadığı on dakikalık bir alışverişten sonra şeyh yüksek sesle: “Fâtîha” deyince örtü çekilir.

“Bu defa elinde bohça ile bekleyen dervişlerden biri niyaz ederek bohçayı şeyhin önüne koyar. O da yeni halîfesinin evvelâ tacını tekbirleyip başına giydirir ve bir Fâtiha çeker, sonra ferâcesini tekbirler, yine bir Fâtiha ile onu da giydirdikten sonra boynuna şettini atar ve nihayet beline ridâsını bağlayarak ucundan tutup:

- Kum, yâ halîfe! (Kalk ey halîfe)

diye ayağa kaldırır ve rehber teslim eder.

“Halîfe evvelâ şeyhinin elini öper, sonra rehber kendisini, misâfir bulunan şeyhlere kıdem sırasıyla götürerek el öptürür ve her defasında: “Mezat” diye bağırır. Her el öptüren de bu mezada bir pey sürer. Faraza biri: “Yüz tevhîd-i şerîf,” der. Rehber, meydana dönerek: “Yüz tevhîd-i şerîf,” diye ilan eder. O zaman hep bir ağızdan tevhit okunur ve Fâtiha çekilir. Bir başkası: “On ism-i Celâl,” der ve sırasıyla merâsimin bu faslı da tamam olduktan sonra, mukabele başlar, evrad okunur, nihayet kıyam tevhîdine kalkıldığı zaman şeyh, tevhîdi, yeni halîfeye başlatır. Böylece zikir, devran ve duâdan sonra hilâfet merâsimi sona ermiş olur.”

Ayverdi araya girerek “halîfelik”in ne demek olduğunu, neyi temsil ettiğini, yani onun manevî-derûnî yönünü anlatmak ihtiyacı duyar:

“Tarikatte halîfe mevkii, efendiliği tasdik olmuş hür adam berâtına sâhip olmaklık demektir. Fakat burada hürriyetin mânâsı, içtimâî ve kanûnî ölçülerin kabul ettiği imtiyaz ve imkânlardan daha geniş, daha sağlam bir hürriyetti ki, bu da bizi kendimize ve başkalarına karşı mahcup eden suçlu ve küçük düşüren hayvânî duyguların pençesinden kurtulmak, kendi kendimizin esîri iken emîri olmak demektir.

“Tarihimizde meslekî-tasavvufî kurumlar demek olan Ahîlik'teki “Şed kuşanma” merâsimi de yukarıdakine benzeyen şekilde yapılırdı.”

Dergâhların Asıl Amacı

Bütün şekil ve merâsimlerin ötesinde dergâhların, tasavvuf kurumunun asıl amacı nedir acaba? Yazarımız bu konuda çok doludur. Yeri geldikçe bütün eserlerinde bu meseleyi açıklamaya çalışır. Bu bölümde ise şunları söyler:

“Bir dergâh çatısına uğramak, ya da sokulup şifâlanmak için mutlaka derviş olmak lâzım gelmezdi. Hayat mihnetleri başlarına vurup gönülleri daralan, başları sıkılan, ümitsiz, çâresiz, me’yus ve muztarip her insan, kayıtsız şartsız, bu herkese açık kapıdan içeri girip mânevi açlığa, dünya cefâlarına çâre bulur, âdeta dert satar derman alırdı.”

“Her yolcuya, her yabancıya, her ziyâretçiye, kaynayan aşından ve gönül hoşluğundan hisse düşüren derviş, bir cemiyet fedâisi, prensipleri ve îmânı için yaşayan adamdı. Zîra bir mürşide ikrar vermek demek, insan olarak taahhüt etmek mevkiinde kaldığımız vazîfe ve mes’ûliyetleri, bu dünya planında bir kere daha hatırlayıp o ezel mukavelesini yeniden imzalamamız ve mührümüzü bastığımız bu mukaveleyi de, bir ruh inzibâtı içinde, kendimizden safra ata ata îfâ etmeye başlamamız demektir.”

Yazarımızın sözünü ettiği “taahhüt” ve onu dünya planında “hatırlamak”la kastedilen şey ruhlarımızın ezelde Cenab-ı Hakk’ın “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” sözüne verdiğimiz “evet” sözüdür ki bunu “kalû belâ” diye ifade ederiz.

Ardından bu konunun ayrıntılarına ve nasıl hayâta geçirileceğin de temas eder:

“Bu kadar büyük vazîfe ve mes’ûliyetleri olduğunu hatırlayarak onları çeşitli cemiyet safları arasında icrâ mevkiine koymayı ideal kabul etmiş olan kimsenin ise, evvelâ kendini, bizzat kendi tehlikesinden kurtarması lâzım değil miydi? Zîra insana en korkunç, en yaman tehlike, dizginlenmemiş ihtirasları, dur durak bilmeyen nefsinden başka ne olabilirdi?”

Örnek davranışlar üzerinde durur:

“Benliği ve gurûru tepesinden aşmış adam, bir hemcinsine karşı tevâzuun, zarâfetin öncülüğünü nasıl ederdi? Kin, intikam ve hiddet palasını sağına soluna sallayan zavallı, affın, müsâmanın leziz şerbetini ezip de nasıl etrâfına içirebilirdi? Mesnet, mevki, şan iptilâların dalgaları ortasında sıkışıp kalmış bîçâre, dünya ihtirasları içinde can çekişen bir kazâzedeyi nasıl selâmet kıyısına çekip kurtarabilirdi? Ve nihayet sıcak, olucu ve öldürücü bir imanla yumuşamamış adam, şüphe, inkâr ve küfür buzlarının ortasında donup katılmış olan bir bahtsız nasıl ısıtıp ayıltır, kendine getirebilirdi?”

“İşte bunun için de derviş, evvelâ kendi terbiyesini tamamlamak için tarikatinin icaplarına dört elle sarılarak kendinden tâviz verir, böylelikle de hesabım görüp elinden yakasını kurtardığı bir kötü huyunun boş kalan yerine mutlaka bir iyisini getirirdi.”

Kıskananlar

Sâmiha Ayverdi'yi en çok üzen şeyler taassuptur; katı ve sert, özünden uzaklaşmış şekilci din anlayışıdır. Yazarımız onlara da şefkatle yaklaşmak taraftarıdır, şöyle der:

“Oldu olası derviş kişiye dış bileyen taassup ehlinin ona olan öfkeli hücumunu, bir fikir ayrılığından ziyâde, aşağılık duygusunda aramak belki daha doğru olur. Zîra yaradanla yaratılanı her zaman birbirinden ayrı ve gayrı görmek yolunda nazariyeler kurmuş, kitaplar yazmış, dogmalar îcat etmiş, ömürler harcamış, kızmış köpürmüş, küfretmiş olan taassup ehli, bütün gayret ve himmetini birlik mihrâkı etrâfında toplayan ve kâinat manzûmesinde bir vahdet kasidesi okuyup cümle âleme dört elle sarılarak vecde gelen dervişi hep kıskanmıştır. Fakat derviş, bu câhil adam kendisini kınar, taşlar ve canını yakarken, ondan, bir keyif ve hoşluk bulacak olgunluk seviyesini kazanmış adamdı. Öyle ya, mâdemki dünyâda abes yoktu, şu halde her yaratılmışta bir başka mânâ ve sebep arayıp bulmak lâzımdı ki hilkat şifresini çözmek kabil olabilsin...”

Gerçek Derviş

Gerçek derviş kimdir acaba dersek yazarımızın cevabı şöyle:

“Derviş, softa gibi, hâdiselerin ortasında sıkışıp kalmış sıradan adam tipi değil, eteğini, sebepler ve hâdiseler dikeninden kurtarıp, oluşlara tarafsız bir müşâhit gözü ile bakan ve olduranla biliş tutup bir barışa varmış bulunan kimse idi. Binâenaleyh o, kader denen alın yazısından korkmaz, çünkü mukadderâtımızı yazan elin, bizzat kendi niyet ve fiillerimiz olduğunu bilir ve sâdece o niyet ve fiiller üstünde bir tashih ve tâdil yapmaya çalışırdı. Bu yüzden de, taassuba demir atıp kalmış yalın kat imanlı bir zavallıya kızmaz, sâdece acır, hatta birlik şuur ve irâdesiyle intibak ve barış hâlinde olması bakımından, her suçlunun suçu ile kendi arasında bir iştirak bir hisse bularak, hiç değilse kendisini de aynı suçun bir küçük ortağı görürdü. Kaba sofı, bir günahkârı, sert ve haşin çalım ile yedi kat cehennemin dibine

gönderirken, derviş, pîrinin en tatlı, en müsamahalı edasıyla: “Yine gel, yine gel, her ne isen yine gel... Eğer kâfir isen, rint veya putperest isen de yine gel... Bizim dergâhımız ümitsizlik dergâhı değildir, yüz kere tövbe bozmuşsan da yine gel...” diye, beşer zaafalarını anlayıp affeden ergin ve muhabbetli bir dâvetle onu, soluk alacağı, yüklerinden, ağırlıklarından, kasvet, yeis ve ıztıraplarından kurtulup pîrûpak olacağı meydana çağırırdı”.

“Bir mürşide ikrar veren, yâni ezel ahdini bu âlemde yenileyen derviş için artık her yer mürşidinin huzûru demektir. Ne işlese, ne düşünse, Hint’e gitse Çin’e varsa, her zaman ipuçları onun elinde, her zaman gönlü onun yanında idi. Onunla gezer, onunla yürür, onunla alır, onunla verir, onunla görür, onunla işitir, hulâsa filinde kavlinde onun îkaz ve irşat edici berâberliğini kesiksiz olarak sâri ve cârî bulurdu ve işte bu tetik ve uyanık ve takviyeli hayat, o zamanlar cemiyete en irâdeli, en sağlam ve en seciyeli insan tipini cömertçe yetiştirirdi.”

Dervişlik=Tevhit

Ona göre dervişlik gerçek tevhîdi anlamak ve yaşamaktır:

“Dervişlikte, gaye, Hakk’ı birlemektir, tevhitti. Tevhîdin neticesi de kendine, insanlara ve Allah’a karşı vazîfe ve mes’ûliyetlerini idrak ve icrâ mevkiine koymak demektir. Yoksa, zikir, semâ, devran, tarap, öz ve asıl değil; belki öze varmanın yardımcı vâsıtaları idi. Öyle ki, mânâyı dâima sanatlı kalıpların güzellikleri içinde görmek istîdâdiyla yaratılmış olan insan oğlu, her zaman, gönlüne gözünden, gözüne gönlünden pay düşürür. Hilkatin yaptığı da bundan başka bir şey midir sanki? Tabiat, en güzel kokuları en güzel çiçeklerin koynuna saklamamış mıdır? En leziz çeşnilere en latif ağaçları gebe kılmamış mıdır? Arının balı kadar peteği de bize şaşkınlıktan parmak ısırtmaz mı?”

İhyâ Gecesindeki Ruh Halleri

Az önce yazarımızın ihyâ gecesi tasvirlerini okuduk. O sırada icra edilen hareketler dikkat çekiciydi. Bir de oranın manevî atmosferi vardır. O sırada dervişler nasıl bir ruh hâli içindedir acaba? Ayverdi güçlü üslûbuyla bu konuyu şöyle dile getirir:

“Bir ihyâ gecesi ne idi, nasıldı, nice idi? Gözden gönüle haberler, dâvetler gidip gelen, insan rûhunu yumuşatıp yeniden kalıplayan bir

ihyâ gecesi... Kandillerin, çerağlann, karanlığı yenmek için boğuştığı yarı loş, puslu bir semâhâne... Sanki insanlar da gerilip çekilen uzayıp kısalan gölgeler kadar cansız... Akan, eriyen bükülen, yâre de ağyâre de şavkını vere vere yanıp tükenen mumlar sıra sıra, boy boy... Zaman hissi, mekan endîşesi, yüreklerden sıyrılıp silinmiş. Yok, hiçbir şey kalmamış, sâde bir âhenk, sâde bir nağme, sâde bir ihtizaz var... Neyler, kudümler, halîleler çalar çağırır; beyaz tennûreler, ateş arayan pervâneler misillü gelir döner, geçer döner; bir güzel ses durak okur, bir başkası naat söyler; semâ durur, devran başlar. Zâkir susar, zikir çoşar, gülbank biter, salâ başlar.”

“Ölüm doğum, dünya ahiret, yahşî yavuz, şeytan rahman bir dem olur bir an olur, ayrılamaz, seçilemez. Dirhem dînar, tartı ölçü, eksik artık, yavan katık, hesap kitap hep bir yana... Belki ne harf, belki ne lafız, belki ne söz, belki ne nakş; sâde âhenk, sâde nağme, sâde nidâ, sâde sadâ... Bir ihtizaz çıkar gelir, ne tılsım, ne efsundur, ne göz bağı ne de sihir... Bu bir vecddir, bu bir aşktır; yıkar geçer, yapar geçer...”

Bu duygulu anlar, bu coşkulu ruh halleri o insanlar üzerinde nasıl bir mânevî etki bırakacaktır? Onların davranış ve ahlaklarını ne derece güzelleştirecektir? Bu gecelerden beklenen sadece o sıradaki mânevî zevk olmamalıdır. Evet öyle değildir, çok daha fazlası vardır. Bu insanlar orada aynı zamanda bir ruh sağlığı aşısı almışlardır ki, modern çağdaki terapiler, yaşam koçları, meditasyonlar bu aşiyı gerçekleştirilememektedir. Ayverdi'ye kulak verelim:

“Nihayet bakarsınız vakit ilerler. Beşeriyet icapları, bir vecd ve istiğrak kapısından girip fethettiğiniz kendinizle aranıza yine dünyevî mükellefiyetler sokar. Ama kendinizi geriye yine dünyâyâ iâde ederken, dünden daha sağlam, daha olgun ve hayat cilvelerine karşı daha kuvvetli ve adını da tadını da lâyıkiyle bilemediğiniz istikbâlin tohumlarına gebe olarak bu zevk ve hayret meydanını terkedip mûtat hayâtınıza dönersiniz.”

Ruh Sağlığı Merkezleri

“Bugünün ilim ve fen gerçekleri için dört başı mâmur bir ruh terbiyesinin metotları belki henüz vuzuhsuz ve sallantılı bir manzara arz etmektedir.

“Ruh bozukluklarına karşı maddî bir çâre olarak dünyânın medenî ülkelerinde açılan psikanaliz hücreleri, acaba bir ihyâ

gecesinin, insanoğlunu kendi kendinden boşaltıp, tahlil ve yeniden terkip etmesine imkân verişî nispetine ne ölçüde vâsıl olabilmıştır? Artık garp memleketlerinde mekanik bir endüstri hâline sokulmuş olan bu işi, o devrin adamı, kolaylık ve muvaffakiyetle nasıl başarabiliyordu? Evet nasıl oluyordu, nice oluyordu bu iş? Kim bilir belki de o zamânın adamları, bu büyük derdin devâsını bulmak için, şuurları kadar hislerini de kullanarak kendilerini kendi tehlikelerinden alıp selâmet ve emniyet sınırına atlatacak bir vecd ve iman kapısını kurcalamakta bu kadar iktidar ve mahâret gösterebiliyorlardı. Öyle ki bu uyanış, bu intikal, bu yeniden doğuşu, şahsiyet üstünde hiçbir zorlama ve tazyik yapmaksızın, bir mûsikî, şiir, raks ve belâgat âhengi içinde kendi kendisine yaptırıyor ve bizzat kendi irâdesinden istifâde ediyordu.”

Zafiyet Dönemi

Yazarımız tekkelere, dergâhlara, oralarda verilen eğitime olan hayranlığını her zaman dile getirir. Ama o hayal âleminde gezen biri değildir, aynı zamanda realisttir. Osmanlı’da başka kurumlara paralel olarak dergâhlardaki iç bozulmayı bilenlerdendir. Şu hüznü tespitler de ona aittir:

“Fakat bir zamanlar bu derece feyizli ve bereketli istikametlerde yürüyen ve yeryüzüne örnek insan vermekte bu derece cömert davranmış olan bu müessese cemiyetin en seçkin, en göz önünde fertlerini vermiş olmasına rağmen o yetiştiricilik kabiliyeti kısırlaşmış, beti bereketi kalmamıştır. Hatta birer sanat ve fikir akademisi olarak asırlarca taassuba meydan okuyan dergâhların, o gür ve coşkun akışı durarak hayat unsurunu kaybetmişlerdir. Böylece de bir vakitler doğup gelişmelerini sağlayan İlâhî irâde, âkıbet bir devlet müdâhalesi çehresinde tecellî ederek, hayatlarına son verip şuurlarda yaşamasını münâsip görmüş, bu sûretle de her biri târihe mâlolan birer hâturaya inkılâp etmişlerdir.”⁶

Yeni Bakış

İstanbul Geceleri’nin ilk baskısının 1952’de yapıldığını söylemiştik. Sâmiha Ayverdi sonraki yazılarında dergâhların

⁶ Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, 233.

kapatılmasına daha farklı bir gözle bakacaktır. Sohbet kayıtlarından oluşan en son çıkan kitabındaki şu ifadeler dikkat çekicidir:

“Büyük hatâ olmuştur dergâhların bir kalemde kapatılması. Bâzi şartlara bağlı olarak bırakılmalıydı; meselâ tahsili muayyen seviyede olmayan bir kimse şeyh olamaz, denecekti.”⁷

Ve şu soruyu sorar: “Yerine ne koyduk? Dergâhın yerine bugün ne var? Halkevleri mi açıldı? Bir kere halkevleri dediğimiz o siyaset ocakları. Bir kere dergâhlar ahlâk ocağıydı. Mühim olan ahlâktır.”⁸

II- Mevlevîlik

Sâmiha Ayverdi çocukluğundan beri Hz. Mevlânâ ve Mesnevî ile yakından ilgilendi. Hocası Kenan Rifâî'nin Mesnevî Şerhine ait notları temize çeken odur. Bu eserin birinci cildini bir komisyonla birlikte neşre hazırlamıştır.⁹ Eserlerinde Mevlânâ ve Mesnevî'ye atıflar çoktur. Ayverdi'nin Âbide Şahsiyetler kitabında Hz. Mevlânâ'yı konu edinen dört adet müstakil yazısı bulunmaktadır.¹⁰ Yazarımızı eserlerinde Mevlevî mukâbelesi, Mevlevîliğin iç işleyişi gibi konularda da bilgi verir: İşte bir örnek:

“Meselâ Mevlevîlerde, şeyhten sonra en yüksek makam, aşçı dedenin makâmı idi. Zira o, sâde mutfağın aşına nezâret etmez, bin bir günü kendi terbiye ve tarikat disiplini altında geçirip olgunlaşması mes'ûliyetini üzerine aldığı bir derviş namzedini de rûhen pişirmekle mükellefti. Eğer namzet (aday), bu müddet zarfında kendisine gösterilen vazîfenin yükü altında sabır, sükût, tahammül ve kanaat gibi ilk elden kazanılması gereken mânevi inzibat, edep, erkân, semâ gibi tarikat şartlarını öğrenmiş, bu meyanda Mesnevî'de de şöyle böyle yol alabilmişse, artık bu derviş namzedi, şeyhin huzûrunda yapılan bir merâsimden sonra dede unvânını alarak kendisine müstakil bir hücre tahsis olunurdu. Devamlı olarak içeride kalmak istemeyen olursa, evine döner fakat dergâhıyla alâka ve râbitasını ölünceye kadar muhâfaza ederdi.”

⁷ Sâmiha Ayverdi, *Sen Onu Kaybettin*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2023), 78.

⁸ Ayverdi, *age*, 93.

⁹ Kenan Rifâî, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2015).

¹⁰ Bkz. Sâmiha Ayverdi, *Âbide Şahsiyetler*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 3. baskı, 2001).

“Mûsikî târihimizin misli bulunmaz Mevlevî âyinlerinin bestekârları, hep Mevlevîhânelerde yetişen bu dedelerin arasından çıkmış ve İsmail Ankaravî, Sarı Abdullah, Şeyh Galip gibi şair ve mesnevîhanları da yine hep aynı ocak yetiştirmiştir.”¹¹

Bahariye Mevlevîhânesinin Târihçesi

Beşiktaş'ta bir Mevlevîhâne vardı. Çırağan Sarayı'nın inşâsı yüzünden 1867-1868'de yıktırıldı. Daha sonra bunun yerine Eyüp'te meşhur Bahariye Mevlevîhânesi yapıldı. Ayverdi ilk Mevlevîhâne hakkında Evliya Çelebi'nin: "Semâhanesi denize nâzır bir fevkânî mevlevîhânedir ki musannâ tavanı kubbe-i lâ'lgündür. İstanbul'da ve gayri diyarda misli yoktur. Üstatlar benzerini inşâ edemezler" dediğini nakleder. Ve şöyle hayıflanır: "Boğaz sularına bakan bu târihi binâdan, yalnız sarayın altındaki Mevlevî kabirleri kalarak, arkasından hâtıralar ve hicranlar bırakan bir aziz dost gibi göçüp gitmiştir."

Nazif Dede'nin Celâdeti

Bu arada Mevlevîlik târihiyle ilgili çok hoş bir anekdot nakleder: Devir, Şeyh Hasan Nazif Dede Efendi'nin (1795-1862) postu işgal ettiği devirdi. "O Nazif Efendi ki, yeryüzünde bir hırkası bir sikkesi olan adamdı. Belki "benim" diyeceği bir döseği bile yoktu. Gecenin ileri saatlerinde "müttekâ"sına (dayanma âleti) dayanarak uyur-uyanık bir hâlette sabahlamak âdetiydi."

"İşte, günlerden bir gün, saray, dergâhın bahçesindeki bir servinin, manzarayı bozduğu mülâhazası ile kestirilmesi için Nazif Efendi'den ricâda bulunur. Şeyh Efendi'den pâdişâha giden cevap şu olur: "Bir dergâhın değil ağacını kesmek, bir yaprağını dahi zâyi etmekten korkarız. Zât-ı Şâhâne'ye böylece arzedesiniz..."

"Zât-ı Şâhâne'ye arzedilir... Ama ricâsı kabul edilmeyen padişah kızıp gazaba geleceği yerde, Şeyh Efendi'ye son derece kıymetli, mücevherli, yâkutlu zümrüdü murassâ bir cep saati yollar.

"Bu defa da Nazif Efendi bu atıye-i şâhâneyi (padişah hediyesini) havana koyarak tuz buz eder ve: "Biz derviş adamlarız; böyle şeyler kullanmayız!" diyerek hurda hale getirdiği saati saraya iade eder.

¹¹ Ayverdi, *İstanbul Geceleri*, 221.

“Fakat bu muâmele karşısında da gene sarayın sesi çıkmaz ve mânevî makamın celâdeti karşısında saltanat makamı bir kere daha susar.”¹²

Sâmiha Ayverdi *Boğaziçi'nde Târih* adlı eserinde Mevlevî ritüelleriyle ilgili bilgi verir. Bunları değerli kılan ise yapılan çeşitli merâsimlerin mânevî yönlerini, insan ruhunda uyandırdığı derûnî hazları, bir Mevlevî dervişinin iç dünyasını belâğatla anlatmış olmasıdır.

Tekke ve Derviş Neydi?

“Neydi bir mevlevîhâne? Neydi bir tekke? Neydi bir derviş?

“Rifâî, Kâdirî, Mevlevî diye ayrı isimler altında aynı rûha, aynı gayeye, aynı yürek yanığına sâhip olan derviş için tekke, müşterek terbiyenin, müşterek görgünün, müşterek felsefenin pişirilip kotarıldığı bir ocaktı.

“İnsanoğlunun kendi benliği ile temas hünerinin bir nevi laboratuvarı olan tekke, bu meçhul, bu tehlikeli, bu karanlık benliği, bu gayrimes'ûru (anlaşılmayanı), aşka ve îmâna dayanarak aydınlatıp arıtan, düze temize çıkaran bir mektepti. Harekete geçirdiği ve yardımını istediği hemen bütün güzel san'at kollarının yan yana görüldüğü bu ders-hâneye, bir terbiye ve irfan meydanı demek câizdi.

“Şüphe yok ki kendi benliğimize, benliğimizin tanımadığımız kıyı ve köşelerine inebilmek için mûsikînin, raksın, şiirin, hattın çoşturucu imkânları en samîmî en ciddî yardımcılarımızdı.

“Kendi benliğinin meçhulleri içindeki zaafı, çirkinlikleri, sakatlıkları, bozuklukları sezip yakalamak, yakalayıp imhâ etmek güç dâvâ... Belki de göklere çıkmaktan, yer altında gezmekten de güç...

“İşte kendi hakikatıyla âşinâlık kurabilendir ki kendini kendi aynasında görür. Kendini kendi aynasında görendir ki kendini Hakk'ın aynasında görür. Kendini Hakk'm aynasında gören ise kendini cümle âlemin aynasında görür ve hergün duyup tekrarladığımız lâ ilâhe illallah ilmini, Allah'tan başka Allah yok dediğimiz halde sözde kalan bu ilmi, nazariyat ve tatbikatıyla ancak bu ocakta öğrenebilirdi.”

¹² Sâmiha Ayverdi, *Boğaziçi'nde Târih*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, 2002), 83.

Mevlevî Mukabelesi veya Semâ

Mevlevîlikte Semâ' Töreninin / Mukâbelenin bir sırası ve düzeni vardır. Semâ, "Nâ't-ı Şerîf'le başlar. Nâ't-ı Şerîf, Peygamber Efendimizi öven, Hz. Mevlânâ'nın bir şiiridir. Itrî'nin bestelediği bu na't-i, na't-hân ayakta ve sazsız okur. Ayverdi na'ti şöyle tasvir eder: "Buna naat denir. Denir ama ne olduğunu Allah'tan başka bilen yoktur. Belki de o, naat ismiyle Allah'a, Allah katına açılan bir kapıdır. Dinlersiniz ölürsünüz; dinlersiniz dirilirsiniz. Dinlersiniz yok-var olursunuz."

Na'ti, kudüm vuruşları ve bir ney taksimi izler. Taksimden sonra peşrevin başlaması ile şeyh efendi ve semâzenler, sema' meydanında sağdan sola doğru dâirevî bir yürüyüşe başlarlar. Semâ' meydanını üç kez dolaşmaktan ibâret olan bu yürüyüşe "Devr-i Veledî" denir. Sultan Veled devri devâmınca, herkes, sessizce Allah ismini (İsm-i Celâl) zikreder.

Üçüncü devrin sonunda şeyh efendinin posttaki yerini almasıyla Devr-i Veledî (Sultan Veled Devri) tamamlanır.

Devr-i Veledî'nin sona ermesi kudümzenbaşının îkâz eden vuruşları ile anlaşılır. Hemen ardından neyzenbaşı kısa bir taksim yapar ve âyin çalınmaya başlar. Semâzenler üstlerindeki siyah hırkayı çıkarıp, tek tek şeyh efendinin elini öperek izin alır ve semâ'a başlarlar.

Semâ', her birine "selâm" adı verilen dört bölümden oluşur ve semâzenbaşı tarafından idâre edilir. Dördüncü selâm bitince, son peşrev ve son yürük semâî çalınır, son taksim yapılır.

Kur'an-ı Kerîm'den bir bölüm okunur. Yapılan duâlar, Allah'ın adı olan "Hû" nidâları ile sona erer. Şeyh Efendi'den sonra semâzenler ve mutrip da şeyh postunu selâmlayıp semâhâneyi terkederler.

Mevlevî Mukâbelesinin İç Anlamı

Sâmiha Ayverdi, bu sırayı gözetmeksizin, bazı bölümler üzerinde dururken, buradaki hareketlerin ne anlama geldiğini, neleri çağrıştırdığını, mukâbelenin derûnî yönünü, anlatır:

"Bin bir gün çilesine soyunup, bu ilk terbiye devresini yüz akıyla tamamlayarak dede olan derviş, mukâbeleye iştirake hak kazanmış demektir. Esasen daha evvel bir semâzen dededen semâ çıkarmış ve bir nevi semâzenlik icâzeti demek olan müptedî mukâbelesi yapılmış olduğundan, meydana katılmakta müşkülât da çekmez.

“Meydan ise, şeyhi, semâzenbaşısı, semâzenleri ve mutribi ile o görünmez yakalanmaz benlik kuyusunun içindeki yılan, çıyan, akrep huylu kibirlere, kinlere, yalanlara, fesatlara, hilelere karşı açılan muhârebenin vuku bulduğu meydandır.

“İşte bu cenge de zikir veya mukâbele denir.

“Mukâbele esnâsında ölen ölür, kalan kalır. Ama ortada ne kan vardır, ne kılıç... Kılıcın kalkanın, topun tüfeğin yapacağı iş, güzel sese, güzel söze, güzel raksa bırakılmıştır.

“Mutrip maksûresinden neyler, kudümler, tamburlar, kemençeler ve birbirinden yakıcı, birbirinden hâkim sesler naat okur, âyin söyler ve işte meydanın üstüne rahmet gibi dökülen bu nağmelerin iç koparan yürek dağlayan buyruğu, insanoğluna bir kılıcın, bir gürzün yapamayacağını yapar. Kötülüklerinin zaaflarının başını uçurur, onları tepeler, un ufak eyler.”¹³

Sultan Veled Devri

Yazarımıza Sultan Veled Devri'nin hatırlattıkları şunlardır:

“Amma ateşe atılan pervaneler misillü, meydanı kaplayan tennûreler açılmadan, hırkalar sırtlardan atılmadan evvel, şeyh efendi de dâhil, bütün semâzenlerin iştirak ettiği Sultan Veled Devri ile âyin başlar. Bir adım mesafe ile büyük bir halka hâlinde ve kayarcasma ilerleyen bu çemberin ahenkli adımları, tamâmıyla mûsikînin emrindedir. Şeyh postunun önüne gelen derviş, bir niyaz ile karşı tarafa geçer ve mukâbiline düşen pirdaşıyla postun önünde birbirlerine baş kesip eğilerek selâm verir ve aynı kayar adımlarla yürüyüşüne devam eder. Devirler tamamlanıncaya kadar birbirlerine mukâbil düşen her dervişin post önünde selâmlaşması da aynı âhenk içinde yürüyüp gider.

“Bu selâmlaşma, bu mukâbele o harekettir ki, birbirlerinin önünde eğilen, birbirlerine mukâbil düşen iki pirdaşın, değil birbirleri için gönüllerinde nefret ve soğukluk olması, en küçük bir kırgınlığın dahi bulunmaması gerektiği demektir.

¹³ Ayverdi, *Boğaziçi'nde Tarih*, 185.

“Mukâbelenin bu selâm kısmı, gönlünde kardeşi için bir takıntı dahi olmamasını isteyen Hak emrini sembolleştirmesi bakımından da dikkate şâyandır.”

Birinci Selâm ve Taşdığı Anlam

“Sonra, evet sonra yine mutribin kumanda mevkiinden bir kalk emri gelir ve hep birden ellerini yere vurarak yerlerinden fırlayan Mevlevîler, hırkalarını sırtlarından atar, kolları göğüslerinde çaprazlanmış olarak sıra sıra şeyh efendinin önüne gelip baş keser, izin alır ve birer birer meydana düşerek tennûre açmaya başlarlar.

“Artık mutrip maksûresinden çağlayıp dökülen âyin birinci selâmı başlamış ve mûsikînin emrindeki tennûreler, buhar gibi, bulut gibi kabarıp açılmış, hâtiften (gâipten) gelen bir emre uyarasma uçmaya, dönmeye gidişen ruhları, ruh kesilmiş bedenleriyle yeni bir "dur!" emrine kadar semâ etmeye başlamışlardır.

“Rûhun kendi kendisini araştırması, kendi kendini tecessüsü denecek olan bu âhenkli süzülüş, bu zarâfet, bu letâfet, mûsikînin ve mûsikîleşmiş bu bedenlerin akışları, vecd ve san'atın bu yakıcı rüzgârı neydi? *Şarkın binlerce yıldan bu yana süzülüp gelen bu dînî-estetik tecrübesi, Türklerin elinde bir vecd ve aşk burâkı olmuş, ölçü ve ahenk kalıbı içinde ebedîleşerek, vatanı olmayan bir san'at ve iman armağanı hâlinde insanlığa mâledilmişti.* Bu, kendi kendisinin âşinâsı, efendisi, emîri olup bütünlenmiş bir cemiyetin, mekân planında elde ettiği bir başarıydı. Bu, kendi benliği üstüne abanmış dervişin kemâle yönelişi, şuûruna varılmış bir aczin idrâki zaferi, yokluğa ayağı değmiş bir şevkin insanda tecellî edişiydi.

“Ya bu, ayakları yerden kesilircesine çark vura vura semâ eden, yerden de gökten de ilişğini kesmiş dervişlerin yüzlerindeki mânâ neydi? İztırap mı, hayret mi, cümbüş mü, safâ mı, şekvâ mı, şükür mü, şevk mi, aşk mı ne olduğu bilinmeyen ifâde neydi acep?

“Şu yarı aralık dudaklardan fırlayıp çıkmak isteyen canını sanki zorla bedeninde tutmaya uğraşan adam kimdi? Bari bu dudaklardan bir feryat çıksaydı... ama değil feryat, bir inilti dahi yoktu. Ne vardı öyleyse? Ne hüznün, ne haz, ne hayret, ne korku, ne ümitti bu. Belki de okunmaz, sökülmez olan bu mânâ, bir îtiraf, bir îlân-ı aşktı.

“Ya şu çalık benizli semâzen de kim oluyordu? Acaba bu meydana gelmeden, bu kisveye girmeden, o da herkes gibi yiyor içiyor, yaşıyor muydu? Onun da herkes gibi evi barkı çoluğu çocuğu var mıydı? Yine cümle âlem gibi gece uyur gündüz uyanır, güler söyler miydi?”

“Evet belki hepsini yapar, herkes gibi yaşardı. Şu farkla ki varlığına dirliğine, gençliğine dinçliğine esir olmaz; belki kudret ve kuvvetini kendine esir eder, emrine râmeyler, keyfince tasarruf edip buyruğu altında tutardı.

“Hele şu, buharlaşıp kesâfetini kaybetmiş sular gibi, yüz çizgileri yumuşamış adam da kimdi? Ne vardı çehresinde; bu çekilmiş yüz, bu inik göz kapakları bu sımsıkı kapalı dudaklar ve bu iki dünyâdan da geçmiş çehre hatları, hiçbir artist tarafından hiçbir zaman ve hiçbir sûretle taklit ve ifâde edilemeyecek bu içli bu yanık mânâ, yalnız şu meydanın yaprak gibi, pervâne gibi oradan oraya süzülen semâzenin malı olabilirdi. Onu kimse çalamaz, kimse tekrarlayamaz, kimse taklit edemezdi.

“Bu çehrede acı var ama nefret yoktu. Mesele var ama iddia yoktu. Buhran var ama küskünlük yoktu. Bu çehrede arzu var ama şehvet yoktu. Bu çehrede vakar var ama gurur yoktu.”

Semâ ve Zikirdeki Sır

Ayverdi derûnî anlamı biraz daha derinleştirir:

“Semâ ya da zikir, içi dışa vurmakta, körkütük bir sarhoşluktan çok daha tesirli çok daha sözü geçkin bir ferman olmalıydı. Bu nasıl bir buhran, nasıl bir ruh fırtınasıydı ki, kendi kendini ele veriyor: Ben buyum! İçim de bu, dışım da bu dedirtiyordu. Kendinden uyuduğu ölçüde kendine dönüyor, içini görüp gönlüyle âşinâlık kuruyordu.

“Hele şu büyü, sırlı hattâ tehlikeli yüze bir bakın. Şayet bu çehrenin gizlediği ruh, başiboş kalıp, sırtını bir terbiyecinin eli okşamasaydı, belki de dünyânın sayılı zorluluğundan bir zorlu olup çıkardı. Halbuki bağlandığı ocağın nizam ve inzibâtı ile törpülenmiş, ayarlanmış, tâdil ve tashih görerek ehlileşmişti işte.

“Zikrin ve semân ruh çatlaklarını kapatan, menfî kuvvetleri müsbete çeviren vecitli tasarrufu, bu zikir ve semâ hâleti sona

erdiğinde, ruhta bıraktığı tortu, gönülde hâsıl ettiği iz, işte ne varsa ondaydı.

“Bir dünyâya dönüş, bu şevk ve zevk anlarından bir uzaklaşış olacağı muhakkaktı. Ama sefer tamam olup günlük hayâtın içine, içinde olduğu çeşitli dünya gâilelerinin başına döndüğü zaman, artık o bir gâzi, cenge girmiş, muhârebe etmiş, zafer kazanmış bir mucâhitti. Hatta belki de ona şehit dahi denebilir, hayvânî duygularından ölmüş, ölmeden evvel ölmek talihine yetmiş bir şehit..

“Nefsine, nefsinin şer, menfî, yıkıcı isteklerine zafer bulmuş derviş kişinin, o mânevî âlemden dünyaya, dünyanın îcapları içine avdeti, belki de beşeriyetin susadığı, hasret kalıp özler olduğu bir vicdânî saâdettir. Kudretin hiçlik, hiçliğin kudret olduğu bu an gerçekten de insanlık âleminin muhtaç olduğu bir emniyet ve güven bölgesi.”¹⁴

Dede Efendi

Mevlevîlikte “çile” bin bir gün (üç yıla yakın) devam eden uzun süreli ve zor bir eğitim sürecidir. Çile çıkarılan Mevlevîhânelere Âsitâne denir, bunlar daha geniş ve müstemilâtı büyük olan dergâhlardır. Çileye soyunan Mevlevî dervişi, birçok eğitimden geçer ve bu bin bir günlük müddet içinde hiçbir gün geceyi dışarıda geçiremez. Bu konuda Hamâmîzâde İsmail’in (1778-1846) ilgi çekici bir hâdisesi vardır. Genç İsmail dervişlik uğruna babasından kalan hamamı satmış, annesi buna çok üzölmüştür. İsmail’in devrin padişahı III. Selim ile olan ibretli olayını Sâmiha Ayverdi nakleder, şöyle anlatır:

“İşte günlerden bir gün san'at hareketlerini kulağı kirişte tâkip eden hükümdara, tâ uzaklardan, bir çilekeş Mevlevî dervişinin sesi ilişti. Yenikapı Mevlevîhânesi'nin bu genç mürîdi, daha çilesinin ikinci senesinde:

Zülfündedir benim baht-ı siyâhım

Sende kaldı gece gündüz nigâhım

¹⁴ Ayverdi, *Boğaziçinde Târih*, 184 vd.

diye İstanbul sokaklarında dalgalanan ilk bestesini, dergâhının duvarlarından aşırarak, san'at muhitlerine, oradan da saraya duyuracak bir kudret göstermiş bulunuyordu.

"Artık pâdişâh için, bu eserin genç bestekânnı görmek bir ihtiyaçtı. Derhal sarayın aralanan kapısından Vardakosta Ahmed Ağa dışarı çıkarıldı ve dergâhın postnîşini Ali Nutku Dede'ye gönderilerek genç bestekârı pâdişâhın görmek istediği bildirildi.

"Şeyh efendi, bu hâkânî (padişaha ait) arzuyu, bir şarta riâyet edilmek üzere kabul edebilirdi. Şöyle ki çile müddeti dolmamış bir dervişin, çilesinin kırılmaması için behemehal gün kavuşmadan dergâhına dönmesi lâzımdı. Bûselik eserin genç bestekârı da ancak bu kâideye riâyet etmek şartıyla saraya gidebilirdi.

"Bir derviş için büyük sanatkâr olmak, büyük âlim, büyük mûciz ve büyük mevki sâhibi olmak, arka planın işleriydi. Hattâ itibar, alkış, övülmek de birer nefsânî tuzaktı. Onun için derviş İsmail'in padişahın iltifat ve alâka görmesi, terbiye sisteminde bir gevşemeye yol açmak şöyle dursun, daha ihtiyatlı daha dikkatli olmasına sebep olmalıydı."

"Genç bestekâr, toyluğuna ve tecrübesizliğine rağmen bütün bunları bilecek ve göz önünde tutacak kadar, girdiği yolun ölçülerine bağlı bir ihlâs sâhibiydi. Onun için de pâdişâhın huzûrundan maddî, mânevî iltifatlarla dönerken, bu ikbal (baht açıklığı) ile mağrur, sarhoş değil, âdetâ mahcup ve düşünceliydi. Elinde bir kese altınla, koşa koşa dergâha dönüyordu. (Topkapı Sarayı ile sur dışındaki Yenikapı Mevlevîhânesi'nin arası uzun bir mesafedir. MD) Birden yolunu değiştirip, annesine uğraması lâzım olduğunu düşündü. Zîra çileye soyunmadan evvel babasından kalma hamamı satıp parasını muhtaçlara dağıtmış olduğundan, annesinin canını sıkmış bulunuyordu. İşte şimdi, bu eski hesâbın hoşnutsuzluğunu silecek fırsatı kaybetmemeliydi.

"Ama akşam da yaklaşıyordu, koşa koşa evinin önüne gelen genç İsmâil, aralanan kapıdan keseyi içeri bırakırken, annesinin hayretten donan yüzüne bakarak: "Al anne... Pîrimin ihsânı... Artık hamamı sattığım için üzülme!" diyerek sür'atle geri dönüp dergâhının sâkin ve mütefekkir durağına doğru yürüyüp gitti.

"Aradan zamanlar geçti ve bin bir gün çilesi biten genç derviş, "dede" oldu. Yalnız dede mi? Bir eliyle Şeyh Gâlib'i tutan padişah, öteki

eliyle de sıkı sıkı İsmâil Dede'yi yakalayıp musâhipleri (sohbet arkadaşı) arasına sokmuş, arkasından da "Sermüezzin-i Şehriyârî" (padişahın baş müezzini) pâyesiyle taltif etmişti.

"Artık, birbiri ardınca birbirinden parlak âyinler, peşrevler, semâîler, şarkılar veren genç Dede, saraydaki mûsikî fasıllarına iştirak ediyor, mukabele günleri de mevlevîhâneye giderek âyinde bulunuyordu."¹⁵

Mevlânâ İhtifalleri ve Sâmiha Ayverdi

Konya'da 1950'lerde yapılmaya başlayan Mevlâna ihtifallerine Ayverdi'nin ilk yıllardan beri ilgi gösterdiği bilinmektedir. Bunlardan bir kısmına konuşmacı olarak davet edilmiştir. Onun önemli bir hizmeti de şudur: Eskinin son semâzenleri hayattan çekilmeden evlâtlarının semâ çıkarmalarına ön ayak olmuştur. 1957-1963 arasında muhtelif senelerde bunlardan Konya'daki semâ törenlerine katılanların isimlerini, Özcan Ergiydiren *Hayâli Cihan Değer* kitabında şöyle sıralar:

Orhan Büyükaksoy, Özcan Ergiydiren, Ömer Yılmaz Ertan, Bayram Yüksel, Zeki Ermumcu, Siret Yalçın Kaytaç, Fevzi Samuk, Aydın Yüksel, Erhan Altıntaş, Dinçer Dalkılıç, Yusuf Ömürlü.

Özcan Ergiydiren Sâmiha Ayverdi'nin yönlendirmesi ile Bahir (Şereftuğ) Bey'den semâ çıkarışını ayrıntılı bir şekilde anlatır. Özcan Bey 1925'ten sonraki ilk mevlevî âyîninin hikayesini de nakleder:

"Ahmet Bîcan Kasaboğlu, Yenikapı Mevlevîhânesi son şeyhi Nâsır Abdülbâki Efendi'nin dervişi imiş. Şeyh Efendi'nin iki oğlundan küçüğü olan Rüsûhi Baykara, o zamanlar sekiz yaşında olan ve babasının adını taşıyan tek çocuğunun -kısaca Baki- semâ öğrenmesini istemiş. Ahmet Bîcan hocası olmuş ve dersini 1956 baharında tamamlamış. Lâkin mevlevî geleneği îcâbı müptedî mukâbelesi'nin yapılması gerekiyormuş. Ama bunun için eski Mevlevîhâneler gibi geniş bir salona ihtiyaç varmış.

Ayverdi'ler (Sâmiha, Ekrem Hakkı, İlhan Ayverdi) o yaz İstinye'de Pâkize Hanım yalısında mââile kirâcı olarak kalıyorlardı.

¹⁵ Ayverdi, *Boğaziçinde Târih*, 206.

Mukâbele burada yapıldı. Bu 1925'ten sonra icra edilen ilk Mevlevî Mukâbelesidir. Yazar bu merasime katılanları sayar:

Mithat Bahârî, Gavsî Baykara, Rûsûhî Baykara, Abdûlbâkî Baykara, Selman Tüzün, Ahmet Bîcan Kasapoğlu, Bâhir Şereftuğ, Sâdeddin Heper, Hopçuzâde Şâkir Efendi, Osman Dede Halil Can, Niyazi Sayın, Ulvi Erguner, Câhid Gözkan, Hulûsî Gökmenli. Bu, belki de, 1925'den sonra, bütün âdâb ve erkânıyla icra edilen ilk Mevlevî âyini idi.”¹⁶

Sikke Tekbirleme

Sâmiha Ayverdi aslına uygun semâ'ın unutulmaya yüz tuttuğu bir dönemde evlatlarını sema öğrenmeye teşvik etmiştir. Yukarıda bunların isimlerini vermiştik. Bu kimselerden ilk defa semâ öğrenen Özcan Ergiydiren (d. 1935), hikâyesini *Hayali Cihan Değer* adlı kitabında ayrıntılı bir şekilde anlatır. Şöyle ki:

1956 Ekim ayında Ayverdi genç Özcan'ı, semâ yapmayı en iyi bilen ve öğretenlerden emekli deniz albayı Bahir Şereftuğ'a gönderir. Pazar günleri Fatih Akdeniz caddesinde Bahir Bey'in kira ile oturduğu evine giderek semâ çıkarır. Sonrasını Özcan Bey'den dinleyelim:

“1956 Yılı 17 Aralık günü Konya'daydım. O gün öğleden sonra Neyzenbaşı ve bizim mûsikî hocamız olan Halil Can Bey 'Biz Bahir Bey'le ziyarete gideceğiz hadi Özcan'ım istersen sen de gel' dedi. Hocam anlatıyordu: “Türbedar Mehmed Dede¹⁷ bugün hayatta olan son dedelerden biridir. Kendisi dergâhlar kapatılmadan önce Hz. Mevlânâ'nın türbedârı imiş. Burada, eski hücrelerinde ikâmet etmesine müsâade edilmiş, Artık benzeri olmayan, maalesef nesli tükenmiş mübârek kişilerden biri. Haydi elini öpelim, duasını alalım, sikkeni tekbirletelim.”

“Mehmet Dede bir ara eliyle beni işaret ederek “Bu gonca hangi bağın gülüdür?” diye sordu. Sema Dedem (Bahir Bey) “Efendim bu evlâdınız Sâmiha Hanımefendinin yetiştirmesidir, Ken'an Rifâî Hazretleri'ne mensuptur. Fakîrin de semâ talebesidir, henüz dersi tamamlanmadı. Lütfedip sikkesini tekbirlemenizi niyâz ediyoruz.

¹⁶ Özcan Ergiydiren, *Hayali Cihan Değer*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009), 116-119

¹⁷ Mehmet Dede'nin hikayesi için bkz. Mehmet Demirci, “Hz. Mevlânâ: Hasan Benim Dervişimi Korum”, *Yeni Asır Gazetesi*, (16.12.2021); Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Güner Sayar, *Hasan Ali Yücel'in Tasavvufî Dünyası ve Mevlevîliği*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2017).

Duanız bereketiyle hem iyi bir semâzen, hem de gerçek bir derviş olur inşâallah” dedi. Mehmed Dede “Hay hay Sultânım” dedi ve bana hitâben “şöyle gel evlâdım” dedi. Ayağa kalktım, Dedemin işâretiyle Hazretin önüne diz çöküp oturdum.

“Mehmed Dede’nin duasını hatırlayamıyorum. Çok heyecanlıydım, Mevlânâ’nın yaşadığı yerde, onun yanında, onun devrinde yaşıyor gibiydim. Dua bitince sikkeyi eline aldı tekbîri okumaya başladı. Hocam ve Dedem de iştirak edince sanki bütün semâ bu muhteşem nağmeyle doldu. Sonra sikkenin kenarını öperek başıma giydirdi ve “Fatıha!” dedi, okuduk. Dedem omzuma dokundu, “Elini öp” diye fısıldadı. Dizlerimin üzerinde dikilerek Mehmet Dede’nin elini öptüm; “Allah mübârek etsin evlâdım” dedi. Dede’me dönünce Halil Bey’i işaret etti, onun ve Dedemin ellerini öptüm.”¹⁸

¹⁸ Ergiydiren, *Hayali Cihan Değer*, 175.

Kaynakça

- Ayverdi, Sâmiha. *Âbide Şahsiyetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 3. baskı, 2001.
- Ayverdi, Sâmiha. *Boğaziçi'nde Târih*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 5. Baskı, 2002.
- Ayverdi, Sâmiha. *İstanbul Geceleri*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 4. Basım, 2003.
- Ayverdi, Sâmiha. *Sen Onu Kaybettin*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2023.
- Binark, İsmet. *Sâmiha Ayverdi Bibliyografyası*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- Demirci, Mehmet. "Hz. Mevlânâ: Hasan Benim Dervişimi Korum". *Yeni Asır Gazetesi* (16.12.2021).
<https://www.yeniasir.com.tr/yazarlar/mehmet.demirci/2021/12/16/hz-mevlana-hasan-benim-dervisimi-koru>
- Ergydiren, Özcan. *Hayâli Cihan Değer*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2009.
- Koç, Mustafa. *Revnağolu'nun İstanbul'u Fatih*. İstanbul: Fatih Belediyesi Yayınları, 2021.
- Rifâî, Kenan. *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2015.
- Sayar, Ahmet Güner. *Hasan Ali Yücel'in Tasavvufî Dünyası ve Mevleviliği*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- Şeyh Mehmed. *Niyazi Mısri'nin İzininde Bir Ömür Seyahat*. Hazırlayanlar: Mustafa Karayusuf Kabakçı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Tahralı, Mustafa. "Kenan Rifâî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/254-255. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Uluant, Zeynep. "Samiha Ayverdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/150-151. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Yayın Esasları

- Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- Dergiye gönderilecek yazılar, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi/writing-rules> internet adresindeki “Yazım Kuralları”na uygun yazılmış olmalıdır.
- Makalelerde İngilizce ve Arapça başlıklar, özetler ve anahtar kelimeler yer almalıdır. Özetler 150-250 kelime, anahtar kelimeler en az 3 en fazla 5 adet olmalıdır.
- Dergiye yayın kabulü sadece <https://dergipark.org.tr/tasavvufdergisi> sitesi üzerinden yapılmaktadır. Dergipark'ta doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- Dergiye gönderilen yazılar önce Editörler Kurulu tarafından gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayımlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep edilmemekte, hakemlere değerlendirmeleri için ücret ödenmemektedir.
- Dergide çift taraflı kör hakemlik uygulaması esas alınmaktadır.
- Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı ve ticari hakkı süresiz olarak yazarlarına aittir.

Editorial Guidelines

- Tasavvuf Scientific and Academic Research Journal is an international, refereed, scientific, and an academic journal.
- The journal is published biannually in June and December.
- The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Guidelines” which can be found via <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi/writing-rules>
- The articles must have English and Arabic titles, abstracts and keywords. The abstracts of the article must not exceed 150-250 words with at least 3 and at most 5 keywords.
- The applications for all publications must be made through the <https://dergipark.org.tr/tasavvufdergisi>. All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Editorial Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- Authors are not charged any fee during the review and publication process while the referees are paid for their review.
- The journal uses double-blind review.
- The copyrights and the commercial rights of the published articles belong to their authors indefinitely.