

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLÂHİYAT ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

SARI ABDULLAH EFENDİ

ve

110891

MESNEVÎ - İ ŞERİF ŞERHİ

DOKTORA TEZİ

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

Ülker AYTEKİN

110891

Danışman:
Prof.Dr. Mustafa TAHRALI

İstanbul 2002

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....viii

KISALTMALAR.....xii

GİRİŞ

I-KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ.....1

1-Kaynaklar.....1

2-Araştırmalar.....8

II-SARI ABDULLAH EFENDİ’NİN DÖNEMİNE GENEL BAKIŞ12

1-Siyâsî ve ekonomik durum.....12

2-İlmî ve fikrî durum..... 18

3-Melâmîlerin durumu.....26

A.İsmâil-i Mâşûkî.....27

B.Hamza Bâlî.....32

C.İdris-i Muhtefî.....40

D.Lebenî Beşir Ağa.....47

BİRİNCİ BÖLÜM:

SARI ABDULLAH EFENDİ'NİN HAYÂTI,ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

I- HAYÂTI.....	51
1.İsmi , Künyesi ve âilesi	51
2.Doğum yeri ve târihi	53
3.Tahsili.....	54
4.Resmî vazîfeleri	55
5.Çiçekçiliği	58
6.Vefâtı ve kabri	60
II- MENKİBEVÎ HAYÂTI.....	64
1.Melâmîliğe intisâbı	64
2.Celvefilîğe intisâbı.....	71
3.Hz. Mevlânâ'ya rûhânî bağılılığı	72
4.Diğer bâzı tarîkat ricâli ile ilgisi	74
III- TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ.....	76
IV- FEYZ ALANLAR ve ETKİLERİ.....	82
1.Melâmî ve Nakşîler:	
A.Mustafa Resmî Efendi.....	82
B.La 'lîzâde Mehmet Efendi.....	82
C.La 'lîzâde Abdülbâkî Efendi.....	83
2.Melâmî ve Mevlevîler:	
A.Cevrî Çelebi	86
B.Neşâtî Ahmed Dede	89

3.Halvetî Işık Hüseyin Efendi93

V- ESERLERİ.....95

1.Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde' ve'l-Meâd95

2.Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî.....101

3.Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nihâye.....104

4.Düstûrü'l-İnşâ.....108

5.Nasîhatü'l-Mülûk Terğîben li-Hüsni's-Sülûk110

6.Mir'âtü'l-Asfiyâ fi-Sifâti Melâmiyyeti'l-Ahfiyâ ve Ulüvvi Şâni'l-Evliyâ.....113

7.Vâridât-ı Sarı Abdullah Efendi.....115

8.Dîvan.....115

9.Sarı Abdullah Efendi'ye isnat edilen eserler.....116

İKİNCİ BÖLÜM

MESNEVÎ-İ ŞERİF ŞERHİ

I- ŞÂRİHİN KULLANDIĞI KAYNAKLAR.....119

1.Tasavvufî eserler.....121

A.Klasik döneme âit eserler.....121

B.Siyer-megâzî, târih kitapları.....124

C.İrfânî felsefeye âit eserler.....129

D.Tasavvufî şiirler.....142

E.Diğer Mesnevî Şerhleri.....158

2.Tefsir ve hadis kitapları.....159

A.Tefsir kitapları.....159

B.Hadis kitapları.....	169
3.Felsefe ve kelâma âit eserler.....	174
4.Diğer eserler.....	179
5.Başvuru kaynağı olarak işaret edilen eserler.....	180
II- <i>CEVÂHİR-İ BEVÂHİR-İ MESNEVÎ</i>	182
1.Şerhin yazılma sebebi	182
2.Yazılış ve basım târihleri	184
3.Şerhin ismi.....	185
4.Şerhin özellikleri	186
5.Şerhte Melâmîliğe âit bâzı tasavvufî ıstılâhları açıklaması.....	199
A.Melâmet	200
B.Melâmîlik ve döneme âit özellikler.....	202
C.Melâmîliğe giriş.....	203
D.Kutb-i zaman.....	204
E.Efrâd, rehber.....	205
F.Nazar ve sohbet.....	206
G.Zikir.....	207
H.Gönül beklemek.....	210
I.Gönül hâline getirmek.....	211
J.Ketm-i meslek, ketm-i esrâr.....	212
K.Bî-ser ü pâ.....	214
L.İstimdad.....	215
M.Atiyye	215
6.Diğer <i>Mesnevî</i> şerhleriyle karşılaştırılması.....	216
A. Mevlevîliğin kaynakları arasında yer alan şerhler.....	216
B. Kur'ân ve hadis şerhleri tarzındaki şerhler.....	217

C. <i>Mesnevî</i> 'nin tamâmına âit şerhler.....	225
D. <i>Mesnevî</i> araştırmaları şeklindeki şerhler.....	238

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MESNEVÎ'NİN İLK CİLDİNDE KULLANILAN SEMBOLLERİN ŞERHİ

Giriş: Sembol ve sembolik ifâde.....	239
I- İLK ON SEKİZ BEYÏTTE SEMBOLLER ve ŞERHİ.....	248
1. Tasavvuf edebiyâtında “neyistan” ve ney”	248
2. “Neyistan” ve “ney” kelimeleri.....	251
3. “Neyistan” ve “ney” sembolleri.....	253
A. “Neyistan” ve “ney” sembollerinin “gayb mertebeleri” ile açıklanması.....	253
a) “Neyistan” ve “ney”in “nokta”ve “dâire” ile açıklanması.....	257
b) “Neyistan”ın “Cennet” ile, “ney”in “Âdem” ile açıklanması.....	268
B. “Neyistan” ve “ney”in “şehâdet âlemi” ile açıklanması.....	274
a) “Ney”in, “nurlu göz ve kulağa sâhip olmayanlar” ile açıklanması.....	275
b) “Neyistan”ın “Konya” ile, “ney/sedef”in “Mevlânâ'nın kalbi” ile açıklanması.....	278
c) “Ney”in “mürşid-mürid” ilişkisi içinde açıklanması.....	279
C. “Ney” sembolünün insân-ı kâmil mertebesi ile açıklanması.....	306

a)“Perde” ve “nefes” sembollerinin fenâ makamındaki muhakkik ve muvahhid kul ile açıklanması	307
b)“Perde” ve “nefes” sembollerinin bekā makāmındaki ferd-i ekmel ile açıklanması.....	315
c)“Neyin perdeleri” sembolünün seyrisülükünü tamamlamış ve vücud makāma erişmiş kul” ile açıklanması	318

4- Kalem Sembolü.....	325
A.“Kalem” sembolünün gayb mertebeleri ile açıklanması.....	325
B.“Kalem” sembolünün insân-ı kâmil mertebesi ile açıklanması.....	327

II- HİKÂYELERDEKİ SEMBOLLER ve ŞERHİ.....330

1.Câriye ve pâdişâh	330
2.Bakkal ile papağan	346
3.Yahûdi pâdişah ve vezîr.....	349
4.Başka bir yahûdî pâdişah	357
5.Av hayvanları , tavşan ve arslan.....	361
6.Rûm elçisi ve Hz. Ömer.....	377
7.Tûtî ve tâcir.....	383
8.İhtiyar çengî.....	391
9.Bedevî ile eşi.....	396
10.Hz. Ali.....	410
11.Çinli ressamlar ile Rumlu ressamlar.....	418
12.Zeyd b. Sâbit.....	421

13.Hz. Ali ile pehlivan.....428

14.Hz. Ali ile İbn Mülcem.....438

SONUÇ.....446

BİBLİOGRAFYA.....448

EK:

Melâmiyye silsilesi.....474



ÖNSÖZ

Mesnevî, tasavvuf edebiyâtının en seçkin örneklerinden biridir. Yazıldığı günden bu güne kadar Mevlevîler, Mevlânâ muhibleri ve tasavvuf düşkünleri hatta gayr-ı müslimler tarafından büyük bir ilgi ve hayranlıkla okunagelmıştır. Doğrudan gönüllere hitap etmesi ve her okuyanın kendinden bir şeyler bulması sebebiyle *Mesnevî*'nin, okunmadığı bir coğrafyadan söz etmek âdeta mümkün değildir.

Aşk ve muhabbet eseri olan *Mesnevî*, kutsiyetten uzaklaşmış ve maddî değerlerle örölmüş günümüz dünyasında daha da revaç bulduğu görölmektedir. Müslüman olsun olmasın, tasavvufî disiplin içinde veya bu disiplinden uzak pek çok kişi tarafından rûhânî rehber olarak okunmaktadır. Rehber oluşu dışında sırf bir felsefe ve edebiyat eseri olarak da değerlendirilmektedir.

Mesnevî'yi anlama-anlatma ve daha geniş kitlelere ulaştırma gayretleriyle çeşitli dillere tercüme edilmiş ve şerhler kaleme alınmıştır. Türk-İslâm medeniyetinde yazılan *Mesnevî* şerhlerinin çoğu klasik döneme âittir. Şerhlerin ya hâlen yazma hâlinde olması veya matbû olsa dahi arap alfabesi ile basılması ve günümüz Türkçe'sine nispetle çok ağır bir dil kullanılması, bu şerhlerden istifâdeyi zorlaştırmaktadır.

Çalışmamızın hedefi, Mevlânâ'nın vefâtından yaklaşık dört yüzyıl sonra yazılmış olan Sarı Abdullah Efendi'nin(1071/1661), *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* isimli şerhini inceleyerek şerhin özelliklerini ve kıymetini ortaya koymak, *Mesnevî*'yi anlamada değişik bakış açılarını belirlemektir.

Çalışmamız, bir giriş, üç ana bölüm ve ekler kısmından oluşmaktadır:

Giriş bölümünde çalışmamızda istifade ettiğimiz kaynak eserler ve araştırmalar tanıtılmış ve değerlendirilmiştir. Müellifin kendi eserleri ve *Mesnevî* şerhleri ise tez içinde ilgili bölümlerde tanıtılmıştır. Giriş bölümünün ikinci kısmında, müellifin yaşadığı asrı tanıtmak üzere, siyâsî, ekonomik, ilmî, fikrî durum ve Melâmîlerin hicrî onuncu asırdaki durumları hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde Abdullah Efendi'nin hayâtını incelenmiştir. Hayâtı, resmî ve menkibevî (menkabevî) olmak üzere iki bölümde ele alınmıştır. Zîra, resmî hayâtına âit bilgilerde târih kayıtları bulunurken, menkibevî hayâtıyla ilgili bilgilerin çoğunda kesin târih kaydı bulunmamaktadır. Bu sebeple menkibevî hayâtındaki intisap ettiği mürşidlere göre ele alınmıştır. Abdullah Efendi, resmî vazîfeleri, hattatlığı, çiçekçiliği ile çok yönlü bir şahsiyet ve Melâmî olduğu bilinen ve bu kimliği ile hüsnü kabul gören, Melâmîliğin yanı sıra Celvetîlik ve Mevlevîlik ile bağları bulunan bir mutasavvıf olmasına rağmen, hayâtı hakkındaki bilgiler maalesef çok kısıtlıdır.

Birinci bölümde ayrıca Abdulah Efendi'nin terbiyesi altında yetişen mutasavvıflar üzerinde durulmuştur. Abdullah Efendi ve onun yetiştirdiği mutasavvıflar hakkındaki bilgiler, Melâmîliğin diğer tarikatlarla bağını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.

Aynı bölümde Abdullah Efendi'nin telif ettiği eserlerin tanıtılmasına da yer verilmiştir. Başta *Mesnevî Şerhi* olmak üzere tasavvufî olan olmayan, manzum veya mensur sekiz eserin tanıtımı, yazma nüshalarının tavsifi yapılmıştır. Bu eserler arasında *Vâridât-ı Sarı Abdullah Efendi* isimli eser, müellif ile ilgili kaynak ve araştırmalarda söz edilmemiş olması bakımından önemlidir. Ayrıca Abdullah Efendi'ye nisbet edilmesine rağmen, müellife âit olmayan eserler de belirtilmiştir.

İkinci bölüm şerhin tanıtılmasına ayrılmıştır. Öncelikle, şârihin *Mesnevî* beyitlerinin açıklamak için kullandığı ve isimlerini verdiği eserler üzerinde de durulmuştur. Eserlerin dînî tüm ilimleri içermesi ve 100 den fazla olması dikkat çekicidir. Kaynakların geniş bir sahâya yayılması hem Sarı Abdullah Efendi'nin bizzat kendi ilmî vüs'atini ve içinde yetiştiği Melâmî

muhîtin yüksek kültüre sâhip olduğunu göstermekte hem de *Mesnevî*'yi anlamak için kazanılması gereken bilgi ve kültür hakkında örnek teşkil etmektedir.

Daha sonra şerhin yazılma sebebi, yazılış ve basılış târihleri, şerhin diğer özellikleri hakkında bilgi verilmiştir. Müellifin, şerh içinde Melâmîlik hakkında ilk elden verdiği bilgiler bir araya getirilerek, tarîkatın özellikleri ortaya konmuştur. Aynı bölümde *Mesnevî*'nin sâdece ilk cildine âit olan şerhin, diğer *Mesnevî* şerhleri arasındaki yeri belirlenmeye çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde sembolik ifâde hakkındaki bir girişten sonra Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* hikâyelerinde kullanılan sembolleri açıklaması ve diğer şârihlerle farkı veya paralelliği üzerinde durulmuştur. *Fâtihatü'l-Ebyât* ismiyle anılan ilk on sekiz beyite, tüm şerhlerde olduğu gibi Abdullah Efendi'nin şerhinde de farklı bir önem verilmiş ve çok geniş açıklanmıştır. Bu sebeple “ney”, “neyistan” ve “neyzen” sembolleri diğer hikâyelerin şerhinden ayrı değerlendirilmiştir.

Mesnevî hikâyeleri ayrıca on dört başlık altında toplanmıştır. Hikâyelerin ana sembolleri yanı sıra, destekleyici sembollerin anlamları üzerinde de durulmuştur.

Ek kısmında Melâmîyye silsilesini gösteren bir şemaya yer verilmiştir.

Beyitlere kolaylıkla mürâcaat edilmesi için dip notlarda beyit numaralarını köşeli parantezler içinde gösterdik. Beyit numaraları, *Mesnevî*'nin asıl nüshasından çoğaltılan ve Kültür Bakanlığı tarafından baskısı yapılan nüshada bulunmamaktadır. Türkçe tercümelerde ise beyit numaraları birbirini tutmamaktadır. Gölpınarlı'nın şerhi matbu tek Türkçe tam tercüme ve şerh olması sebebiyle bu eserdeki beyit numaralarını kullandık.

Arapça ve Farsça kelimelerin doğru telaffuz edilmesini temin için uzun okunması gereken sesli harfleri, şapka işâreti (^) ile yazdık. Doğru telaffuz ve doğru anlamı vermek için gerekli yerlerde “ayn” harfini ters virgül (‘), uzun okunan “kaf” harflerini ise yatık çizgi (ā) ile gösterdik.

Gerek konu seçiminde gerekse çalışmamız boyunca ilmî ve teknik konularda ilgi ve yardımlarını esirgemeyen muhterem hocam Prof. Dr. Mustafa Tahralı Bey'e kalbî teşekkürlerimi sunmayı bir borç kabul ediyorum. Teşvik ve yardımları dolayısıyla hocalarım

Prof. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz ve Doç. Dr. Mahmut Erol Kılıç Beylere de şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca araştırma boyunca destek ve yardımlarından dolayı babama ve anneme, Almanca metinlerin tercümesi ve tezin basılmasında yardımcı olan Yusuf Özbek'e, Marmara İlahiyât Kütüphânesi müdürü Nuran Acar İskitoğluna, ve İSAM Kütüphânesi çalışanlarına da teşekkürler ediyorum. Yardım ve teşviklerini gördüğüm arkadaşlarım Dr.Gülgün Uyar ve Sıdıka Ayaz'ın da isimlerini zikrederek teşekkür etmeyi bir vefâ borcu olarak görüyorum.

Ülker AYTEKİN

İstanbul 2002



KISALTMALAR:

age	adı geçen eser
agm	adı geçen makāle
AÜİFD	<i>Ankara Üniversitesi İlähiyat Fakültesi Dergisi</i>
b.	(bin, ibn)oğlu
bk.	bakınız
DBİA	<i>Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi</i>
Dr.	Doktor
EI ¹	<i>the Encyclopedia of Islam</i> (1982 London)
EI ²	<i>the Encyclopedia of Islam</i> (1995 Leiden)
GOW	<i>Die Geshichtsschreiber der Osmanen und Ihre Werke</i>
h.	Hicrî
hş.	hicrî şemsî
Hz.	Hazret
hz.	hazırlayan
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
MEBİA	<i>Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi</i>
Melâmîlik	<i>Melâmîlik ve Melâmîler</i>
nr.	numara
nş	neşreden, nâşir
Prof.Dr.	Profesör doktor
ra	radiyallahu ahn (Allah ondan râzı olsun)
Risâle	<i>Risâle-i Bayrâmiyye-i Melâmiyye</i>
tr.	tercüme eden
SAV	Sallallahu aleyhi ve sellem (Salât ve selam olsun)
Semerât	<i>Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebdâ ve'l-Maâd</i>
ş.	Şemsî
Şerh	adı geçen müellifin <i>Mesnevî</i> şerhi
TA	<i>Türk Ansiklopedisi</i>
TDVİA	<i>Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
TY	Türkçe Yazmalar Bölümü
yy.	yüzyıl

GİRİŞ

I- KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

A- KAYNAKLAR:

Çalışmamıza kaynak olan biyografik eserler, tabakât, terâcim-i ahvâl, menâkıp kitapları ve tezkirelerden oluşmaktadır. Müelliflerin vefat sırasına göre kullandığımız kaynakları şöyle sıralayabiliriz:

Ulemâ ve meşâyih hakkındaki biyografiler:

Osmanlı ulemâ ve meşâyihinin terceme-i hallerini içeren Taşköprüzâde'nin (968/1561) *Şakâyiku'n-Nu'mâniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eserine yapılan zeyillerinden, Mecdî Mehmed Efendi'nin (1000/1591) *Hadâyikü's-Şakâyik*¹, Nev'îzâde Atâyî'nin (1045/1635) *Hadâyikü'l-Hakâyik fi Tekmiletü's Şakâyik*², Uşşâkîzâde Seyyid İbrâhim'nin (1136/1723) *Zeyl-i Şakâyik*³, Şeyhî Mehmed Efendi'nin *Vekâyikü'l-Fudalâ*⁴, Fındıklılı İsmet Efendi'nin *Tekmiletü's-Şakâyik fi Ehli'l-Hakâyik*⁵ adlı zeyillerinden istifade ettik. *Şakâyik*, Osmanlı edebiyâtında tabakat çalışmalarını başlatan eserdir. Eserin yazılma sebebi, Arap ve Acem âlimlerini ele alan tabakât ve menâkıpların yazılmış olmasına rağmen, Osmanlı âlimlerini içeren bir eserin daha önce telif edilmemiş olmasıdır. Bu boşluğu doldurma gayreti sonucu, kâhir ekseriyeti Hanefî mezhebine mensup olan ve Osmanlı coğrafyasında yetişen ulemâ ve şeyhlerin hayatları ve eserleri hakkında bilgi veren bu

¹ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâyikü's-Şakâyik*, hz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989

² Nev'îzâde Atâyî, *Hadâyikü'l-Hakâyik fi Tekmiletü's-Şakâyik*, hz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989

³ Uşşâkîzâde Seyyid İbrâhim, *Zeyl-i Şakâyik*, hz. Otto Harransowitz, Wiesbaden 1965

⁴ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyikü'l-Fudalâ*, I-III, hz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989,

⁵ Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şakâyik fi Ehli'l-Hakâyik*, hz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989

ansiklopedik eser meydana gelmiştir. Taşköprüzâde'nin Arapça olarak kaleme aldığı asıl eser, Osman Gâzî'den Kânûnî döneminin sonunu olan 966/1558 senesine kadar, Osmanlı ulemâ ve şeyhleri içermektedir. Eserin pek çok istinsâhı yapılmış, alfabetik düzenlemesi, tercüme, telhis ve zeyilleri kaleme alınmıştır.

Mecdî Mehmed Efendi'nin 996/1587 senesinde bitirdiği zeyli, ilâveli tercüme şeklindedir. *Şakāyık*'ı hem manzum ve mensur ilâvelerle edebî bir şekle büründürerek tercüme etmiş hem de her pâdişah için ayrı bir bölüm (tabaka) ayırmıştır. *Şakāyık* zeyilleri içinde en mükemmeli ve en meşhur olanı Atâyî'nin Türkçe zeylidir. Kânûnî döneminin son yıllarından başlamakta, müellifin vefat târihine yakın 1044/1634 senesine kadar Osmanlı ulemâ, şeyhleri ve şâirlerini toplamaktadır. Uşşâkîzâde'nin zeyli 1044-1107/1634-1695 yılları arasında yetişen Osmanlı âlim, şeyh, kadı, vezir ve şâirlerini toplamaktadır. Şeyhî Efendi'nin zeyli ise 1044-1143/1634-1730 seneleri arasında yetişen Osmanlı âlim, şeyh, bürokrat ve şâirlerinin terceme-i hallerini toplamıştır. Üç ciltlik eserde, her padişah için bir tabaka ayrılmıştır. İsmet Efendi'nin zeyli ise 1143-1314/1730-1896 yılları arasını kapsamaktadır.

Şakāyık külliyyâtı medrese ile tekke müessesesi arasında zannedildiği gibi bir çatışmanın değil aksine, birlik ve berâberliği göz önüne seren bir vesika olması bakımından gerek Osmanlı târihi gerekse tasavvuf târihi açısından büyük öneme hâizdir. Külliyyat, sosyal târih açısından da kıymetlidir. Osmanlı-Türk toplumunun en üst tabakası ve yönlendirici olan âlim ve şeyhlerin ilim ve irfan arasında kurdukları denge ve hoşgörü ortamı, müslüman halkın dîne bakış ve yaşayışına tesir etmiş ve kendine özel bir toplum yapısı meydana getirmiştir. *Şakāyık* ve zeyilleri, Osmanlı toplumunun bu özelliğinin kaynağını gösteren değerli bir kitaptır.

Hüseyin Ayvansarâyî'nin (1201/1787) *Hadîkatü'l-Cevâmi'* ⁶ adlı İstanbul topografyasını ele alan eseriyle berâber basılan ve Ali Satı Efendi tarafından ilâve edilen zeyil bölümünü kullandık. Ayvansarâyî 1195/1781 senesinde tamamladığı eserinde Sarı Abdullah Efendi hakkında bilgi vermezken, Ali Satı Bey 1253/1838 senesinde kaleme aldığı zeylinde Abdullah Efendi'nin'nin terceme-i hâlini vermektedir.

Mehmed Süreyyâ Bey'in (1908) *Sicill-i Osmânî* veya *Tezkire-i Meşâhir-i Osmâniyye*⁷ adlı dört ciltlik kitabı, telif edilen terceme-i haller içerinden sayı bakımından en geniş olmasına rağmen, verilen bilgiler çok kısa ve basit tutulmuştur. Eser günümüz Türkçesine çevrilip sâdeleştirilmiştir.⁸

Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (1339/1920) *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*⁹ adlı iki ciltlik eserinde çeşitli ilim dallarında eser vermiş dokuz bin civârında müellifin hayâtı ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir. Eserde adı geçen müelliflerin isimleri, mahlasları, lakapları, nisbeleri esas alınarak bir indeks çalışması yapılmıştır.¹⁰

Üçüncü devre Melâmîlerinden olan Bursalı Mehmed Tâhir'in (1343/1924) Osmanlı Devleti'nin başlangıcından 1324/1906 senesine kadar yetişen âlim, şeyh, şâir, edîb ve mürverrihler gibi müelliflerin hal tercümelerini ve eserlerini veren beş ciltlik *Osmanlı Müellifleri*¹¹ adlı eserinden de istifâde ettik. Eserin önemi Osmanlı toprakları hâricinde kalan Azerbeycan, Türkistan ve İran'ın Horasan bölgelerinde yaşayan Türkler'den bahsetmiş olmasıdır. Müellif bu bölgelerdeki müellifleri ve eserlerini incelediği *Türklerin Ulûm ve Fünûn'a Hizmetleri* adlı eserini tamamlamak gâyesiyle, Osmanlı coğrafyasındaki Türklerin ilim ve kültür seviyelerini, eserlerini de toplayarak bu muhteşem eserini meydana getirmiştir. Eser Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1342/1924 senesine kadar yetişen bin beş yüzden fazla Osmanlı müellifinin hayâtı ve eserleri toplanmıştır. Bursalı Tâhir Efendi'nin eseri, ulemâ ve meşâyihle berâber, tabâbet, riyâzî ilimler, filoloji gibi farklı sâhalarda çalışmış müellifleri de ele aldığından *Şakâyyık* zeyillerinden daha zengindir. Mutasavvıflar, kitabın birinci cildinde

⁶ Hüseyin Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-Cevâmi'*, I-II, İstanbul 1281

⁷ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I-IV, İstanbul 1311

⁸ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî -Osmanlı Ünlüleri-*, I-V, haz. Nuri Akbayar, İstanbul 1996

⁹ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, I-III, İstanbul 1901

¹⁰ Nâil Bayraktar, *Hediyete'tü'l-Ârifin, Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin Şöhretler İndeksi*, İstanbul 1990

¹¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333/1975

ilk bölümünde yer almaktadır. Bu ilk bölümde iki yüz seksen sekiz meşâyih bulunmaktadır. Eserden istifâdeyi kolaylaştırmak amacıyla Ahmed Remzi tarafından müellifler kitaplarını gösterir bir indeks çalışması bulunmaktadır.¹²

Mehmed Tâhir Efendi, bu eserde kaleme aldığı «Sarı Abdullah Efendi» maddesini, ufak değişikliklerle *Sırât-ı Mustakîm*'de yayınlanmıştır.¹³

Tarîkatları ve müntesiplerini esas alan kaynaklar:

Halvetiyye ricâlinin yer aldığı Hulvî Efendi'nin (1010/1602) *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye* adlı eserini kullandık.¹⁴ Bu eser Halvetî silsilesinde yer alan büyük şeyhler ve onların halîfelerinin menkibelerini verir. Eserin “hâtime” kısmında Hulvî Efendi'nin görüştüğü diğer tarîkat büyüklerinden, elli iki şeyhin hayâtına dâir bilgiler bulunmaktadır.

Nazmî Mehmed Efendi'nin (1112/1700) Halvetiyye ricâlinin terâcim-i ahvâlini topladığı *Hediyyetü'l-İhvân*¹⁵ isimli eseri, devrindeki Sivâsî-Kadıızâde tartışmalarını ve Sivâsî-Melâmî çekişmelerini Halvetîler cephesinden ortaya koyar. Kitabın bâzı nüshalarına daha sonra eklenen ve bu çekişmenin Melâmî cephesini temsil eden notların bulunması, eserin çalışmamız açısından önemini artırmaktadır. Eser doktora tezi olarak çalışılmış ve tahkikli transkripsiyonu yapılmıştır.¹⁶

Mustafa Sâkıb Dede'nin (1148/1735) *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*¹⁷ isimli eserinden de istifâde ettik. Eser Mevlevîler hakkında bilgi vermektedir. Üç ciltlik bu eserin birinci cildi celebîlere, ikinci cildi şeyhlere ve üçüncü cildi dervişlere ayrılmıştır.

¹² Ahmed Remzi, *Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmi Müellifin Fihristi*, İstanbul 1928

¹³ Bursalı Mehmed Tâhir, «Terâcim-i Ahvâl: Sarı Abdullah Efendi», *Sırât-ı Müstakîm*, VI, sayı:154, 375-376

¹⁴ Mahmud Cemâleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye –Büyük Velîlerin Tatlı Halleri-*, hz. Mehmet Seyhan Tayşî, İstanbul 1993

¹⁵ Mehmed Nazmî, *Hediyyetü'l-İhvân*, inceleme ve edisyon kritik: Osman Türer, Ankara 1982 (Doktora tezinin ikinci cildi)

¹⁶ Türer, Osman, *Şeyh Muhammed Nazmî -Hayâtı, eserleri ve Hediyyetü'l-İhvân-ı-*, I-II, Ankara İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1982

¹⁷ Mustafa Sâkıb Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*, I-III, Mısır 1283

İkinci dönem Melâmî tarîkatına mensup La'îzâde Abdülbâkî'nin (1159/1746) Bayrâmî-Melâmîlerin tarîkat neşesini, özelliklerini ve Hamîdüddin Aksarâyî'den başlayarak Bursalı Seyyid Mehmed Hâşim'e kadar süre (815-1088/1412-1677) içinde ikinci dönem Melâmî ricâlinin terceme-i hallerini içeren *Sergüzeşt*¹⁸ veya *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Bayrâmîyye* adlı eserini de kullandık. Müellif, Abdullah Efendi'nin kız kardeşinin torunudur. Şârih hakkında verdiği bilgiler birinci elden olması bakımından kıymetlidir. Eserde biyografik bilgiler yanında Melâmî kutuplarının şiirleri , melâmet, Melâmîyye tarîkatı ile ilgili bilgiler de verilmektedir. Eser *Sergüzeşt, Aşka ve Âşıklara Dâir -Melâmî Büyükleri-* adıyla sadeleştirilerek günümüz Türkçesine kazandırılmıştır.¹⁹

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin'in (1020/1787) *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*²⁰ isimli eseri de ikinci dönem Melâmîyye için önemli bir kaynaktır. Eser Hacı Bayram ile Zaîm Ali Ağa (833-1178/ 1429-1767) arasındaki süreyi kapsamaktadır. Kitap Melâmî kutup ve şeyhlerinin hayatları hakkında bilgileri ve şiirlerinden örnekleri içermektedir.

Hüseyin Vassaf'ın (1348/1929) XVII-XX. yy.lar arasında Anadolu'da yaşamış iki bin civârında mutasavvıfın terceme-i hallerini, eserlerini ve şiirlerini toplayan *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr fî Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*²¹ adlı beş ciltlik eserini de kullandık. Tarîkatlar ansiklopedisi hüviyetinde ki eser, Mehmed Sâmî'nin *Esmâr-ı Esmâr* isimli kitabının şerhidir. *Sefîne*'nin her cildinin başında hem tarîkatları hem de şeyhlerin isimlerini alfabetik olarak gösteren fihris bulunmaktadır. Giriş kısmında tasavvuf ve tarîkatlar hakkında genel bilgiler verilmektedir. İçinde bâzı tekke ve türbelerin resimleri, çeşitli tarîkatların taçlarını gösteren çizimler ve silsileler yer almaktadır. Melâmîlere âit bilgiler eserin ikinci cildinde olup Emir Sikkînî'den Bezcizâde Mehmed Efendi'ye kadar 880-1018/1475-1609 yılları arasını kapsamaktadır.

¹⁸ La'îzâde Abdülbâkî; *Sergüzeşt*, İstanbul 1256

¹⁹ La'îzâde Abdülbâkî, *Sergüzeşt, Aşka ve Âşıklara Dâir -Memâmî Büyükleri-*, Hz. Tâhir Hafızlıoğlu, İstanbul 2001

²⁰ Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Menâkıb-ı Melâmîyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmîyye*, Süleymaniye Kütüphânesi-İbnü'l-Emin Bölümü: 3357

²¹ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr fî Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, I-V, Süleymaniye, Yazma Bağışlar, nr:2305-2309

Tasavvuf târihi açısından son derece önemli bir kaynak olan *Sefîne*'nin ilk iki cildi Ali Yılmaz ve Mehmet Akkuş tarafından sâdeleştirilerek basılmıştır. ²²

Bayrâmiyye ricâlinin hayatlarını ele alan bir başka kaynak Sadık Vicdânî'nin (1358/1939) *Tarîkatler ve Silsileleri* adıyla yayımlanan *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*²³ adlı eseridir. Kitap, Melâmîyye, Halvetiyye ve Kâdiriyye ricâlinin hayatları, şiirleri, silsileleri ve kolları hakkında bilgi vermektedir.

Mehmed Ali Aynî'nin (1286-1365/1869-1945) *Hacı Bayrâm Velî* ²⁴ isimli eseridir. Hacı Bayram Velî ve kendisinden sonra gelişen tarîkat kolları ve tarîkat büyükleri hakkında bilgi verilmektedir. Hacı Bayram Velî Hz.'nin, ikinci dönem Melâmîlerin de pîri olduğundan Melâmî büyükleri hakkında bilgiler içermektedir.

Osmanlı devlet bürokrasisine âit biyografiler:

İbrâhim Nâilî'nin *Hadîkatü'l-Rüesâ* adlı eseri 950-1199/1543-1707 yılları arasında görev yapan reîsülküttâbların hal tercümelerinin toplanmaktadır. ²⁵

Osmanzâde Tâib'in (1136/1724) *Hadîkatü'l-Vüzerâ*²⁶ adlı eseri Osman Gâzî'nin zamânından 1119/1707 senesine kadar Osmanlı sadrazamları hakkında ilgi vermektedir. Esere altı adet zeyil yazılmış ve bir külliyat oluşturulmuştur.

Resmî Ahmed Efendi'nin (1198/1783) *Halîfetü'r-Rüesâ* veya *Sefînetü'r-Rüesâ* ²⁷ adı ile de anılan eserini de kullandık. Kitap, Nişancı Celâlzâde Mustafa Çelebi'den başlayıp Râgıb Paşa'ya kadar reîsülküttâpların sâdece resmî görevleri hakkında bilgi vermektedir. Eser daha

²² Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr fî Şerh-i Esmâr-ı Esrâr*, I-II, haz. Ali Yılmaz, Mehmet Akkuş, İstanbul 1990, 1999

²³ Sadık Vicdânî, *Tarîkatler ve Silsileleri*, haz. İrfan Gündüz, İstanbul 1995

²⁴ Mehmed Ali Aynî, *Hacı Bayrâm Velî*, İstanbul 1343

²⁵ Nailî İbrâhim, *Hadîkatü'r-Rüesâ*, Süleymaniye, Esad Efendi, nr: 2244

²⁶ Osmanzâde Ahmed Tâib, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, İstanbul 1271

²⁷ Resmî Ahmed Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, haz. Müctebâ İlgürel, Recep Ahıskalı, İstanbul 1992

sonra ilâve edilen zeyiller ile bir külliyyat oluşturmuştur. Kitabın zeyilleriyle birlikte taş basması yapılmıştır.²⁸

Hattat ve şâirler hakkındaki biyografiler:

Mustafa Safâî'nin (1137/1725) *Tezkiretü's-Şuarâ'sı*²⁹ 1050-1132/1640-1719 yılları arasındaki şâirler hakkında bilgi ve şiirlerinden örnekleri toplamıştır. Tezkire, şâir-mutasavvıfları içermesi bakımından tasavvuf târihi açısından önem arz etmektedir.

Hacı Tevfik'in *Mec'muatü't-Terâcim'i*³⁰ 997/1589 senesinden zamânına kadar XVI. yüzyılda yetişen 542 şâirin hayatlarını ve şiirlerinden örnekleri içeren bir eserdir. Kitap, şâir-mutasavvıflar hakkında bilgiler içermesi bakımından tasavvuf târihi açısından önem arz etmektedir.

Müstakimzâde'nin (1020/1787) *Tuhfe-i Hattâtîn'i*³¹ hattatların hayâtını, hattatların kullandıkları nesih, rika, reyhânî, gubârî gibi kalem çeşitlerini ele almaktadır.

Mehmed Sirâceddin'in XVII. yy. şâirleri hakkında bilgileri telif ettiği tezkiresi *Mecma'-ı Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ*³² ismini taşımaktadır. Eser 1315/1897 senesinde telif edilmiştir. Müellif, Hammer'in dört ciltlik *Geschichte Der Osmanischen Dichtkunts Bis Auf Unsere Zeit* (Peşte 1836-1838) adı eserinin son cildindeki eksikliklerini gidermek ve hatâlarını düzeltmek üzere bu tezkireyi kaleme almıştır.

²⁸ Resmî Ahmed Efendi, *Halifetü'r-Rüesâ*, İstanbul 1269

²⁹ Mustafa Safâî, *Tezkiretü's-Şuarâ*, Süleymâniye-Esad Efendi Kütüphanesi: 2549

³⁰ Hacı Tevfik, *Mec'muatü't-Terâcim*, Üniversite Kütüphanesi, TY, nr:192

³¹ Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul 1928

³² Mehmed Sirâceddin, *Mecma'-ı Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ*, haz. Mehmet Arslan, Sivas 1994

B- ARAŞTIRMALAR:

Araştırmamızda kullandığımız eserler özel bir tarîkatı ve müntesiplerini konu alan çalışmalar, makâleler ve ansiklopedi maddeleri, tezler ve çeşitli katologlardan oluşmuştur. Kitapların basım sırasına göre bu eserleri şöyle sıralayabiliriz:

Tarîkatlar ile ilgili araştırmalar:

Mevlevîlik hakkında Gölpınarlı'nın *Mevlânâ Celâleddin*³³ ve *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*³⁴ adlı eserleri, birbirini tamamlayan iki kitaptır. Mevlânâ'nın hayâtı, Mevlânâ'nın tasavvuf anlayışı, çağdaşları, eserleri, Mevlevîliğin kaynakları birinci ciltte incelenmiştir. İkinci kitapta ise Mevlevî dedeleri, çelebîlik ve çelebiler, Mevlevîlik, âdab ve erkânı *Mesnevî* şerhleri gibi konular ele alınmıştır.

Abdülbâkî Gölpınarlı'nın *Melâmîlik ve Melâmîler*³⁵ ilk, ikinci ve üçüncü devre Melâmîlere birlikte elealan, tarîkat ricalinin hayâtı ve eserleri ile birlikte tarîkatın gelişimini, özelliklerini veren, fotoğraf ve haritalarla destekleyen önemli bir çalışmadır. Müellif kitabı, özellikle üçüncü devre Melâmîlik kısmını yeniden gözden geçirmek ihtiyâcı duşmussa da ömrü vefâ etmemiştir. İlk baskının kenarlarına el yazısı ile girdiği bilgiler, daha sonra tıpkıbasımı yapılarak değerlendirilmiştir Gölpınarlı'nın Melâmîlik hakkındaki bu çalışması hâlen aşılabilmiş değildir. Araştırmalar arasında müstesnâ yerini korumaktadır.³⁶

Prof. Dr. Câvid Sunar *Melâmîlik ve Bektâşîlik*³⁷ adlı araştırmasında Melâmiyye ile Bektâşîliğin arasında ilgi kurulmaktadır: C. Sunar'a göre bu iki tarîkatın birleştikleri nokta, her iki tarîkatın da İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde insân-ı kâmil hakîkatını benimsemeleridir. Ancak Bektâşîler bu hakîkata sahip çıkarken, bazı usûl ve

³³ Abdülbâkî Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1985

³⁴ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983

³⁵ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, İstanbul 1931

³⁶ Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, -tıpkıbasım-, hz. Murat Bardakçı, İstanbul 1992

merâsim tertipleyerek daha fazla ağırlık vermişlerdir. Sunar bu tespitine uygun olarak Bektâşîliğe çok daha fazla yer ayırmıştır.

Melâmîlik hakkında diğer araştırmalar arasında Yusuf Ziya İnan'ın İslâm'da *Melâmîliğin Târîhi Gelişimi*³⁸ adı eseri Melâmî büyükleri hakkında çok kısa bilgilerden oluşmuştur.

A. Cerrahoğlu'nun *Dünkü ve Bugünkü Melâmîlik*³⁹ adlı eseri, ilmî bir usûl ile çalışılmamıştır.

Edebiyat târihi ile ilgili eserler:

Nihad Sami Banarlı'nın Resimli *Türk Edebiyatı Târîhi*⁴⁰ ve Nüzhet Ergun'un *Türk Şâirleri*⁴¹ adlı eserleri ,Babinger'in Osmanlı müellifleri hakkında kaleme aldığı *Die Geshichtsschreiber der Osmanen und Ihre Werke*⁴² adlı çalışması,Wilhem Geiger ve Ernest Kuhn'un birlikte hazırladığı Fars edesiyatına münhasır *Grundriss der Iranishen Philogie*⁴³ adlı eserleri de kullandık.

Ansiklopedi maddeleri:

MEB İslâm Ansiklopedisi'ndeki⁴⁴, (1982 London) *the Encyclopaedia of İslâm*⁴⁵ ve aynı ismi taşıyan *the Encyclopaedia of İslâm* (1995 Leiden)⁴⁶ baskılarındaki ilgili maddeler ve *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki⁴⁷ ilgili maddeleri,*İstanbul Ansiklopedisinde*⁴⁸ve *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*⁴⁹'ndeki maddeleri,*Türk Ansiklopedisi*' ndeki ilgili maddeleri⁵⁰ de kullandık.

³⁷ Câvit Sunar, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, Ankara 1975

³⁸ Yusuf Ziya İnan, *İslâm'da Melâmîliğin Târîhi Gelişimi*, İstanbul 1976

³⁹ Abdurrahman Cerrahoğlu, *Dünkü ve Bugünkü Melâmîlik*, İstanbul 1984

⁴⁰ Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, İstanbul 1976

⁴¹ Nüzhet Ergun, *Türk Şâirleri*, I-II, İstanbul 1946

⁴² Babinger, *GOW*, Leipzig 1927

⁴³ Wilhem Geiger, Ernest Kuhn, *Grundriss der Iranishen Philogie*, Hrassburg 1896-1904

⁴⁴ Ömer Faruk Akün, «Sarı Abdullah Efendi», *MEBİA*, X, 216-220

⁴⁵ Tahsin Yazıcı, « Abdallah, Sarı», *EI* ' , I, 179

⁴⁶ Kathleen Burrill, «Sarı AbdAllah Efendi», *EI* ' 2, IX, 59

⁴⁷ Groot; « Halil Paşa, Kayserili», *TDVİA*, XV, 324-326

⁴⁸ Reşat Ekrem Koçu, «Abdullah Efendi (Sarı)», *İA*, I, 44

⁴⁹ Ekrem Işın, « Abdullah, Sarı», *DBİA*, I, 13-14

Tezler:

Tomris Ölmez'in *Sarı Abdullah Efendi* başlıklı mezûniyet tezi ⁵¹ müellifin hayâtı , eserleri hakkındaki ilk araştırmadır. Ancak mezûniyet tezi çerçevesinde kalmıştır.

Selâhattin Durgun tarafından yapılan *Sarı Abdullah Efendi ve Şerh-i Mesnevî* ismini taşıyan yüksek lisans tezi, Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* şerhinin sâdece birinci cildine âit bir çalışmadır. Araştırmada ilk on sekiz beytin transkripsiyonunu ve birinci cildin âyet, hadîs, kelâm-ı kibar, kitap, yer ve şahıs isimlerini gösterir indeksler bulunmaktadır.⁵²

Celvetîlik hakkında Hasan Kâmil Yılmaz'ın *Azîz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı* ⁵³ basılmış doktora tezinden de yararlandık. Çünkü Abdullah Efendi, Aziz Mahmud Hüdâyî Efendi'nin de mürîdidir.

Reşat Öngören'in *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. yüzyıl)* başlıklı basılmış doktora tezi⁵⁴ de Abdullah Efendi'nin yaşamış olduğu zaman dilimini ve öncesini anlamada yardımcı olan önemli bir araştırmadır. Tarikatlar ve şeyh efendiler, müellif olanların eserleri hakkında bilgi verilmektedir. Ayrıca devlet, ulemâ ve meşâyih ilişkisi üzerinde de durulmuştur.

Ekrem Işın, «Melâmîlik», *DBİA*, V, 380-386

Ekrem Işın, «Abdülbâkî (La'îzâde)», *DBİA*, I, 28

Ekrem Işın, « Abdülkâdir Belhî », *DBİA*, I, 44

⁵⁰ Karahan, « Sarı Abdullah », *TA*, XXVIII, 156

Parmaksızoğlu, «Melâmet», *TA*, XXIII, 455-6

⁵¹ Tomris Ölmez, *Sarı Abdullah Efendi-Hayâtı ve Eserleri*, Türkiyat Enstitüsü, nr: 111, dönemi : 1939-1940 öğretim yılı

⁵² Selâhattin Durgun, *Sarı Abdullah Efendi ve Şerh-i Mesnevî*, Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1993

⁵³ Hasan Kâmil Yılmaz, *Azîz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarikatı*, İstanbul 1980

⁵⁴ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfiler, Devlet ve Ulemâ (XVI. yüzyıl)*, İstanbul 2000

Necdet Yılmaz'ın *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf -Sûfiler, Devlet ve Ulemâ-*⁵⁵ isimli yayınlanmış doktora tezi, XVII. yy.da Anadolu'sundaki tarikatlar, şeyhlerin hayatları, müellif olan mutasavvıfların eserleri, devlet, ulemâ ve meşâyih ilişkileri hakkında bilgi vermektedir. Eserin ekler kısmında, şeyhlerin ilgilendikleri sanat dalları, mahlasları, hizmet gördükleri alanlar, eserleri, inşâ ettikleri tekkeleri gösterir tablolar bulunmaktadır.

Kütüphane katalogları:

W. Pertsch'in *Die Handschriften Verzeichnisse der Königlichen Hofbibliothek zu Berlin*⁵⁶ adlı eseri Berlin Kütüphânesi'nde bulunan el yazmalarına âit eserleri göstermektedir.

Safvet Bey Başağaç'a âit *Popis Orijentalnih Rukoppissa Moje Biblioteke*⁵⁷ adlı kütüphane katalogları Bosna'daki kütüphâlerdeki eserleri göstermektedir.

Alatalı Mehmed Ali Kırkboğa'nın *Kâmûsü'l-Kütüb*⁵⁸ isimli kataloğunda kitap ve yazar isimleri hakkında bilgi verilmektedir. A. Kırkboğa eserin giriş bölümünde kitapların çoğunu bizzat gördüğünü diğerlerinin isimlerine bâzı kaynaklarda tesâdüf ettiğini belirtmektedir. Ancak kaynak kitapların isimlerini vermemiştir. Dolayısıyla kullandığımız bâzı bilgilerin kaynağını tespit etmek mümkün değildir.

Mehmet Önder'in hazırladığı *Mevlânâ Bibliyografyası*'nın ilk cildi yazmalar, ikinci cildi ise basılmış eser ve makâleleri göstermektedir.⁵⁹

Gustav Flügel'in *Die Arabipchen Persischen Turkishen Handschriften*⁶⁰ adlı eseri Viyana'daki elyazmalarını göstermektedir.

Ali Rıza Karabulut'un hazırladığı *Kayseri Râşit Efendi Kütüphanesindeki Türkçe Farsça Arapça Yazmalar Kataloğu*⁶¹ hem eser ismi hem yazar ismine göre düzenlenmiştir.

⁵⁵ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf -Sûfiler, Devlet ve Ulemâ-* İstanbul 2001

⁵⁶ W. Pertsch, *Die Handschriften Verzeichnisse der Königlichen Hofbibliothek zu Berlin*, Berlin 1889

⁵⁷ Safvet Bey Başağaç, *Popis Orijentalnih Rukoppissa Moje Biblioteke*, Sarejevo 1917

⁵⁸ Alatalı Mehmed Ali Kırkboğa, *Kâmûsü'l-Kütüb*, Konya 1974

⁵⁹ Mehmet Önder, İ. Binark, M. Sepetçioğlu, *Mevlânâ Bibliyografyası*, I-II, Ankara 1974

⁶⁰ Gustav Flügel, *Die Arabipchen Persischen Turkishen Handschriften*, I-II, New York, 1977

⁶¹ Ali Rıza Karabulut, *Kayseri Râşit Efendi Kütüphanesindeki Türkçe Farsça Arapça Yazmalar Kataloğu*, Kayseri 1982

II- SARI ABDULLAH EFENDİ'NİN DÖNEMİNE

GENEL BİR BAKIŞ:

Abdullah Efendi 992/1584 te İstanbul'da doğmuş, vazîfesi icabı Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bulunmuş ve yine İstanbul'da 1071/1661 senesinde İstanbul'da vefat etmiştir. Bu dönem hicrî X.yy, milâdî XVI.yy ın ikinci yarısı ile XVII. asrın birinci yarısına tekâbül etmektedir. Abdullah Efendi'nin tanınması ve doğru olarak değerlendirilmesi için öncelikle yetiştiği zaman diliminin özelliklerinin ve sosyal ortamın bilinmesinde fayda vardır:

1- SİYÂSİ VE EKONOMİK DURUM:

Abdullah Efendi'nin yaşadığı devre dokuz pâdişâhın saltanat dönemini kapsamaktadır:

III. Murad (982-1004/1574-1595), III. Mehmed (1004-1012/1595-1603), I. Ahmed (1012-1026/1603-1617), I. Mustafa (1026-1028/1617-1618), II. Osman (1028-1032/1618-1622), I. Mustafa (1032-1033/1622-1623), IV. Murad (1033-1050/1623-1640), Deli İbrâhim (1050-1058/1640-1648), IV. Mehmed (1058/1099/1648-1687).

III.Murad ile devlet gelişmesinin zirvesini bulmuş ve bundan sonra zirveden düşüş başlamıştır. Kazanılan zenginliklerin yavaş yavaş kaybedilmeye, devletin her alanında düzensizliklerin görülmeye başladığı bu dönem, «Duraklama Devri» diye adlandırılmıştır. Gidişâtın düzeltilmesi için II.Osman ciddî düzenlemeleri gündeme getirmiş ancak «Hâile-i Osmâniyye» adı ile anılan ve II. Osman'ın îdamı ile sonuçlanan olaylar sonucu şehit edilmiştir. IV.Murad zamânında çok şiddetli tedbirler alınmış sükûnet devri yaşanmıştır. Ancak köklü düzelme meydana gelmemiştir.

1067/1656 yılından îtibaren vezâret seviyesinde Köprülüler ailesinin gayretli çalışmaları kayda değerdir. Deftardar Sarı Mehmed Paşa'nın bu devirle başlattığı *Târih*'inin dikkat çeken girişi, h. X. yy.ı açıklaması bakımından önemlidir:

« ...vükelâ-i nâ-müstakîm tedbîr-i sakîmleriyle mizâc-ı mülke kemâl mertebe i'tidâl ve gün-â-gün avâriz hasebiyle intizâm-ı umûr-ı kâr-hâne-i devlete küllî ihtilâl ve zorba nâmında olan eşîrrânın dest-i taarruzları ve sadme-i sû-i amelleriyle gülzâr-ı devlete rahnepezir ü inhilâl bulmağla şâhid-i gül-rûy-ı hükûmet perîşan-dimağ ve kuvâ-yı hilâfet ü

saltanat muhtâc-ı fâsâd u istifrağ olmağla bu gâile-i hâilenin def ü ref'i bir vezîr-i Aristotelibîrin re'y-i hamîde ve efkâr-ı pesendîdesine muhtac olmuş idi..»⁶²

Bu ibâreden anlaşıldığı üzere ülkede görülen bozulmalar her alana sirâyet etmişti. Ancak en yüksek makamdan başlamak üzere idârenin beceriksizliği bozulmayı derinleştirmişti. Durumun düzeltilmesi için ilk olarak hükûmet seviyesinde bir düzeltme yapılarak, idârenin sâhip olması gereken tâbii reflekslerine kavuşturulması gerekmektedir. Bu tedbirler alınmadığı için bozulma ve bozulmanın getirdiği duraklama, ülkenin bütün kesimlerini içine alarak devam etti.

Bu dönemde sarayda hanım sultanların nüfuzları ve siyâsete etkileri görülmektedir.

III. Murad'ın eşi ve III. Mehmed'in annesi olan Safiye Haseki Sultan, Sokollu'nun eşi ve Safiye Sultan'ın görümcesi İsmihan Sultan, Harem-i Hümâyûnu idâre eden Canfedâ Hatun ve Râziye Kadın birleşerek kuvvetli bir grup oluşturmuşlardır. Ocak ağaları ile birlikte IV. Murad'ın annesi Kösem Sultan (1058-1062/1648-1651) ve daha sonra Hatice Turhan Sultan'nın saltanatı (1062-1067/1651-1656) da bu dönemde gerçekleşmiştir. ⁶³ İktidârı elde etmiş saray kadınları, yetkisiz olarak, menfaatlarına uygun olarak ve devlete zarar verecek şekilde, dîvânın işlerine müdâhele etmeye başlamışlar, buna karşı bu etkileri bertaraf edecek kuvvetli vezirler yetişmemiştir. Hatta Sinan Paşa gibi devlete hıyâneti görülen vezirler bile dîvanda görev almıştır.

Duraklama Döneminde eyâlet sistemi bozulmuştur. Daha önce uzun müddet eyâlet idâre eden kudretli beylerbeyiler devlete güç kazandırırken, bu dönemde, siyâsi entrikalar sonucu sudan sebepler bahâne edilerek her an azledileceğinden endişe eden idâreciler konumuna düşmüştür. Zîra bir eyâlete bir yıl içinde birkaç beylerbeyi tâyin edildiği olmuştur.⁶⁴

⁶² Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâiyât*, 3

⁶³ Öztuna, VIII, 51, IV,140-160

⁶⁴ age, VIII, 51

Bozulan sistemden ordu da nasîbini almış yeniçeri ocağı ve sipâhîlerin⁶⁵ arasına hariçten “efrad” yâni nizamnâmeye uymayan kişiler alınmış, iltimas ve para karşılığında ocağa kayıtlar başlamıştır. İktisadî kriz sebebi ile memnuniyetsizlikler artmıştır. Sarı Abdullah Efendi'nin dedesi Beylerbeyi Mehmed Paşa ulûfeyi mağşuş (katkılı) akçe ile dağıtmış, esnafın bu akçeleri almaması üzerine sipâhîler konağına ve sonra dîvâna yürümüşler, olaylar Paşa'nın asılması ile neticelenmiştir. Maaş ödemelerindeki gecikmeler ve diğer bâzı memnuniyetsizlikler, çoğu zamân mevkii sâhibi olmak isteyen veya hasımlarını ortadan kaldırmak isteyen kişilerce kullanılmış, ocak ağaları tahrik ve vaadler ile kandırılmıştır.⁶⁶

Huzûrun bozulmasıyla ziraat, sanayi ve ticaret, eski canlılığını kaybetmiştir. Uzun ve başarısız seferlerin çokluğu, vergi gelirlerinin düşmesi ile mâlî ve iktisadî problemler baş göstermiştir.⁶⁷ Ekonominin bozulması esnaf teşkilâtı olan ahîliği de olumsuz yönde etkilemiştir. Yavaş yavaş özenle korudukları özerkliklerini kaybetmeğe ve merkezî idâreye bağlanmaya başladılar. Önce bâzı ahî birlikleri, yeniçeri ocağına alınarak askerî kimlik kazanmışlardır. Ordu içine giren ahî birlikleri, ordunun kılıç, kalkan, yay, balta, kurşun, tüfek, barut gibi ihtiyaçlarını karşılayan cebeci ocağı gibi askerî endüstri içinde yer almıştır. Yeniçeriliğin değer kaybettiği bu dönemlerde, yeniçerilerin de esnaflığa el attığı görülür. Esnaflığa geri dönenlerde, ahîliğin üstün meziyetleri görülmemektedir. Aksine ahîlik esaslarına uymamayı bir imtiyaz olarak kabul etmişlerdir. Ahî babalarının yetkilerinin bâzıları kadınlara ve muhtesiplere devredilince, teşkilât devlet ile karşı karşıya gelmiştir. Ahî teşkilâtındaki bozulmaların yanı sıra, Avrupa'dan ithal edilen malların Anadolu pazarını doldurması da teşkilâtı olumsuz etkilemiştir.⁶⁸

Huzursuzluklar Anadolu'da “Celâlî isyanları” şeklinde ortaya çıkmıştır. Yavuz Sultan Selim'in son zamânlarında Bozoklu Celâl Bey adında bir sipâhî subayı, iktisadî sebeplerle

⁶⁵ Yeniçeriler kuruluşu ile başlayarak Bektâşî tarîkatı ile irtibatlandırılmıştır. Ocak, bozulunca lağvedilmiş ve bununla birlikte II. Mahmud devrinde (1241/1826) Bektâşî tekkelerinin bir kısmı yıktırılmış ve kalanlar da başta Nakşî tarîkatı olmak üzere diğer tarîkatlara ayrılmıştır. (bk. Gündüz, age, 86-95)

Sipâhîler ise Melâmîliğe bağlı idiler.(bk. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, 171)

⁶⁶ Uzunçarşılı, III/II, 274-280

⁶⁷ Öztuna, VIII, 52

ayaklanmış ve daha sonra Anadolu'daki her ayaklanma «celâfîlik» ve ayaklananlar da «celâfî» diye anılmıştır. Bu isyanlar, devlet teşkilatında görevli iken haklı ya da haksız azledilenlerce başlatılmıştır. Hak arama iddiasındaki isyancıların çevresinde vergi mükellefiyetini yerine getirmeyenler, görev yerine gitmeyi kabul etmeyenler veya görevini îfâ etmeyenler, sefere katılmakta gecikmiş veya hiç katılmamış tımarlı sipâhîler gibi bâzı zümreler toplanmıştır. Bu isyanlar sırasında Anadolu'da büyük bir karışıklık devri (1010-1017/1601-1608) yaşanmıştır. Disiplinden mahrum Celâfîler, köy, kasaba ve şehirleri basmış, ateşe vermiştir. Bu dönemde yağma, soygun ve talan sıkça görülmüştür. Perişan bir vaziyette kalan Anadolu halkı, yerini yurdunu terk ederek daha emniyetli gördükleri mahallere, müstahkem şehir ve kasabalara kaçmıştır Anadolu âdeta bir harâbe hâline gelmiştir. Devlet, isyanları « hurûc ale's-Sultan» olarak kabul eden bir fetvâ ile önlemeye çalışmıştır. Böylece yağma ve talana bir çeşit iç savaşa dönüşmüş ve Anadolu bir savaş alanı hâline gelmiştir.⁶⁹

Celâfî isyanlarından Zünnûn, Velî Halîfe gibi bâzı topluluklar dikkat çekmektedir. Bunlar aslında Şîî-Safevî devletinin siyâsetini doğrultusunda hareket etmişlerdir.⁷⁰ Bir yandan halk karışıklıklar içinde huzursuz edilirken diğer taraftan da İran'a göçmeye kanalize edilmiştir. Karışıklıklardan bezen halk gerek sünnî gerek alevî olsun İran'a göç etmeye başlamıştır. Bu göçler XVI-XVII. asırlar boyunca hatta XVIII. asrın başlarında bile devam etmiştir. Faruk Sümer'in araştırmasında göç eden oymakların altmışın üzerinde olduğu görülmektedir. Mezhep farklılığını siyâsete âlet eden Safevî devleti, Anadolu'daki Türkmen ve Kızılbaş nüfusu ile gücünü beslemiş kendi bekâsını temin etmiştir. Anadoludaki karışıklıklar da bu göç dalgasını beslemiştir.⁷¹

Anadolu'daki bir diğer isyan ise II. Osman'ın şehâdetinin intikâmını alma davâsını güden Abaza isyânıdır. II. Osman'ın yeniçeriler tarafından şehid edilince beylerbeyi Hafız Ahmed Paşa ile Abaza Paşa arasındaki görüşmeler sonucu bir dayanışma başlamış ve bölge

⁶⁸ Gündüz, age, 108- 114

⁶⁹ İlgürel, Müctebâ, « Celâfî İsyancıları», *TDVİA*, VII, 252-257

⁷⁰ Kütükoğlu, age, 1-3

⁷¹ Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1992, 1-10, 20-25, 154 (Bu araştırma Şîîliğin İran'a, Kızılbaş adı ile anılan Anadolu Türkmenleri ile getirildiğini ve dolayısı ile Safevî Devleti'nin millî devlet olmadığını ortaya koymasından önemlidir.)

vâflerinin el birliği ile hareket edip Üsküdar'a kadar dayanarak hükümetten katillerin istenmesi kararlaştırılmıştır. Ancak Abaza Paşa sabırsızlık gösterip kendi başına Erzurum dâhilinde harekete başlamıştır.⁷² Paşa'yı harekete geçiren, "Abaza Şeyhi" lakābı ile bilinen Bayrāmî şeyhi Seyyid Abdürrahim'in⁷³ telkinleri olmuştur. Abaza Paşa, yeniçerileri «Pâdişah kâtili» ilân ederek çevresine topladığı sekbanlar ile Erzurum'da yeniçerileri imhâya kalkışmıştır. Anadolu'daki otorite boşluğundan istifâde ederek sancaklara kendi adamlarını tâyin etmiş ve halktan vergi toplamaya başlamıştır. Etki sahasını gün geçtikçe genişleten Abaza Paşa, ele geçirdiği yeniçeri, topçu, cebeci, acemioğlanı gibi ocak mensuplarını öldürmüştür. Şebinkarahisar ve Sivas'ı ele geçirmiş ve Ankara üzerine yürümüştür.⁷⁴ Hükümet Abaza hareketinin durdurulması için Halil Paşa'yı görevlendirmiştir. Zira Halil Paşa ile Abaza arasında eski bir dostluk bulunuyordu: Oruç Ovası muhârebesinde (1016/1607) Halep vâlisi Canbolatoğlunun hazînedarlığı vazîfesini îfâ ederken, Kuyucu Mehmed Paşa tarafından esir edilen Abaza Paşa îdam edileceği zaman vakarını muhafaza etmişti. Halil Paşa onun gösterdiği yiğitliğe hayran olmuş ve şefaât ederek Abaza Paşa'yı îdamdan kurtarmıştı. Bundan sonra da Halil Paşa'nın himâyesi devam etmiştir: Halil Paşa kaptan-ı derya olunca, Abaza Paşa kalyon komutanlığına, Paşa veziriâzam olunca onun da Maraş beylerbeyiliğine tâyin edildiğini görüyoruz. Ancak Halil Paşa Abaza isyânını durdurmakta muvaffak olamamıştır.⁷⁵ IV. Murad'ın tahta geçmesi ve sert tedbirleri alınca eman alıp isyânından vazgeçmiştir. Daha sonra da Bosna vâlliliğine tâyin edilmiştir.

Duraklama devresinde parlak fetih hareketleri görülmemektedir. Batıda Almanlara karşı seferlere girişilmiştir. Eğri (1004/1595), Kanije (1009/1600), Budin (1011/1602), Estergon (1014/1605) bu cephedeki fetihlerdir. Acemlerle girişilen mücâdele sonucu doğu cephesi açılınca 1015/1606 da imzalanan Zitvatorok anlaşması ile Almanlar ile sulh yapılması zorunluluk hâlini almıştır. Bu anlaşmadan önce Alman hükümdarı sadrıâzam ile eşit sayılır ve Sultan, Avrupa'da tek imparatorluk tâcının yâni Roma tâcının sâhibi kabul edilirdi. Zitvatorok

⁷² Danişmend, *Kronoloji*, III, 316

⁷³ Abaza Şeyhi için bk. Kara, Mustafa, « Abaza Şeyhi», *TDVİA*, I, 12

⁷⁴ İlgürel, Müctebâ, « Abaza Paşa», *TDVİA*; I, 11-12

⁷⁵ Danişmend, *age*, III, 316

ile Avrupa'da iki hükümdarlık tâcının olduğu; Batı Roma tâcının Alman hükümdarına, Doğu Roma tâcının da Türk hakânına âit olduğu kabul edilmiş oldu. Bu anlaşmadan sonra uzun bir süre Almanlarla cephe açılmamış, hatta en savunmasız oldukları dönem olan Otuz Yıl savaşı (1028-1638/1618-1648) sırasında bile İran üzerine yapılan seferler ile meşgul olunmuştur. Batıdaki bir diğer cephe Lehistan'da (Polonya) bâzı beylerin isyânı ile açıldı. 1026-1031/1617-1621 yılları arasında asi Lehlilere baş eğdirilmiştir.

Bu dönemde Osmanlı Devletinin asıl meselesi Doğudaki Şîî-Safevî Devleti olmuştur. Doğudaki düşman, batıdaki düşmandan farklıdır. Batıdaki fetih mücâdelesini i'lâ-yı kelimetullah için küffâr ile vukû bulurken, doğuda mücâdele îtikâdî ve siyâsî farklılıklardan kaynaklanıyordu. Sünnî Osmanlı Devleti, varlığını Osmanlı nüfusundan emen saldırgan bir düşman ile karşı karşıya idi. Şîî-Alevî Safevîlerin saldırgan siyâseti sonucu Yavuz Sultan Selim zamânından başlayarak ulemâ ve müftülere fetvâlar neşrettirilmiş ve risâleler yazdırılmıştır. Bunların arasında İbn Kemâl'in *Risâlie fi Tekfiri'r-Revâfiz* ile Kemâl-Paşazâde'nin *Fetâvâ-yı Kemâl-Paşazâde der Hakk-ı Kızılbaş* adlı eserleri önemlidir. Kemâl-Paşazâde fetvâsında şöyle diyor:

“Müslümanlar! Mü'minlerin ülkesinde haberler çoğaldı ve yayıldı ki Şîî'dan bir tâife ehl-i sünnet beldelerinden bir çoğunda galebe çalmış ve oralarda bâtil mezheplerini yaymaya, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer ve Hz. Osman'a sövmeye başlamışlar. Yine onlar Kızılbaşlar, hülefâ-yı râşidînin hilâfet ve imamlıklarını inkâra girişmişler ve şerîat ve şerîat ehlini tahkîr etmişlerdir. Dört ehl-i sünnet mezhebinin yoluna girmenin bir meşakkatten ibâret olduğunu iddiâ eden bu Kızılbaş tâifesi, Şah İsmâîl denen reislerinin yoluna gitmenin daha kolay olduğunu söyleyerek dört sünnî mezhebin kurucularına küfretmişlerdir. Reisleri Şah İsmâîl'in şarabı helâl kıldığı gibi onlar da helâl kılıyorlar ve haram kıldığı şeyleri haram kılıyorlar. Kısaca onların bize nakolunan küfürlerinin sayısı ve hesâbı yoktur. Biz onların küfür ve mürtedliklerinden, ülkelerinin dâr-ı harp olduğundan ve kestiklerinin leş olduğundan şüphe etmiyoruz. Kim ki onlara mahsûs kızıl külâh giyerse çoğunlukla onun küfrüne hükümlenir. Çünkü bu kızıl külâh açıkça küfür ve ilhâd alâmetlerindedir.Onların harp yeri olan şehirlerini de ele geçirmek, onların mallarını, kadınlarını,

şehirlerini ve evlâtlarını da müslümanlara helâl kılar. Erkeklerinin ise müslüman olmadıkları müddetçe katli vâciptir.....”⁷⁶

Anlaşıyor ki Anadolu kızılbaşları, tutumları sebebi ile Osmanlı Devletince şiddetle reddedilmiş, küfürlerine hükmedilerek savaş açılmış, hatta giydikleri kızıl külâhları da küfür simgesi olarak kabul edilmiştir. Verilen fetvâlar ile Safevî Hanedanı ile zaman zaman savaşa girişilmiş 963/1555 Amasya anlaşması ile sükûnet oluşmuştur. Ancak yine de Şî Safavîler Anadolu’daki kızılbaş nüfus üzerinde manevî nüfûzlarını kullanmışlar «sadaka-nezir» adı altında para toplamışlardır.⁷⁷ Şah Abbas « Hâile-i Osmaniyye», Celâlî ve Abaza isyanları, malî kriz sebepleri ile yıpranmış olan Osmanlının durumundan faydalanmak üzere, Şî nüfusunun çoğunlukta olduğu Bağdat, Kerbelâ, Necef gibi orta Irak’ta bulunan merkezleri elde etmek amacı ile zaman zaman sulhü bozmuşlardır.⁷⁸ Pül-i Şikeste bozgunu sebebi ile imzalanan Serav anlaşması ile beş sene süren bir sükûn devresi yaşanmışsa da Bağdat Subaşısı Bekir’in isyânı ve Bağdat’ı İran şahına vermesi ile antlaşma bozulmuştur. IV. Murad bizzat Bağdat’ı geri almak üzere sefere çıkmış 1048/1638 de Bağdat’ı geri almış ve 1049/1639 da Kasr-ı Şirin anlaşması ile on yedi sene süren harp sona ermiştir. Bu antlaşma ile çizilen hudud hâlen Türkiye-İran sınırını teşkil etmektedir.⁷⁹

2- İLMÎ VE FİKRÎ DURUM:

Duraklama döneminde her sınıfta görülen bozulma ilmiyye sınıfında da görülmüştür. Medrese ve müderrisler çoğalmış ancak geniş kültürlü mütefekkir ulemâ azalmış, ilmî seviye düşmüş, medrese teşkilâtı bozulmuş, mollazâdeler bilgisiz olarak yükselip yüksek makamlar elde etmiştir.

İlk defa ilmiyyenin başı olan şeyhülislâm azledilmiştir: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (949/1542), Mevlânâ ve Muhyiddîn-i Arabî Hazretleri

⁷⁶ Mehmet Saray, *Türk-İran Münâsebetlerinde Şiîliğin Rolü*, Ankara 1990, 11 (*Mecmûa-i Kemâl-Paşazâde*, Süleymâniye, Esad Efendi,no: 3548, 45 a-b ’dan naklen) İbn Kemâl, Molla Arap, Müftü Hamza Efendilerin Kızılbaşlar aleyhine yazdıkları için bk. aynı yer

⁷⁷ Uzunçarşılı, III/II, 245-246

⁷⁸ Öztuna, IV, 45

⁷⁹ Uzunçarşılı, III/II, 248, Öztuna, IV, 67

aleyhindeki tavrı sebebi ile III. Murad tarafından azledilerek alelâde memurlar derekesine düşmüştür.

II. Osman ise Hâce-i Sultan Ömer Efendi'ye «meşîhat» pâyesi vermiştir. Böylece devlette şeyhülislâm ve sadrıâzamdan sonra eşit paye taşıyan bir üçüncü şahsiyet ortaya çıkmıştır.⁸⁰

Bu devirde ilmiyye sınıfının içine düştüğü keşmekeşi gösteren en çarpıcı örnek Cinci Hoca'dır. Esâs ismi Hüseyin Efendi olan Cinci Hoca Süleymâniye Medreselerine devam ederken kuvvetli nefesi ve okuduğu duâların tesiriyle hastalara şifâ vermesiyle tanınmış bir talebedir. Sihir ve efsun işleri ile uğraşması müderrisler tarafından hoş karşılanmamış ve medreseden mezun olamamıştır. Ancak şöhreti yayılmış, Kösem Sultan tarafından saraya Sultan İbrâhim'i tedâvi için çağırılmış ve onu mânevî olarak rahatlatması ile şöhreti daha da artmıştı. Sultan İbrâhim'in üzerinde nüfuz kuran Cinci Hoca, "pâdişah hocası" ve medrese tahsilini tamamlamadan Sahn-ı semân ve sonra Süleymâniye Medreselerinden birine müderris tâyin edilmiştir. Daha sonra Galata kadılığı, Anadolu kadiaskerliğine getirilmiştir. Pek çok siyâsî enrikalara katılan Cinci Hoca, mal ve mülk edinme arzusu ile rüşvet ile servetini artırmış, nüfûzunu kullanarak azil ve tâyinlerde etkili olmuştur.⁸¹

Medrese ve diğer müesseselerin bozulduğunu gören Koçi Bey, Peçevî ve Kâtib Çelebi gibi münevverler tarafından bâzı teşhis ve îkazlar yapılmıştır. Bozulan müesseseyi eski sağlıklı hâline döndürmek üzerinde düşünmüşler ve Ortaçağ anlayışından çıkmak mücâdelesinde olan dünyâyâ, ayak uydurarak yeni bir oluşuma gitmek husûsunda teklif getirmişlerdir.⁸²

Koçi Bey'in ilmiyye sınıfının bozulması üzerine IV. Murad'a sunduğu lâyiha durumun teşhisi ve çarelerin teklifi bakımından önemlidir:

«Eskiden bir müderris dâileri yoldan geçse halk-ı âlem ikbâl-i tam ile küll-i ta'zim ve ihtiram ederlerdi. Irz ve vakarları kemâlinde idi. Taşra çıktıklarında kendileri ve âdemleri bâ-bâyâne libaslar ile kat'â zînet ve zerâfet yok idi. Ve beyhûde seyir ve sülûk ve

⁸⁰ Öztuna, VIII, 51, 233

⁸¹ Özcan, «Hüseyin Efendi, Cinci Hoca», *TDVİA*, XVIII, 541-543

⁸² Ayverdi, age, II, 63

taleb-i câh-ı mansıpta değiller idi. Herkes evlerinde iştigâl-i ilim edip, çıktıklarında ya derse ya câmii-i şerîfe yâhut lillah muhabbet ettikleri kimselerin ziyâretine çıkarlardı. Amma halk nazarında her biri müctehid mesâbesinde muazzez ve mükerrerem idi. Bu asırda dahi âlim ve câhil bir görülmeyip ashâb-ı ilm ve ma'rifete imtiyaz verilse zamân-ı kalilde yine evvelki mertebeye varırdı. Menâsıb-ı ilmiyye şefâatla verilmek revâ değildir. A'lem hangisi ise ona vermek gerekir. Tarîk-i kazâda medâr ilimdir, sinn ü sâl, haseb ü neseb değildir. Seccâde-i şerîat âlim ve âdil olanlara gerektir. Medresede dakâyık-i ilmiyye istihrâcına kâdir olanlara gerektir. Bir câhile mücerred eskidir diye bir âlime takdîm inde't-tahkîk cevirdir.....»⁸³

Koçi Bey'in tesbitlerine göre ulemânın hem sosyol alandaki saygınlığı hem de bilgi seviyesi düşme göstermiştir. İlim elde etme kaygısı, yerini makam elde etme endişesine bırakmıştır. Medrese ve diğer müesseselerde ki mevkîler hak sâhibi olana değil "şefâat" sâhibi yâni torpili olanlara verilmiştir. Koçi Bey şerîatın yaşanmasını temin edecek olan ulemâ sınıfı olduğunu ve bunların içine düştükleri yozlaşma üzerinde durmaktadır.

Sünnî-Osmanlı ve Şîî-İran arasındaki siyâsî mücâdeleye Şah İsmâil'in Osmanlı teb'asına yönelik Şîî propagandası eklenince Osmanlı ulemâsı Şîî-bâtınî cereyanlara karşı mücâdeleye girmek durumunda kalmıştır. Bu mücâdele, ehl-i sünnet mezhebi merkez alınarak ve medreselere dayanarak yapıldığından medrese zihniyeti kuvvet kazanmıştır. Bu sebeple devlet kuruluş devrinde hâkim olan⁸⁴ tasavvufî eğilimlerinden uzaklaşmıştır. Özellikle Şîî-bâtınî eğilim gösteren tasavvuf ehli tâkip edilmiş ve kontrol altında tutulmuştur.⁸⁵

Müsbet ilimlere kapısını kapalı tutan medrese zihniyeti⁸⁶ daha önceleri tâkip edilen İran menşeli kelâm ve felsefî esâslara dayalı ve olan Fahreddin Râzî ekolüne de tepkiler göstermeye başlanmıştır. Medreselerde aklî ve müsbet ilimlerin yerine *Hidâye* ve *Ekmel* gibi fikhî kitaplar okutulmuş ve fıkıh dersleri rağbet görmüştür.⁸⁷

⁸³ Koçi Bey, *Risâle*, 35-36

⁸⁴ İlk Osmanlı medresesi Orhan Gazi döneminde ve İznik'te kurulmuştu. Bu medresinin müderrisi zâhir ve bâtın ilimlerine vâkıf olan, Şeyh-i Ekber ve onun vahdet-i vücûd anlayışına bağlı bir mutasavvıf olan Şeyh Dâvud b. Mahmûd er-Rûmî el-Kayserî (756/1350) idi. Yine Osmanlı Devleti'nin ilk şeyhülislâmı olan Molla Fenârî (843/1430) de zâhir ve bâtın ilimlerini şahsında toplamıştı. Molla Fenârî, Hamîdüddin-i Aksarâyî'nin da halîfesidir. (bk. Gündüz, age, 71-2)

⁸⁵ Demirci, Mehmet, « Birgîvî ve Tasavvuf », *İmam Birgîvî*, 59-66 ; 59

⁸⁶ Ayverdi, Semiha, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, I-III, İstanbul 1975 ; II, 69

⁸⁷ Kâtip Çelebî, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 680 ; *Mizânü'l-Hak*, 9

Osmanlı toplumunda, tasavvuf, kelam ve felsefeyi terk edip, Kur'an ve sünnete yönelme düşüncesi, Birgîvî Mehmed Efendi (981/1573) ile başlamıştır. Birgîvî toplum ve devlette görülen aksaklıkların sebepleri üzerinde durmuş ve bunda tarikatların büyük bir tesirinin olduğunu ileri sürmüştür⁸⁸. Birgîvî'nin görüş ve fikirlerini topladığı *Tarikat-ı Muhammediyye* adlı eserine bakılacak olursa halkı Kur'an ve sünnete uymaya çağırmış ve bâtil inanç ve bid'atlerle mücâdele etmiştir. Türbe yapımı, türbelerde mum yakılması, ücretle Kur'an okunması, kadınların rüşvet alması, zengin çocuklarına para karşılığı ilmî pâye verilmesi, para vakfetmenin câiz olmadığı ...hakkında görüşlerini savunmuştur.. Tasavvuf erbâbını da bâzı bid'atler ihdas ettikleri ve sünnî esâslardan ayıldıkları için eleştirmiştir⁸⁹ Semâ ve devrân konusunda çok sert bir tutum takınmış, keşf ve ilham yolu ile bilgi edinmeyi, kerâmeti, uzleti, riyâzeti reddetmiştir. Özellikle İbn Arâbî'ye ve vahdet-i vücûd anlayışına karşı çıkmıştır.⁹⁰ Osmanlı'nın içine düştüğü gerilemenin sebeplerini sosyal ve ahlâkî çöküntünün doğuracağı tehlikeli sonuçlara işâret etmiştir. Mücâdelesinde ümitsizliğe düştüğü dönemde İstanbul'da Bayrâmî şeyhi Abdullah Karamânî'ye intisâp etmiştir.⁹¹ Mustafa Aşkar'a göre eserleri incelendiğinde «selef» devrine dönme arzusu ve İbn Teymiye'nin etkileri açıkça görülmektedir.⁹² Bu noktada Babinger'in duraklama dönemini Acem-Şif tesirinin yerini Arap-Sünnî tesirine bırakmasını ile başladığına⁹³ dâir tesbiti önem kazanmaktadır.

Medreseliler ile mutasavvıflar arasında başlayan tartışmalar, daha sonra Birgîvî'yi tâkip eden vâizler vâsıtasıyla geniş halk kitlelerine ulaştırılmıştır. Bu vâiz sınıfının başında Küçük Kadızâde diye anılan Balıkesirli Mehmed Efendi bulunuyordu. Bu sebeple onu tâkip edenlere de Kadızâde lakâbına atfen «Kadızâdeliler» denilmiştir.

⁸⁸ Demirci, age, 66

⁸⁹ Yüksel, Emrullah, « Birgîvî », *TDVİA*, VI, 191-194 (Emrullah Yüksel'in bu Birgîvî hakkındaki doktora tezi hazırlamıştır: *Les Idées Religieuses et Politiques de Mehmed al-Birkawî*, Paris 1967)

⁹⁰ Demirci, age,65

⁹¹ Yüksel age, 193

⁹² Aşkar, Mustafa, *Niyazi-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1998 ; 32, Demirci, age, 65

⁹³ Babinger, *Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*, 24

Kadıızâdenin asıl hedefi mutasavvıflar olmuştur. Ancak onun tartışma üslûbu ve seviyesine bakarak mevki ve şöhret yakalama peşinde olduğu söylenebilir.⁹⁴ Hoşgöründen yoksun dar görüşlü temsilciler tarafından fikrî ve dinî alanda münâkaşalar başlatılmıştır. Ulemâ-mutasavvıf çekişmelerini ortaya çıkmıştır. Kadıızâde karşısında özellikle Abdülmecid Sivâsî Efendi'yi görüyoruz. Tartışmalar nesiller boyu sürmüş ama taraflar yine de «Kadıızâdeli» ve «Sivâsî» olarak adlandırılmaya devam edilmiştir. Bir sonraki nesilde Kadıızâdelileri Üstüvânî Mehmed Efendi (1072/1661) ve Sivâsîleri Abdülmecid Sivâsî Efendi'nin halîfesi Abdülahad Nûrî Efendi (1069/1658)⁹⁵, daha sonraki nesilde ise Kadıızâdelileri Vâni Mehmed Efendi⁹⁶ ve Sivâsîleri Niyazî-i Mısrî temsil etmiştir.⁹⁷

Kadıızâdeliler hareketini sosyal ve ekonomik sebeplerle açıklayan araştırmacılar da bulunmaktadır.⁹⁸ Bu teze göre kadıızâdelilerin ulemâ ve mutasavvıflar ile mücâdelesini meslekî rekâbete dayanmaktadır:

Kadıızâdelilerin teşkil ettiği câmi vâizleri, daha az kazançlı ve daha az nüfûzlu nisbeten toplumun alt tabakalarına mensup kişilerdi. Buna rağmen geniş halk kitleleri ile doğrudan temas hâlindeydiler. Vâizler, ulemânın aldığı arpalık, geçimlik ve maaş gibi onurlandırma ifade eden bâzı pâyeye lütüflardan da mahrumdu. Müesseseler olarak vâizler, çöşkun vaazları ile halkı câmiilere celbettiği, kalabalık bir cemâatı toplayabildiği ölçüde görev alma veya yükselme şansına sâhiplerdi. Bu insiyak onları, vâizlerin tâkip ettikleri sıradan çizgiden ayrılmalarına ve akademik zemininin Birgivî tarafından atılmış olan gelenekselleşmiş dîni yaklaşımı sorgulamayı, Hz. Peygamberin sünnetine dönmeyi esas alan fikirleri dillendirmeye

⁹⁴ Aşkar, age, 39

⁹⁵ 1063 senesinde Abdülehad Nûrî'nin teşviki ile hem kendisinin ve hem de Kadıızâdelilerin okuttukları *Tarikatnâme* isimli kitabın hadislerine tahrir ile tezyîf ve bununla birlikte red ve cerh edildi. Kadıızâdeliler şerhte ehl-i sünnete aykırı ve teccîme âit sözlerin olduğu gerekçesi ile Şeyhülislâm Bahâyî Efendi'ye başvurdu. Bahâyî Efendi de ulemâyı toplayıp kitabı inceletti. Sonuçta şerhin üzerine iptal edildiğine dâir işâret konuldu, şârihi sürüldü. Abdülehad Nûrî için de sürgün cezası verildi ise de bâzı kimselerin şefaati ile kurtuldu. (Kâtib Çelebî, *Fezleke*, 383)

⁹⁶ Vâni MAHmed Efendi IV. Mehmed'e tesir ederek semâ ve devrânın yasaklanmasını sağlamıştır. Bu davranışı sebebi ile, adı ile anılan Vaniköy'e uğramamak tasavvuf erbâbı arasında bir âdet hâline gelmişti. Semâ ve devrân yasağı için "yasağ-ı bed" = 1077/1666 ve kaldırılması için "nağme" = 1095/1683 târihi düşünülmüştür. (Mustafa Kara, *Din-Hayat-Sanat açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul 1990, 101)

⁹⁷ Aşkar, age, 45,48

sevk etmiştir. O zamâna kadar tekrarlanan sözlerden farklı olan fikirlerini, yüksek ve beliğ hitâbet gücü ile dile getirip geniş halk kitlelerini toplamayı başarmışlardır.

Bu vaazlar neticesinde Kadızâdeliler ile ulemâ karşı karşıya gelmiş oldu. Çünkü onlara göre toplumun üst tabakasındaki ve yüksek gelire sâhip ulemâ, şerîate çağırma vazîfesini yerine getirmiyordu. Bu sebeple vâizler kürsülerde ulemâyı açıkça itham ediyordu.

Duraklama dönemindeki tartışması yapılan ilmî-şer'î konular Kâtip Çelebi'nin *Mizânü'l-Hak fî İhtiyâri Ehak* adlı eserinde toplanmıştır. Burada müsbet ilimlerin ve özellikle matematiğin tahsîlinin meşrûluğu, Hızır'ın sağ olup olmadığı, ezan-mevlid gibi dinî metinlerin makam ile okunmasının cevâzı, ehl-i tarîkatın devrân ve semâlarının meşrûluğu, tütün veya kahvenin hurmeti, Hz.Peygamberin ebeveyninin ve Firavun'un îman ile vefat edip etmediği, Muhyiddin İbn Arabî'nin ve vahdet-i vücud anlayışının hakîkatı, Yezid'e lânet husûsu, bid'atler, kabir ziyâreti, cemâat ile nâfile namaz kılmak, el-etek öpmek, emri bi'l-maruf nehyi ani'l-münker konusu, rüşvet gibi bahisler tartışma konusu yapılmıştır.⁹⁹

Kadızâdeliler ile mutasavvıflar arasındaki meslekî rekâbet ise şöyle özetlenebilir: Vâizler, şer'î kuralları ihlâl ettiği ve bâtil inançları besleyen sûfilere karşı tavır geliştirirken diğer yandan aynı kürsülerini paylaşmak durumdaydılar. Sûfi vâizler cezbeli vaazları ile tarîkatlarına muhib veya müntesip çekmek, zikir ve âyinlerini meşrû bir zeminde icrâ etmekteki kolaylıklar sebebiyle vâizlik mesleğini icrâ ediyordu.¹⁰⁰ Düz vâizler ise sâdece hatiplik maaşına bel bağladıklarından halkın teveccühünü önemli görüyordu. Ancak şehirdeki câmii sayısının belirli ve vâizlik memurluğunun sûfiler ile paylaşılması, meslekî rekâbeti artırdı. Kadızâde ve Sivâsî tartışmalarının, Kadızâde Mehmed ve Abdülmecîd Sivâsî'nin görevli oldukları vâiz kürsüsünden alevlenmesi buna işâret etmektedir. Kadızâde Mehmed önce Murad Paşa Câmiinde vâiz olarak daha sonra Sultan Selim Câmiinde cuma kürsüsünde, Beyazıd ve Süleymâniye Câmiilerinde ve nihâyet 1041/1631 de selâtn câmiilerin en önemlisi olan Ayasofya Câmii vâizliğine getirildi. Kadızâde Mehmed'in karşısında sûfliği savunan

⁹⁸ Zifil, Madeline, "Kadızâdeliler: On yedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketi", *Türkiye Günlüğü*, 58/ Kasım-Aralık gündemi, 1999

⁹⁹ Kâtip Çelebi, *İslam'da Tenkit ve Tartışma Usûlü -Mizânül-Hak fî İhtiyâri'l-Ehak*, sâdeliştirenler: Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Mustafa Kara, İstanbul 1990

¹⁰⁰ Zifil, agm, 65-79

Abdülmeccîd Sivâsî de bir yandan şeyhliğine devâm ederken diğerk yandan da önce Şehzâde Câmîinde sonra Sultan Selim Câmîinde, 1026/1617 de Sultan Ahmed Câmîi cuma vâizliğine getirildi. Kadızâdeliler dönemi olarak adlandırılan 1031-1097/1621-1685 târihleri arasında, ulemânın selâtîn câmiilerine¹⁰¹ kırk sekiz şeyh efendilerin tâyin etmesine¹⁰² bakılacak olursa, ulemâ ve suffilerin, Kadızâdeliler karşısında bir saf oluşturdıkları söylenebilir.

Başlıca tartışma konuları arasında vahdet-i vücûd anlayışı bulunmaktadır. Mehmed Amîkî'nin yazmış olduğu eserde vahdet anlayışının, ehl-i sünnet anlayışına karşı olduğunu açıkca dile getirilmiştir. Yiğitbaşı Ahmed Efendi isimli, hakkında bilgi sâhibi olmadığımız bir başta müellif, Amîkî'nin bu görüşüne katılarak mârifet-i şuhûd anlayışının doğruluğunu dile getirmiştir. Ancak bu karşı çıkışlarda ilmî bir üslup görmek mümkün değildir. Bu sebeple 1035/1625 târihinde, Şeyh-i Ekber'i kötöleyen ve *Mesnevî*'ye sonradan ilâve edilen sözde yedinci cild peydahlanmıştır. Özellikle Kadızâdeliler bu cilde ehemmiyet vermiştir.¹⁰³

Zamanla tartışmalar ilmî boyutları aşmış, tasfiyecilik şeklini almış¹⁰⁴ ve Kadızâdelilerin ehl-i tarîke saldırıları mevzu bahis olmuştur. Tekkeleri basmışlar, yıkmışlar, dervişleri dağıtmışlar, sokaklarda tesadüf ettikleri tarîkat erbâbına tecdîd-i îman teklif etmişler hattâ kabul etmeyenleri öldürmeye başlamışlardır. Bid'atlere karşı savaş açmışlar, selâtin câmilerin birer minâresi dışında diğerklerini yıkmaya teşebbüs etmişlerdi. Kadızâdelilerin çıkardıkları fitne olayları, Köprülü Mehmed Paşa'nın aldığı tedbirlerle önlenebilmiştir.¹⁰⁵

¹⁰¹ - o dönem için Ayasofya, Sultan Ahmed, Süleymâniye, Bayezit, Fâtih câmiileri-

¹⁰² Selâtîn câmiilere yapılar kırk sekiz tâyin yirmi sekiz kişiyi gösterir. Bu yirmi sekiz kişinin onsekizi mutasavvıftır:

Bunların onikisi halvetî şeyhleri idi. Bunlar arasında Subhî Çelebi Mehmed (1033/1623), Üskûbî Ömer (1034/1624), Sofyalı Kadızâde Mehmed (1042/1632), Sivâsî (1049/1639), Evliyâzâde Mustafa (1088/1677), Abdülahad Nûrî (1062/1651), Mısrî Ömer (1070/1659), Erdebilzâde Ahmed (1081/1670), Ümmî Sinânzâde Hasan (1088/1677), Bülbülcüzâde Adülkerîm (1106/1694), Evhad Şeyhi Hüseyin (1065/1654), Sivâsîzâde Abdülbâkî (1122/1710)

Celvtiyyedin dört şeyh efendi vâizlik yapmıştır: Atpazârî İsmâil (1053/1643), Zâkirzâde Abdullah (1068/1657), Gurûfî Mahmut (1078/1667)

Yine sâdece bu târihler arasında Nakşibendiyyeden de iki şeyh efendi selâtîn vâizi olmuştur: Seyyid Yâkub (1079/1668) ve Bosnevî Osman (1075/1664) (bk. Zifil, age, 78-9)

¹⁰³ Cevdet Paşa, *Tezâkir*, hz. Câvid Baysun, Ankara 1986 ; 229

¹⁰⁴ Demirci, age, 66

¹⁰⁵ Naimâ, *Ravza*, V, 54-59

Tartışma konularından semâ ve devrân konusunda lehte ve aleyhte risâleler kaleme alınmıştır: Zenbilli Ali Efendi'nin *Risâle-i Devrân*, İbn Kemal'in *Risâle fi Tahkîki'l-Hak ve İbtâli Re'yi's-Sûfiyyeti'r-Raks ve'd-Devrân* ile *Risâle fi Devrâni's-Sûfiyye*, Sünbül Efendi'nin *Risâle-i Tahkîkiyye*, Sinâneddin Yusuf Merzifonî'nin *Risâle-i Tahkîkiyye fi Cevâzi Semâ ve Devrâni's-Sûfiyye*, İbrâhim Halebî'nin (956/1549) *Risaletü'l-Raks*, İbrâhim Efendi'nin (1061/1650) *Risâle fi Zikr-i Cehrî ve Raks-i Sûfiyâne*, Ahmed Beşir Efendi'nin (979/1571) *Burhânü'l-Elhân fi Hükmi't-Tegannî ve'd-Devrân*, Seyyid Hüseyin b. Abbas Efendi'nin (1106/1694) *Risâle-i Devrâniyye*, Abdülhad Nûrî'nin (1069/1658) *Risâle fi Hakki'd-Devrâni's-Sûfiyye*, İsmâil Ankaravî'nin *Hüccetü's-Semâ ...* adlı eserler sayılabilir.¹⁰⁶

İlmiye sınıfı ve medresede bozulmaların yaşandığı bu dönemde amme hizmetlisi olan Enderûn gibi kültür ocaklarındaki tâlim ve tedris faaliyetleri sonucu bereketli bir irfan hayatı devam ettirilmiştir.¹⁰⁷ Biyografik eserler arasında Nev'îzâde Atâyî'nin *Hadâyikü'l-Hakâyık fi Tekmileti's-Şakâyık*, Uşşâkîzâde'nin *Vekâyü'l-Füdelâ*, Ali Cevheri'nin *el-İkdu'l-Manzum fi Efâdili'r-Rûm*, Âşık Çelebi'nin *Zeyl-i Şakâyık* adlı terceme-i hâlleri önemlidir. *Şakâyık* tercüme ve zeyilleri döneme damgasını vuran sünnî-Şiî mücâdelesinin bir yansımasıdır. Adını Hanefiyye mezhebinin imâmından alan bu eser Osmanlı coğrafyasını esas alarak bu coğrafyada yetişen âlim ve şeyhlerin biyografilerini ve eserlerini toplar. Bu külliyyât aynı zamanda Kadızâdeliler hareketi ile ortaya çıkan zâhir-bâtın çekişmesinin de bir aksidir. Zira *Şakâyık* külliyyâtı tekke-medrese birlikteliğini en çarpıcı şekilde verir. Bu sebeplerle halk tarafından revaç bulmuş, hatta *Şakâyık* yazıcılığı ile geçinen hattatlar olmuştur. Kaleme alınan önemli eserler arasında Hoca Sâdeddin'in *Tâcü't-Tevârih*, İsmâil Ankaravî'nin *Mesnevî Şerhi*, çalışmamızın konusunu teşkil eden Sarı Abdullah Efendi'nin *Mesnevî Şerhi*, Hibrî Ali Efendi'nin *Hadîkatü'l-Fukahâ*, Kefeli Ebu'l-Vefâ'nın Arapça ve Şuûrî'nin Farsça lügatları önemlidir. Edirneli Mehmed Efendi, Peçevî ve Kâtip Çelebi'nin târihleri bu devirde kaleme alınmıştır. Bu dönemde Arapça ve Farsçadan pek çok tercüme yapılmıştır. Bunların arasında Taşköprüzâde'nin Arapça olarak yazdığı *Miftâhu's-Seâde ve Mesâhu's-Siyâde* adlı eseri, oğlu

¹⁰⁶ Devrân ve semâ aleyhine verilen fetvâlar ve risâleler, mutasavvıfların savunmaları için bk. Aşkar. age, 43; Uludağ, *İslam Açısından Müsiki ve Semâ*, Bursa 1992, 382-388

¹⁰⁷ Ayverdi, age, II, 63

Kādıasker Kemâleddin Efendi tarafından *Mevzûatü'l-Ulûm* adı ile Türkçeye tercüme edilmiştir. Ayrıca bu devirde umûma açık kütüphanelerin açılmıştır. Nesirde on beşinci asırdan beri süre gelen İran tesîri devam etmiş ve mübâlağalı eserler kaleme alınmıştır. Şiirde ise dönemin en parlak nazımları Bâkî, Nev'î, Nef'î gibi şâirlerce temsil edilmiştir.¹⁰⁸

3- MELÂMÎLERİN DURUMU:

H. X. yy.da bir taraftan Şîî-Safeviyye devleti ile ve bir yandan da Anadolu'daki bâtinî ayaklanmalar ile mücâdele eden siyâsî güç, Şîîlik-alevîlik ve bâtinîlik aleyhinde tutum belirlemiştir. Devlet bir yandan Şîî-Safevî olan Acemlerle olan savaş ve mücâdele ederken¹⁰⁹ diğer yandan silsileleri Erdebil Sûfilerin çıkan ve Hz. Ali ile on iki imama olan muhabbetlerini şîirleriyle dile getiren¹¹⁰ Melâmîleri devamlı kontrol altında tutmuştur.

Bu daha Hacı Bayram Velî zamânında başlamıştır. Hacı Bayram Velî, Erdebil sûfileri ile hiçbir ilişkisinin olmadığını belirtmek üzere, Hamîdüddîn Aksarâyî'den giydiği on iki terekli kızıl tâcı muhtemelen II. Murad ile görüşükten sonra beyaz çuhaya çevirmiştir.¹¹¹ Bu görüşme ile devletin şüphelerini giderilmiştir.

Hacı Bayram Velî'nin halîfesi olan Akşemseddîn döneminde de devletin Bayram iyye tarikatına olan güveni devam etmiştir. Akşemseddîn'in İstanbul'un fethinde Fâtih Sultan Mehmed'e verdiği mânevî destek bunun en güzel ispâtıdır.

Ancak Bıçakçı Ömer Dede ile başlayan melâmî silsileyi teşkîl eden şeyhlerin, oniki imama olan bağılıklarını¹¹² açıkca zikretmeleri ve şüpheleri tazelemiştir. Melâmet kültürüne uygun olarak hırka ve taç gibi zâhirî uygulamaları bırakıp gizliliğe önem vermeleri devletin tâkip imkânını zorlaştırmıştır. Ayrıca melâmîlerin vahdet-i vücûd anlayışını vecd hâlinde dile getirmeleri Bayrâmiyye-Melâmîlerine duyulan şüpheyi çoğaltmıştır.¹¹³

¹⁰⁸ Uzunçarşılı, III/II, 490-550

¹⁰⁹ Işın, « Melâmîlik », 381

¹¹⁰ Hz. Ali'ye olan sevgilerini gösterir şiir örnekleri için bk. Gölpınarlı, *Melâmîler ve Melâmîlik*

¹¹¹ Bayramoğlu, agm, 270

¹¹² Gölpınarlı'nın Bayrâmi-Melâmîlerin Şîî fıkıh anlayışını da benimsemiş olduklarına (Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, 267) dâir söyledikleri ise şüpheli görülmektedir. (Algar, agm, 258)

¹¹³ Algar, "Hamzaviyye", 244

Bundan sonra da melâmî kutuplarının çoğunun tâkibat, hapis, îdam cezâsı ile karşılaştıklarını görüyoruz. H. X. asırda Melâmîler aleyhine takınılan bu tavır Kadızâdelilerin de etkisiyle yaygınlık kazanmıştır. İsmâil Ma‘şûkî (945/1539), Hamza Bâlî (980/1572), İdris-i Muhtefî (1024/1615)) ve Lebenî Beşir Ağa (1073/1662) gibi melâmî kutupları devlet tarafından tâkîbâta uğramış, muhâkeme edilip üçü suçlu bulunarak îdam edilmiştir.

A-İsmâil Ma‘şûkî (944/1537) :

İsmâil Erünsal’ın ilim dünyasına kazandırdığı Abdurrahman el-Askerî’nin *Mir’âtü’l-Işk* isimli eseri¹¹⁴ İsmâil Ma‘şûkî’nin îdâmına kadar gelişen olayları ilk elden anlatmaktadır. Bu eser dikkate alındığında daha önce yapılmış olan değerlendirmelerin¹¹⁵ yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Askerî’ye göre, Pir Ali tarikatın yaygınlaşmasını temin için İstanbul’a dervişlerini göndermeyi düşünmüş ve 939/1532 senesinde Baba Hasan, iki ay sonra onun yerine Nebî Sûfi’yi göndermiştir. Nebî Sûfi İstanbul’daki faaliyetleri netîcesi tarîkate kazandırdığı “kırk derviş” ile birlikte Aksaray’a dönmüştür. Aksarâyî “kırk”lar ile yaptığı sohbetlerde:

Ey şürîde vü şeydâlar, dervişler be-gâyet mahbûb olup sevgili olurlar. Amma bir azîzin yetmiş oğlu ola dervişler ile husûmet etse gerektür. Âsitâne-i evliyâda ola gelmiştir.
(84b)¹¹⁶

¹¹⁴ Erünsal, İsmâil, « Abdurrahman el-Askerî’s M i r ’ â t ü ’ l - I ş k . : A New Source of the Melâmî Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LXXXIII, 106-7

İsmâil Erünsal’ın şahsî kütüphânesinde bulunan eser, vaktîların ilk elden ve şahidinden öğrenme imkânı vermesi bakımından önemlidir. Ahmed Edirnevî’nin müridleri arasında bulunan Askerî bu kitabı tarîkatın kabul edilen sünni inançlara bağlılığını vurgulamak amacı ile kaleme almıştır. Pir Ali Aksarâyî’nin şerîatin dışına çıkanın yollarından uzak olduğuna hatta kendi gözü bile şerîatin dışına çıksa onu çıkaracağına dâir sözlerini aktarmıştır. (78a)

¹¹⁵ Sâdik Vicdânî’nin yorumuna göre Kanûnî Sultan Süleyman, Pir Ali Aksarâyî’nin Mehdîlik iddia ettiğine dâir söylentileri duyunca, Pîr’i îkaz etmiştir. Ancak Sultan Süleyman, İran seferine giderken Pir Ali ile bizzat görüşmüş ve ona hayran kalmıştır. Pîr’e olan sevgi ve saygısıyla kendisinin veya oğlunun İstanbul’a gelmesini rica etmiştir. Aksarâyî mazereti olduğunu bildirerek kendisi yerine oğlunu İstanbul’a göndermiştir. (bk. Vicdânî, age, 34,38)

Hamid Algar ise makâlesinde bunun mâkul görülmediğini belirtir. H. Algar, Aksarâyî’nin Mehdîlik iddiası bulunmasının, devlete karşı bir çıkış ve isyan anlamına gelmediğini göstermek üzere, oğlunun bir nevi rehine olarak İstanbul’a gönderildiğini iddia etmektedir. (bk. Algar, “Hamzaviyye”, 244)

¹¹⁶ Erünsal, agm, 101, not:15’den naklen

şeklinde bir şeyhin asıl evlâdının, dervişleri olduğunu özellikle vurgulamıştır. Askerî, Derviş Kemal'in (İsmâil Ma'sûkî) varlığından haberdâr olmadığı ancak bu sohbeti dinledikten sonra, şeyhinin bir oğlu olup da aralarında bulunduğu şüphelendiğini belirtmektedir.

“Kırklar” olarak isimlendirilen dervişler İstanbul'a döndükten bir müddet sonra Şeyh'lerinin ayrılığına tahammül edemediklerinden Aksaray'a geri döndüler. Bunun üzerine Pir Ali Aksarâyî, “Kırklar”ın İstanbul'da başlarında bulunmak üzere yaşlı dervişlerden Dedemzâde Hacı Hayreddin'i görevlendirmiştir. Ancak bu zat, dervişleri çekip çevirememiş ve kısa sürede dervişler arasında anlaşmazlıklar baş göstermiştir. Askerî durumu şöyle açıklamaktadır:

Ba'dehû ihtiyardan Dedemzâde Hacı Hayrettin nâm ihtiyârı irsâl ettilir. İki-üç ay irşâde şurû' ettiler. Güneş görenler yıldızı ser-furû' eylemez... Yüzlerinden kimnesne hâsıl olmadı. Dîvâneler içinde iken makbûl olmadı. Belki yüzünden özge tohm-i ihtilâf ekildi. Dergâh-ı evliyâdan derviş gelip davet ideler. Dahi duramayıp mekânına gideler...Evvêlâ tohm-i ihtilâf Dedemzâde yüzünden ekildi, ba'dehû bitti büyüdü, gülistân-ı kulûb pür hâk ü haşâk oldu. (86b)¹¹⁷

Kırklar içinde bir grup, (Askerî bu grubun görüşlerine tasvip etmediğini belirtiyor) Dedemzâde'nin, dervişlerin işlerini çekip çeviremediği zannına kapılıp onu mürşidleri olarak kabul etmek istemediler. Onun yerine Pîrleri Aksarâyî'den kendilerini irşâd etmesi için oğlunu görevlendirmesini ve İstanbul'a göndermesini rica etmek üzere Aksaray'a gittiler. Ancak Pir Ali bu isteği hoş karşılamamıştır:

Muânidân-i münâfikân ilhâh edip Derviş Kemâl'i bize ver gelsün irşâd eylesün dirler. Sultânü'l-ârifin eydür: Dervişler ol sizin hâcetiniz değildir, eksiğimize yaramaz. Tâze civan belki henüz sabi ve oğlandır. Es-Sabiyyü sabiyyen ve lev kâne nebiyyen demişler.(86b)¹¹⁸

Anlaşıldığı üzere oğlu Derviş Kemal'i¹¹⁹ (İsmâil Ma'sûkî) o sırada kâmil mânâda olgunlaşmamış ve tahsîlini devam ettirmekteydi.¹²⁰ Dervişler ve pir'in eşi ısrarları karşısında,

¹¹⁷ agm, 102, not: 170.'dnn naklen

¹¹⁸ agm, 102, not:18 'den naklen

¹¹⁹ Derviş Kemal'e “İsmâil” isminin verişindeki mânâyı açıklaması bakımından babası Akhisârî ağzından rivâyet edilen “...oğlumun ismi İsmâil'dir. Kurbân olmaktan çekinmez.” şeklindeki sözler ışık tutmaktadır. (Vicdânî, age, 38) Bu isim değişikliği hakkında Askerî'nin eserinde dikkat çekici olan nokta şudur: Askerî,

Akhisârî, oğlunun Kayseri'deki hocası Mehmed Abdal'ın izin vermesi şartı ile râzı olmak durumunda kaldı. Mehmed Abdal, Derviş Kemal'in irşâda hazır olmadığını belirterek tahsiline İstanbul'da devam etmesi için götürmelerini izin verdi. Pir Akhisârî, dervişler ile eşinin ısrarları ve Derviş kemal'in hocası Mehmed Abdal'ın izin vermesi üzerine, büyük bir tehlikeye yol açtıklarını belirterek "el-mukadder kâyinün" [Yazılan başa gelir] sözü ile rıza göstermek durumunda kaldı. Ancak Akhisârî'nin tarîkatlarında irşad makâmının babadan oğula geçme âdeti olmadığını ifâde etti. Pir Akhisârî, önce Kayseri'den oğlu ile berâber gelen Derviş Ahî Baba'ya hilâfet verdi. Ahî Baba da Derviş Kemâl'e izin verdi. Bu durumu izâh ederken Askerî'nin değerlendirmelerini önemli buluyoruz:

Pir Ali Akhisârî'nin oğlunu İstanbul'a göndermesi, tahsiline orada devam ettirmesi, Ahmed Edirnevî'ye her konuda ittibâ etmesi ve irşâda kalkışmaması şartlarına bağlıydı. İstanbul'daki dervişleri irşad vazîfesini Kayserili dervişlerden Ahî Baba'ya verdi. Ancak İsmâil Ma'sûkî daha yolda Edirneli Ahmed'ten ayrıldı. Dervişlerle birlikte yola koyulup İstanbul'da mezun olmadığı irşad vazîfesine başladı. Edirnevî ile aralarında geçen ateşli bir tartışmadan sonra Ahmed Edirnevî, Edirne'ye gitti ve irşad faaliyetlerine orada devam etti. Edirnevî'nin sohbetlerinin tesirli ve başarılı olması sebebiyle, İsmâil Mâ'sûkî geniş melâmî topluluklarına hitap edemedi. Bundan rahatsız olan İsmâil Ma'sûkî Edirne'ye giderek, kendisi aleyhinde olumsuz bilgiler verdiği, kendine bağlananları yanılttığı ve soğuttuğu gerekçesiyle Edirnevî ile tartıştı. Yaptıkları babası Pir Ali'ye ulaştığında onu Aksaray'a çağırdı. İsmâil Ma'sûkî de bir müddet bekledikten sonra Aksaray'a geri döndü. İsmâil Ma'sûkî'nin isteği üzerine İstanbul'daki dervişler Pir Ali'den tekrar oğlunu istemişlerse de şeyh bunu kabul etmedi. Ancak Askerî'nin şu ifâdesine göre

İnnehû amelün gayr-i sâlih. Kemâlün şevki zevki noksan-pezîr olup âfitâb-i devleti ufk-i feyzden kûsûf-i zulmete revân oldu. Pîr Ahmed gelsin verelim alsın gitsin. Bunda bizim yanımızda sığmaz. İstanbul'dur varsın, başına gelen belâyı görsün, deyü buyururlur.(92b)¹²¹

babası ve mürşidi olan Pir Ali Akhisârî'nin emirlerini dikkate almamasından itibâren Derviş Kemâl ismini bırakıp, İsmâil adını kullanmaktadır. (Erünsal, agm, 102,103)

¹²⁰ " Bu azîzin yetişmiş civan oğlu var imiş. İllâ ol mahal onda hâzır değildi. Kayseriyye'de ders-i ilme meşğul imiş." (84b)

¹²¹ agm, 105, not:23 'den naklen

Babasının yanında da rahatsızlığa yol açmıştı. Böylece Edirneli Ahmed ile birlikte ilim tahsilini tamamlama bahânesiyle ikinci defa İstanbul'a gönderildi. Pir Ali Aksarayî'nin oğlunu ikinci defa İstanbul'a göndermeden önceki nasîhatı mânîdardır:

Ciğer köşem, İstanbul'a varınca irşâda şurû etme. Pâdişâh-ı Rûm'un vezîr-i âzamına buluş, icâzet verirler ise irşâda şurû eyle ve illâ ki icâzet olmaya, irşâda icâzet yoktur bilmiş olasin. Ebsem oturasın, tahsîl-i ilme şurû edesin. İşin sonu hayra varmaz, fesâda müddei olur.(97b)¹²²

Fakat İsmâil Ma'sûkî Edirneli Ahmed'den tekrar ayrılmıştır.¹²³ Pir Ali'nin işâret ettiği İstanbul'daki «vezîr-i âzam»ın kim olduğu ve İsmâil Ma'sûkî'nin ondan icâzet alıp almadığı kaynaklarda sarâhaten mevcut değildir. Ancak o dönemde İstanbul'da Pir Ali Aksarayî'nin halîfesi Ahmed Sarban (953/1546) bulunmaktadır.¹²⁴

Abdurrahman Askerî eserinde tarîkat âdâp ve usûlünden ayrıldığını, babası Pir Ali Akhisârî'nin nasihatlerinden hiçbirini dinlemediğini, Kanûnî'nin Korfu seferi sebebi ile pâyitahtın boşalmasını fırsat bilerek “kafesten çıkmış kuş gibi” irşâda başladığını, kendi başına bir yol icat ettiğini söylüyor.¹²⁵

Daha sonra telif edilen melâmî kaynakları ise İsmâil Ma'sûkî'nin irşâda izin almış olduğunu zımmen ifâde etmektedir. Sarı Abdullah Efendi¹²⁶ ulemânın garazına uğradığını ve La'lîzâde¹²⁷ ise gençliği sebebi ile hilâfet vazîfesine tahammül edemediğini söyleyerek, onu melâmî büyüğü olarak kabul etmişler ve savunmuşlardır.

Netîcede İsmâil Ma'sûkî ve berâberindekiler devlet tarafından tâkip altına alınmıştır.¹²⁸ Daha sonra da şerîatın zâhirine aykırı söz söylemesi sebebiyle mahkemeye

¹²² agm, 105, not: 24'den naklen

¹²³ agm, 95-115

¹²⁴ Vîcdânî, age. 39 ; Gölpinarlı, *Melâmîler*, 55

(Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi'nin *Dil-i Dânâ*'sında ve *Kasîde-i Mîmiyye*'sinde ayrıca Sun'ullah Gaybî de *Sohbetnâme* ve *Beyatnâme*'sinde Ahmed Sarban İsmâil Ma'sûkî'nin halîfesi olarak gösterilmektedir. Gölpinarlı İbrâhim Efendi ve Gaybî'nin kendi silsilelerini iyi bilecekleri düşüncesi ile bu ikinci görüşe itibar etmektedir. bk. aynı yer)

¹²⁵ Erünsal, agm, 106 dipnot:25

¹²⁶ Sarı Abdullah, *Semerât*, 249

¹²⁷ La'lîzâde, age, 28

¹²⁸ Erünsal, agm, 106 (bk. *Başbakanlık Arşivi-Mühimme Defteri*, no: 3, 300)

şikâyet edilmiştir. Şikâyet edenlerin ihbarları ve müridlerinden bâzılarının şehâdeti ile inancındaki sapıklık tesbit edilmiştir. Mahkemede dile getirelen sözlerinden bâzıları şunlardır:

- Herkes Tanrı'dır. Her sûretten gözüken odur. İnsan kadimdir. İnsan insan olduktan sonra ona hiçbir şey haram değildir.

- Kabir azâbı, hesap.... yoktur.

- Rûh bir bedenden çıkar diğer bedene girer.

- Babam «Kutup», ben ise «Mehdî»yim. Bize uymayanın îmanı dürüst değildir.

Kutbun başı arşta, ayağı ferşte on sekiz bin âlemi kaplamıştır.

- Kelimullah Mûsa küstahtır.

- Üstesinden gelebilirsene ye, iç, yat, uyu. Hepsi ibâdettir. Oruç, zekât, hac Yezid'e cereme için gelmiştir. Mü'min olana yılda iki bayram namazı vardır. O iki bayram namazında secde yerinde bizi görün. Diğer ibadetler avâmı meşgul edip, birbiri ile uğraşmalarını önlemek içindir.

- Ehlullahtan birisi misafir olarak imam olsa, onun arkasında iki rekat namaz yeterlidir. Mukim olan cemâatin namazını dörde tamamlamasına gerek yoktur.¹²⁹

Îdâmına dâir eserlerde sıkça gösterilen bir başka sebep ise şathiyeleridir.¹³⁰ Mahkeme kayıtlarında belirtilmeyen bir başka husus da İsmâil Ma'sûkî'nin müridlerine hem "Ey Allahım!" hem de "Ben Allah'ım" şeklinde de anlaşılabilir olan¹³¹ "Allahım" zikrini icrâ ettirmiş olmasıdır.

Mahkeme suçu sâbit görerek Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi veya Ebussuud tarafından îdama mahkûm edilmiştir.¹³² Bu fetvâ ile on iki mürîdi ile birlikte Atmeydanında boynu vurularak îdam edilmiştir.¹³³

¹²⁹ Öngören, age, 226 (bk. *İstanbul Şer'iyeye Sicilleri Arşivi - Evkaf-ı Hümâyûn Müfettişliği Mahkemesi*, 4/2 sicil, 35)

¹³⁰ Atâyi, age, 89 ; La'îzâde, age, 28 ; Sadık Vicdânî, age, 38

¹³¹ Algar, agm, 245, A.Yaşar Ocak "Ben Alah'ım" anlamı üzerinde durmuş ve bu zikir ile Hallac-ı Mansur'un "ene'l-hak" sözü arasında bağlantı kurmuştur. bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17 yy)*, 100-101

¹³² Gündüz, age, 82, Ocak, age, 283, Öngören, age, 229

¹³³ Atâyi, age, 89

Reşat Öngören ve Ahmed Yaşar Ocak onun gazellerine bakıldığında¹³⁴ vahdet cezbesi görüldüğünü ancak aşırılıkların olmadığını söyleyerek, İsmâil Ma'sûkî aleyhine söylenen bu sözlerin sıhhatini tereddüt ile karşılamaktadır.¹³⁵

B- Hamza Bâli (969/1561):

Pîr Ali Akhisârî ve oğlu İsmâil Ma'sûkî gibi mehdîlik iddiasında bulunmuş¹³⁶ olan Hüsameddin Ankaravî'nin (964/1557) mürididir.¹³⁷ Bosna'ya gidişinin kesin târihi bilinmemektedir. Bosna'da irşad faâliyetlerini yürütürken hilâfeti konusunda tartışmalar başlamıştır. La'lîzâde¹³⁸ ve Sâdık Vicdânî¹³⁹ onun « tâyîn-i ilâhî » ile hilâfet makâmına oturduğunu söylemektedir. Sarı Abdulah Efendi¹⁴⁰ onun hilâfeti hakkında olumlu veya olumsuz bilgi vermemektedir. Hakkında verdiği üç satırlık bilginin içeriği sâdece aşk sarhoşu ve meczûp olduğudur.

Cezbesi ile kısa zamân içinde birkaç bin müridi çevresinde toplamıştır. Meyhânelere giderek tasavvufa istidâdı olanları tevbeye dâvet etmiştir. La'lîzâdede onun « Ey oğul bevl-i şeytan olan bu hamrin ne neşesi olacak? Tâlib ol, bana gel. Sana bâde-i hubb-i Rahman

¹³⁴ bk Gölpnarlı, age, 50-54 (Süleymâniye-Hâlet Efendi kütüphânesi: 800 umaralı mecmuadan naklen)

¹³⁵ Öngören, age, 227 ; Ocak, age, 289, Ocak, «Oğlan Şeyh», *The Journal of Ottoman Studies*, X, 49-58 ; 55,

¹³⁶ Ahmed Refik, *Onaltıncı Yüzyılda Râfzilik ve Bektâşilik*, İstanbul 1932 ; 24-25

¹³⁷ Hamza Bâli'nin gerçek ismi ve tekkesi hakkında yapılan araştırmalar bk.Hamid Algar, "Hamzaviye", 246, 259 (Şu araştırmalardan naklen:

Safvet Başagić, *Kratka uputa u prošlost Bosne i Herecegovine*, Sarajevo 1895 ; 39

Safvet Başagić, *Bošnjavi i Heregovci u islamkoj književnosti*, Sarajevo 1912 ; 25

Muhamed Hadžijahić, "Zapostavljene revolucionarne tradicije: Hamza Orlović i Hamzeviye", *Pregled*, 60:6 (November-December 1970), 591-5

Muhamed Hadžijahić, "Tekija kraj Zvornika-Postojbina bosankish Hamzeviya?", *Prilozi*, 10-11(1960-61), 195-6

Adem Handžij, "Jedan savremeni dokument o Šejhu Hamzi iz Orlovića", *Prilozi za orijentalnu filologiju*, 18-19, (1968-9), 205-215

Adem Handžij, "" O ulozu derviša u formiranju gradsikh naselja u Bosni u XV. Stoljeću", *Studije o Bosni*, (İstanbul: 1994), 95

Čakabić, *Derviški Redovi*, 203-204

sunayım, nûş eyle ki kıyâmete kadar sekrân olasın.» diye dâvet ettiklerine cezbe verdiği belirtilmiştir.¹⁴¹

Ancak Bosna âlim ve şeyhleri bir araya gelerek onun ümmî olduğu ve irşâda ehil olmadığına fikir birliğine varmışlar ve fitne çıkmadan evvel kadıya başvurmuşlardır. Meşâyihin baskısı sonucu, Bosna kadısı meseleyi İstanbul'a bildirince durumu incelemek üzere bir müfettiş gönderilmiştir.¹⁴² Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ndeki 980/1573 târihli belgeden anlaşıldığı üzere, bâzı kefillerin araya girmesiyle, Hamza Bâlî'nin tâkibinden vazgeçilmiştir.¹⁴³ Ancak âlim ve şeyhlerin din gayreti ile ısrarlı teşebbüsleri sonucu yakalanarak İstanbul'a getirilmiştir.¹⁴⁴

İstanbul'da Ebussuud Efendi, fetvâ vermeden önce tarîkat şeyhlerini toplayarak Hamza Bâlî hakkında bilgi edinmiştir. Şeyh Efendiler onun câhil ve nâkıs olduğunu, dördüncü esmâda kaldığını ve daha önce îdam edilmiş olan Oğlan Şeyh İsmâil Ma'sûkî tarîkatından olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴⁵ Halvetiyye'den Nûreddinzâde'nin (981/1574)¹⁴⁶ «halkı kendine tâbi kılmış ama mezhebinde vüs'at, ef'âlinde kabahat vardır. » diyerek¹⁴⁷ Hamza Bâlî'nin aleyhinde tavır koymuştur.

Abdullah Efendi, Hamza Bâlî'nin îdam sebebini çok cezbeli olması ve cezbe ânındaki garip hallerini istidrâç olarak kabul edilmesine bağlamaktadır. Zîra Hamza Bâlî o kadar cezbeliydi ki avam veya has yanında bulunanların da cezbeye kapılmaktaydı.¹⁴⁸

O sırada hüküm süren belâyı (taûn) isterse def edeceğini söylemesi ve bunda ısrar etmesi¹⁴⁹ ve “sultan” sıfatını kullanması da mahkemenin kararını olumsuz yönde etkilemiştir. Münîrî XVI. yy sonu ve XVII. yy başlarında Balkanlarda yaşayan meşâyih hakkında bilgiler

¹⁴¹ La'îzâde, age, 35 ; Vicdânî, age, 40

¹⁴² Vicdânî, age, 40

¹⁴³ Azamat, « Hamza Bâlî », TDVİA, 504 (bk. Başbakanlık Osmanlı Arşivi – MD, 22 numaralı belge, 586)

¹⁴⁴ Münîrî, *Silsiletü'l-Mukarrabîn ve Menâkıbü'l-Müttakîn*, Süleymâniye-Şehid Ali Paşa, 2819, 113b ; Nizamoğlu, *Câimü'l-Avârif*, 17b

¹⁴⁵ Vassaf, age, 303; La'îzâde, age, 37, Vicdânî, age, 39, 40

¹⁴⁶ Nûreddinzâde Küçük Ayasofya Zâviyesinde müridlerinin ilm-i zâhiri öğrenmelerini tavsiye eder, hatta âyinlerden önce zâhiri ilimleri tâlim ettirdi. (bk. Atâyi, age, 213)

¹⁴⁷ Vassaf, age, II, 303

¹⁴⁸ Sarı Abdullah, *Semerât*, 257

¹⁴⁹ Atâyi, age, 70

verdiği *Silsiletü'l-Menâkıbîn ve Menâkıbü'l-Müttakıyn* adlı kitabında Hamza Bâli için sapıklık ve delâlet suçlamasının olmadığı, fakat eğer isterse İstanbul'daki “belâ”yı uzaklaştırabileceğine dâir sözlerini dolayısı ile mahkûm olup îdam edildiğini belirtmektedir. Ayrıca Hamza Bâli'nin politik arzularının olmadığı ve “Hamza Sultan”¹⁵⁰ diye isimlendirilmesinin siyâset alanında bir tehlike işâreti değil; bilakis onun Allah aşkı ve kulluğunun bir işâreti olduğunu ifade etmektedir.¹⁵¹

Muhâkeme sonucu Hamza Bâli'nin ilhâdına ve zındıklığına hükmedilmiş ve 980/1572 de Süleymaniye Deve Yokuşunda gizlice boynu vurularak îdam edilmiştir.¹⁵² Vefatına düşürülen târihler: « طريق مستقيم = Tarîk-i mustakîm », « شيخ محبوبا = Şeyh-i Mahbûben » = 969 senesini göstermektedir.¹⁵³

Deveoğlu çeşmesi yakınındaki mescidin hazîresinde Hamza Bâli'ye âit bir mezar bulunmakta ise de, avlu duvarının üstündeki niyaz penceresinin üstündeki şu tâlik hat ile yazılmış kitâbe burasının esâsen idâm edildiği mahal olduğunu belirtmektedir:¹⁵⁴

طريقت بيرامية رجالندن حسامد الدين آنقره وى حضرتلرينك خليفه سى اهل الله كرامندن
بوسنه وى الشيخ خواجه حمزه حضرتلرينك مرقد منوره لريدنر كنديلرى
مستغرق جذبہ الهى و مقارن صحبى اولنلر دخى بى اختيار منجذب
اولولر ايدى بعضى حالات عجيبه لرى استدراجه حمل اولنديغندن
بو مقامده رتبه شهادته نائل و مظهر اولمشلردر رحمة الله عليه

969

Bu kitâbenin olduğu mahal, Hamza Bâli'nin şehit edildiği yerdir. Pakalın, kitâbede geçen “merkad” kelimesini sebebinin ise, yazdırınların bilgisizliği ile açıklamaktadır.

¹⁵⁰ Mutasavvıfların isimleri ile tazim ifade eden bu tür kelimeler kullanılmıştır. Türk sûfilerin “sultan” ve Acem sûfilerin “şah” kelimeleri ile anılması kendilerinin siyâsî arzularının değil, müntesiplerinin tâzimini, verdikleri şeref pâyesini yansıtmaktadır. (bk. Algar, agm, 254)

¹⁵¹ Münîrî, *Silsiletü'l-Menâkıbîn*, 140 a-b

¹⁵² Hamza Bâli'nin vefat târihi, yeri ve kabri hakkındaki rivâyet farklılıkları ve yorumlar için bk. Azamat, age, *TDVİA*, XV. 501-503

¹⁵³ Gölpinarlı, age, 72

Şehâdetinden sonra müridleri cellâtlara bahşiş vererek alıp Mevlevîhânekapısı'ndan Silivrikapı'ya giden yolun sağ tarafında caddeye bakan bir mevkiye defnetmişlerdir. Merkadın baş tarafında ince uzun dört köşe küçük bir taşta, taşın dört tarafında devam ederek yazılan sülüs yazıda

قد قتل السعيد الشهيد المعصوم المغفور حمزه بالى من دار الفنا الى دار البقا

yazılmıştır. Merkad etrafına altı taş sütun ve demir parmaklıklı şebeke yapılarak, türbe hâline dönüştürülmüştür. Bu şebekenin ayak tarafındaki taşta ise

تربه عليه حضرة بالى شهيد

اثر خير محمد على پاشا وحيد

281

beyti yazılmıştır.¹⁵⁵

Hamzavîliğin intişar sahası olan Bosna, Slovenya ve Macaristan'ın Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki serhat boyunu teşkil etmiş¹⁵⁶ olması hükûmetin, Hamza Bâlî'nin îdamından sonra da bu bölgede asâyîşin temini konusunda daha dikkatli ve kararlı olmasını gerekli kılmıştır. Hamza Bâlî'nin îdamından sonra yine Nûreddinzâde'nin gayreti ile¹⁵⁷ Balkanlarda çok geniş bir sahaya yayılan ve Bosna'da odaklanan tâbîlerini sıkı tâkibat başlamıştır. Fermanlar ile Hamza Bâlî'nin tâbîlerinin ifâdesinin alınması ve mülhidliği ispat edilenlerin hapsedilmesini emredilmiştir.¹⁵⁸ Bosna kadısı Bâlî Efendi (990/1582) Bosna'daki Hamzavîleri teftîşe memur edilmiş ve onun tâkibâtı sonucu on iki Hamzavî şeyhinin idâm fetvâsını infaz etmiştir. Şeyhin idâmından dört ay sonra neşredilen bir fermanda Bosna'da,

¹⁵⁴ Gölpınarlı, *Melâmiler*, 73, Banarlı, I, 721

¹⁵⁵ Pakalın, I, 721-722

(Adı geçen Mehmed Ali Paşa Sultan Azîz devri ricâlinden, Âdile Sultan'ın eşi kaptan-ı deryâ Mehmed Ali Paşa'dır. Mehmed Ali Paşa, Yenikapı Mevlevîhânesi postnişini olan Osman Selâhattin Dede Efendi'nin (1304/1886) müridânındandır. Dede Efendi çoğunlukla akşam üstleri dergâhtan çıktıktan sonra Hamza Bâlî'nin merkadine gelir ve burada bir müddet otururmuş. Yine böyle bir zamanda Dede Efendi ile karşılaşan Mehmed Ali Paşa'ya Mevlevî şeyhi tarafından merkadin türbeye çevrilmesi emrini vermiş ve bu münâsebet ile şebeke yaptırılmıştır. Yukarıda verilmiş olan beyit de Osman Selâhattin Dede'ye âittir. bk.aynı yer)

¹⁵⁶ Algar, age, 254

¹⁵⁷ Nizamoğlu, age, 17b

Slovenya’da ki Požega’da ve Macaristan-Budin’de Hamzavîlerin tevkif edilmesinin emredilmiştir.¹⁵⁹ Şeyhin idâmından on bir yıl sonra ve Hamzavîler aleyhinde tâkîbatta bulunan Bosna kadısı Bâlî Efendi’nin vefât ettiği yıl olan 990/1582 de neşredilen bâzı fermanlarda Sultan Hamza olarak anılan, kadınlar ile berâber toplatılar düzenleyen bir şahıstan söz edilmekte, gölge bir hükûmet kurdukları Mehmed b. Hasan’ın sultan, Hüseyin Ağa’nın vezir, Memi b. İskender’in defterdar ve Ali Hâce’nin de kadıasker olarak gölge hükûmette bulduklarına dâir bilgiler verilmektedir. Hamzavîlerin hareketinin sindirilmesi tâlîmâtı verilmektedir.¹⁶⁰ Bu fermânları müteâkîben başlatılan Hamzavîlerin temizlenmesine yönelik çalışmalar sonucu siyâsî gücün şüphesini duyduğu isyân potansiyelinin ortadan kaldırıldığını¹⁶¹ ancak Hamzavîlerin tamâmen yok edilemediğini Atâî’nin(1045/1635) “Elân o semtlerde akîdesi fâsit, boyu uzun, aklı kısa mülhid eksik değildir” şeklindeki ifâdesinden anlıyoruz.¹⁶²

Yoğun baskılara mâruz kalan Hamzavîler, kendilerini gizlemek üzere değişik bölgelere gitme ve başka tarîkatlara girme eğilimi göstermişlerdir. Muhibbî’nin *Hülâsâtü’l-Ahbâr* adlı eserinde verilen bilgiye göre Bosna’da doğup yetişen Hamza Bâlî’nin torunu Şeyh İbrâhim Demirhan b. Hamza b. Muhammed er-Rûmî el-Hanefî¹⁶³, Hamzavîlere yönelik yoğun baskılar sonucu, büyük sûfiler ile tanışmak bahanesi ile İslâm coğrafyasının önemli şehirlerini gezmiştir. Bu seyahatları süresinde, İstanbul’da “Ali”, Mekke’de “Hasan”,

¹⁵⁸ Azamat, age, 505 (bk. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi – MD*, no: 22, 374); Yayınlanan bâzı fermanlar için bk. Okiç, «Quelques Documents Inédits Concernant les Hamzavites», *Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists*, hz. Zeki Velîdi Togan, Leiden 1957, II, 270-286

¹⁵⁹ Algar, age, 247 (Adem Handžic ve Muhamed Handžijahić, “O progonu Hamzevija u Bosna 1573. Godine”, *Prolozi*, 20-21 (1970-71), 53 ’den naklen)

¹⁶⁰ Algar, age, 249 (bk. Tayyip Okiç, “Quelques documents inédits concernant les Hamzawites”, *Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalist, -İstanbul 1951-*, Leiden 1957, II, 283-286)

¹⁶¹ Algar, age, 249

¹⁶² Atâî, age, 283

¹⁶³ A. Y. Ocak, Hamza Bâlî’nin torunu İbrâhim b. Demirhan’ın (Timur şeklinde yanlış yazılmıştır), İdris-i Muhtefî ile aynı kişi olduğunu iddia etmektedir. (bk, age, 302-303) İbrâhim Demirhan ile İdris-i Muhtefî’nin karışmasındaki ana neden şudur: Muhibbî, eserini, Muhtefî’nin ölümünden 75 yıl sona kaynak eserleri özetleyerek kaleme almıştır. İbrâhim hakkındaki kaynaklarda geçen bilgilere, vefat târihi olarak 1026/1617 bilgisini eklemiştir. İbrâhim ile İdris-i Muhtefî’nin karıştırılmasının sebebi, vefat târihindeki bu karışıklıktır. (bk. Azamat, “İdris-i Muhtefî”, *TDVİA*; XXI, 491)

Medîne’de “Muhammed”, Kâhire’de “İbrahim” takma adı ile bulunmuştur.¹⁶⁴ Mısır’da iken tasavvuf hakkında *Muhrikatü’l-Kulûb fi’ş-Şevk li-Allâmi’l-Guyûb* adlı bir eser kaleme almış ve yine burada 1026/1617-18 senesinde vefat etmiştir.¹⁶⁵

Muhibbî’ye göre İbrâhim’in silsilesi direk olarak dedesi Hamzâ Bâli vasıtası ile değil Kâdirî meşâyihinden olan Şeyh Muhammed Rûmî ve yine Kâdirî olan Seyyid Ca’fer vasıtası ile Bıçakçı Ömer Dede ve Hacı Bayram’a yükselmektedir. Bu silsile çizgisi, Tabîbzâde Mehmed Şükrî’nin *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih-ı Sûfiyye* adlı eserinde noktalı çizgiler ile diğer bağlantı çizgilerinden farklı bir çizgi kullanılarak Hacı Bayram Velî - Dede Ömer Sikkînî - Seyyid Ca’fer - Muhammed Rûmî - İbrâhim b. Demirhan bin Hamza Rûmî şeklinde verilmektedir.¹⁶⁶

Kâtip Çelebi’nin *Takvîmü’t-Tevârîh*’inde 969/1561 senesi olayları arasında “maktûl-i Hamza-i Bayrâmî ve etbâeş bâ seyf-i şerîat” başlığında ve meşhedinin kitâbesinde, Hamza Bâli’nin Bayrâmîyye tarîkatına bağlılığı açıkca zikredilmiştir. Ancak Hamza Bâli’nin vefâtından sonraki dönemde, Hamza Bâli ve kendisinden sonra gelecek Melâmîler için «Hamzavî» isimlendirilmesine gidilmiştir.

La’lîzâde Hamzaviyye isimlendirmesinin töhmette bulunmak, zemmetmek için kullanıldığını, kerâmet ehli sâlih kimselerin de «Hamzavî»dir diye kötülendiğini belirtiyor.¹⁶⁷ Sâdik Vicdânî Bayrâmîyye tarîkatının Melâmîyye kolunda böyle bir şûbenin olmadığını ifade etmiştir.¹⁶⁸ Her ne kadar bu iki Melâmî müellif, Hamzavî tâbiri hoş karşılamamış ise de «Hamzavî» isminin genel olarak Melâmîlerce kabul edilip kullanıldığında şüphe yoktur. Melâmîler bu ismi itham vesîlesi olarak değil Hamza Bâli’ye yıllar boyunca sevgi ve saygı ile bağlı kalıp hâtrasını canlı tutmak için bir vesîle olarak görmüşlerdir. Hatta melâmî ricâlinin kabir taşları Hamzavî denilen ve îdam olunmuş bir insanın silüetini andıran başsız ve ayaksız olarak kendisine has bir şekilde yapılmıştır. Bundan başka Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi’nin sandukasına dayalı levhada

¹⁶⁴ Algar, age, 250 (bk. el-Muhibbî, *Hülâsâtü’l-Ahbâr*, Kâhire 1867 ; 281)

¹⁶⁵ Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-Zünûn*, II, 1613

¹⁶⁶ Tabîbzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih-ı Sûfiyye*, Hacı Selim Ağa -Hüdâyi : 1098, 19 b

¹⁶⁷ La’lîzâde, age, 40

Şeyh İbrâhîm Efendi menba-i feyz ü kemal

Hamzavîler serveri bir pîr-i âlî ehl-i hâl

yazılmıştır. Hacı Kabâyî'nin mezar taşında da Hamzavî kelimesi geçmektedir ¹⁶⁹:

Hamzeviyye kutbunun bu kabri-i cennet fâyhâ

Rûhu için oku üç ihlâs bir fâtihâ

Tarif-i Ricâl-i Hamzaviyye ismini taşıyan şâiri mechûl olan nazımda, Hamzâ Bâlî, örnek bir şahsiyet olarak sunulmakta ve onun şahsında hamzavî modeli çizilmektedir:

Çünkü târif ü resm olan nûkabâ Hamzaviyye gürûhudur cana
Hamzaviyye nedir idem teşrih Bilesin sırr-ı Hamzavî tasrih
Müttefik olmuş idi ehl-i kemâl Ki Cenâb-i Hüdâya kurb-i visâl
Terk ü tecrîd ü mihnete muhtâc Sılla vü erbâyinde kalmalı aç
Olmayınca riyâzüt ü pehrîz Nefs-i şom olmaya şerîf ü azîz
Hamza Bey hâdi-i sebîl-i reşâd Feyz-i zâtı ile eyleyüp irşâd
Men olundu dedi reh-i usret Hakka giden çeker mi hiç mihnet
Çilenin medhali mi var ilme Zikr ile saffet olur mu fehme
Sırrını bahş eder Hüdâ kuluna Kulu da bahş der anı gülüne
Bir nazar ile er eyler âdemi er Sana lâzımsa var ara bul er
Hâsılı kimi bitaap Allah Sırr-ı zâtına eylese âgâh
Hamzavî dediler o sultâne Girme sen semt-i ifk ü buhtâne ¹⁷⁰

Bu şiire göre Hamza Bâlî, Allah'a yakınlaşmak ve kemâle ermek için riyâzet, tecrîd, çile gibi zor yollar yerine, nazar ile olgunlaştırma yolunu tutmuştur. Hamzavî de zikir, çile, riyâzet ile değil sâdece nazar ile kemâle eren kişidir.

Bu dönemde Hamzavîler aleyhinde takınılan tutumun haksızlığı konusunda Vassaf'ın *Sefîne*'sindeki lâyiha önemlidir:

« Hamzavîler sırr-ı vahdette mütebâhir olup zevk-i ma'nâda sâhib-i serbesttirler.

Vahdet-i vücûd mübâhesesi o zamân mutaassıplarının hattâ âlimlerinin havsala-i idraklerine

¹⁶⁸ Vicdânî, age, 41

¹⁶⁹ Banarlı, I, 722, Gölpınarlı, *Melâmiler*, 74

¹⁷⁰ Pakalın, I, 723

sıgmadığından bu kâfile hâfile-i hakikatın sözleri, meslekleri şer‘-i şerîfe muhâlif addolundu. Hâyat-ı fâniyelerine nihâyet verilmeye kalkışıldı, fetvâlar yazıldı. Süllâk-i râh-ı hakîkatten bir haylisi şerbet-i şehâdeti nûş etti. Fakat bu meslek erbâbının çoğalmasına mâni‘ olamadılar. Biri şehid edildiyse yüz kişi zâhir oldu, önüne geçemediler.... Mütâlaa ile anlaşılabilir ki hiçbiri şerîfatten hâriç meslek tâkip etmediler. Akîde-i tevhidde düşünceleri yüksektir.... Bâzıları tesettürü ihtiyârî ile rumuzlu, bâzıları açıktan açığa vahdet-i vücûd bahislerini ortaya koymuştur. Kimisi mestûru‘l-hâl olup tesettürü muhâfazeten ve zâhiren sâir meşâyih-i kirâmdan bâzılarına müntesip görünerek bu vecihle dem-güzâr olmuşlardır.... Bu zevât-ı kirâmın neş‘elerinde cidden zevk-i mânâ vardır. Aradan nice seneler geçtiği halde onlara, râbıtâ-ı aşkıyyesi olan erbâb-ı tarîkat ve muhabbet eksik olmuyor. Esâmî-i şeriflerini yâd ile ferah-yâb oluyor. Sırları sârî, imdâd ve tasarrufları cârîdir.... Her biri Kur‘ân-ı nâtıktır. Sözleri hakikat, lübb-i ma‘rifettir. Anlamamak dolayısı ile mutaarrız olmaktansa “ben de anlayayım” diye inâyet-i Mevlâya sığınarak bir insan-ı kâmilin edeb ü irfânında himmet-i evliyâyâ ilticâ evlâdır...»¹⁷¹

Son on yılda Bosnalı araştırmacıların Hamza Bâlî hakkında sağlam arşiv malzemelerine dayanarak yaptıkları araştırmalar, elden ele dolaşarak Hamzavî çıkışın devamlılığını ve Bosna millî rûhununun ifâdesini gündeme getirmede kullanılmıştır. Özellikle Bosna halkının, Sırp ve Hırvatlar tarafından soykırıma tâbî tutulması, Bosnalılık rûhunu alevlendirmiş, Bosna’nın târih öncesi varlığını ve Osmanlı öncesi kökleri ile birlikte ele almak ihtiyacını doğurmuştur. İsmâil Balic Hamzavîliği, Osmanlı öncesi Bosna’da var olan ve ne Katoliklik ne de Ortodoksluk ile ilgisi olmayan Patarene akîdesi ile ilişkili olduğunu üzerinde durmuştur. Balic’e göre Hamzavîlik, “Paterene Bosna”yı “Müslüman Bosna”ya bağlayan köprüden ibârettir. Bu köprünün taşları da Bosnalı oluş kavramından oluşmuştur.

Cemal Cehahic daha ileri yorumlarda bulunmuş; Hamza Bâlî’yi İslâm ile Hristiyanlık arasında Bosna’ya özgü dengeli bir sentez yapmış olduğundan dolayı tebrîke şâyan bulmuştur. Zira bu sentez ile İslâm dini halkın düşünce ve kavrayışına yakınlaştırılmış ve dinin halk tarafından revaç bulmasının temin etmiştir. Ancak bu yaklaşım ülkede görüşleri kabul görmüş resmî ulemâ ile birlikte "hayâl ve rüyâ" ile kemâle ermeyi kabul etmeyen zâhidâne terbiye usûlünü benimsemiş tarîkatlere bağlı meşâyihin tepkisini çekmiştir.

¹⁷¹ Vassaf, age, II, 310,311

Musa Silimovic'in *Derviş'i Smrt* (Sarayevo 1970)¹⁷² isimli romanında yerli geleneğin Hamzaviyye sembolü ile yeniden diriltilmesini konu edinmiştir.

Muhammed Hanzijahic, Josef Leo Seiferd'in Slavların birleştirici ve kolektif düşünce geliştirme¹⁷³ husûsundaki katkılarını açıklayan *Die Weltrevolutionäre von Bogomil Über Hus zu Lenin* (Vienna 1930) isimli çalışmasını gündeme getirerek Hamza Bâli'nin yokluğu dolayısı ile hissettiği üzüntüyü dile getirmiştir.

Bosnalı araştırmacıların Hamza Bâli'nin birleştirici yönünü öne çıkarmalarını rağmen yine de Hamza Bâli'nin kendi eserleri günümüze kadar ulaşmamıştır. Bu sebeple onun kendisinden önceki melâmî şeyhlerce zikredilmiş olan Türk ve İran kaynaklardan süzülerek gelen Bayrâmî-Melâmî görüşlerine, neler eklediği veya çıkarttığı hakkında delîle sâhip değiliz.¹⁷⁴

C-İdris-i Muhtefî:(1024/1615)

Hamza Bâli gibi Hüsâmeddin Ankaravî'ye intisâp etmiş ve onun terbiyesinde yetişmiştir. Asıl adı Ali'dir. Mürşidi tarafından terziliğini işâretle «İ d r i s», Seyyit Osman Hâşimî tarafından da « M u h t e f î » diye isimlendirilmiştir.¹⁷⁵

Hasan Kabâdûz'dan (1010/1601) sonra gavsiyet makâmına geçmiştir. İdris-i Muhtefî ile birlikte ilk defa bir Melâmî kutbu İstanbul'u merkez edinmiştir.¹⁷⁶ İdris-i Muhtefî'nin dönemi, devletin duraklama devresi olmasına, hem Kadızâdelilerin ve hem de Sivâsîlerin Melâmîlere cephe almaları ve Melâmîlerin devlet tarafından tâkîbat altında tutulmalarına rağmen Melâmîliğin en parlak dönemidir¹⁷⁷.

¹⁷² Eser pek çok dile tercüme edilmiştir. Türkçeye *Derviş ve Ölüm* ismi altında tercümesi yapılmıştır.

¹⁷³ Algar, ortak mülkiyet konusunun ne bir melâmî kaynağında ne de onlara muhâlif kaynaklarda -ithâm olarak dahi olsa- söz konusu edilmediğini sârâhaten belirtmiştir. (Algar, age, 257)

¹⁷⁴ Algar, agm, 256-7

(bk: Balić, *Das unbekannte Bosnien*, 105 ve bir diğer eseri *Die Kuttur der Bosniaken*, 26

Čehajić, *Derviski Rodovi*, 204

Handžijahić, "Zapostavljene revolucionarne tradicije", 591)

¹⁷⁵ Vassaf, age, II, 306

¹⁷⁶ Vicdâni, age, 42

¹⁷⁷ Gölpınarlı, *Melâmîler*, 172 ; Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, 425

Zamânında Melâmîlik o kadar genişlemişti ki Melâmîyye, Tıflî (1070/1660) gibi kuvvetli şâirler, Şeyhülislâm Ebul-Meyâmin (1015/1606), Sadrîâzâm Halil Paşa, Reîsü'l-küttâb Sarı Abdullah Efendi, Osmanlı bürokrasisine, saray çevresine ve ilmiye sınıfına nüfûz etmiştir.¹⁷⁸ Bezcizâde Mehmed Muhyiddin, Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi, Hüseyin Lâmekânî, Hacı Kabâyî Efendi, Sütçü Beşir Ağa gibi Melâmîlerin büyük isimleri gibi onun müridi olmuştu.¹⁷⁹ İdris-i Muhtefî de Hamza Bâlî gibi nazarları bir bakışta kişiyi cezbeder edecek kadar çok keskindi. Mürîdânı çok genişti. Sâdece cenâze namazında bulunan bağlularının sayısı kırk bin kişiye ulaşmıştı.¹⁸⁰

Nûreddinzâde ile Hamza Bâlî arasındaki çekişmelerin bir benzeri , İdris-i Muhtefî ile Abdülmecid Sivâsî arasında yaşanmıştır. Hacı Ali Efendi (İdris-i Muhtefî) , Sivâsî Efendi'nin kürsülerde kendisi aleyhine sözlü taarruzda bulunduğundan şikâyet edip «icrâ-yı şerîat» istediyle zamânın Vezîr-i âzam Halil Paşa'ya baş vurmıştır. Paşa, iki vâiz arasındaki çekişmeyi ilk başlatının (evvelü'l-emrde dahhâl olanın) Sivâsî Efendi olduğu gerekçesiyle tehzîb-i ahlâk için Bursa'ya sürgün edilmesine ferman vermiştir.¹⁸¹

Sivâsî Efendi din gayretiyle İdrisîler aleyhine vaazlar vermiştir. Sivâsî Efendi'nin İdrisîler aleyhine yazdıkları ise günümüze kadar ulaşmıştır. *Dürer-i Akâid* adlı kitabında, söylentilere dayandığını bizzat kendisi söylemekle birlikte İdris-i Muhtefî'yi suçlamanın ötesinde , yargısız infazda bulunduğu görülmektedir:

Ehl-i sünnetin nasla sâbit olan mezhebine göre îman getiren bilir ki, Hamzavîler ve İdrisîlerin ve Hurûflerin cümlesi kâfirdir.

Bunların gizli meclislerinde birbirlerine secde ettikleri ve sâir fesadları ve ulemâ ve sülehâ ve meşâyih ile karışmadıkları ve hilaflarına kız vermedikleri, meclis-i şer'-i Muhammedî'de kat'a yüzleri olmadıklarına şahid yeter; eğer nisbet olunan ahvâli, işitilen gibi vâkî ise...

Husûsen Bayrâmî geçinirler. Hacı Bayram Hazretlerinin kapısından açık kapı yoktur. Zâhirdir ki dîn-i Muhammedî'den sonra Sultan Ahmed eyyâmında ve dâru's-saltanat

¹⁷⁸ Işın, « Abdullah », 13,

¹⁷⁹ Azamat, age, 491

¹⁸⁰ Vassaf, age, II, 306,308

¹⁸¹ La'îzâde, age, 48

olan şehirde dinlerin sakladıkları dinsizliklerine şahiddir. Bunların Hacı Bayram'a muhabbetleri Nasarâ'nın Hz. İsa'ya ve Revâfizûnun Hz. Ali'ye olan muhabbet ve intisab dâva ettikleri gibidir...¹⁸²

Sivâsî Efendi'nin, hakkında kesin bilgi olmaksızın İdris-i Muhtefî ve bağlılarını Hristiyanlık veya Rafizîlik benzeri bir inanca sâhip göstermesi, İdrisîler hakkında halk arasında yayılan söylentileri aksettirmesi bakımından önemlidir.

Şeyh Muhammed Uziçe'nin¹⁸³ Belgrad vâlisine yazdığı 1161/1748 târihli mektubta bu tip söylentilerin Bosna'ya kadar ulaştığını görüyoruz: Şeyh Muhammed, mektubunda peştamalcılar hanımı kasederek, İstanbul'daki Hamzavîlerin "bodrumîler" (bodrumdakiler) adı ile meşhur olduklarını ve bunların bodruma girdiklerinde sarıklarını çıkartıp Hristiyan serpuşu giydikleri ve birbirlerine Nikola-Şaban veya Jovan-Recep diye hitap ettikleri, gün ışığına çıktıklarında Şaban Efendi veya Recep Efendi isimlendirmesine döndüklerini belirtiyor. Bunların bâzısının kadı, bâzısının vezir bâzılarının da mâliyede bulduklarını yazıyor. Hamzavîlerin kırk bine ulaştıklarında hurûc edeceklerini bildiriyor.¹⁸⁴

Ancak hiç bir Osmanlı kaynağında Hamzavîlerin Hristiyan-Müslüman şeklinde ikili kimliği olduğuna dair ne bir bilgi ve belge ne de imâ bulunmaktadır. Hamzavî hareketin Bosna'da tükendiği ve İstanbul'da içine kapandığı bir dönemde yazılmış olan bu mektup, Şeyh Muhammed Uziçe'nin, Hamzavî tehdidini yeniden gündeme getirerek bürokraside daha yüksek mevkîleri arzu etmesine bağlamak mümkündür.¹⁸⁵

¹⁸² Gündoğdu, Cengiz, "XVII, yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Sûfî Tipi: Abdülmecid-i Sivâsî ve İdris-i Muhtefî", *İLAM Araştırma Dergisi*, II/2, 21-39 ; 33 (Sivâsî'nin *Dürer-i Akâid*, 68b-69a 'dan naklen)

¹⁸³ Muhammed Uziçe XII./XVIII. yy da Sırbistan ve Bosna'da bir grup ile Osmanlı'nın vergi sistemine başkaldırmış bir kişidir. Onun isyânın akîdevî boyutu yoktur. Malî sistemin bozukluğu onu isyâna sevk etmiştir. Belgrad vâlisine yazmış olduğu bu mektupte, Şeyh, vâlîyi aşağılamak üzere " Hangi ordu ile isyânı bastıracağını? Avusturya ordusu ile mi? Yoksa Hamzavîler ile mi?" diye sormuştur. Bu sözün uyandırdığı kanaat Hamzavîlerin Avusturyalılar gibi kâfir sayılarak, kendi hareketine müttefik değil düşman olduklarıdır. Bir başka kanaat da şeyhin isyânı sebebi ile Hamzavîlerin toparlanma sürecine girdikleridir. (Algar, age, 250)

¹⁸⁴ Algar, age, 255 (bk. Mušić, "Polesnica Šejha Muhameda Uzičanina beogradskom valiji Muhamed Paši", *Prilozi*, 2(1951), 188-189)

¹⁸⁵ Algar, age, 256

Abdülmeccid Sivâsî Efendi'nin yaklaşımı Halvetîlerin görüşünü şekillendirmiştir. İdrisîler aleyhindeki bu olumsuz yaklaşım Nazmî'nin, Melâmîleri iki esâsa göre «İdrisîler»¹⁸⁶ ve diğerleri şeklindeki gruplandırmasında göze çarpmaktadır:

1- Nazmî Efendi, melâmîleri Hacı Bayram îtikâdı ve zevki üzere olup olmama bakımından, iki ayrı silsile etrafında toplamaktadır:

a) Şârih-i *Fûsûs* Abdullah Efendi gibi mârifetullah sâhibi olanlar ve onun silsilesine intisap edenler. Nazmî Efendi, Şârih-i *Fûsûs* Abdî Efendi'nin silsilesini şöyle vermektedir: Hasan Kabâduz - Kazzar Hüseyin Bursevî – Hamza – Hüseyin Ankaravî – Ahmed Sarban – Pir Ali Aksarâyî – İbn Ya'mir – Ömer Sikkînî – Hacı Bayram Velî

b) İdris-i Muhtefî gibi Hacı Bayram Velî'den başka bir gidişâtı olanların silsilesini şöyle veriyor: İdris – Hamza – Hüsâmeddin – Ömer Sikkînî . «İdrisîler»lerin mübtedî ve ümmî câhilleri, râfizî îtikâdındadır ve sapık sözler söylerler.

2- Âşikâr veya mestûr olma bakımından yine iki grubun varlığından söz etmektedir:

a) Ahmed Sarban'ın halîfelerinden Alâeddin Rizevî'ye müntesip olan Seyyid Osman Hâşimî Efendi¹⁸⁷ Kasımpaşa-Kulaksız'daki zâviyelerinde¹⁸⁸, dâmatları Hamdi Efendi Okmeydanı'nda ve Şeyh Yâkub Helvâyî İstanbul'da tarîk-i Bayrâmiyye üzere âşikâr olarak tarîkatlarını icrâ ettiklerini, hiç kimsenin bunlara karşı olmadığı üstelik bu şeyh Efendilerin keşf ve kerâmetleri dilden dile dolaştığını belirtmektedir.

¹⁸⁶ Sâdık Vicdânî « İdrisiyye» adı ile anılan bir şûbeden bahsedildiğini ve bu şûbenin şânı dolayısı ile ancak İdris-i Muhtefî'ye işaret edebileceğini belirtir. (bk Vicdânî, age, 42)

¹⁸⁷ Nazmî'nin Seyyid Osman Hâşimî Efendi'nin tarîkatını âşikâr icrâ ettiğine dâir ifâde, Hamza Bâlî'nin îdâmından sonrası içindir. Bu târihten sonra Osman Hâşimî melâmeti gizleyip Bayrâmiyye âdeti üzere icrâ-yı tarîkat etmiştir.

¹⁸⁸ İstanbul ve bilâd-i selâsede mevcut veya yanmış tekkelerin isim ve şöhretleri ve mukâbele günlerini gösterir bir kitapçıkta Bayramiyye tekkeleri şöyle verilmektedir:

Abdî Baba Tekkesi	Eyüp civarı
Mehmed Ağa Tekkesi	Aynı adlı camiideki tekke
Etyemez Tekkesi	Salacak-Üsküdar
Bezcizâde Mehmed Efendi Tekkesi	Deyuncular-Üsküdar
Tavîl Mehmed Efendi Tekkesi	Altımermer civarı
Cism-i Latif Tekkesi	Aksaray
Himmetzâde Tekkesi	Nakkaşpaşa yakınları
Hâşimî Osman Baba Tekkesi	Kulaksız Mahallesi-Kasımpaşa

(Basım yeri ve târihi bulunmayan bu matbu kitapçık Marmara İlahiyât Fakültesi Kütüphânesi, Hacı Cemâl Öğüt, no: 11159 da bulunmaktadır.)

b) İdrisîlerin ise hankâhları yoktur, «muhtefî»dirler . İsmâil Ma'sûkî ve Hamza Bâlî gibi şeyhleri îdam edilmiştir. Bu sebeplerle haklarında söylentiler çıkmış, çoğunlukla « kizb ve iftirâ-i akvâl ve ef'âl» ile itham edilmişlerdir. Dalâlet üzere oldukları kanısı yaygınlaşmıştır.

Görülüyorki Halvetîler özellikle İdris-i Muhtefî ve onun bağlıları aleyhinde bulunmuştur. Bir başka ifâdeyle Melâmîleri, İdrisîler ve diğerleri diye ikiye ayırmışlardır. Bu münâsebetle Nazmî son olarak «ictihâdım ile böyle buldum ki bunların iyisi gâyet iyi ve kemi gâyet kem.» olduğunu belirtip, Melâmîleri birey olarak değerlendirmek gerektiğine işâret etmektedir. ¹⁸⁹

İdris-i Muhtefî söylentilerin çoğalması ve îdamların meydana gelmesi sebebiyle «ketm-i meslek» esâsına çok sıkı bir şekilde bağlı kalmıştır. Hem kendisi ve hem de müridânı, gizlilik esâsına bağlı kalmıştır. Şu anekdot ketm-i meslek anlayışını olduğu kadar Hamzavîler aleyhindeki tutmun derecesini de göz önüne sermesi bakımından son derece çarpıcıdır:

« (Hayli zamândan beri İdris-i Muhtefî aleyhine konuşan ve devletin olaya el koymasını isteyen)...Tercüman Şeyhi Ömer Efendi her gün İdris-i Muhtefî ile hem-sohbet oluyor onunla düşüp kalkıyor. Lâkin onun şiddetle aleyhinde dolduğu zat olduğunu bilmiyordu. Hattâ pek tuhaftırÖmer Efendi, Hacı Ali Bey'i âhiret kardeşi edinmişti. Bir mahallede bulunuyorlardı. Bir gün Hacı Ali Bey'i hânesine dâvet etti. İdris-i Muhtefî denilen adamın ne sûretle elde edileceğini sevk-i kelâm ile istişâreye kalkıştı. Çünkü Ali Bey'in şiddet-i kıyâsetine vâkıf, re'yinden istifâde olunacağına ârif idi. İtikâdı bu merkezde idi. Müşârün ileyhe dedi ki: « Şehrimizde hâlen bir fitne-i azîme peydâ olup hiç bir vesîle ile def'ine imkân bulunamıyor. Bilemeyiz ki âkîbet-i kâr neye müncer olur? Ne dersiniz? » diye istîzah etti. Hacı Ali Bey tecâhülden gelerek « Ne gibi fitnedir. İzah buyurur musunuz?» dedi. Ömer Efendi tafsîl-i hâle başladı. « İdris nâmıyla dâll-ü-mudil bir adam zuhûr etmiş, halkı idlâl efkârı ihlâl ediyor. Vücûdu lâzımü'l-izâledir. Binlerce ehl-i İslâm'ı dalâlet yoluna saptırmış, başına ehl-i hevâyı toplamış, hakkında fetvâ lâhık olmuş, katli için arıyorlar. Bulamıyorlar, nâm ü nişânından bir haber alınamıyor. Müridlerinden biri elde edilmedikce ser-rişte bulmak mümkün olmayacak.» dedi. Hacı Ali Bey « Siz o adamı hiç gördünüz mü? Hakkındaki erâciften dolayı huzûrunuzda îtrafta bulundu mu? Size bir tarîk ile ilm-i şer'

geldi mi? » suallerinde bulundu. «Hayır» cevâbını aldı. « O halde malûmunuz olmayan bir müslüman hakkında bu mertebe ifrât ve tağlît niçin ihtiyâr olunuyor?» dedi. Ömer Efendi söylediklerinden pişman oldu. Bunun üzerine Hacı Ali Bey keşf-i perde-i râz ile «İdris dedikleri adam işte benim. İsmim Ali, lakābım İdris. Beni nasıl bilirsiniz? » buyurunca, Ömer Efendi istiğfar ve istihlâle başladı: « Ben sizi salâh ü takvâda rükn-i sahîh ve cebel-i şâmih bilirim. Pîrim, efendim, azîzim ve teberrüken size bey’at etmeğe cân atarım.» dedi. « O halde böyle biliniz » cevâbında bulundular.¹⁹⁰

Ketm-i meslek anlayışını boyutlarını yansıtan bir başka anekdot ise İdris Efendi’nin cenâze namazına âittir: Cenâzesinde hazır bulunan baba-oğul-kardeş yekdiğerinin, aynı Şeyh Efendiye müntesip olduğunu ancak o gün anlamışlardır.¹⁹¹

İdris-i Muhtefî’nin gavsıyyeti zamânında ve daha sonraki dönemlerde Melâmîlerin ketm-i esrâr esâsına sıkı sıkıya bağlı kaldıkları görülmektedir. Bezcizâde Muhyiddin Efendi, Hasan Kabâduz’un halîfesi Hüseyin Lâmekânî (1034/1625), Sun’ullah Gaybî (1065/1655), kendisinden sonra gavsıyyet makâmına gelen Hacı Kabâyî (1037/1628)gibi Melâmîleri büyüklerinin hayatı hakkındaki bilgilerimiz kitmân esâsı sebebiyle son derece sınırlıdır.

İdris-i Muhtefî dönemi Melâmîleri hakkında üzerinde durulması gereken husus kendi içlerinde topluluk oluşturmalarıdır. Sosyal alanda İdris Efendi’nin fütüvvet benzeri birlikler oluşturduğunu görüyoruz. O dönemde Kırkçeşme odalarında peştamalcılar Melâmî ve İdris-i Muhtefî’ye bağlı idiler. Sarı Abdullah Efendi bu esnaf zümresinin¹⁹² başında bulunan bir “kalbe bakıcı”nın nazar etmesiyle tarîkata girmiştir.

Peştamalcıların Hanındaki bu melâmî birliği, müridlerinden birinin şerîate muhâlif bir uygulaması olduğunda devlet mahkemelerine başvurmaksızın kendi aralarında cezâ uyguluyorlardı. Hamid Algar bu tür bir uygulamanın sanki devlet içinde devlet olduklarının

¹⁸⁹ Nazmî, age, 175,176

¹⁹⁰ Vassaf, age, II, 307 (Halvetiyyeden Drağman Şeyhi Tefsîri Ömer Efendi için bk. Hulvî, age, 604)

¹⁹¹ age, II, 308

¹⁹² Bayrâmî melâmîlerin esnaf zümresi arasında tutunması, daha İstanbul’da tarîkata ilk intisapların olduğu zaman olarak kabul edilebilecek İsmâil Ma’sûkî zamânında görülür. Askerî’nin verdiği bilgiye göre İsmâil Ma’sûkî’nin aklını çelen İstanbullu dervişlerin hepsi “ehl-i dükkan ve ehl-i hıref” idiler. Dervişliğe zıt hareketlerinin bir nefçesi olarak İsmâil Ma’sûkî ile İstanbul’a varmadan dükkanlarının bir yangın ile mahvolduğunu duymuşlardı. Oraya vardıktan sonra da ikinci bir yangın ile bir felâket daha yaşamışlardı. (89a) (Erünsal, age, 104)

bir yansıması olduğunu belirtmekte ve kaynaklarda ifade edilmeyen bir eleştiri noktasını açığa çıkarmaktadır.¹⁹³

Melâmî topluluklarının bulunduğu bir diğer merkez İdris-i Muhtefî'nin Eyüp'te inşa ettirdiği İdris Köşkü'dür. Evliyâ Çelebi'nin anlattığına göre köşk, selviler arasında gezinti yerleri, namazgâh, tekke, havuz, çeşmelerden oluşan bir kompleks yapıydı. Melâmîler burada toplanırdı.¹⁹⁴ Kâtip Çelebi bu köşkün Sultan Mustafa veya Sultan Murad Han tarafından şeyhin mülhidliği sebebiyle yıktırıldığını belirtmektedir.¹⁹⁵

İdris-i Muhtefî'nin vefâtı hakkında iki rivâyet vardır Konu hakkında yapılan tüm araştırmalarda her iki rivâyet de kabul görmemiştir:

Nazmî'nin aktardığına göre Sivâsî Efendi'nin Sultan Mehmed Câmî'ne vaaz için gittiğinde kürsüye bir kâğıdın bırakıldığı ve bunda « İdris'ten keff-i lisan edesin . Ve illâ sizin için ya nefy ya katl mukarrerdir. » yazıldığı belirtiliyor. Sivâsî Efendi, kimsenin şahsına öfke beslemediğini belirtmiştir. Ardından Allah'a yönelip, hangisi hak ise onun dünya üzerinden kaldırması için dua etmiştir. Nazmî , aynı hafta cuma gecesine İdris evinde ölü bulunduğunu yazmaktadır.¹⁹⁶ Ancak kitabın kenarına ilâve edilen bir notta bunun doğru olmadığı belirtilmektedir.

Bir diğer rivâyeti Evliyâ Çelebi vermektedir. Bu rivâyete göre “şerfattan taş kopardığı” gerekçesiyle Sultan Mustafa veya Sultan Murad Han zamânında muhâkeme edilmiş ve suçlu bulunarak boğularak îdam edilmiştir.¹⁹⁷

Yusuf Ziya İnan, İdris-i Muhtefî'nin kitapları ve dîvânı olduğunu belirtiyorsa da bu konuda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.¹⁹⁸ Ancak bâzı şiirleri günümüze kadar ulaşmıştır. Şâir rûha sâhip İdris Efendi'nin ilâhîleri Yûnus'u hatırlatmaktadır. «İş bu deme erince üç kez

¹⁹³ Algar, age, 254

¹⁹⁴ Demircanlı, Yüksel Yoldaş, *İstanbul Mimarisi için Kaynak olarak Evliya Çelebi Seyehatnamesi*, İstanbul târihsiz; 284, 508 İdris-i Muhtefî'nin anısı, mezkur yerdeki yol ve durağa “İdris Köşkü” ismi verilme sûretiyle canlı tutulmaktadır. (bk. aynı yer)

¹⁹⁵ Nazmî, age, 124

¹⁹⁶ age, 124

¹⁹⁷ Demircanlı, age, 508

¹⁹⁸ İnan, age, 140

doğdum anadan » mısırâsı ile başlayan nutku meşhur olup şerhleri mevcuttur.¹⁹⁹ Hece vezinli on beş kıtadan oluşan şathiyyesine birisi Ali Şermî tarafından²⁰⁰ diğeri Ahmed Remzi Dede (Akyürek) tarafından²⁰¹ yazılmış şerhleri günümüze ulaşmıştır.

D-Lebenî Beşir Ağa (1073/1663)

Melâmîlige intisâbı Sarı Abdullah Efendi'nin delâletiyle olmuştur.²⁰² Hacı Kabâyî'nin vefâtından sonra (1037) Beşir Ağa kutupluk makâmına erişmiştir. Aslen Koniçeli olan Beşir Ağa'yı yeniçeriler, Arnavutluk İskenderiyesinden gelen pek çok Bektâşî ve hurûfî Arnavut hemşehrileri ziyâret ederdi. Öyle ki ziyâretçiler ancak nöbet ile huzûruna girilebiliyordu. Beşir Ağa tâliplerin kalbine bizzat kendi bakar, bir başkasına havâle etmez buna rağmen hiçbir mürid ilgisinden mahrum kalmazdı.²⁰³ Müridlerinin de «sükût ve ketm-i esrâr»a dikkat etmelerini isterdi.²⁰⁴

Tıpkı Hamza Bâlî'de mevzu bahis olduğu gibi tâbîlerinin genişliği ve kendisinin «ümmî» oluşu sebebiyle dedikodular başladı. Şeyhülislâm Sun'îzâde fetvâsı ile doksan yaşını geçmiş olduğu halde kırk mürîdi ile birlikte boğularak denizde atılmıştır.

İdam şekli diğeri iki Hamzavî şeyhindekinden farklı oluşu dikkat çekmektedir. Fakat bunun nedeni hakkında açık bilgi veya yoruma rastlayamadık.

Vefatı için « قتل البشير », « سبق مقام شهادت » = 1073/1662 târihleri düşülmüştür.²⁰⁵

Beşir Ağa'dan sonra Bayrâmî-Melâmîlerde « vâhid-i zaman»²⁰⁶ diye adlandırılan kutbun bütün Melâmîler tarafından yek vücud hâlinde tanınmasına dâir özellikler kaybolmaya başlamıştır.²⁰⁷

¹⁹⁹ Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, 346 (15. not)

²⁰⁰ Süleymâniye-Ali Nâfiz, no: 419

Ali Şermî'nin şerh , diğeri bâzı tasavvufî şerhler ile birlikte doktora tezi çerçevesinde incelenmiştir. bk. Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul 2000

²⁰¹ bk. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, II, 309

²⁰² Müstakimzâde, *Risâle*, 50b

²⁰³ La'îzâde, age, 50

²⁰⁴ Vassaf, age, II, 323

²⁰⁵ Gölpınarlı, *Melâmîler*, 159

²⁰⁶ age,93

Bunun nedeni Beşir Ağa'nın zamânında «ketm-i meslek» anlayışı, «terkîb-i hafâ»²⁰⁸ ile desteklenmiş olmasında görülebilir. «Terkîb-i hafâ» ile bâzı mürîdan, melâmetini gizli tutarken, Halvetî veya Şemsî-Bayrâmiyye ya da Nakşîlik tarikatlarından birinden daha inâbet almış. Böylece hükûmetin «şiddet-i îdam siyâseti» döneminde zâhiren diğer meşâyih müntesip görünmüşlerdir. Kendi yollarına devam etmişlerdir.²⁰⁹

Bu hareket tarzı dâhilinde İdris-i Muhtefî zamânından sonra yaygınlaşan bu hareket ile diğer tarikatlara girenleri şöyle sıralayabiliriz:

-La'lizâde Abdülbâkî (1119/1610) , Nakşî Murad Buhârî'ye intisap etmiştir.²¹⁰

-Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi (1061/1651), Halvetiyeden Hakîkî Osman Efendi'ye (1037/1627)²¹¹, yine Halvetî Abdülâhad Nûrî'ye (1061)²¹², Aziz Mahmud Hüdâyî'ye²¹³

-Halil Paşa (1039/1629) , Celvetî Hüdâyî Hazretlerine

-Sarı Abdullah Efendi(1071/1661), Celvetî Hüdâyî Hazretlerine

-Tıflî (1071/1660), Hakîkî Bey'e²¹⁴ intisap etmiştir.²¹⁵

“Terkîb-i hafâ” uygulamasına incelendiğinde Melâmî silsilesi ile yakın bağları olan tarikatların seçildiği görülmektedir:

a) Bâzı Melâmîler, Halvetî veya Nakşî tarikatına girmişlerdir:

La'lizâde'de Hacı Bayram Veli'yi «Câmi'-i Nakşibendiyye ve Halvetiyye»²¹⁶ diye anarak, Bâyezîd-i Bistâmî'ye çıkan Sıddîkî silsilesi ve Hoca Alâeddin Erdebîlî'ye çıkan Alevî

²⁰⁷ age,173

²⁰⁸ Nazmî, age, 177, (metin kenarına ilâve edilmiş nottan naklen)

²⁰⁹ Vassaf, age, 290-291, 311

²¹⁰ Vassaf,aynı yer

²¹¹ Azamat, “ İbrahim Efendi, Olanlar Şeyhi”, *TDVİA*, XXI, 299

²¹² Vassaf,aynı yer

²¹³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*,I, 26

²¹⁴ Gölpinarlı, *Melâmîler*, 133 (Hakîkî Efendi'nin Hüseyin Lâmekânî'nin müridlerinden *İrşâdnâme* sâhibi Hakîkî Bey (1050/1640) mi yoksa Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi'nin şeyhi Halvetî Hakîkizâde Osman Efendi (1037/1627) mi olduğu hakkında bâzı tereddütlerin oluşunu Vassaf'da (II, 297) ve Gölpinarlı'da (211) görüyoruz.)

²¹⁵ Halvetî şeyhlerinden inâbet eden bir diğer melâmî Bezcizâde Muhyiddin Efendi'dir. Muhyiddin Efendi, Konya-Lârende'de henüz ulemâdan iken Halvetî şeyhi Molla Çelebî'den el almıştır. (bk. Hulvî, age, 599) Muhyiddin Efendi'nin Halvetîliğe intisabı Melâmîliğe intisabından önce olduğu anlaşılıyor. Bu inâbette terkîb-i hafâ kasdı yoktur.

²¹⁶ La'lizâde'nin ifâdesi şöyledir:

silsilesine dikkat çekmiştir.²¹⁷ Hacı Bayram Velî'nin , Halvetiyye ve Nakşibendiyye ile bağları, Melâmîleri bu tarîkatlara girmeye yönlendirdiğini düşünüyoruz. Melâmîler yine kendi silsileri üzerinden Hacı Bayram Velî'nin Hamîdüddîn Aksarâyî ve Hâce Alâeddin Erdebîlî'den Hz. Ali'ye ulaşan silsilesi ile birleşmiş ve bağlılıklarını perçinlemiş olmaktadır. Bir yandan da çeşitli baskılardan uzak durmuşlardır.

b) Bâzı Melâmîler Şemsiyye tarîkatına girmeyi tercih etmişlerdir:

Şemsiyye, Melâmîyye gibi Bayramiyyenin bir koludur. Birini diğeri ayıran özellik Melâmîyye'nin Hacı Bayram'dan gelen Bıçakçı Ömer Dede ile Alevî silsileyi ve hafî zikri benimsemesi, Şemsiyye'nin ise Akşemseddin ile Sıddîkî silsileyi ve cehrî zikri benimsemesidir.

Melâmîler, Şemsiyye tarîkatına girmekle, Hacı Bayram Velî'nin diğeri ikinci halîfesine bağlanmaktadır. Böylece Bayrâmî-Melâmîler, Bayrâmî-Şemsî tekkelerinde cehrî zikri uygulaması ile ortaya çıkmışlardır. Nazmî'nin değerlendirmesine göre gizliliği ortadan kaldırdığı için bu tavır tasvip görmüştür.²¹⁸

Vassaf'ın Ömer Sikkînî'yi Akşemseddin'e bağlamasında²¹⁹ yine bu anlayış görülmektedir.

« Bâyezîd ve Cüneyd rûhâniyetleri ile cell-i himmet buyurmakla isti'dât-ı zâhirelerinde bâhire ve zâhire olan « câmi'-i Nakşibendiyye ve Halvetiyye » olmuşlardır. Ve zât-ı şerifleri kutb-i zamân-ı ve âfitâb-ı Nurbahşiyî-i cihân ve cihâniyân olmakla âstân-ı dergâhına yüz süren her zerre resîde-i kemâl-i isti'dât olup kâbiliyeti mikdârı müstefz olduklarından.....»

(bk.La'îzâde, age, 16)

Hacı Bayram Velî'nin Halvetiyye-Safeviyye, Nakşibendiyye ve Ebheriyye tarîkatlarına bağlantılı silsileleri için bk. H. Kâmil Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî*, 156,168 ; Gündüz, age, 46

²¹⁷ La'îzâde, age, 9,15 Hamîdüddin Aksarâyî zâhirde Hâce Alâeddin Edebîlî'ye (Alevî silsile) üveysî olarak Bâyezîd Bestâmî'ye (Sıddîkî silsile) bağlıdır. (bk. aynı yer)

²¹⁸ Nazmî, age. 175-176

²¹⁹ Vassaf, age, II, 278-279

Hamzavîlerin silsilesi:

- Şeyh Akşemseddin Hz.
- Şeyh Ömer Sikkînî Dede Ömer Hz.
- Şeyh Bünyamin Ayâşî Hz.
- Şeyh Pir Ali Aksarâyî Hz.
- Şeyh Çelebî Hz.
- Şeyh Ahmed Sarban Hz.
- Şeyh Hüsâmeddin Hz.
- Şeyh Hamza Hz.
- Şeyh Hacı Ali er-Rûmî Hz.
- Şeyh Hacı Kabâyî Hz.

H. Algar, Bayrâmî-Melâmîlerin Seyyid Ali Efendi (1254/1838) ve İbrâhim Efendi (1316/1898) gibi Şemsî şeyhlere intisap etmesini, iki Bayrâmî silsilesinin birleştirilmesi (reconciliation) ve Bayrâmî birliğinin yeniden oluşturma (restoration) çabası olarak görmektedir.²²⁰

c) Bâzı Melâmîler de Celvetiyye tarikatına girmiştir.

Celvetiyye, tıpkı Melâmiyye ve Şemsiyye gibi Bayrâmiyye'nin kollarından birisidir. Silsileleri, Hacı Bayram Veli-Hızır Dede-Üftâde-Hüdâyî şeklinde verilmektedir. Sarı Abdullah Efendi ve Halil Paşa, Aziz Mahmud Hüdâyî Hazretlerine intisap etmiş ve onun himâyesi altına girmiştir.²²¹



Şeyh Beşir Ağa Hz.
Şeyh Muhammed Hâşim Hz.

²²⁰ Algar, age, 256

²²¹ Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî*, 156

BİRİNCİ BÖLÜM

SARI ABDULLAH EFENDİ'NİN HAYÂTI, ŞAHSİYETİ ve ESERLERİ

I- HAYÂTI

1. İSMİ, KÜNYESİ ve ÂİLESİ

Abdullah Efendi kendi eserlerinde sim ve künyesini Abdullah es-Seyyid veya eş-Şerif bin Muhammed bin Abdullah olarak kaydetmektedir. Mağrib²²² şeyhzâdelerinden olan babasının ismi bâzı kaynaklarda Muhammed²²³ bin İbrâhim²²⁴ bâzılarında ise Mahmud²²⁵ olarak verilmiştir.²²⁶

²²² “Mağrib” bölge olarak Afrika'nın batısıdır. İslam târihine âit haritalarda, Afrika'nın doğusunu batısından ayıran nokta Kayrevan ordu-şehri olarak gösterilmiştir. Eğer Mağrib'ten kasıt Afrika'nın batısındaki bölge ise Akün'ün makâlesinde dile getirdiği gibi Seyyid Mehmed, Cezâyir veya Tunus'tan gelmiş olmalıdır.

Ancak Mağrib kelimesinden «Mağrib-i Aksâ» denilen Fas'ın da anlaşılması mümkündür. Aynı târihlerde Fas'da Sa'diyye Şerifleri (911-1069/1511-1659) hüküm sürmekteydi. VI. Şerif Abdülmelik Osmanlı'nın yardımı ile 983/1575 de Fas'a hükümdâr olmuştur. Ondan sonra hükümdârlık hakları evlatlarına intikal etmiş ve Osmanlı Devleti ile dostâne ilişkiler sürdürülmüştür. Şerif âilesinin gönderdiği bir heyet III. Mehmed'in sünnet düğününde hazır bulunmuş ve pek ağır hediyeler getirmişlerdir. 1025/1616'da Şerif III. Abdullah I. Ahmed'e ve vezîriâzam Halil Paşa'ya iki nâme ve kıymetli hediyeler göndermiştir. Dostluğa dayanan ilişkiler fasılalar ile devam etmiştir. (Uzunçarşılı, age, III/II, 268/269)

²²³ Hüseyin Vassaf, age, 2305-2309, I-IV, II, 315 ; Şeyhî Mehmed, age, III, 280, İbrâhim Nâilî, age, 6 a ; Ahmed bin İbrâhim Resmî, age, 32 ; Hüseyin Ayvansarâyî, age, II, 202

²²⁴ Müstakîmzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, 280, Hacı Tefvik, age, 47 a

²²⁵ Süreyyâ, age, III, 367

²²⁶ Kaynaklarda Sarı Abdullah ismini taşıyan başka şahıslar da bulunmaktadır:

1031/1621 de Manisa kaddiaskerliği yapan Sarı Abdullah, bk. Atâî, *Hadâik*, 720

Seyyid Muhammed şeyhzâde iken²²⁷ «vatan-ı me'lûfu»ndan ayrılarak İstanbul'a hicret etmiştir. Muahhar kaynaklarda ne hicret târihi ne de bu hicretin sebebi zikredilmiştir.²²⁸ Mehmed Ali Aynî, Seyyid Muhammed'in hicretini seyahat arzusu ile açıklamaktadır.²²⁹ Bâzı araştırmalarda, Seyyid Muhammed'in hicret târihinin I. Ahmed devrinde vuku bulduğu belirtilmektedir. Ancak Ömer Faruk Akün makâlesinde Babinger²³⁰, Gölpınarlı²³¹, Sâdettin Nüzhet²³² de dâhil müelliflerin ekserîsinin III. Murad (1574-1595) döneminde doğan Abdullah Efendi'nin babasının, I. Ahmed devrinde (1603-1617) İstanbul'a gelmiş olduğunu söylemek sûreti ile bir târih hatâsına düştüğüne işâret ediyor.²³³ Aynı hatâya Şemseddin Sâmî²³⁴, Mîthat Sertoğlu²³⁵ ve Tomris Ölmez'in²³⁶ de düştüğünü görüyoruz.

1044/1634 de vefat eden sahn müderrisi ve iki defa Üsküdar kadısı, bk. Şeyhî, age, I, 17

1071/1660 de vefat eden Hâkânîye-i Vefâ müderrisi ve fetvâ emîni, Şeyhî. age, I, 277

Zilhicce 1071/1661 de vefat eden müderris ve Mevlevî Sarı Abdullah, bk. Uşşâkîzâde, age, 174b (Ekrem Işın makâlesinde bu kaynağı mehz göstermiştir. Şârih-i *Mesnevî* Sarı Abdullah Efendi müderrislik yapmamıştır. Karışıklığa sebep Mevlevî Sarı Abdullah'ın vefâtına düşülen beyittir. Bu beyit Nâilî'nin Şârih-i *Mesnevî* için târih düştüğü beyittin aynısıdır. İki şahsın isimleri, vefat târihleri ve bu târihi gösterir beyitlerin aynı olması karışıklığa sebep olmuştur. Ancak Uşşâkîzâde'nin "Sarı Abdullah Efendi" maddesindeki mâlûmat farklı bir kişiye âittir.)

1072/1661 de vefat eden Şeyh Abdurrahman Efendi'nin oğlu, Süleymâniye medreseleri müderrisi ve iki defa Bursa kadısı, bk. Şeyhî, age, I, 290

1099/1687 de vefat eden Bosna'nın Uziçe kasabasından Dîvan ve *Gazânâme* sahibi Sarı Abdullah, bk. İsmâil Balıç, *Das Unbekannte Bosnien Europas Brücke zur Islamischen*, Köln 1992, 247

²²⁷ Şeyhî, age, III, 280 ; Nâilî, age, 6 ; Resmî, age, 32 ; Hacı Tevfik, age, 47a

Sertoğlu, makâlesinde Abdullah Efendi'nin babası Seyyid Mehmed'in aslen Bosna Sarayı'ndan olduğunu, buradan önce batı Afrika'ya daha sonra da İstanbul'a göç ettiğini ifâde etmektedir. Seyyid Mehmed'in Bosna Sarayı'ndan olduğuna dâir bilginin kaynağı belirtilmemiştir. Hiç bir kaynakta bu bilgiyi doğrulayacak bir rivâyet bulunmamaktadır. Hiç bir araştırmada böyle bir bilgi tekrar edilmemiştir. (bk. Sertoğlu, "İstanbul'de Gizli İdris" , *Türk Kültürü*, XXIV/279, 437-441; 438)

²²⁸ Şeyhî, age, III, 280 ; Nâilî, age, 6 ; Resmî, age, 32 ; Ayvansarâyî, age, II, 202

²²⁹ Aynî, age 128

²³⁰ Babinger, *GOW*, 206

²³¹ Gölpınarlı, *Melâmîlik* 137

²³² Sâdettin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, İstanbul 1946 ; 194

²³³ Ömer Faruk Akün, "Sarı Abdullah" *MEB İA*, X, 216-220, 216

²³⁴ Şemseddin Sâmî, *Kâmûsü'l-A'lâm*, I- İstanbul 1311 ; IV. 2916

²³⁵ Sertoğlu, agm, 438

²³⁶ Ölmez, age ; 2

Seyyid Muhammed İstanbul'a geldiğinde gördüğü saygı üzerine, burada ikâmet etmeye karar vermiştir.²³⁷ Burada devlet tarafından kendisine yaraşır bir vazîfeye tâyin edilip²³⁸ maaş tahsîsi ile taltif edilmiştir.²³⁹

Seyyid Muhammed daha sonra I. Ahmed devri Sadrâzamı Halil Paşa'nın büyük kardeşi (1039/1629)²⁴⁰. Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın (997/1589) kızı ile evlenmiştir.²⁴¹ Abdullah Efendi, işte bu izdivaçtan dünyâyâ gelmiştir.

2. DOĞUM YERİ ve TÂRİHİ

Doğum yeri hakkında açık bilgi yok ise de onun İstanbul'da doğduğu anlaşılıyor.²⁴² Bazı eserlerde²⁴³ ve bazı kütüphâne fişlerinde Bosna'ya nisbet edildiğini görüyoruz ki bu yalınıştır. Bosnalı ulemâ ve şâirlerin tanıtıldığı Hanciç'in *Terâcim*'inde²⁴⁴ Sarı Abdullah Efendi yer almamaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Abdullah Efendi, kendisi gibi Bayrâmî olup Hasan Kabâdûz'un halifesi olan ve "Şârih-i Füsûs" olarak şöhret bulan Abdullah Efendi (1069/1659) ile karıştırılmıştır.

Doğum zamânı hakkında ise kaynaklarda tek târih verilmiyor. Müstakîmzâde *Menâkıb*'da 991/1583 târihini verir iken²⁴⁵, Sahih Ahmed Dede 29 Safer 991/12 Mart 1584²⁴⁶

²³⁷ Bursalı, age, I, 100, aynı müellif, agm, 375

²³⁸ Şeyhî, age, III, 280 ; Nâilî, age, 6 ; Resmî, age, 32 ; Ayvansarâyî, age, II, 202

²³⁹ Vassaf, age, II, 315

²⁴⁰ Nâilî, age, 6 ; Resmî, age, 32 ; Hacı Tefvik, 47a

²⁴¹ Şeyhî, age, III, 280 ; Ayvansarâyî, age, II, 202 ; Vassaf, age, II, 315

²⁴² Kathleen Burrill, « Sarı AbdAllah Efendi », EI, IX, 159, Leiden 1995, 59

²⁴³ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul 1994, 353, 390, 419, ayrıca bk. Muhtelif dip notlar ve bibliyografya ; Safî, Arpaguş, *Mevlânâ'nın Dîni Eğitim Metodu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2001-basılmamış doktora tezi

²⁴⁴ Mehmed Hanciç, *el-Cevherü'l-Esnâ fî Terâcim-i Ulemâ ve Şuarâ-i Bosna*, Kâhire 1929, 100 (Bosnalılar Şârih-i Füsûs Abdullah Efendi'yi « Gâybî » ismi ile bilir. *Keşfü'z-Zunûn*'da ise « Abdî » olarak zikredilmiştir. bk. age, 100. Şârih-i Füsûs, Seyyid değildir. bk. Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 280 ayrıca bk, Gölpinarlı, age, 11)

²⁴⁵ Müstakîmzâde, *Menâkıb*, 60a

²⁴⁶ Akün, age, 216 (Sahih Ahmed Dede, *Mecmuatü't-Tevârih-i Mevlevîyye*, Konya Mevlânâ Kütüphanesi, 5446, 175 'den naklen)

Hüseyin Vassaf ise sâdece 992/1584²⁴⁷ târihini zikretmektedir. Hakkında yapılan araştırmalar da ise 992/1584 târihinin tercih edildiğini görüyoruz.²⁴⁸

Babası Seyyid Muhammed vefat ettiğinde, Abdullah Efendi'nin yaşı hakkında sarih bilgi yoktur. Ancak babasını çok küçük yaşlarda kaybettiği anlaşılıyor. Zîra henüz temyiz yaşına ulaşmadan, babalığı Hacı Hüseyin Ağa vâsıtası ile Melâmîliğe intisap ettiğini görüyoruz.²⁴⁹

3. TAHSİLİ

“Sinn-i temyîz” e eriştiğinde dedesinin kardeşi olan Halil Paşa²⁵⁰ kendisinde sezgi gücü ve zekâ, nâdir görülen hayâ ve edep hissi²⁵¹ müşâhede ettiğinden tahsil ve terbiyesine nezâret etmiştir. Halil Paşa'nın himâye ve delâleti ile ilim ve irfan sâhiplerinden de istifâde ederek akranları arasında seçkin bir mevkîye sâhip oldu.²⁵² Kaynaklarda ilim tahsil ettiği ulemânın isimleri verilmemiştir. Sâdece hüsn-i hattı Hâlid Efendi'den öğrendiği rivâyet edilmiştir.²⁵³

Hattatlığı ileri seviyelere ulaşmıştır. Reisliliği sırasında Sivâsî Efendi'nin zâviyeleri evkâfından birinin vakfiyesi yazılması gerektiğinde teberrüken kendisi bu vakfiyeyi yazmıştır. Müstakîmzâde bu vakfiyeyi gördüğünü belirterek sanatına delil gösteriyor.²⁵⁴

Abdullah Efendi kaleme aldığı eserlerde kullandığını gördüğümüz ileri seviyedeki Arapça ve Farsçayı bu dönemde öğrenmiş olmalıdır.

²⁴⁷ Vassaf, age, II, 315

²⁴⁸ Aynî, age, 128 ; Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, I-II, İstanbul 1976, II, 700 ; Gölpinarlı, age, 137A. Karahan, « Sarı Abdullah », Işın, « Abdullah (Sarı) », *DBİA*, I, 13-4, 13 ; *TA*, XXVIII, 156 ; Yılmaz, age, 346

²⁴⁹ La'lizâde, age,

²⁵⁰ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*'de Halil Paşa'yı dayısı olarak tanıtıyor ki bu yanlıştır. age, III, 367 Doğrusu, Halil Paşa, Abdullah Efendi'nin annesinin amcasıdır. Müstakîmzâdenin ifâdesi şöyledir: Halil Paşa, “Şârih-i *Mesnevî* Abdullah Efendi'nin vâlidelerinin vâlidî Beylerbeyi Mehmed Paşa'nın birâder-i mihteridir.” bk. Müstakîmzâde, *Risâle*, 51 a, 53 b

²⁵¹ Şeyhî, age, III, 280 ; Nâilî, age, 7

²⁵² Resmî, age, 32 ; Vassaf, age, II, 315 ; Bursalı, age, I, 100

²⁵³ Müstakîmzâde. *Tuhfe*, 280

²⁵⁴ Müstakîmzâde age, 280 ; Vassaf, age, II, 313

4- RESMÎ VAZİFELERİ

Hat öğrenimi, onun mesleğini belirlemiştir. «Tarîk-i kitâbet»e girip, bu tarikte ileri seviyelerde vazîfeler yürüttü.²⁵⁵ Mesleğe Paşa'nın dividdârı yâni özel mektupçusu olarak başladı.²⁵⁶ Halil Paşa'nın dividdârı sıfatı ile onunla birlikte pek çok yeri dolaşmış olmalıdır.²⁵⁷

Öyle anlaşılıyor ki o, eriştiği yüksek tasavvufi seviyenin meyveleri olan eserlerini dividdarlık döneminde telife başladı. *Semerâtü'l-Fuâd* adlı eserini 1033/1623 senesinde iki ay içerisinde tamamladı.²⁵⁸ 1035/1625 senesinde ise *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* isimli ve tamamlanması altı yıl sürecek olan *Mesnevî* şerhine başladı.²⁵⁹

Abdullah Efendi, Paşa'nın ikinci sadâreti döneminde 1036-1037/1626-1628, Divân-ı Hümâyûnda alacağı ilk vazîfe olan tezkirecilik²⁶⁰ mansıbını elde etti. 1036/1626 Rebîü'l-âhirde Abaza Paşa güçlerini bertaraf ve Acemlere karşı mukâvemet etmek üzere vazîfelendirilen Vezîr-i âzam Halil Paşa ile berâber tezkireci olarak yola çıktı. 1037/1627 saferinde kışı geçirmek için çekildikleri Tokat'da Reîsü'l-Küttâb Mehmed Efendi vefat edince, Paşa tarafından Reislik²⁶¹ makâmına terfi ettirildi. Paşa Şarkserdarlığında başarı elde edemeyince, aynı yılın ramazan ayında her ikisi de azledildi. Halil Paşa'nın yerine Yeniçeriağası Hüsrev Paşa ve Abdullah Efendi'nin yerine Musallî Efendi getirildi.²⁶²

Abdullah Efendi'nin gizlice İstanbul'a dönüşünün sebepleri hakkında değişik yorumlar mevcuttur: Bunlardan biri II. Osman'ın Halil Paşa'ya, babasından sonra kendisinin

²⁵⁵ Hacı Tevfik, age, 47a

²⁵⁶ Vassaf, age, II, 313, 315

²⁵⁷ Akün, age, 217

²⁵⁸ Sarı Abdullah, *Semerât*, 308

²⁵⁹ Sarı Abdullah, *Şerh*, V, 485

²⁶⁰ Tezkirecilik, Dîvân-ı Hümâyûn'un yazı işleri ile meşgul alan memurun ünvanıdır. Âmirleri Reîsülküttâbdır. Fatih Kanunnâmesinde, Dîvânda bulunan kâtiplerin teşrifat itibarı ile mevkileri şöyledir: Küttâb merâtibinde reîsülküttâb, onun altında yeniçeri kâtibi, onun altında rûznâmçeci, onun altında mukâbelecî, sonra mukaatacî, sonra reis kâtipleri otururdu. Dîvan toplantılarında tezkireci vezîr-i âzâmın önünde ayak üzerinde durarak arzihalleri okur ve lazım gelen yerlere havâle ederdi. Pakalın, *Osmanlı Târih Deyimleri*, II, 574, III, 491 (Fatih Kanunnâmesi, 18. den naklen.)

²⁶¹ Reîsülküttâp, Dîvân-ı hümâyûn katiplerinin âmiri olup hâriciye nezâreti yerine kullanılmış bir tâbirdir. Reis Efendi de denilir . Menâsıb-ı sitteden sayılır ve Osmanlı devletindeki en eski mansıplardandır. Dîvan âzâsı değildi. Ancak, defterdarlık hâric devletın tüm muharrerâtı onun nezâretindeydi. Reislîğe, tezkirecilikten geçilirdi. (bk. Pakalın, *Osmanlı Târih Deyimleri*, III, 25-7)

pâdişah yapılmamasından dolayı küskün olmasıdır. Ancak Halil Paşa, o sırada İran seferinde bulunmaktaydı.²⁶³ Bir diğer yoruma göre ehemmiyetsiz sebeplerle adam öldürtmekten çekinmeyen²⁶⁴ ve bu sebeple «Kul Kıran» lakâbı ile anılan²⁶⁵ Mehmed Paşa'nın kendilerine de bir zararı dokunmasından çekinip, kıyâfet değiştirerek İstanbul'a gizlice dönmüşlerdir.²⁶⁶ Vassaf ise kıyâfet değiştirmelerini halkın ve ulemânın Melâmîlere hücumları ile açıklıyor.²⁶⁷ Bu yorumlara Hüsrev Paşa ile Halil Paşa arasındaki mesleî rekâbet de eklenebilir. Hüsrev Paşa Vezîr-i âzamlıktan başka kaptan-ı deryâlıkta da Halil Paşa ile bir kaç kez halef-selef olmuştu.²⁶⁸

Halil Paşa ve Abdullah Efendi, İstanbul'a ulaştınca, Hz. Hüdâyî âsitânesine ilticâ ettiler ve Azîz Mahmut Hüdâyî Hazretlerinin himâyesine mazhar oldular. Üsküdar'daki Celvetî âsitânesine gelerek Paşa'yı soran devlet memurlarını bizzat Hz. Hüdâyî "Burada Halil Paşa nâmında birisi yoktur." diye geri çevirirdi.²⁶⁹ Sonunda Hz. Hüdâyî'nin şefaati ile affolundular.

Aynı sene Hem Hz. Pîr Hüdâyî'nin hem de Halil Paşa'nın vefatları ile hâmisiz kalan Abdullah Efendi memûriyetten çekilerek²⁷⁰ Âsitânedeki on yıl sürecek olan inzivâ hayâtına çekildi.²⁷¹ Bu süre zarfında burada mütâlaa ve telifât ile meşgul oldu.²⁷² Bu dönemde 1041/1631 yılında *Mesnevî* şerhini tamamladı.

Abdullah Efendi'nin tekrar memûriyete dönmesi IV. Murad'ın Bağdat seferine rastlamaktadır. Şevval 1047/1637 da bu sefer için düzenlenen Rikâb-i Hümâyunda

²⁶² Şeyhî, age, III, 281 ; Nâilî, age, 7, 8 ; Resmî, age, 33 ; Ayvansarâyî, age, II, 203

²⁶³ Uzunçarşılı, age, III/II, 368

²⁶⁴ R. E. Koçu, « Abdullah Efendi, Sarı » *İstanbul Ansklopedisi*, I, 44

²⁶⁵ Uzunçarşılı, age, III/II, 368 Mehmed Paşa «Öküz» veya bir başka okuyuş ile «Oğuz» lakâbı ile de anılır. I. Ahmed'in kızı Gevher Hatun ile evlenmiş ve saraya «Damat» olmuştu. Ayrıca Mehmed Paşa'nın Mevlevî olduğu da bilinmektedir. (age, aynı yer)

²⁶⁶ Şeyhî, age, III, 281 ; Nâilî, age, 7, 8 ; Resmî, age, 33 ; Ayvansarâyî, age, II, 203

²⁶⁷ Vassaf, age, II, 314

²⁶⁸ Uzunçarşılı, age, III/II, 368-371

²⁶⁹ Vassaf, age, II,

²⁷⁰ Akün, age, 217

²⁷¹ Vassaf, age, II, 316

²⁷² Şemseddin Sâmî, age, IV, 2916

Reîsülküttâb-kaymakamlığı görevine getirildi ve sefere iştirak etti²⁷³. Fetih sırasında şehit düşen İsmâil Efendi yerine Reislik makâmına ikinci defa getirildi. Ancak ordu Diyarbekir'e geldiğinde, *Bedâyiü'l-Vekâyi'* sahibi Hüseyin Efendi, Reis olup, 1049/1639 şabanında Abdullah Efendi tekrar Reîsülküttâb kâim-i makamlığına getirildi. Yine aynı yıl içerisinde *Cevhere* adlı eserini telif ederek IV. Murad'a ithaf etti.

Bu vazîfesinden sonra onu, defterdarlıkta ve teşrîfat bakımından gittikçe düşen bir çizgide çeşitli memurluklarda görüyoruz. 1050/1640 de Anadolu muhâsebeciliğine²⁷⁴ naklolundu.²⁷⁵ Bir ay sonra cizye muhâsebeciliğine²⁷⁶ getirildi.

1053/1643 senesinde *Düstûru'l-İnşâ* adı altında devlete ait yazışmaları içeren bir kolleksiyonu telif etti. 1059/1649 senesinde *Nasihat* isimli kitabını yazıp IV. Mehmed'e takdim etti.

1060/1650 da piyâde muhâsebeciliğine²⁷⁷ getirildi. 1065/1654 muharreminde mensuh mukâtaacılığına²⁷⁸ naklolundu²⁷⁹ ve yerine Süleyman Ağazâde Mehmed Efendi getirildi.²⁸⁰

Mensuh mukâtaacılığı, mâliyede çeşitli derecelerde yürüttüğü vazîfelerin sonuncusu oldu. Bundan sonra çiçekçilik ve tasavvuf ilmi ile uğraşacağı inzivâ hayâtına başladı.

²⁷³ Şeyhî, age, III, 281 ; Nâilî, age, 7, 8 ; Resmî, age, 33 ; Ayvansarâyî, age, II, 203

²⁷⁴ Anadolu muhâsebecisi, Anadolu'da pâdişah ve vezirlere ait vakıf ve tevliyet hesaplarını, tumar tezkirelerini ve Anadolu'da bulunan kalelerin maaş ve berâtlarını kontrol eder, muhâsesini görür ve ihrâc ederdi. bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, 341

²⁷⁵ Şeyhî, age, III, 281 ; Nâilî, age, 7, 8 ; Resmî, age, 33 ; Ayvansarâyî, age, II, 203 ;

²⁷⁶ Şeyhî, age, III, 281 ; Nâilî, age, 7, 8 ; Resmî, age, 33 ; Ayvansarâyî, age, II, 203 (Cizye muhâsebecisi gayr-i müslimlerin baş vergilerinin evrâkları tutar ve muameleleri yürütürdü .Uzunçarşılı. age. 348).

²⁷⁷ Piyâde muhâsebecisi veya piyâde mukâbelecisi tumarların hâsılâtına göre, birlikte muhârip götürmeye mecbur olan tumar sâhiplerine ait tumar ve zaimların kaydını tutar, askerlik işlerinde yoklama muamelelerini yapar ve mâliyede varidat ve masârifat hesaplarını karşılaştırır. (bk. Pakalın, age, II, 575)

²⁷⁸ Mensuh mukataacısı, yaya ve müselleme teşkilâtının kaldırılması ve mülkî ve askerî memûriyetlerin lağvolması üzerine hükûmete geçen tumar ve zeâmetlerin yâni mensûhâtın mâliyede kaydını tutar. Lüzûmu görüldüğünde devlete ait varidâtın bir bedel mukâbilinde kiralama yâni iktâsına ait kayıtları tutar. (bk. Pakalın, age, II, 476, 578)

²⁷⁹ Şeyhî, age, III, 281 ; Nâilî, age, 7, 8 ; Resmî, age, 33 ; Ayvansarâyî, age, II, 203

²⁸⁰ Şeyhî, age, III, 281 ; Nâilî, age, 7, 8 ;

5. ÇİÇEKÇİLİĞİ

Abdullah Efendi inzivâ döneminde ilmî çalışmalarının yanında çiçekçilik ile uğraşmıştır. Müstakîmzâde ve Vassaf onu «ilm-i eşcâr ve ezhârda mahâret-i kâmile sâhibi»olarak tanıtıyor.²⁸¹ Zîra çalışmaları neticesinde yedi çeşit zerrin lâle yetiştirmeye muvaffak olmuştu.²⁸²

Abdullah Efendi'nin çiçekçiliği hakkında sâdece Müstakîmzâde²⁸³, Vassaf²⁸⁴ ve Mehmed Ali Aynî'de²⁸⁵ kısa bilgi verilmektedir. Diğer kaynaklarda onun bu yönüne değinilmemiştir. Halbuki vefâtına dâir düşürülen târihlerde bile çiçekçiliğine ve bahçeciliğine atıfların yapılıp böylece anıldığını görüyoruz.

Özel olarak çiçekçilik hakkında telif edilen Şükûfenâmelerin ancak bâzılarında Abdullah Efendi'ye ait mâlûmat bulunmaktadır. 1078/1667 de telif edilen Ali Çelebi'nin *Şükûfenâme* adlı eserinde şârih hakkında bilgi yoktur. Müellifi hakkında bilgi bulunmayan bir başka *Şükûfenâme*'de²⁸⁶ ise yetiştirdiği zerrinlerin üçünün kendi ismi ile müsemmâ olduğunu öğreniyoruz²⁸⁷ Yetiştirdiği lâlelerin en meşhuru İstanbul halkınca sevilen «yamalı kabak» adını verdiği bir zerrin çeşidiydi.²⁸⁸

Tomris Ölmez, Abdullah Efendi'ye «Sarı» denilmesinin onun zerrin yetiştirmekteki mahâret ve şöhreti sebebiyle olabileceği ihtimâline işâret etmektedir.²⁸⁹ Halbuki Vassaf «Sarı» isminin sarışın olmasından dolayı verildiğini belirtmiştir.²⁹⁰

Çiçekçilik hakkındaki bilgisinin taltif etmek üzere 1051/1641 başında I. İbrâhim tarafından kendisine “Şükûfeperverân üzerine Reis ve mümeyyiz”²⁹¹ nasbolunduğuna dâir bir

²⁸¹ Müstakîmzâde, *Risâle*, ; Vassaf, *age*, II, 313

²⁸² Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 280

²⁸³ Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 280, *Risâle*,

²⁸⁴ Vassaf, *age*, 313

²⁸⁵ Mehmed Ali Aynî, *age*, 129

²⁸⁶ ?, *Şükûfenâme*, Üniversite Kütüphanesi 2760

²⁸⁷ Ölmez, *age*, 3 (*age*, 16 a'dan naklen)

²⁸⁸ Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 280

²⁸⁹ Ölmez, *age*, 4

²⁹⁰ Vassaf, *age*, II, 312

²⁹¹ Lâle devrinde binlerce lâle ve zerrin çeşidi yetiştirildiğinden çiçekçilik ile ilgili meseleler çoğalmıştır. Bu meseleleri çözüme kavuşturmak amacıyla uzmanlardan oluşan “Çiçek Encümen-i Dâniş” isimli bir kurul

berât verildi. ²⁹² Müstakîmzâde, Abdullah Efendi'nin torunlarında bu evrâkı görmüş ve *Risâle*'sinde berâtı şöyle nakletmiştir:

« ...Sadr-nişîn-i bâlâhâne-i ilm ü irfan ve âlî kadr-i halvet-serây-ı ilm-i ins ü cân olan işbu dârende-i menşûr-î leâlî-î sultânî ve nümâyende-i misâl-i bî-misl-i vâcibü'l-ımtisâl-i hüsvânî-i hâkânî iftihar-ı erbâbü'l-mecd ve'l-yakîn muhtâr-ı eshâbü'l-izzeti ve't-temkînillah zü'l-kadrü'l-etemm ve'l-fahrü'l-eşemm el-muhtâss-ı bî-mezîd-î inâyeti'l-melikillah sâbikan tuğrâ-yı garrâ-yı âlişânım hizmetinde müstahdem olan Abdullah (dâme uluvvuhu ve mecdühu) andelib-i nağmesenc-i gülzâr-ı fazl u kemâl ve tûtî-yi gûyâ-yı riyâz -î ilm-i Hüdâ-yı Mûteâl serlevha-i mecmûa-i fazîlet ve serçeşme-i cûybâr-ı ma'rifet şârih-i esrâr-ı *Mesnevî* -î Hazret-i Celâleddin mazhar-ı füyûzât-ı Cenâb-ı Rabbü'l-âlemîn âlim-i ulûm-i isnâ aşere vâsıl-ı esrâr-ı Hazret-i Seyyidü'l- beşer olub bostân-ı ilm ü irfanda bülbûlâsâ terennümsâz-i gülçin dimâğ-i cân bû-yi kemâl-ı mârifet ile mânend-i misk-i rûmî-i anber-âğın şeref ü meârif ile buhûr-i Meryem gibi külahdâr ve serefrâz reng-i rû-yi izzet ü seâdet ile gonçe-i gül gibi beyne'l-akrân müsellim ü mümtâz taht-ı sînesinde sünbûlbûyâ-yı meârif-nâbit ve destâr-i iştihârında ezhâr-ı gûnâgûn-i letâif sâbit olduğundan tebyîn ü tashîh-i ilâc-i mizâc-i hadâik-i gülzârda ta'yîn-i tabakât-ı ezhâr-ı ibret-âsârda müselleme-i âlem ve allâm-i müşkil-tirâzân-i zamân ve fehâm-e-i hakâyık-i dekâyık-i eşcâr-ü ezherân olup keşf-i müşkilât-ı âlem-i ezhârda fâikü'l-akrân ve hall-i mudillât-ı fenn-i eşcârda bahr-i bî-payân fûnûn-i bağbânide gonçe-i zambak gibi müşâr bi'l-benân ve ol tılısm-ı acîbe-i bünyâdın fethinde Aristo-yi devrân olmağın hakkında âfitâb-ı âlemtâb-ı padişâhânem pertevfken ve deryâ-yı bîpâyân-ı mülûkânem mevc-zen olup mahrûse-i İstanbul ve Galata ve Eyüb ve Üsküdar vesâir kalem-rev-i hükm-i hümâyûnum olan memâlikte vâki' bilâd-ı emsârda terbiye-i riyâz-ı ezhâr ve tenmiye-i hadâyık-ı eşcâr ile mukayyed olan hünermendân-ı şükûfe-derâne m ü m e y y i z ve b a ş b u ğ ve meh-i ikbâlini pertev-i nazar-ı iclâlimle pür fûruğ edip bu nişân-ı meserret-ünvân-ı belâgat-resânımı verdim. . Buyurdum ki ba'de'l-yevm müşârünileyh mâdem ki hilye-i hayât ile mutarrâ ve zîver-i sıhhat ve âfiyetle müzeyyendir âmm-i fırka-ı ashâb-ı hadâyık-ı ezhâr ve kâffe-i zümre-i şükûfeciyân-i bilâd-ı

oluşturulmuştur. (bk. Baytop, Turhan, *İstanbul Lâlesi*, Ankara 1992 ; 4) Abdullah Efendi muhtemelen bu kurula reis olmuştur.

Çiçek Encüme-i Dâniş-i için bk: Cevad Rüştü, "Sultan Mehmed-i Râbi' Devrinde Çiçek Encümen-i Dâniş'i", *Edebiyât-ı Umûmiye Mecmuası*, I / 8, 69

²⁹² Mehmed Ubeydî, *Netâyicü'l-Eşcâr*, Beyazıt-Ali Emîri Kütüphanesi: 162 16b-18b

emsâra mümeyyiz ve başbuğ olup münâziyün-fih olan husûslarında adâlet ve istikâmet ile muhâkeme ve tahkîk-i ezhâr ve esmâr ve eşcâre müteallik olan umûrlarından kemâ-yenbağî teşhis ve temyîz ve tetkik eyleyib tarîkat-i ezherîyânı icrâda ihtimâm eyleye ve tâife-i mezbûre dahi müşârünileyhi mümeyyiz bilib benefşe-âsâ tavk-ı hükmünde serpiç olup süsen gibi zeben-dirâzlık etmeden ihtirâz üzere olanlar ve cümle-i umûrlarında mûmâ-ileyhi mümeyyiz bilip mürâcaat edip her hususlarında muvafakat eyleyeler, alâmet-i şerîfe îtimat kılalar. »²⁹³

Bu berât ile ağaç ve çiçek konusundaki bilgisi ve mahâreti devlet tarafndan kabul ve îlân edilmiş oldu. Berâtın gereğince bu ilmin öğretilmesine de memur edildi. Çiçekçilik sâhasında doğabilecek ihtilâflı konularda bilirkişi olarak kabûlü emredildi. ²⁹⁴ *Letâif-i İnşâ*'da berâtın IV. Murad tarafından neşrediliği ifâde edilmiş ve bu hatâ bâzı eserlerde tekrar edilmiştir. ²⁹⁵

6. VEFÂTI ve KABRİ

Abdullah Efendi yetmiş beş yaşında geldiğinde Koca Mustafa Paşa Hankâhı civârında bulunan evinde uzlete çekildi²⁹⁶ Vefâtına kadar vazîfe-i emsâl²⁹⁷, ilim, ibâdât, te'lîf ve tasnif ile meşgul oldu. ²⁹⁸ Bu sebeple evi sanki bir dergâh gibi meşhur oldu. ²⁹⁹ Son eseri olan *Mir'ât-ı Asfiyâ*'yı da bu dönemde 1069/1658 de Arapça olarak kaleme aldı.

Abdullah Efendi yetmiş altı yaşında istiskâ (ödem) hastalığı sebebiyle vefat etti.³⁰⁰

Vefat târihi mezar taşında yazıldığına göre Safer 1071/1660 dir. Vassaf'ın 22 Safer şeklinde târihe bir sarâhat getirdiğini görüyoruz. ³⁰¹ Bâzı müellifler ise vefâtını receb 1071/1660

²⁹³ Müstakîmzâde, *Risâle*, 57a-58b (Aktün, age, 218, bâzı yazma nüshalarda berâtın neşir târihinin 1050 olarak gösteriliyor.) Fermânın metni küçük değişiklerle Mehmed Ubeydî'nin *Netâyicü'l-Ezhâr*'ında da nakledilmektedir. Bu eserdeki ferman, Beşir Ayvazoğlu'nun *Güller Kitabı –Türk Çiçek Kültürü Üzerine Bir Deneme-* (İstanbul 1999) adlı eserinde verilmiştir. (bk. Ayvazoğlu, age, 138-139)

²⁹⁴ Vassaf, age, 313

²⁹⁵ Tefvik, *Letâif-i İnşâ*, IV, 4-6, Zîraat Vekâleti, *Türk Zîraat Târihine Bir Bakış*, İstanbul 1938, 47

²⁹⁶ Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 281 ; Hacı Tefvik, *Mecmua*; 47a

²⁹⁷ Nâilî. Age, 8 ; Resmî, age, 33

²⁹⁸ Hacı Tefvik, *Mecmua*; 47a

²⁹⁹ Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 281

³⁰⁰ Ayvansarâyî, age, II, 203

³⁰¹ Vassaf, age, II, 316

gösteriyor ki bu mezar taşındaki târihe uymamaktadır.³⁰² Mehmed Ali Aynî ise 1072/1661 târihini veriyor ki bu yanlıştır.³⁰³

Ebced hesabı ile vefâtına muhtelif târihler düşürülmüştür. En güzellerinden birisi Nâîlf Çelebi'ninkidir şöyledir:

Gitti ol râst-rev-i cadde-i her dü serâ
Ki yanında yok idi farkı şâh ile gedânın³⁰⁴
Fukarâ melcei bir pîr idi dünyâda dahi
Dâr-ı ukbâda da makbul ola dergâhın
Hak bu kim zîver-i ser-nâme-i a'mâli idi
Mansıp-i âhiret ol hâce-i âl-î câhın
Vakt-i rihlette dedim Nâîliyâ târihin

زائر عدن اوله روحى صارى عبد اللهك = [Zâyir-i adn ola rûhu Sarı Abdullah'ın]1071³⁰⁵

Son beyitte geçen زائر kelimesinin Safâyî ve onu tâkip eden diğer müellifler tarafından زائر şeklinde yazılmıştır. Bu durumda târih 1062/1651 çıkmaktadır ki yanlıştır.³⁰⁶

Nisârî Hüseyin Dede ise şu târihi söylemiştir:

Yazık ser-şîşe-i bezm-i bahâristan-i âlemden
Yine kaldırdı bir zerrin kadeh rind-i ecel nâgâh
Ki ya'ni bağbân-i vahdet Abdullah Efendi kim
Dimâğ-i tab'ına olmuştu bûy-i ma'rifet dil-hâh
Beşîr olup sabâh-i sûbgâh-i "ارجعي" nâgâh
Meşâmm-i rûhun pür feyz-i tebsîr eyleye Allah
Makâm-i bağ-i Cennete varınca "نسر الناظرين" olsun
Varınca kurb-u Hakka rûhuna îman ile hemrâh
Nisârî fevti için bağbân-i dil dedi târih

گل نسرین عدن اوله الهى صارى عبد الله = [Gül-i nesrîn-i adn ola ilâhî Sarı Abdullah]1071³⁰⁷

³⁰² Şeyhî, age, III, 281 ; Resmî, age, 33 ; Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 281

³⁰³ Aynî, age, 129

³⁰⁴ Ergun, age, 196

³⁰⁵ Şeyhî, age, III, 281 Nâîlf, age, 8 ; Vassaf, age, II, 317 ; Safâyî, 225.

³⁰⁶ Ölmez, age, 3

³⁰⁷ Şeyhî, age, III, 281 Nâîlf, age, 8 ; Ayvansarâyî, age, II, 203 ; Vassaf, age, II, 317; Ergun, age, 196 ; Gölpinarlı, *Melâmiler*, 139

Müstakîmzâde vefâtı için « شيخ دوران » terkîbini zikrediyor³⁰⁸ ki ebced hesâbı ile “şeyh-i devrân”, 1171/1757 târihini göstermektedir ki bu târih de yanlıştır.

Abdullah Efendi'nin kabri Topkapı hâricinde Maltepe mahalline giden yolun sol tarafında³⁰⁹ sed üstünde³¹⁰ üç kıt'a mekâbirin ortasında bulunan makberenin nihâyetinde «Şeyhler Makberesi» diye şöhret bulmuş olan³¹¹ «sofa-i mahsûsa»da bulunmaktadır.³¹² Ekrem Işın, bu sofanın, Abdullah Efendi'nin adı ile anıldığını zikretmektedir.³¹³ Esâsen bu sofada Sarı Abdullah Efendi'nin husûsî bir yeri vardır. Fındıklılı'nın eserinde, Ayasofya cuma vâizi Ahmed Efendi (1143/1730), Mevlevî şeyhi Süleyman Nahîfî (1150/1737) ve kassam askeri Mehmed Hıfzı Efendi (1165/1751) nin kabirlerinin onun kabri merkez alınarak târif edildiğini görüyoruz.³¹⁴

Sofanın bir başka özelliği ise bu civârda pek çok melâmînin medfun oluşudur.³¹⁵ La'lizâdelerden Seyyid Abdullah, Hıfzı Mehmed Abdülbâkî, üçüncü devre Melâmîlerden Müreftehi Abdullah Hulûsi, Hacı Maksud Efendi, Ârif Efendi, Kemal Efendi, Sabri Dölen Efendiler bu sofada medfundur.³¹⁶

Mezar taşı, Hamzavîlere özgü «bî-ser ü pâ» olup, baş tarafındaki taşın kitâbesi ta'lik yazı ile şöyledir.³¹⁷

مرد معنوی شارح مثنوی
سابقا رئیس الكتاب
حضرت عبد الله افندی
ابن السيد محمد روح
شريفلى یچون

³⁰⁸ Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 281

³⁰⁹ Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 281 ; Hacı Tevfik, . age, 47a, Vassaf, age, II, 317

³¹⁰ Bursalı, age, I, 100

³¹¹ Fındıklılı, age, 143, 210, 324

³¹² Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 281 ; Hacı Tevfik, . age, 47a, Vassaf, age, II, 317

³¹³ Işın, «Abdullah», 13

³¹⁴ Fındıklılı, age, 143, 210, 324

³¹⁵ Vassaf, afe, II, 317

³¹⁶ Yusuf Ziya İnan, age, 143

³¹⁷ Vassaf, age, II, 317 ; Bursalı, age, I, 100

ayak taşında ise şunlar yazılıdır:³¹⁸

جميع اهل إيمان
ارواحیچون
رضای الله ایچون
الفاتحه
فی صفر لسنة 1071
23

Ayrıca mezar taşında Hamzavî geleneğine uygun olarak fenâya işâret olmak üzere لا bulunmaktadır.³¹⁹

H. Vassaf, erbâb-ı irfânın, Abdullah Efendi'nin kabrini ziyâret ve feyiz ve bereketinden istifâde ettiklerini belirtmektedir.³²⁰



³¹⁸ Gölpınarlı, *Melâmîler*, 136, Ergun, age, 196

³¹⁹ Gölpınarlı, *Melâmîler*, 180 (Hamzavî geleneklerine göre Fatiha'dan sonra fenâya alâmet olsun için ve لا موجود veya لا هو şehâdetine işâret olmak üzere لا لا rumuzlar kullanılmıştır. bk. aynı yer)

³²⁰ Vassaf, age, II, 317

II- MENKİBEVÎ HAYÂTI

Abdullah Efendi erken yaşta çeşitli tarikat erbâbı ile tanışmış ve esaslı bir tarikat terbiyesi içinde yetişmiştir. Münâsebet kurduğu tarikat büyüklerinden feyz almıştır.

Nasîhatü'l-Mülûk adlı eserinde belirttiği gibi “aslen Bayrâmî ve tarîkaten Celvetî ve terbiyeten ve bürûziyyeten fi rûhaniyyet-i Mevlevî” idi.

1. MELÂMİLİĞE İNTİSÂBI

Abdullah Efendi kendisini aslen Bayrâmî olarak tanıtmaktadır. Hamzavî veya İdrisî olduğunu ifâde etmez. Ancak onun Bayrâmîlikten kasdı Melâmî-Bayrâmî olduğudur. Bayrâmîliğin diğer kollarından Celvetîliğe sonradan intisap etmiş olmasına rağmen Şemşî-Bayrâmîlikle bağlantısı yoktur.

Melâmîliğe girişi babalığı Hacı Hüseyin Ağa'nın tavassutu ile olmuştur. Henüz büluğ çağına erişmediği dönemde, on dört³²¹ veya on beş-on altı³²² yaşlarında İdris-i Muhtefî'ye intisap etti. İntisâbı, târih olarak sâdece Hacı Tevfik tarafından (1018/1609) şeklinde verilmiştir.³²³ Buna göre yirmi altı yaşında olması îcab eder ki bu çok ileri bir yaştır. La'lîzâde *Sergüzeşt*'inde bu olayı Abdullah Efendi'nin kendi ağzından nakletmektedir. Bu rivâyet, Melâmiyye tarikatına girişe dâir bilinen elimizdeki yegâne anekdot olması bakımından değerlidir:

« Ceddîm merhûmun babalığı Hacı Hüseyin Ağa, merhûm ceddîm henüz mürâhik-i nâ-bâliğ oldukları zamânda bir gün demişler: “Oğul pir oldum, ölmezden evvel seni hakkânî ahbablarım ile görüştüreyim. Ol meclis-i şerîfe dâhil oldukda sana sual ederler ki bize gelmekten murâdın nedir? Ne taleb edersin? Sen cevap ver ki matlûbum ve maksûdum Allah'dır. Taleb-i Hakka geldim, de.” diye tâlim eyledi. Tecdîd-i vuzû ile hemen gidelim diye buyurdukda ceddîm dahi abdest alıb ikisi yalnızca bilâ-hizmetkâr rev-be-râh olmuşlar. Kırkçeşme'de peştemal yapanların odalarına varıp bir hücreye dâhil oldukda, bir pîr-i nûrânî

³²¹ Akün, La'lîzâde, *Sergüzeşt*'inin bâzı yazma nüshalarından naklen belirtiyor. bk. agm, 216, Nüzhet Ergun ise ondört yaş imlâ eden Millet, 785 numaralı nüshayı kullanmıştır. bk. Ergun, age, 194.

³²² Müstakîmzâde, *Risâle*, 53 a ; Vassaf, age, II, 315

³²³ Hacı Tevfik, age, 47a

tezgahta peştemal dokumakla meşgul imiş. Hacı Hüseyin Ağa selâm verip takbîl-i yed ettikten sonra, cedd-i merhûm dahi dest-bûs eder. Hüseyin Ağa feth-i kelâm edip “Bu bizim çelebidir. Kalbe bakmağa getirdim.” diye ta’rif eylemiş. Pir dahi “Efendimizden mezûn musun ?” dedikde “Zâhir izinsiz nice mümkün ?” demiş. Ol pîr-i münîr hücrenin tahta duvarını dakkeyledikte, derhal pîrin odasında on iki âdem hâzır oldukda, bir dâire olup ve ceddimi ortaya alıp sûal-i mezbûru îrâd ve ceddim dahi minvâl-i muharrer üzere cevap verdikde pîr-i münîr “Allah talebine geldin ise Azîmü’ş-şân’dan gayrıyı elbet gönlünden giderip Allah’a müteveccih ol. Bakalım Efendimiz ne himmet buyurur, nasîbini ne zuhûr eder?” deyip cümlesi teveccüh ve murâkabe etmişler. Cedd-i merhûmum buyurmuş ki vaktâ ki Hz. Pir, Allah’tan gayrıyı gönlünden gider diye emreyledi, mâsivâullah bilkülliyeye kalbimden çıkıp Hazret-i Hakk’a teveccüh hâsıl oldu. Bir zaman mürûr edip ba’dehu gözüm açıp azîzlerin rûylarını mânend-i bedr-i pür-nur görünce bu fakirden na’ra-künân lafzatullah sudûr edip, kalbimde dahi muhabbetullah muşa’şa oldukda bî-şuur olup asla idrâki kalmadı. Bir saat miktârı bî-hûdû ve fenâdan sonra gözüm açtım. Meclistekiler dağılmışlar pîr-i münîr dahi kârına meşgul olmuş, Hacı Hüseyin “Oğul kalk gidelim.” demiş . Ama kalbimdeki nur lemeân etmekte, kalkıp pîrin yed-i mübârekini takbîl edib giderken nuru setri için esvâbımı tez tez kavuşturmaya başladım. Aziz tebessüm-künan “Oğlum onu kimse görmez. Hemen ibkâsına cehdeyle.” buyurdu. ...»³²⁴

Böylelikle Melâmîliğe giren Abdullah Efendi, Kırkçeşme’deki pîrin «Efendimiz» diye işâret ettiği zâtın kim olduğunu ve onunla müşerref olup olamayacağını düşünüp, daha görmeden ona âşık oldu. Babalığından da Efendi’nin kim olduğunu sormaya utandı. Bir müddet merak içinde kalan Abdullah Efendi’nin İdris-i Muhtefi Hazretleri ile karşılaşması yine Hacı Hüseyin Ağa vâsıtası ile oldu:

Hacı Hüseyin Ağa bir gün oğlunu Ayasofya’da cuma namazını kılmak için berâberinde götürdü. Namaz bitince Meyyit kapısı tarafından dışarı çıkarken Hacı Hüseyin arkasına bakıp hemen geri çekilerek âdâb üzere selam vermek üzere hazır vaziyette beklemeye başladı. Abdullah Efendi de merak içinde onun yanında durdu. Yaşlı bir kişi hizâlarına gelerek selam verdi ve «Hacı oğlun bu mudur? » diye sorup Abdullah Efendi’nin

³²⁴ La’lîzâde, *Sergüzeşt*, 129a

yüzüne baktı. O da büyük bir saygı içerisinde elini öptü. Abdullah Efendi o anda hissettiklerini şöyle ifade ediyor:

«...Kalbime derhal muhabbeti aksetti. Kalbimde mâsivallahtan eser kalmadı.³²⁵

Yüzüme baktığında bende hemen cezbe zuhûr eyleyip yere düştüm ve bî-hûş oldum³²⁶ ...»

Merâka düşen halk başına toplanınca Hüseyin Ağa oğlunun sarâlı olduğunu söyleyerek onu bir hammalın arkasına yükleyip eve taşıttı. Bir müddet evde yattıktan sonra Hacı Hüseyin'den o yaşlı adamın kim olduğunu sormaya cesâret etti. Babalığının vereceği şu cevap onu merâkından kurtardı:

« Ey oğul o cümlemizin Efendisi İdris Ali Efendi'dir. Kutb-i zamân, sâkî-i cezbe-i Rahmân olan sultandır. Kırkçeşme odalarında gördüğün ihvân cümlesi ol zıll-i Yezdân'ın mürfidân-ı hâssânı ve kulûb-i tâlibân-i Hakk'ın nazar-endâzânıdır. »³²⁷

İdris-i Muhtefî Hazretleri'nin “nazar-i kimyâ-eserine” tesâdüf eden Abdullah Efendi'nin bundan sonra hayâtının seyri değişti.³²⁸

Sarı Abdullah Efendi'nin Kırkçeşme odalarına ikinci gidişi kendisine had cezasının uygulatmak içindir. Şöyle ki; Abdullah Efendi inâbetinden bir-iki sene sonra bir komşu kadın Abdullah Efendi'ye müptelâ olur. Bir gün kapısı önünden geçerken Abdullah Efendi'yi evine alır ve onu türlü hîlelerle kandırır. Bu olaydan sonra kalbindeki nûru müşâhede edemez. İç huzûrunu kaybeden ve inkıbaz hâline düşen Abdullah Efendi üzüntü, sıkıntı, ve huzursuzluk içinde günler geçirir. Kendisini görenler hasta olduğunu zanneder.

Nihâyet Hacı Hüseyin oğlundan bir büyük günah südur ettiğinden şüphe edip durumunu sorunca başından geçenleri anlatır. Babalığı ona şerîatin hükmünü icrâ etmek gerektiğini söyleyerek, berâberce Kırkçeşme odalarına Pîrin huzûruna giderler ve durumu anlatırlar. Pir yine daha önceki gibi ihvânı çağırır. Zina haddini icrâ için bir deynek getirir. Abdullah Efendi'ye hadd-i zinâyı tamâmen uygular.

³²⁵ Vassaf, age, II, 316

³²⁶ La'îzade, age, 129a-b, 210 ab, (43, 44)

³²⁷ La'îzade, age, 129a-b, 210ab, (43, 46)

³²⁸ Vassaf, age, II, 316

Abdullah Efendi, her bir darbeye bir zevk-i derûn hissettiğini ve had tamamlandığında kaybetmiş olduğu zevki yeniden elde etmiş olduğunu ifade etmektedir. Fakat daha önce kalbinde müşâhede ettiği nûru bir daha görmek mümkün olmaz.³²⁹

Abdullah Efendi'nin mürcüsi İdris-i Muhtefî'ye hizmetleri konusunda sâdece bir rivâyet bulunmaktadır. Halil Paşa'nın vezâreti döneminde, onun dividdârı iken Hz. İdris tarafından Divân-ı Hümâyûn'a gönderilen bir mektubun işleme konulmasında bizzat rol almıştır:

Dîvânın Edirne'de kurulduğu bir gün fukara kıyâfetine bir kişinin elindeki arzuhâli çavuşlardan birisine arzederken gördü. Çavuş arzuhâli alıp okudu ancak okunmak üzere çavuşbaşına vermedi. Bunu garib bularak dervişin arkasından yetişip tenhâya çekti ve arzuhâlini okudu. Arzuhâlin mürcüsi İdris Ali Sultan tarafından yazılmış olduğunu gördü. İdris Ali Efendi, Şeyh Sivâsî'nin³³⁰ kürsülerde taarruza varan aleyhte konuşmasına sebebiyle icrâyı şerîat istemekteydi. Anladı ki çavuş, Şeyh Sivâsî'nin hatırını sayarak arzuhâli kabul etmemiş. Arzı alıp bizzat Çavuşbaşına okunmak üzere teslim etti. Arzuhal okununca Halil Paşa arzın sahibini sordu. Çavuşbaşı "bilmiyorum bana dividdar verdi." deyince, Paşa, İdris Ali Efendi'yi nereden tanıdığını sordu. Abdullah Efendi, babalığı Hacı Hüseyin Efendi merhûmun ahhâbı olduğunu söyleyince, Paşa bir müddet düşündü ve "Nefsü'l-emrde Şeyh Sivâsî dahhâl-i âdemdir." diyerek "tehzîb-i ahlâk için Bursa'ya iclâsına" ferman yazdırdı. Dîvan dağıldığında Abdullah Efendi dervîşi buldu İstanbul'a gidip Sivâsî Efendi'nin bir-iki güne dek Bursa'ya nefyedileceğini Hazret'e iletmesini istedi. Haber üzerine İdris-i Muhtefî Hazretleri'nin "Ol dividdar bizim Abdullah Çelebi'dir. Allahü Azîmü's- Şân ona ilim ve mârifet ihsan edip fâikü'l-akrân eylesin!" duâsına mazhar oldu.

Abdullah Efendi bu esnâda yazı dersine çalışırken kalbinde bir inkişaf zuhur etti ve istidâdi olmayan zor mahalleri yazmaya muvaffak oldu. Hocası bile onun bu hâline hayret etti. Daha sonraki günlerde ilim tahsiline muhabbeti arttı ve uzun zaman alacak çalışmalarını çok kısa bir zaman içerisinde elde etmeye başladı.

³²⁹ La'îzâde. age 210a

³³⁰ Abdülmecîd Sivâsî hakkında Cengiz Gündoğdu tarafından *Abdülmeccid-i Sivâsî Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Erzurum 1997) başlıklı bir doktora tezi hazırlanmıştır.

Abdullah Efendi, bütün bu hallerinin İdris Ali Sultan'ın duâsı ve himmeti ile kendisine ihsân olunduğuna şeksiz ve şüphesiz inandığını belirtmiştir. ³³¹ Esâsan o, bütün manevî kemâlât Hazret-i İdris Ali Efendi'nin nazar ve duâlarıyla elde etmişti. ³³² Sulûk bakımından manevî mürebbîsi Hazret-i İdris olup ³³³ yine ondan irşâda mezun olmuştu. ³³⁴ Tabibzâde Şükrî'nin *Silsilenâme*'sinde de onun ismini İdris-i Muhtefî'nin irşâda izin verdikleri arasında görüyoruz. ³³⁵

İdris-i Muhtefî Hazretleri 1024 rebiülevvelinde vefat edince gavsıyyet Hacı Bayram Kabâî'ye geçti. Abdullah Efendi de Hacı Kabâî'ye bîat etti. ³³⁶ Hacı Kabâî hakkında kaynaklarda çok az bilgi verilmiştir. Abdullah Efendi'nin Hacı Kabâî ile ilişkileri hakkında hiç bir bilgi bulunmamaktadır.

Hacı Kabâî vefat ettiğinde Abdullah Efendi İstanbul dışındaydı. 1037/1627 senesinde Abdullah Efendi, Halil Paşa ile birlikte pâdişâhın gazabından korkup gizlice İstanbul'a dönerlerken Hazret'in vefat haberini aldı. Müstakîmzâde risâlesinde bu haberi alışını ve Hacı Beşir Ağa'ya bey'atını şöyle naklediyor:

«Bir köyde kaldığım akşam yatacağım sıralarda bir uşak gelerek hanımının benimle görüşmek istediğini ifâde etti. Bizzarure razı oldum. Fakat ev sahibesinin bir fahişe olması yahut tanınmış olmaklığım ihtimali ile bî-huzur idim. O sırada hanım mabeyn kapısına gelip kapı aralığında durarak bana “Abdullah Efendi ben yabancı değilim Sizi birkaç kere Efendimizin huzurunda gördüm. Bir şey soracağım. Efendimiz intikal ettiklerinde kendilerindeki emâneti kime teslim ettiler?” dedi. “Vefatlarından bile haberim yok. Yerlerine kimin kâim olduğunu nereden bileceğim.” dedim. İkimizde Allah'tan hidayet dileyip ağlaştık.

Ba'dehu herçend ki sâhib-i zamânı bulmak için teveccüh ederdim, hiç kimseye rabt edemezdim. Ahbab dahi benden ketmederlerdi. İstanbul'a gelip affedildikten sonra Sâhib-i zamânı aramaya başladım. Bir gün müteessirâne Dâvudpaşa sahrâsında şehre gelirken

³³¹ La'îzâde, age, 210a, Müstakumzâde, 51b-52a

³³² Nazmî, Hediyyetü'l-İhvân, 176 hamışteki bilgidir

³³³ Bursalı, age, I 100

³³⁴ Gölpınarlı, *Melâmiler*, 137

³³⁵ Tabibzâde Şükrî, *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih*, 19b

³³⁶ Gölpınarlı, *Melâmiler*, 141

Takyeci Câmîi kurbünde beygirden inip Hacı Efendi hazretlerinin meşhed-i mutahharalarına ziyaret kasdı ile mezarlarına geldiğimde Beşir Ağa hazretleri ve ahbabdan Yine Beşir Ağa'nın hemşehrisi Bostancılar Oda başılığında mütekâit bir kimse ile câlisler ve murâkıblar gördüğümde sahib-i zaman Beşir Ağa olduğun bî- şekk ü güman derûnuma nûr-i îman dırahşân oldu. Fakir dahi vardım Beşir Ağa'nın mübârek dizini öptüm ve mukâbelelerine oturdum. O Bostancılar Odabaşılığında mütekâit olan kimse bana itab ile « Pek geç geldin ey Abdullah Efendi böyle geç gelmek sana düşmezdi. Fakir dahi «Geç geldimse taşa ağaca secde ederek gelmedim vakt-i kabullerine müterakkib idim lillâhi'l-hamd kabulleri devletine mazhar oldum. dedim. « Sana ayıptır böyle etmek . . . » diye bâzı kelimât söylemeye başladıkta Beşir Ağa hazretleri cevap verip «Edebsizlik etme ne kavga edersin. Zevk mahallidir» diye iskat edip cürmümü af buyurup o gün nice nice lutf-i manevîlere mazhar oldum.³³⁷

Rivâyetten anlaşılıyor ki Abdullah Efendi affedilene kadar Melâmîler ona kutbun kim olduğu hakkında bilgi vermemişlerdir. Kutbun kim olduğu bizzat kutbun kendisi tarafından mânevî bir yolla açıklanmıştır. Şârih, bunu bir lütuf ve mazhariyet olarak kabul etmiştir. Gölpınarlı bu rivâyeti Melâmîlerin merâsimden uzak ihlâsı ön plâna alan ahvalini tasviri etmesi bakımından önemi üzerinde durmaktadır.³³⁸

Mülâkî olduğu bu üç melâmî kutuptan başka onu diğer bâzı melâmîler ile olan ilişkilerine de kaynaklarda yer verilmiştir. İdris-i Muhtefî'nin mürîdi olan Şâir Tıflî³³⁹ ile gece-gündüz sohbet ederdi.³⁴⁰ Şâir olan Tıflî'nin *Dîvân*'ında

Dağıtmış turre-i müşkini çin-i cebîn üzre

Yine bir leşker-i fitne döşenmiş mülk-i çin içre

matla ile başlayan 10 beyitlik bir kasîdesinde Abdullah Efendi'yi methetmektedir.³⁴¹

³³⁷ Müstakîmzâde, *Risâle*, 65b-67b

³³⁸ Gölpınarlı, *Melâmîler*, 141 Akün, age, 217

³³⁹ Tıflî hakkında hazırlanmakta olan doktora tezi bulunmaktadır. (Aynur, 30)

Çınar, Bekir, *Tıflî: hayâtı, eserleri Dîvânın tenkitli metni*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (târih verilmemiştir)

Aynı müellif hakkında bitmiş yüksek lisans tezleri mevcuttur: (Aynur, 33, 65)

Akalın, Berrin, *Tıflî Ahmed Çelebi ve Dîvânı*, (Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1991)

Özdingiş, Vicdan, *Tıflî Ahmed Çelebi : hayâtı, Edebî kişiliği, Dîvânı'nın tenkitli metni* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1991)

³⁴⁰ Müstakîmzâde, *Risâle*, 48b

Abdullah Efendi, Hüseyin-i Lâmekânî'nin³⁴² dervişlerinden olan Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi³⁴³ ile münâsebetlerini Sun'ullah Gaybî'nin³⁴⁴ telif ettiği *Sohbetnâme* adlı eserde buluyoruz.³⁴⁵

Abdullah Efendi diğer başka Melâmî tarikat erbâbı ile tanıştığını eserlerinde belirtmiştir. Bunlardan biri Pîr Ali Aksarâyî'nin mürîdi Edirneli Şeyh Pîr Ahmed'tir. İleri yaşlara ulaşmış olan Pîr Ahmed ona tarikat târihi ile ilgili bâzı bilgiler vermiştir:

« Pîr Ali Sultan oğlu Şeyh İsmâil'i İstanbul'a gönderirken beni bir tenhâya davet edip Çelebi Şeyh'in İstanbul'da maktul olacağını ve cümle serencâmın haber verip, lâkin bizim sıhhatimizde olmaz diye tahkik buyurdu. Ve bizi Çelebi ile İstanbul'a gönderdi. Ve altı ay mürûr ettikten sonra Pir Ali Sultan (ks) dâr-ı bekāya rihlet eyledi. Ba'dehu Çelebi Şeyh, Edirne'ye varıp birkaç zaman eylendi. Henüz on dokuz yaşında mültehî olmuş bir sabî idi....³⁴⁶

Abdullah Efendi yine küçük yaşta Hüsâmeddin Ankaravî Hazretlerinin iki mürîdi ile karşılaşmıştır. Bunlardan biri Seyyid Osman Efendi'dir. *Cevhere*'de onun «vasatü'l-kāme, sabîhü'l-vech, melîhü'l-kıyâfe bir azîz» olduğunu yazıyor. Diğeri «bâlâ-kad ve bir pîr-i rehnümûn» olan Şeyh Bâlî Efendi'dir.³⁴⁷

³⁴¹ Gölpınarlı, age, 132

³⁴² Hüseyin Lâmekânî hakkında yapılmış tezler mevcuttur: (Aynur, 15, 86)

Ilic, Slobadon, *Hüseyin Lâmekânî: ein Osmanischer Dichter und Mystiker und sein literarisches Werk*, Bambeng Universität 1996

Toğluk, İbrâhim, *Lâmekânî Şeyh Hüseyin Efendi, Hayâtı ve Eserleri*, Gazi Üniversitesi, devam ediyor

³⁴³ Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi hakkında yapılmış yüksek lisans tezleri şunlardır: (bk. Aynur, 61, 78)

Yılmaz, Nuri, *Oğlan Şeyh İbrâhim Dîvanı, inceleme, metin*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, devam ediyor

Köse, İlhami, *Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi'nin Kitâb-i Müftü ü Muhtasar Tercümesinin edisyon kritiği*, Marmara Üniversitesi 1997

³⁴⁴ Sunullah Gaybî'nin dîvânı *Sun'ullah Gaybî Dîvânı (İnceleme-Metin)* (Ankara 1998) başlığı altında Bilâl Kemikli tarafından doktora tezi olarak incelenmiş ve MEB yayınları arasında yayınlanmıştır. (Ankara 2000) (bk. Aynur, age, 17)

Gaybî'nin *Sohbetnâmesi* Abdurrahman Doğan tarafından *Gaybî ve Sohbetnâmesi* (Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1997) ismi altında yüksek lisans tezi seviyesinde incelenmiştir.

³⁴⁵ Gölpınarlı, *Melamiler*, 94

³⁴⁶ Sarı Abdullah, *Semerât*, 249

³⁴⁷ Sarı Abdullah, *Cevhere*,

2. CELVETİLİĞE İNTİSÂBİ

Bizzât kendisinin ifâdesine göre tarîkaten Celvetîdir. Aziz Mahmut Hüdâyî Hazretlerine intisâbı 1037/1626 senesinde pâdişâhın gazabından korkarak gizlice Üsküdar'a gelerek Hüdâyî Âsitânesine sığınması ile başlamaktadır.

Şemseddin Sâmî³⁴⁸, Ahmed Süreyyâ³⁴⁹ ve Babinger³⁵⁰ başka tarikatler ile bağlantısını vermeksizin sâdece Hazret-i Hüdâyî'ye bağlılığına işaret ediyor. Bunun sebebinin, Abdullah Efendi İstanbul'a gelmezden evvel Şeyhi Hacı Kabâyî'nin vefâtı ve geldiğinde ise doğruca Hüdâyî Âsitânesine gidip Hazret-i Azizîn himâyesi altına girmesinde görmek mümkündür. Zîra Beşir Ağa'ya intisâbını hikâye ederken affolunduktan sonra gavs makâmının yeni sâhibine intisap edememenin verdiği üzüntüyü ifâde etmiştir.

Hazret-i Azîz'in Âsitânesini tercihlerinin sebebi onun sultan ve diğer devlet erkânı yanındaki manevî ağırlığı yanı sıra halkın ve ulemanın hücumlarına uğrayan bu gibi Melâmî ricâlini himâye ediyor olmasıydı. Özellikle Vassaf, bu dönemde Hamzavîlere karşı girişilen cahilâne taarruzlardan Abdullah Efendi ve Halil Paşa gibi kimseleri muhâfaza sadedinde gösterdiği gayreti methetmiştir. Bir rivâyette Halil Paşa âsitânenin aşçı dedeliğini³⁵¹

³⁴⁸ Şemseddin Sâmî, age, IV, 2916

³⁴⁹ Süreyyâ, age, III, 367

³⁵⁰ Babinger, age, 206

³⁵¹ Aşçılık ve matbah tarikat ehline kutsal görülmüştür. Matbah insanı pişiren, olgunlaştıran yer olarak değerlendirilmiştir. Özellikle mürfîdin sülûku hizmet ve çile ile olan Mevlevîlikte matbah işleri önemlidir. Dervişliğe ikrâr veren kişi kendisi ile birlikte bin bir günlük çileye giren diğer cânlar ile matbapta kendilerine ayrılan yerde kalırlardı. Bu mekâna aş evi, talebelere de matbah canı denirdi. Yiyeceklerin piştiği bu mekânda, hizmet sâyesinde, matbah canı çiğlik ve hamlıktan kurtulur ve pişip olgunlaşırdı. Matbah canlarının terbiye ve irşâdından dergâhın aşçı başısı yükümlü idi. Huzûr-u Pîr de denilen Konya'daki Mevlânâ dergâhında pîr mümessili ve dervişlerin mürebbisi hizmetini gören «ser-tarîk dede» veya «âteş-bâz dede» ya da «ser-tabbâh» denilen ve tarikat işlerine bakan bu en ulu dede, âsitâne hâricinde bir yere şeyh tâyin edilen zâtın icâzetnâmesini yerine ulaştırmak ile de görevli idi. Bu sebeble Mevlevî şâirlerinin çoğunda âteşbâz, pişmek, olgunlaşmak gibi ifâdelere rastlanır. Mevlevî Esrâr Dede'nin de aşağıdaki şiiri Mevlevîlik'teki matbah mefhumuna işaret etmektedir:

Muallâ dudmân-ı evliyâdır matbah-ı Munlâ

Dil-ü cânâ ocâğ-ı kimyâdır matbah-ı Munlâ .

Alevî-Bektâşî edebiyâtında da pişip olgunlaşmak mefhumu çokca işlenmiştir. Muhyiddin Abdal şu nefesinde mânevî pişmeyi şöyle dile getirir:

Aşk harmanında savruldum

Hem elendim hem yoğruldum

Kazana girdim kavruldu

yürütmüştür. Abdullah Efendi ise bir nevi uzlet hayâtı yaşamış, ilim ve irfan ile meşgul olmuştur.

Ancak Hazret-i Azîz'e intisâbı onun Melâmîlik ile ilişkisini kestiği anlamına gelmez. Beşir Ağa'ya olan intisap hikâyesinden anlaşıldığına göre, onun gecikmesi melâmîlerce hoş karşılanmamış hatta Gavs'ın huzurunda bu sebeple serzenişte bulunanlar olmuştu. Ancak Beşir Ağa bunları susturarak onun bey'atını kabul etmişti.

3. HZ. MEVLÂNÂ'YA RÛHÂNÎ BAĞLILIĞI

Abdullah Efendi *Nasihat* adlı eserinde Mevlânâ'ya olan bağlılığını «terbiyeten ve bürüziyyeten fi rûhaniyyet-i Mevlevî» şeklinde ifâde etmiştir.

Bağdatlı İsmâil Paşa'nın *Esmâü'l-Müellifin*'inde onun Mevlevî oluşu kaydedilmiştir. İsmâil Paşa da ne Melâmî ne de Celvetî tarafına işâret ediyor onu sâdece Mevlevî olarak tanıtıyor.³⁵²

La'lizâde Abdülbâkî, Abdullah Efendi'yi “Şârih-i *Mesnevî-i Mevlevî*” diye tanıtmaktadır. Bu ifâdede *Mesnevî* şârihinin Mevlevî olduğu kastedilmemektedir. “El-Mevlevî”, Hz Mevlânâ'nın kendisidir. Abdülbâkî Efendi, onun “Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin şârihi” olduğunu ifâde etmektedir.

Kaldı ki Mevlevîliği kimden aldığı, nasıl çile çıkardığına dâir hiç bir kaynakta bilgi mevcut değildir. Abdullah Efendi kendisinin de ifâde ettiği gibi, Mevlânâ'ya olan bağlılığı ruhânîdir. Esrar Dede onun Mevlânâ'yı sevenlerden (ahbâb-ı Mevlevî) olduğunu yazmaktadır.³⁵³

Abdullah Efendi *Semerât* ve *Mesnevî* şerhinin bâzı bölümlerinde Hz. Mevlânâ'nın rûhâniyeti ile olan bağlantısını ve bizzât onun rûhundan aldığı bilgileri dile getirmiştir. Bu

Meydâna yenmeye geldim

(bk. Gölpınarlı, *Tasavvufstan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977 ; 30, 34, 80, 223, 230, 262 ayrıca bk. Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, 391, ayrıca bk. Hüseyin Top, "Dergah zâbitânı ve matbah", *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, İstanbul 2001; 41-43)

³⁵² Bağdatlı İsmâil Paşa, *Esmâü'l-Müellifin*, I, 477

³⁵³ Esrar Dede, age, II, 163

bilgiler ışığında Abdullah Efendi'nin "üveysî" ³⁵⁴ olduğu anlaşılmaktadır. Onun bir mutasavvıf olarak yüksek mevkiinin ve *Mesnevî* şerhinin kıymetinin bir sebebi de Hz. Mevlânâ ile arasındaki bu irtibattır.

Abdullah Efendi'nin Mevlevîlik ile ilgisi Mevlevî şeyhi Ankaravî'nin sohbet halkasında bulunmasında da görülmektedir. İsmâil-i Ankaravî ile münâsetini *Semerât*'da kendisi dile getirmektedir. Eserini yazmaya karar verdiği zaman bulunduğu mecliste Rusûhi Dede de bulunuyordu. ³⁵⁵ İsmâil-i Ankaravî ile Abdullah Efendi arasındaki bir diğer ortak nokta, Ankaravî'nin tıpkı kendisi gibi Bayramiyye tarikatına girmiş ve hatta bu tarîkatta şeyhlik makâmına kadar yükselmiş olmasıdır. ³⁵⁶ Ancak iki mutasavvıf arasında sohbet meclislerindeki berâberlikleri dışında bilgi sahibi değiliz.

Abdullah Efendi'nin Mevlevîlik ile ilgisini feyz verdiği Mevlevîlerde devam etmektedir. Cevrî ve Neşâtî Dede Mevlevî olmakla birlikte ondan aldıkları feyizle yetişmişlerdir. Mevlevîler arasından onu ve onun şahsında melâmeti sevenler çıkmıştır. Bunlar arasında Nahîfî Mevlevî olmakla birlikte melâmeti ile şöhret bulmuştur. ³⁵⁷ Kabri de Sarı Abdullah Efendi ile aynı sofada defnedilmiştir.

Esrar Dede'nin tezkiresinden öğrendiğimize göre Abdullah Efendi'nin bir Mevlevî külâhı vardı. Vefâtından sonra külâhı elden ele naklolundu. Bu külâh Fennî Dede'ye kadar

³⁵⁴ "Sohbet üç türdür. Biri cismânî sohbettir ki şeyhin ağzından alınır. Biri sohbet-i rûhâniyyedir. İster göçmüş olsun ister hayâtta ve çok uzak yerlerde olsun kâmil rûhtan istifâde olunur. Biri de sohbet-i ilâhiyyedir ki bizzât Hak'tan feyz alınır. Birinci sohbet daha çoktur. Ekserî insanlar sûret ve his âleminde dirler. İkinci sohbet nâdirdir, zîra şahıslar arasında rûhânî münâsebet bulunması mütedit yaratılış, ince ve hassas bir mîzâca sâhip olması lâzımdır. Unsûrî kesâfet ve imkân âleminin galebesi altında olmak buna mânîdir. Üçüncü sohbet ise enderdir. Yâni azın azıdır. Zât sırrı ile irtibâttır. Rûhânî münâsebettten çok daha güçtür. Veysel Karânî hazretleri bi'l-fiil Hak Teâlâ'dan alıp karar kıldığı için benzerlerinden üstün oldu, tarîkine üveysiyye dediler. Hz. Mûsâ (as) zamânında Berh-i siyâh isminde bir köle üveysî meşrebinde idi. Hak dergâhında mahbûbiyyet derecesine erişmişti. Bu gibi eski büyükler hakikat işlerini vâsıtasız olarak rûhânî ve mücerred birbirinden alırlardı. Bunlara eşrâfiyyûn denilir. Dîn-i Muhammedînin zuhûrundan sonra onlara üveysiyân denilir. Ağzdan değil birbirinden alma kudretinde olanlar, Haktan almaya muktedir olurlar."

(bk: İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'l-Hitâb*, hz. Bedia Dikel, İstanbul 1976, 188)

³⁵⁵ Sarı Abdullah, *Semerat*, 306-307

³⁵⁶ Erhan Yetik, *İsmâil-i Ankaravî Hayâtı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, 53

³⁵⁷ Gölpınarlı, *Melâmîler*, 186

intikal etti. Ancak kendisi cizye mukâbelecisi olduğunda başında Abdullan Efendi'ye ait külâh ile vergi yazmaya gelince ve onun bu davranışı kınanmıştır.³⁵⁸

4. DİĞER TARİKAT RİCÂLİ İLE İLGİSİ

Abdullah Efendi'nin bu üç tarikat ricâli dışında Merkez Efendi halîfelerinden Şeyh Necmeddin Hasan (1019/1610) ve Adlî Efendiler(1026/1617) ile de münâbeseti vardı.³⁵⁹ Hayâtının erken dönemlerine rastlayan bu senelerde Koca Mustafa Paşa âsîtânesinde bu zâtların sohbetlerine devam edip feyiz aldı. *Semerât*'da bu iki zattan övgüyle bahsetmektedir.³⁶⁰

Halvetiyye'den Sivâsî Efendi'nin halîfesi Abdülhad Nûrî Efendi ile sohbet etmiştir. Nazmî bu sohbetlerden birisini şöyle anlatmaktadır:

« . . . (Abdullah Efendi) Dünyâyı bi'l-küllîyye terk etmiş, zikr ü fikri Allah gözü yaşlı, ciğeri başlı, müteşerri' ve müctehid efrâddan bir pîr-i kâmil idi. Sened-i seâdetim azîzim Hz. Nûrî'ye mütereddid olmakla Hz. Azîz'i iki defa davet eyleyip fukarâ ile varılıp azîm tevhid ve zikrullah ve sohbetler olmuştur. Hatta birinde Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi hâzır-ı bi'l-meclis idi. Merhum Abdullah Efendi bâzı mecâzibin keşf ve kerâmetine müteallık hikâyeler bast eder idi. Hz. Azîz de'b-i şerifleri üzere müstağrik, kendi hakikatlarına müteveccih, sâkit ve sâmit otururlar idi. Merhûm Aksarâyî gâyet ârif ve zarif idi. Merhum Abdullah Efendi'ye hitâb-ı ta'riz-âmiz edib "Be hey Abdullah Efendi ne acib ebhel-i gabîhsin. Kutb-i âlem ve gavs-ı a'zam huzurunda iken, istinhak edib cümlemizi müstefid ve müstefiz edeceğine, bir alay murdar ve mühmelât dîvânelerin ma'kûl ve nâma'kûl mesellerin söylersin" diye iskat eyledi. »³⁶¹

Bu rivâyette Nazmî'nin Sarı Abdullah Efendi'yi methi önemlidir. Nazmî Abdullah Efendi'yi Melâmî olarak değil "ferd" olarak değerlendirmiş ve böylece methetmiştir.

³⁵⁸ Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yı Mevlevîyye*, II, 321 (Bizzât Fennî Dede bu vâkıyayı şu beyitle î mâ eder:

Başta külâh sâgar-ı aşk elde Fenniyâ

Şâhân-ı dehre virmezüz el-hak safâmuzu

³⁵⁹ Abdullah Efendi, *Cevhere*, Süleymâniye-Hâlet Efendi:213, 133b Vassaf, age, II, 316

³⁶⁰ Sarı Abdullah, *Semerât*, 143-144

³⁶¹ Nazmî, age, 175-176

Bunlardan başka Abdullah Efendi, Yakub Helvâî Dede, Osman Emir Efendi, Ramazan Efendi, Ömer Rûşenî'nin halîfesi olan Şeyh Timurtaş'ın halîfesi Hacı Şeyh (1011/1602) ile ve yine Ömer Rûşenî'nin halîfesi Şeyh Kerîmüddin'in halifeleriyle görüşmüştür.³⁶²



³⁶² Sarı Abdullah, *Cevhere*, Süleymâniye-Hâlet Efendi, 132-b

III- TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ

Abdullah Efendi'yi bütün kaynaklar takdir etmektedir. Bunlar arasında en dikkat çekici olan ifâdeler Şeyhî'ye ait olanlardır:

Mevlânâ-yı mûmâ-ileyh sıbt-i sicâl-i mağfiret-i aleyh ferîde-i sadef-i zaman cerîde-i nevâdir-i ilm ü irfan safha-i kalemgîri kâbil-i nakş-ı envâ-i ulûm sahrâ-yı sîne-i safâ âyine-i kalem-rev-i hakâyık zibende-rusûm edîb ü erîb siyyemâ matbû'-i dilferîb lutf-i tab'-i nûr-i subh-i sâdık gibi vâsi'-i zülâl-i feyz atâsı ebr-i baharî-veş müşerreh rûh-i mücessem zât-ı mûkerrem cevâd ve kerîm müşfik ve halîm idi. ³⁶³

Şeyhî'nin de ifâde ettiği gibi döneminde yaşayan diğer mutasavvıflar içinde çeşitli ilimleri elde etmesi, irfan sâhibi olması ve bunları yorumlayarak kaleme alması bakımından benzeri yoktu. İlmî genişliği yanında güzel ahlâk sâhibi olması bakımından seçkin bir kişiliğe sâhipti.

Abdullah Efendi'nin hem Melâmîler arasında hem de Melâmî karşıtları arasında çok özel bir yeri bulunmaktadır. Melâmî ihvânı içinde meşrebi fenâyâ yakın olan Tıflî, özellikle Abdullah Efendi yakınlık kurmuştur. İki ihvânın sohbetleri gece-gündüz devam ederdi. ³⁶⁴ Safâyî ise Abdullah Efendi'nin Hamzavîlikle bir ilgisinin olmadığını belirtir. Böyle bir zannın oluşmasında Abdullah Efendi'nin Beşir Ağa'nın civârında oturması ve bu münâsebet ile sık görüşmelerinden kaynaklandığını belirtmektedir. Şârihin kemâlini ve ilmî genişliğini isbat için telif ettiği eserleri delil olarak göstermektedir. ³⁶⁵

Halvetiyyeden Nazmî *Hediyyetü'l-Ihvân* İdris-i Muhteff'ye bağlı olanlar, ümmî câhil olmakla ve gulât-ı râfize inancında olmakla itham ederken Abdullah Efendi'yi şerîata uyması ve ilmi ile övmüştür. ³⁶⁶

Eserlerinde her zaman önce ehl-i sünnet akâidini ve şerîata uymayı savunmuştur. *Mesnevî* şerhinde “fırka-ı nâciye ve hâlîke” konusuna değindiğinde, “fırka-i nâciye” nin itikadda Mâturîdî ve Eş'arî, amelde Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezheplerinin ibâret

³⁶³ Şeyhi, age, III, 281; Resmi, age, 34

³⁶⁴ Müstakîmzade, *Risâle*, 48b

³⁶⁵ Safâyî, age, 514

³⁶⁶ Nazmî, age, 175

olduğunu belirtir. “Fırka-ı hâlike” arasında ise Mu‘tezile, Hâricîler, Müşebbihe, Cebriyye, Şîa, İsmâiliyye, İmâmîyye vb. mezhepleri saymıştır.

Bundan başka en fazîletli sahâbînin Hz. Ebû Bekir, sonra Hz. Ömer, sonra Hz. Osman daha sonra Hz. Ali olduğunu belirterek sünnî İslâm akîdesini seslendirmiştir.³⁶⁷ Sarı Abdullah Efendi eserlerinde dört halifeyi hürmetle anarak onların hayatlarını kısaca vermiştir. *Mesnevî*’nin 2699. beytinin şerhinde açıkca Hz. Ebû Bekir’in “efdal-i sahâbe” olduğunu ifade etmiştir.³⁶⁸ Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’in sırtına vâris olduğunu kuvvetle vurgulamıştır. *Semerât*’da Hz. Ebû Bekir’den gelen Nakşî silsilesinin Hz. Ali tarafından gelen koluna dikkat çekmiştir. Bundan başka o, on iki imamı dört halîfenin hemen ardından hürmetle sayarak hayatlarını ele almıştır.

Abdullah Efendi’nin son imam Mehdî’yi «muntazır» kabul ettiği açıkca görülmez, sâdece gaybetini izhar eder. Gölpınarlı’ye göre gerek dört halîfenin hepsini kabûlü ve gerekse Mehdî-i Muntazır îtikâdında olmayışı ile onu Şîi-İmâmî değil, Şîa-ı mufaddıla veya şîa-i ulâ çerçevesinde değerlendirmek gerekir.³⁶⁹

Abdullah Efendi “fırka-i nâciye” kelimesinin hakîkî mânâsını şöyle açıklamaktadır:

Inde’t-tahkîk nâciye şol tâife-i aliyyedir ki cemî-i mevcûdâtı vücûd-i vâhidde müstehlik ve vücûd-u vâhid müşâhede etmekle avâlim-i mecbûre ve hıceb-i mezkûreden halâs olup ibâd-ı muhlisîn zümresinden ola . Ve İbâd-ı muhlisîn ehl-i tevhd-i hakîkî ve ehlullah ile ma’rûf olan muvahhid-i ârif ve kâmil-i mükemmillerdir ki asla ve kat’a sûreten ve ma’nen bir şey onları haktan mahcub etmez...³⁷⁰

Metinden anlaşılacağı üzere hakîkaten kurtuluşa eren grup, varlığı bir bilip, bir görenler muvahhidlerdir. *Mesnevî* Şerh’inde, varlığın birliğinden bahsettiği yerlerde

³⁶⁷ Abdullah Efendi, *Şerh*, I:376-379

³⁶⁸ age, III: 448, V 194

³⁶⁹ Gölpınarlı, *Melâmiler*, 61 (Melâmilerde şîa îtikâdına temâyül görülmektedir. Sarban Ahmed’in şiirlerinde on iki imamın isimleri ve açıkca Mehdî’nin hayatta olduğu inancı bulunmaktadır. Yine Melâmilerden olan Oğlan Şeyh İbrâhim’in mürîdi Sun’ullah Gaybî de Hz. Ali “aleyhi’s-selam” ifâdesiyle berâber kullanılmıştır. Son Hamzavîlerden Seyyid Süleyman Efendi ve oğlu Seyyid Abdülkadir Efendi de Mehdî’nin hayatta olduğu inancını dile getirmiştir. bk, age, 98-99, 199, 202)

³⁷⁰ Abdullah Efendi, *Şerh*, I: 382

Futûhat'tan veya *Füsûs*'dan parçalar nakletmiştir. Son çalışmasında, *Futûhât*'ın melâmet ile ilgili bölümleri bir araya getirmiştir.

Tomris Ölmez'in tezinde, ismi saklanan bir mutasavvıf'ın Sarı Abdullah Efendi hakkındaki değerlendirmesi bulunmaktadır. Bu değerlendirmede şârihin yakın târihte de şahsiyeti, ilmi ve kemâli ile dikkat çekmeye ve örnek alınmaya devam ettiğini görmekteyiz:

«Yüksek tâbire ehliyet kazanmış gerçek erlerdendir. “Sarı” ismi âriyet rengi itibarıyla değil kuvveden fiile çıkmış olan salt fitratdan dolayı verilmiştir. Kemal unsuru bu zatta pek şaşaalı sûrette tezâhür etmiştir. Denilebilir ki bu kabil bahtiyar ve mesud zatlar kendilerine verilmiş olan beşer ve insan kılığının medlûlü olan hakikatları bi'l-fiil ortaya koymuş ve o ezelf hîbenin bi-hakkın liyâkatına hak kazanmıştır. . . . Dünyâ nâiliyyetlerine yüksek derecelerde vardığı halde yüksek kâbiliyetinin fâniyatla tatmin edilemediğini fiilen ve tecrûbeten anlamış ve lâ-yezâl kazançlarla ancak insanın mesud olacağını duymuş ve icâbına tevessül çarelerine şitâbân olmuştur. . . . »

Abdullah Efendi'nin şiirlerinde ve eserlerinde haflere âit ilme işâret eden parçalar bulunmaktadır. *Semerât*'ta bulunan bir şiiri şöyledir:

Kaddin tûbâ-yı cennetdir hırâmân ya Resûlallah

Cebinin nûr-i kudrettir dirahşân ya Resûlallah

Gözün «hâ»-yı kudrettir kaşın «nûn ve'l- kalem» hakkâ

Nola «yâ-sîn» okunursa o dendân ya Resûlallah

Yüzündür « ve'd-Duhâ» zâhir saçın « ve'l-leyli izâ yağşâ»

Müjünde remz-i «Tâ-hâ» oldu pinhân ya Resûlallah

Dehânın «mîm»-i Rahmân'dır kelâmın muhyi'l-mevtâ

Seninle zindedir tenlerde her can ya Resûlallah

Ulûma kürsüdür sadrın fuâdın arş-ı Rahmân'dır

Getirdin ümmete Furkân'ı burhan ya Resûlallah

Senin nûrunla cülme enbiyâ bedr-i münîr oldu

Özün şems-i risâlettir zehî şân ya Resûlallah

Kudûmün rahmet-i haktır zuhûrun nûr-i mutlaktır

Muhakkak avdetindir fazl-ı Rahmân ya Resûlallah

Dedin من رأيي قد رأي الحق bu mübeyyendir

Seni gören görür Hakk'ı nümâyân ya Resûlallah

Vucûdun ümmete candır anasın çâr-ı yârındır
Ki onlardır binâ-yı dine erkân ya Resûlallah
Ebû Bekr ve Ömer ü Osman ü Ali'dir efdal-i ashâb
Ki bulmuşlar seninle izzet ü ünvan ya Resûlallah
Ledünnî ilmîne sen şehir bâbıdır Ali onun
Varan ol bâba oldu kâmil insan ya Resûlallah
Ali nehr-i mârifettir ki cümle evliyâullah
Müselsel çeşmeler oldu ferâvân ya Resûlallah
Kuvâyı cism-i din oldu sahâbî her biri başka
Sen oldun feyz-i Hakla cân-ı cânân ya Resûlallah
Hüseyn ile Hasan aşkına lütfundan sebîl eyle
İçelim tâ kanınca âb-ı hayvan ya Resûlallah
Bu âşik ümmetindedir sana ikrâr eder dâim
Kapında bir gedâdır eyle ihsân ya Resûlallah³⁷¹

Şiirde “göz” kudrete, “kaş” “nûn” a, “ağız”, “mîm” e benzetilmiştir.

Mesnevî şerhinde “nakşibendiyye” kelimesinin harfleriyle, nakşî ibâdetlerinin sırlarını açıklamaktadır:

“Nûn” , masivâdan nefy-i havâtır ve nefy-i ilâhiyye-i mevhûme, “kâf” fenâda kadem-i râsih, “şın” şuhûd-i şeâşî’-i cemâl-i lâyezâl, “ba” bekâ billah, “nun-i sâni” nûr-i tecellî-i vahdet ile şeb-i tîre-i kesret ber-mûcib-i kavl-i Kerîm الله نور السموات و الارض ziyâ-bahş-i vucûd-i hakkânî olmak, “dal” ba’de’l-bekâ fenâda dâim olmak, “ya” yemm-i ahadiyyette istiğrâk-i küllî, “ha” hüviyyet-i Hak’da istihlâyı ifâde etmektedir.³⁷²

Gölpınarlı bu tür parçalar sebebiyle müellifte hurûfilik³⁷³ etkisi bulunduğu ifâde etmektedir. Ancak bizzat Abdullah Efendi hurûfilîği hoş görmez ve kabul etmez. Hurûfililerin

³⁷¹ Sarı Abdullah, *Semerât*, 25-26; Şeyhî, age, III, 281

³⁷² Sarı Abdullah, *Semerât*, 133 Halvetiyye içni bk. 134

³⁷³ Melâmiyye’nin hurûfilik ile ilişkisi hakkında melâmîliğin Bosna’da faal olduğu dönemlerde yazılmış târihsiz bir ilmihalde bilgiler bulunmaktadır. Bu ilmihâlde göre Bosna’da ki bâtil inançlara sâhip olan kâfirler arasında Hamzavîler, Hurûfililer ile birlikte müttefik olarak sayılmaktadır. Bu kişiler dünyâya yayılmışlardır. Asıl hedefleri sapık inançlarını yaymaktır. Ancak iki yüzlülük göstererek gerçek yüzlerini saklamışlardır. Hurûfilîğin kurucusu Fazlullah Esterâbâdî (796/1394) ile başlayan bu hareket Timurlular’ın İrân’ı kana boyayarak ele geçirmesi ile birlikte Hurûfî hareketi Anadolu’ya kaymıştır. Anadolu’da özellikle Bektâşîlik’e tutunmuş ve bu tarikatın aracılığı ile yayılmıştır. Bosna’da ise Hurûfilik Bektâşîlik vasıtası ile yayılmamıştır. Başlangıçta bu tarikat Bosna’da taraftar bulamamıştır.

harflerin kullanılmasını hoş görmez ve harfleri ifsat ettiğini belirtir. Halbuki Hz. Ali, 12 imam ve Cüneyd Bağdâdî, Bâyezid Bestâmî, Muhyiddin Arabî, Sadreddin Konevî Sadeddin Hamevî, Ali Hemedânî gibi evliyânın harfleri, lafızları ve sûretleri kullanması Muhammedî ilme göre olur. Bu ilim nûrânî harfler ve varlık âlemi arasındaki etkileşimi konu edinir.³⁷⁴

La'îzâde onun « Sultanü'l-Uşşâk »³⁷⁵ yâni Âşıkların Sultânı sıfatı ile anarak âşık oluşuna dikkat çekmiştir. Yapılan araştırmalarda -Burrill³⁷⁶ hâriç- onun bu coşkunun tarafına işâret eden olmamıştır. İlâhî aşkın coşkun ifâdelerini özellikle « Abdî » mahlası³⁷⁷ ile yazmış olduğu manzum eserlerinde görmekteyiz.

Abdullah Efendi'nin pek çok şiir ve ilâhîleri vardır. Şiirleri ve ilâhîleri kendi dîvânında, diğer eserlerinde ve La'îzâde'nin menâkıbında, melâmî kaynaklarının yazma nüshalarının hâmişlerine ilâve edilmiş vaziyettedir.

Şiirleri arasında en meşhur olanı yüz beyit civârında seyrisülûke dâir *Meslekü'l-Uşşâk* isimli kasîdesidir. Münferid olarak veya değişik kitap ve mecmuaların içinde defalarca yazılarak çoğaltılmıştır.³⁷⁸ Ayvansarâyî, kasîdeyi manzum risâle olarak tanıtmaktadır.³⁷⁹ La'îzâde bu kasîdeye kırk yedi beyitlik bir zeyl ve ayrıca *Hediyyetü'l-Müşâtâk fi Şerh-i Mesleki'l-Uşşâk* adı ile şerh yazmıştır. Bir başka şerh ise Habeşîzâde Abdurrahman Rahîmî Efendi tarafından yazılan *Matla'u'l-İşrâk*'tir.³⁸⁰

Abdullah Efendi Hz. Hüdâyî'nin ve Hüsâmî'nin birer gazeline tahmisleri de mevcuttur.

İsmâil Ma'sûkî, Ahmed Sarban, İdris-i Muhtefî gibi melâmî şeyhlerinin şiirlerinde hurûfliğe meyil görülmektedir. Hurûflik ve Hamzavîlik ayrı ayrı doktrinlere sâhip olmasına rağmen, hurûfî söylemin Hamzavîlikte yer alması vahdet-i vücûd düşüncesinin yorumlayışlarından ileri gelmektedir. (Algar, age, 252-3)

³⁷⁴ Abdullah Efendi, *Şerh*, V, 47-48

³⁷⁵ La'îzâde, age, 136

³⁷⁶ Burrill, agm, 59

³⁷⁷ Şeyhî, age, III, 281; Naili, age, 8, Ayvansarâyî, age, II, 203; Müstakîmzade, *Tuhfe*, 280 ; Vassaf, age, II, 313 ; Bursalı, age, I, 101 ; 312 (Burada Abdî mahlasını kullananlar arasında Şârih-i Fusûs sayılmamaktadır. Buna göre o Gaybî mahlasını kullanmış olmalıdır.) ; Resmî (age, 34) ve Şemseddin Sâmi (age, IV, 2916) Sarı Abdullah Efendi'nin mahlasını « İydî » olarak veriyor ki yanlıştır.

³⁷⁸ La'îzâde, age, 119-143, Vicdânî, age, 53-63

³⁷⁹ Ayvansarayî, *Hadika*, II, 203

³⁸⁰ bk. Süleymâniye, Pertev Paşa, 636, sayfa kenarlarına yazılmıştır. (Habeşîzâde Abdurrahim Rahîmî Efendi (1140/1727), Sarı Abdullah Efendi'nin baba tarafından akrabası olup zamânın Melâmî kutbu Seyyid Hâşim

Manzum eserlerinden onun önde gelen şâirler arasında yer aldığını, klasik nazım kurallarına vâkıf ve bunları uygulamaya muktedir olduğunu anlıyoruz.³⁸¹

Abdullah Efendi'nin şiire düşkünlüğü her eserinde göze çarpmaktadır. Dile getirdiği düşüncelere veya aktardığı bilgilere şâhid olmak ve paragraf başı ve sonunu belirtmek üzere mutasavvıf şâirlerden Türkçe, Arapça veya Farsça çok sayıda gazel ve beyitler almıştır. Alıntılar eserlerinin içinde dağınık vaziyettedir. Şâirlerin ismini veya eserinin ismini mutlaka zikretmektedir. Ancak kendisi gibi Melâmî olan Ahmed Sarban veya Hakîkî Bey'e ait gazel ve beyitlerde şâir ismini açıkca vermeksizin nazımda geçen Ahmed veya Hakîkî mahlaslarını yeterli görmektedir. Gölpınarlı bu üslûbu, şiirleri ihvânın malı olarak düşünmesine bağlamaktadır.³⁸²



Efendi'ye intisap etmiştir. Melâmî şâirlerinden olup tarik-i kitâbette yüksek mevkilere ulaşmıştır. bk: Müstakîmzâde, *Risâle*, 137

³⁸¹ Karahan, agm, 146

³⁸² Gölpınarlı, *Melamiler*, 346

IV- SARI ABDULLAH EFENDİ'DEN FEYZ ALANLAR

ve

ETKİLERİ:

1. MELÂMÎ ve NAKŞÎ OLANLAR:

A. Mustafa Resmî Efendi: (1066/1665)

Abdullah Efendi'nin oğludur. Mustafa Resmî Efendi, babası gibi kitâbet tarîkına girmeyi tercih etmemiş ve ilmiyye tarîkına girmiştir. İlim tahsîlinden sonra Cebeciler kâtibi olmuştur. Müstakîmzâde ve Vassaf onun Mora'dan Gelibolu'ya tâyin edildiğini ve orada vefat ettiğini ve defin edildiğini nakletmektedir.³⁸³ Şeyhî ise 1060/1650 de memur olarak Mora'ya tâyin edildiğini ve orada vefat ettiğini belirtmektedir.³⁸⁴

Babası Abdullah Efendi Reis iken, Mustafa Efendi Hâcegân sınıfına girmiştir.³⁸⁵ Kaynaklarda hangi Nakşî şeyhine ihtisap ettiğine dâir bilgi mevcut değildir.

Mustafa Resmî Efendi da babası gibi şâir olup mahlası «Resmî » idi. Mürettep bir *Dîvân*'ı vardır.³⁸⁶

B. La'î Şeyh Mehmed Efendi: (1119/1707)

Mehmed Efendi, Abdullah Efendi'nin kerîmezâdesi yâni kızının torunudur. Babası Lâ'lizâde İbrâhim Efendi'dir. La'î ismini babasından almaktadır. Bağdat seferinden dönerken Diyâle nehrinde boğularak vefat eden (1054/1644) İbrâhim Efendi, Deli Hüseyin Paşa'nın dîvan Efendisiydi.³⁸⁷ La'î Mehmed Efendi, babası Mustafa Efendi gibi ilmiyye sınıfına girdi. 1099/1687 de Süleymâniye Dârü'l-Hadîsine müderris olarak atandı. 1109/1697 Mekke ve Medine kadılığını, 1113/1701 de İstanbul kadılığını ifâ edecek kadar yükseldi. Daha sonra

³⁸³ Müstakîmzâde, age, 72, Vassaf, age, II, 314

³⁸⁴ Şeyhî, age, II, 346 ; Mehmed Süreyyâ, age, III, 367

³⁸⁵ Şeyhî, age, II, 346 ; Mehmed Süreyyâ, age, III, 367

³⁸⁶ Safâyî, age, 515

³⁸⁷ Mehmed Sirâceddin, *Tezkire*, 77-78

İstanbul kadılığından azledildi. Kaynaklarda azil sebebi hakkında bilgi verilmemektedir. Azli müteâkip Kıbrıs- Magosa'ya sürüldü. Burada 1119/1707 senesinde vefat etti.

Mehmed Efendi, Seyyid Hişam Efendi'nin mânevî kardeşiydi. Mânevî bağılıkları akrabalıkla da kuvvetlendirmişlerdi. Mehmed Efendi'nin teyzesi, Seyyid Hişam Efendi'nin eşiydi. Seyyid Efendi vefat edeceği akşam kendisini ziyârete gelen Mehmed Efendi ile sohbet etti. Mehmed Efendi ayrılacağı sıra, ona "Beni hayır duâdan unutma. Gâliba bu son buluşmamızdır" diyerek vefâtına işâret etti. Mehmed Efendi "Niçin böyle telaffuz buyurdunuz? Sohbetimiz tam, hastalık eseri yok!" diye şaşkınlığını ifâde etti. Eve döndüğünde olanları annesine anlattı. Sabaha kadar endişe içinde bekledi. Seher vakti evlerine bir haberci geldi ve Hişam Efendi'nin akşam vefat ettiğini haber verdi. Mehmed Efendi ağlayarak koştu ve cenâze hizmetlerinde bulundu. Vefâtından sonra kırk gün boyunca Lâlezar'dan Edirnekapı dışında kalan Emir Buhârî Kabristanı'na kadar gidip başı ucunda Kur'an-ı Kerîm'i hatmetti.

Müstakîmzâde Mehmed Efendi'nin, Hişam Efendi'den mânevî bir rütbe aldığını ve bu rütbenin La'lizâde Abdülbâkî'ye bıraktığını belirtiyor.³⁸⁸ Tabibzâde Şükrî *Silsilenâme*'de La'î Şeyh Mehmed Efendi'yi Abdullah Efendi'nin rehber (halîfe) olarak göstermiştir. Bu makam Mehmed Efendi'den sonra La'lizâde Abdülbâkî Efendi'ye geçmiştir.³⁸⁹

Mehmed Efendi, Nakşî Şeyhi Murad Buhârî'ye (1266/1849) de intisap etmiştir. Ayrıca Mekke'de bulunduğu zaman içinde yine Nakşî şeyhi Ahmed Yekdest'e de mürid olmuştur.³⁹⁰

Mehmed Efendi'nin de babası ve Abdullah Efendi gibi şâir yönü bulunmaktadır.³⁹¹

C. La'lizâde Abdülbâkî Efendi:(1159/1745)

La'î Şeyh Mehmed Efendi'nin oğludur. Babası gibi Abdülbâkî Efendi de ilmiyye sınıfına girmiştir. Şehit Ali Paşa'nın muallimliğini yapmıştır. Muallimliğini ifâ ettiği Şehit Ali

³⁸⁸ Müstakîmzâde, age, 74-b

³⁸⁹ Tabibzâde, age, 19

³⁹⁰ Müstakîmzâde, age, 72b-a, Mehmed Sirâceddin, age, 77-78

³⁹¹ Mehmed Sirâceddin, age, 78

Paşa'nın Varadin'de şehit düşmesinden sonra Belgrad Kalesi'nde hapis tutulmuştur.³⁹² Daha sonra İstanbul'a dönüşünde Limni adasına sürülmüştür. Şeyh Murad Buhârî'nin şefâatı ile menfâsı, o sırada Buhârî'nin bulunduğu Bursa'ya çevrilmiştir. Ancak fermanın neşrini müteâkip Murad Buhârî İstanbul'a dâvet edilmiştir.³⁹³

Affedildikten sonra kazaskerliğe, İstanbul kadılığına sonra da Anadolu kazaskeriliğine tâyin edilmiştir.

Hayâtının son dönemlerinde Eyüp'de bir ev alıp inzivâyâ çekilmiş ve gelen ihvân ile sohbetlerde bulunmuştur. Sonraki dönemlerde ise Melâmî olan Sadrâzam Nevşehirli Damat İbrâhim Paşa'nın himâyesinde kalmıştır. 1159/1746 da vefat etmiştir. İnşâ ettirdiği Kalenderhâne'nin önüne denfolunmuştur.³⁹⁴

Abdülbâkî Efendi'nin Melâmîlik ile ilgisi küçük yaşlarda başlamaktadır. Abdülbâkî ismi henüz dünyâya gelmeden Melâmî kutbu Seyyid Hâşim Efendi (1088/1677) tarafından konulmuştur. Babası daha çok küçük yaşlarda onu Hâşim Efendi'nin sohbetlerine götürürdü. Seyyid Hâşim Efendi, bu küçük çocuğu özel bir ilgi gösterir, kucağına alır, dizlerine oturtur ve nazar ederdi. Abdülbâkî Efendi, Hâşim Efendi'nin vefâtında on dokuz aylık olmasına rağmen nazarı sâyesinde onun sûretini hatırladığını belirtmektedir.³⁹⁵

Bursalı Seyyid Hâşimî'den sonra, Şeyhülislâm Başmaccızâde Ali Efendi'ye (1124/1712) ve daha sonra Sadrâzam Şehit Ali Paşa'ya (1128/1715) intisap ederek melâmî kimliğini devam ettirmiştir.

Nakşîliğe intisabı Murad Buhârî'ye mürit olması ile başlamaktadır. Abdülbâkî Efendi ile Nakşî şeyhi arasındaki tek bilimiz onun Limni yerine Bursa'ya sürülmesini için şefaet etmesidir. Yüzyüze görüşmediklerinden kaynaklarda başka bir bilgi mevcut değildir.

Abdülbâkî Efendi hayâtının son dönemlerinde inşâ ettirdiği Eyüp Kalenderhânesi'ne çekilerek Melâmî-Nakşî tasavvuf anlayışının yaygınlaşmasını temin etmiştir. Abdülbâkî Efendi bu tekkeyi kutup veya şeyh sıfatı ile idâre etmemiştir. Yazdırdığı vakfiyesinde tekkenin idâresini mücerred (bekâr) ve melâmî-nakşî şeyhlere bırakmıştır. La'lîzâde hayatta

³⁹² Müstakîmzâde, age, 74-a (sayfa kenarına ilâve edilmiş not)

³⁹³ Müstakîmzâde, age, 74-a

³⁹⁴ Işın, « Abdülbâkî », 28

iken tekkenin meşîhatı Abdullah Kaşgârî Efendi'de bulunmaktaydı. Ancak evlenince mücerredlik erkânını bozmuş ve tekkeden ayrılmak zorunda kalmıştır.³⁹⁶

Abdülbâkî Efendi «Yetîm» mahlası ile şiirler yazmıştır. Abdülkerim el-Cilî'nin *İnsânü'l-Kâmil* ve *Zülfetü'l-Metîn* adlı eserlerini, Gazâlî'nin *Kimyâ-yı Seâdet*'ini³⁹⁷ ve Yakub Çerhî'nin *Risâletü'l-Ünsiyye* ve *Risâletü'l-Murâdiyye*³⁹⁸ adlı eserlerini tercüme etmiştir.

Tercümelerinden başka telif ettiği eserleri şunlardır:

Sergüzeşt: Sarı Abdullah Efendi ve ondan sonra gelen Melâmî târihe ışık tutan en kıymetli eserdir. Eserin taş baskısı bulunmaktadır. Günümüz okuyucularının istifâdesine yönelik sâdeleştirilmiştir. (İstanbul 2000)

Ayşe Yüksel tarafından *Lali-zâde Abdülbâkî Efendi'nin Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayrâmiyye (İnceleme-Metin)* (Ankara Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1988) başlıklı master tezi hazırlanmıştır.³⁹⁹

Zeyl-i Kasîde-i Meslekü'l-Uşşâk: Sarı Abdullah Efendi'nin *Meslekü'l-Uşşâk* adlı kasîdesine ilâve ettiği 47 beyit mevcuttur. *Sergüzeşt*'in sonunda yer almaktadır.

Şerh-i Kasîde-i Meslekü'l-Uşşâk: Sözü edilen kasîdenin şerhidir. Bu şerhin bir bölümünü Gölpınarlı'nın eserinde görüyoruz.⁴⁰⁰ Asıl nüsha matbu değildir. Süleymâniye' de Pertev Paşa bölümünde 636 no da kayıtlıdır.

Mebde' ve *Meâd*: Nakşî neşesi ile kaleme alınmış bir eserdir. Merâtib-i erbaîn, hazerât-ı hams, atvâr-ı seb'a gibi bölümleri ihtiva etmektedir.

Sarı Abdullah Efendi ile başlayan Mehmed Resmî, Şeyh Lâ'li Mehmed ve daha sonra La'lîzâde Abdülbâkî ile devam eden çizgi Melâmîliğin Nakşibendilik ile kaynaşma ve bütünleşmesinin kaynağını oluşturur. La'lîzâde, İstanbul'a özgü diye tanımlayabileceğimiz "melâmî meşreb Nakşî anlayışı"nın Kaşgârî Tekkesi ile Şeyh Murad Tekkesi yoluyla

³⁹⁵ Müstakîmzâde, age, 73 b

³⁹⁶ Işın, « Abdülbâkî », 28

³⁹⁷ Vassaf, age, II, 314

³⁹⁸ Gölpınarlı, age, 155

³⁹⁹ Aşkar, agm 78

⁴⁰⁰ Gölpınarlı, age, 154

yaygınaşp, yüksek bürokraside kökleşmesini temin etmiştir. Bu anlayış daha sonraları Abdülkadir Belhî (1923) tarafından devam ettirilmiştir.⁴⁰¹

2. MELÂMÎ ve MEVLEVÎ OLANLAR

A. Cevrî İbrâhim Çelebi : (1065/1655)

Asıl ismi İbrâhimdir. İstanbul'da doğmuş Abdullah Efendi gibi kitâbet tarikında yetişmiştir. Zamânın meşhur hattat ve şâirlerindedir. Özellikle *Mesnevî* hattatlığında şöhret bulmuştur. Yazısının güzel ve yanlışsız olmasındaki şöhreti⁴⁰² sebebi ile III. Selîm, Cevrî hattı ile yazılmış bir *Mesnevî* nüshasını Şeyh Gâlib'e hediye vermiştir. Şeyh Gâlib'in de padişâhı ve hattat Cevrî'yi metheden bir kasîde yazarak takdîm ettiği bilinmektedir.⁴⁰³

Abdullah Efendi Reis iken onun hizmetinde bulunduğu *Düstûrul-İnşâ* adı ile toplanan yazışmalarının çoğunu Cevrî kaleme almıştır. Sarı Abdullah Efendi'nin *Dürre*, *Cevhere* ve *Semerât* adlı kitablarını defalarca yazarak çoğaltmıştır. Abdullah Efendi'nin eserlerinden *Mesnevî* şerhine ve *Düstûrul-İnşâ* için düştüğü târihler, ilgili kitaplarda bulunmaktadır.⁴⁰⁴ Dîvan kâtipliği yaptığına dâir rivâyetler de bulunmaktadır.⁴⁰⁵

Cevrî 1065 de vefat etmiştir. Rivâyete göre vefat ettiğinde mahalle halkı muhtemelen ketm-i meslek etmemesinden dolayı⁴⁰⁶ cenâzesine gelmemişlerdi. Fakat . Abdullah Efendi yirmi-otuz kadar ihvânı ile gelerek onun techiz ve tekfini ile bizzat ilgilenmiştir. Eğrikapı hâricine defnettikten sonra kabrini düzeltip, baş ve ayak taraflarına birer selvi dikmiştir. Müstakîmzâde kabrinin gizli olduğunu ve sâdece ihvân tarafından bilindiğini belirtmektedir.⁴⁰⁷

⁴⁰¹ Işın, « Age », 385

⁴⁰² Muallim Nâci, *Osmanlı Şâirleri*, haz. Cemal Kurnaz, Ankara 1986 ; 272

⁴⁰³ Fâik Reşat, *Eslâf*, haz. Şemsettin Kutlu, İstanbul târihsiz ;214

⁴⁰⁴ Safâî, age, 139-140, Müstakîmzâde, age, 68-a, Aynî, age, 130, Fâik Reşat, age, 213

⁴⁰⁵ Mehmed Süreyyâ, age, II, 91

⁴⁰⁶ Gölpınarlı, age, 149

⁴⁰⁷ Müstakîmzâde, *Risâle*, 69b

Cevrî'nin melâmîlikle ilgisi muhtemelen Abdullah Efendi'nin Reisliği sırasında çalışırken başlamıştır. Cevrî'yi onun bende ve sırdaşı olarak görüyoruz. Müstakîmzâde onu Abdullah Efendi'den feyzalanlar arasında saymaktadır.⁴⁰⁸

Cevrî'nin Mevlevîlikle ilgisi Galata Mevlevîhânesi şeyhi İsmâil Ankaravî'nin sohbetlerine katılarak başlamıştır. Bu mevlevîhânedен başka Beşiktaş ve Yenikapı Mevlevîhanelerindeki sohbetlere katılmaya devam etmiştir.⁴⁰⁹

Abdullah Efendi'nin yakın çevresinde ele aldığımız mutasavvıflar gibi Cevrî de şâirdir. “Cevrî” onun şiirlerinde kullandığı mahlasıdır. Mensur ve manzum pek çok eser telif etmiştir:

Dîvân: Zengin şiir mîrasını gösteren dîvanının iki müellif nüshası bulunmaktadır. Birisi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphânesi, Emânet Hazînesi, 1623, diğeri Kayseri Râşid Efendi Kütüphânesi, 1286 numaralarda kayıtlıdır. Dîvan, Cevrî'nin hayâtı ve edebî kişiliği hakkında yapılan bir araştırma ile birlikte tenkidli metin hâlinde neşredilmiştir.⁴¹⁰

Rıza Tezkiresinde şâirliği “bir şâir-i sihr-sâzdı” cümlesiyle belirtilmektedir.⁴¹¹ Dîvânında din dışı konularda da yazılmış şiirler de bulunmaktadır.⁴¹²:

Dîvânında Sarı Abdullah Efendi'nin tavsifini içeren 19 beyitlik “Kıt'a der meth-i Abdullah Efendi Şâirih-i *Mesnevî*” isimli şiiri mevcuttur⁴¹³:

Ey ki endîşe-i irfân-i kemâlinde hired
Eylemez rûh-i Mesîh-i suhân-i mahrem-i râz
Cevher-i zâtını Hak üzre beyân eylemeye
Nâtıka zemzeme-i acz ile eyler âgâz
Der idi gevher ki cevher-i âyine-i cân
Aklın idrâkine göstersen eğer rûy-i cevâz
Câme-i dânişine lâyihâ-i kudsi zeyl
Dâmen-i fitratına sâniha-i râz- tıraz

⁴⁰⁸ Nâimâ Târihi. İstanbul 1280, VI, 121, Aynî, age, 130

⁴⁰⁹ Müstakîmzâde, age, 68-a, Safâyi, 139-140

⁴¹⁰ Ayan, Hüseyin, *Cevrî, Hayâtı, Edebî Kişiliği i, Eserleri ve Dîvân'ının Tenkitli Metni*, Erzurum 1981 -basılmış doktora tezi-

⁴¹¹ Tezkire-i Rıza, İstanbul 1312 ; 23

⁴¹² Banarlı, II, 667

Şuabât-ı dem-i ihlâsuna takvâ âhenk
Negamât-ı ney-i infânına ma'nâ dem-sâz
Tuhaf-i âlem-i hikmet gibi tab'ın makbul
Şeref-i ilm-i ilâhî gibi zâtın mümtâz. .⁴¹⁴

Dîvan hakkında Hüseyin Ayan'ın doktora tezinden başka, Ömer İnce tarafından *Cevrî Divân'ındaki Târihî ve Efsânevi Unsurların Tespiti ve İşlenişi* (Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) başlıklı yüksek lisans tezi bulunmaktadır.⁴¹⁵

Hilye-i Çihâr-ı Yâr-i Güzîn: Hulefâ-yı Râşidîn'in hilyelerinin⁴¹⁶ bulunduğu Cevrî'nin en meşhûr eserlerinden birisidir. Hakânî Bey'in *Hilye*'sinden ilham alarak 1040/1630 da telif etmiştir. Pek çok yazma nüshası bulunmaktadır. 1293/1876 ve 1309/1891 yıllarında basılmıştır. Sâdık Erdem *İbrâhim Çelebi'nin Hayâtı, Eserleri, Hilye-i Çihâr-ı Yâr-i Güzîn'i - edisyon- kritik-* isimli (İstanbul Edebiyat Fakültesi 1980) mezuniyet tezi hazırlamıştır.

Hall-i Tahkîkât: *Mesnevî*'den kırk beytini seçerek her beyti beş beyit ile şerhetmiştir, toplam 415 beyittir. Eserin ismi ebced hesâbı ile yazılış târihi olan 1057/1647 rakamını verir. Cevrî bu eserini Sofu Mehmed Paşa'ya sunmuştur. Pek çok yazma nüshası bulunan eser, *Aynü'l-Füyûz* ile birlikte 1269 da basılmıştır.

Aynü'l-Füyûz: Yusuf Sineçâk'ın *Cezîre-i Mesnevî*'sinin şerhidir. Cevrî bu eserini de Sofu Mehmed Paşa'ya takdîm etmiştir. Eserin ismi ebced hesâbı ile yazılış târihi olan 1057/1647 rakamını verir. Matbudur.

Eser, Selâhattin Hidâyetoğlu tarafından *Aynü'l-Füyûz Cezîre-i Mesnevî'nin Manzum Şerhi, Cevrî İbrâhîm Çelebi* (Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1986)⁴¹⁷ ve Mahmud Aslantürk tarafından da *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî : inceleme-trankripsiyonlu metin- indeks* (Kahramanmanâş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1996) başlıklı yüksek lisans tezleri bulunmaktadır.⁴¹⁸

⁴¹³ Gölpınarlı, age, 150

⁴¹⁴ Ayan, age, 144-145

⁴¹⁵ Aynur, age, 37, 54, 55

⁴¹⁶ Banarlı, II, 667

⁴¹⁷ Aşkar, agm, 62

⁴¹⁸ Aynur, age, 37, 54, 55

Terceme-i Hâl-i Hâfız Şîrâzî: Gölpinarlı eseri Cevrî'ye âit gösteriyorsa da Hüseyin Atay yazma nüshalar üzerinde yaptığı araştırmasında bunu teyit edemediğini belirtmiştir.

Selîmnâme: Koçi Bey'in takrîrleri ile Şükrî-i Bitlîsî'ye âit olan aynı ad altında yazmış olduğu *Mesnevî*, Cevrî tarafından yeniden kaleme alınmıştır. Eserin bir diğer özelliği III. Selim'in menkıbeleşmiş şahsiyetinin anlatılmasıdır. *Selîmnâme*'nin tek yazma nüshası Ali Emîrî Kütüphanesi, 1310 numarada bulunmaktadır.⁴¹⁹

Nazm-ı Niyâz: Ayların özelliklerini konu alan 200 beyitlik bir mesnevîdir. Eserin adı ebced hesâbı ile yazılış târihi olan 1058/1648 rakamını vermektedir. Tek yazma nüshası İsatnbul Üniversitesi, Türkçe Yazmalar, 714 numarada 98a-100a varakları arasındadır.⁴²⁰

Melhâme: Yazıcı Sâlih'in (811/1408) *Şemsiyye* ismi ile yazdığı ve meydana gelecek tabii olayları önceden istihracı konu alan mesnevîsini Cevrî yeniden ve kısaltarak kaleme almıştır. Pek çok yazma nüshası bulunan eser 1272, 1294, 1306 târihlerinde basılmıştır. Gölpinarlı eserin ismini *Muhmile* olarak vermiştir.

Selîmnâme: Bitlisli Şükrü'nün (930/1523) şiirlerini zamânının diline çevirmiş ve bâzı ilâveler yapmıştır. Cevrî'nin telif ettiği ilk mesnevîsidir.⁴²¹

B. Neşâtî Ahmed Dede: (1085/1674)

Neşâtî'nin hayâtı hakkında kaynaklarda pek az bilgi bulunmaktadır. İsmi hakkında bile kesin kayıt mevcut değildir. Bâzı kaynaklarda Ahmed bâzılarında ise Süleyman ismi zikredilmektedir. Aslen Edirnelidir.⁴²² 1081/1670 senesinde Edirne Mevlevîhânesi şeyhi olmuştur:

Oldu yümn (i)le Neşâtî Mevlevî'ye rehber =1081

mısrası ebced hesâbı ile bu târihi göstermektedir.

Neşâtî çevresinde çok sevilen ve saygı duyulan bir şahsiyet olduğundan Edirne şeyhliği büyük sevinçle karşılanmıştı. Hatta dervişler yeni şeyhlerini evinden alıp dergâha getirirlerken yol boyunca ilâhîler okuyup semâ ederek sevinçlerini ifâde etmişledi.

⁴¹⁹ Ayan, Hüseyin, "Cevrî İbrâhim Çelebi", *TDVİA*, VII, 460

⁴²⁰ Ayan, agm, VII, 461

⁴²¹ Ayan, age, 12

⁴²² Banarlı, II, 666

Ancak Neşâtî hayli ilerlemiş bir yaşta olduğundan Edirne şeyhliğini dört sene devam ettirdikten sonra burada 1085/1674 senesinde vefat etmiştir. Murâdiye Câmii kabristanına defnedilmiştir. Vefâtına bir çok şâir târih düşürmüştür:

Bezmgâh-ı âlemin hâlen neşâtı gitti âh =1085

mısrası bunlara örnektir. Ancak Nâbî'nin üç kelime ile onun hem vefat târihini hem de bir neşe şâiri ve şevk insanı olduğunu ifâde ettiği ⁴²³

Neşâtı gitti devrânın = 1085⁴²⁴

şeklindeki târihi meşhûrdur.

Melâmîlikle ilgisi Abdullah Efendi Reis iken onun kesedarlık hizmetinde bulunmasıyla başlamıştır. Bu münâsebet ile melâmet neşesini almıştır.

Mevlevî kaynakları Neşâtî'yi Gelibolu Mevlevîhânesi birinci postnişini Ağazâde Mehmed Hakîkî Dede'ye (1063/1653) intisap ettiğini ve tekmîl-i tarîkat ettiğini belirtmişler ve Neşâtî'yi Mevlevî olarak göstermişlerdir. ⁴²⁵

Neşâtî de şâirlik yönü bulunan bir sûfidir. Önceleri mahlasa lââyık değilim diyerek mahlassız şiir yazıyordu ancak daha sonraları «Semender» mahlası ile şiirler inşâd etmiştir. Mevlânâ için yazmış olduğu bir kasîdesini beğenen ve son derece etkinenen Ağazâde Mehmed Efendi kendisine « Neşâtî » mahlasını vermiştir. ⁴²⁶

Neşâtî, Fehim, Nazim ve Nâil-i Kadîm gibi şâirlerin üstâdıdır. ⁴²⁷ İçinde bulunduğu asrın bir kısım şâirine hocalık etmiş olması onun eski şiirimizin şifâhî nazariyelerini aktaran yetiştirici üstâdlarından birisi olduğunu ortaya koyar. Bu özelliği yanında şiirlerine duygu ve düşünceni yoğun bir şekilde mûsikî neşesini ile işlediği görülür. Güçlü bir şâir olmasına ve yetiştirici bir yönü bulunmasına rağmen, şiirlerinde Mevlevîğe âit öğretici bilgiler bulunmamaktadır. Örnek olarak verilecek olan şiirinde Neşâtî'nin tasavufu heyecan ile yaşanan neşeli, doyurucu ve kanatlandırıcı özelliği vurgulanmıştır. Bu gazel Türk tasavvuf düşüncesinin şiire aksetmiş en kuvvetli söyleyişlerindendir:

⁴²³ aynı yer

⁴²⁴ Fâik Reşat, age, 241

⁴²⁵ Mustafa Sâkıb, *Sefine*- II, 95-98 ; Esrar Dede, *Tezkire*, II, 370-375

⁴²⁶ Mustafa Sâkıb, age, II, 95-98, *Tezkire-i Rıza*, 99

⁴²⁷ Ayan, age, 5

Şevkiz ki dem-i bülbül-i şeydâda nihânız
Hûnuz ki dil-i gonce-i hamrâda nihânız
Bu cism-i nizâr üzre döküp jâle-i eşki
Çün rişte-i cân gevher-i mânâda nihânız
Olsak nola bî-nâm ü nişân şöhre-i âlem
Biz dil gibi bir turfa muammâda nihânız
Mahrem yine her hâlimize bâd-ı sabâdır
Dâim şiken-i zülf-i dil-ârâda nihânız
Geh hâme gibi şevke-tırâz-ı gam-ı aşkız
Geh nâle gibi hâme-i şevkâda nihânız
Ettik o kadar ref'-i tayyün ki Neşâtî
Âyine-i pür tâb-i mücellâda nihânız.

Tamâmı yedi beyit olan bu gazelin beş beyti İskender Pala tarafından şerh edilmiştir.⁴²⁸

Yahyâ Kemâl kendisinden Türk şiiri hakkında bilgi isteyen bir Fransız edîbine bu şiiri tanıtmış, Fransız edîbi edindiği kanaat ve intibâyı şu cümleler ile ifâde etmiştir:

“Bu mısraları söyleyen milletin büyük bir şiiri olmak tabîdir. Medeniyet nâmına bir başka eseriniz olmasaydı, yalnız bu son beyit, sizin ne derin millet olduğunuzu ifâdeye kâfi gelirdi.”

Neşâtî'nin bâzı şiirleri kendi döneminin şâirlerince tanzir edilmiştir. Hattâ daha sonraki asırlarda bile şiirleri takdîr görmüş ve tahmîs edilerek ilgi odağı olmaya devam etmiştir. “Bile” redifli şiiri onsekizinci yüzyılda Nedîm ve yirminci yüzyılda Yahyâ Kemâl tarafından tahmîs edilmiştir.⁴²⁹

Eserleri:

Dîvân: Müellif nüshası Millet Kütüphanesi no: 519'dadır. Basılmıştır. Şiirleri tegazzül, naat, kasîde ... gibi herhangi bir alanda belirgin bir uslûba sâhip olmamakla birlikte alelâde gazel söylemekte temâyüz etmiştir.⁴³⁰ Mahmut Kaplan tarafından *Neşâtî Dîvânı* (Ankara

⁴²⁸ Pala, İskender, "Zülf-i Dilârâ", *Şi'r-i Kadîm, -Şiir Şerhleri-*, İstanbul 2000 ; 113-121

⁴²⁹ Banarlı, II, 666, 667

⁴³⁰ Fâik Reşat, 240

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1981) ⁴³¹, ve Şengül Toprak tarafından da *Neşâtî'nin Şerh-i Kasîde-i Örfisi* (Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1998) başlıklı yüksek lisans tezleri yapılmıştır. ⁴³²

*Hilye-i Enbiyâ: Âdem'den İsmâ'ya kadar gelen peygamberlerin şemâilini ihtivâ eden manzum bir eserdir. 1312 senesinde Âlem matbaasında Şeyh Vasfî'nin mukaddimesi ile berâber basılmıştır. ⁴³³ Eser hakkında Bayram Kaya tarafından XVII. Asır Şâirlerinden Neşâtî'nin *Hayâtı Edebî Kişiliğive Hilye-i Evliyâ'sı* (Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1991) başlıklı yüksek lisans tezi bulunmaktadır. ⁴³⁴*

Kavâid-i Fasiha-i Dürriyye: Birinci kısmında Sâdî, Hâfız ve Nev'î'den beyitler vâsıtası ile sarf hakkında küçük bir makâle içerir. İkinci kısım ise Örfî'nin bâzı beyitlerinin şerhini içerir. Banarlı, Neşâtî'nin *Şerh-i Müşkilât-ı Örfî* isimli yirmi sayfalık bir eserini müstakil bir kitap olarak göstermektedir. ⁴³⁵

Şehrengîz: 144 beyitlik bu eser şâirin Üniversite Kütüphânesindeki Dîvan'ı içinde bulunmaktadır. ⁴³⁶

Abdullah Efendi gerek *Mesnevî* şerhi ile gerekse Cevrî, Neşâtî gibi müridleri vâsıtası ile ⁴³⁷ Mevlevîliğe tesir etmiştir. Bu tesir kendisinden bir yüzyıl sonra Yenikapı Mevlevîhânesi postnişinlerinden Peçevî Ahmed Dede (134/1724) ve Ebu Bekir Dede'de (1189/1775) açık bir şekilde görünecektir. XIX yy. da ise Beşiktaş, Bahariye ve Galata Mevlevîhanesi'nde kapsamlı bir tasavuf ekolü haline gelecektir. Daha sonraki asırda Abdülkadir Belhî (1341/1923) de Sarı Abdullah Efendi'nin başlattığı, Melâmî-Nakşî-Mevlevî çizgide temâyüz etmiştir. Yenikapı Mevlevîhanesi postnişini Mehmed Celâleddin Dede (1326/1908), Abdülhalim Çelebi (1344/1925), Abdülbâkî Dede (1354/1935) Galata Mevlevîhanesi

⁴³¹ Çalışma yayınlanmıştır: Mahmut Kaplan, *Neşâtî Dîvânı*, İzmir 1996 (Akademi Kitapevi)

Neşir hakkında bk: Ziya Bağcıoğlu, "Neşâtî'nin Dîvânı'nın tenkitli metninin yayınlanması üzerine", *Bilge*, 14, 53

⁴³² Aynur, 56, 73

⁴³³ Banarlı, II, 667

⁴³⁴ Aynur, 58

⁴³⁵ Banarlı, II, 667

⁴³⁶ aynı yer

⁴³⁷ Melâmîlerin Mevlevîliğe nüfuzları daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Abdullah Efendi'nin baba tarafından akrabası ve Melâmî Habeşîzâde Abdürrahim Efendi (1140/1727) ve onun müridleri Seyyid Halil Ağa (1134/1721) ve Zâim Ali Ağa (1178/1764) bu çizgiyi devam ettirmişlerdir.

postnişini Ahmed Celâleddin Dede (1366/1946) Bahariye Mevlevîhanesi postnişini Hüseyin Fahreddin Dede gibi son dönem Mevlevî şeyhleri Belhî'ye intisap etmişlerdir.⁴³⁸

3. HALVETÎ Işık Hüseyin Dede:

Koca Mustafa Paşa Tekkesinde hücrenişin idi. Melâmîlik ile bağlantısı Abdullah Efendi'nin onu Beşir Ağa ile tanıştırmasıyla başlamıştır. Beşir Ağa'nın daha ilk sohbetinde onun zat tecellisine mazhar olmuştur. Sohbet sırasında kendinden geçen Hüseyin Dede, ancak Beşir Ağa'nın seslenmesinden sonra kendine gelmiştir. Ancak hayret hâli kırk gün boyunca devam etmiştir.⁴³⁹

Beşir Ağa'dan Melâmî neşesi alan Hüseyin Dede, Koca Mustafa Paşa şeyhi Nûreddin Efendi'yi daha babasının sağlığında melâmet neşesi üzere terbiye etmiştir. Rivâyet olunur ki Şeyh Efendi oğlunu arayıp onu Hüseyin Dede'nin hücresinde olduğunu anlayınca «Artık bu tekkeden seyr ü süluk ve usûl-i esmâ gitti. Gayrı aşk ve muhabbet dadandı.» demiştir.

Dede'yi işâret etmek üzere “Işık⁴⁴⁰ Hüseyin Dede” denilmesi ondaki bu “aşk ve cezbe” ye işâret etmek için kullanılması mümkündür.

⁴³⁸ Işın, « *Melâmîlik* », 384-5

⁴³⁹ Müstakîmzâde, age, 79a-80b

⁴⁴⁰ Işık tâbirine XV. yydan önceki metinlerde rastlanmamaktadır. Bu tâbirin kullanılması XV. yy. da yazılan menkıbelerde başlamaktadır. Ahmet Yaşar Ocak ilk metin olarak Abdal Mûsâ'nın *Menâkıb-ı Baba Kaygusuz*'unu göstermektedir. (bk. age, 107)

Işık kelimesinin anlamı hakkında görüşler şöyle özetlenebilir:

a-Pakalın genel bir yaklaşımla “ışık” ile dervişlerin kastedildiğini ve “âşık” kelimesinden bozulma olduğunu belirtmektedir:

“Türklerde dervişler hakkında kullanılan bir tâbirdir. Âşık kelimesinden bozmadır. Bursa'daki Işıklar mevkiî orada velî sayılan bâzı kimselerin oturmuş yahut gömülmüş olmasındandır. Şâir Yahyâ Kemâl :

Ben erenler sancağırım, o ışıklar teberi

Ben savaş günü çeriyim, o hemen cerde çeri

Beytinde olduğu gibi.” (bk. Pakalın, II, 9)

b-Sun'ullah Gaybî'nin *Sohbetnâme*'sinde ise “ışık” kelimesini, “iç dünyâsı aydınlık velî” anlamında kullanılmıştır:

“Ve dahi ışık tâbidir Hacı Bektaş Veli vaz'eylemiş. Hakîkatten haberdâr olmayanlar, zulmetten özünden âgâh olanlar nûr-i Hak ile aydınlıkta ve ışıktâ olmak münâsabetiyle . . .” (bk. Ocak, age, 128 Gaybî, *Sohbetnâme*, Süleymâniye-Hacı Mahmud: 3137, 34-a dan nalen)

c-İsmâil Hakkı Bursavî *Ferahu'r-Rûh* isimli *Muhammediyye* şerhinde Sofyalı Bâli Efendi'nin ışık kelimesinin zındık anlamında kullandığını nakletmektedir:

اعلم ان رؤساء الطائفة الحبيبة المشهورة باشق مثل نسيمى و فضل الله و عثمان بابا و غيرهم كلهم زنادقة يبيهون ترك الصلاة

“Işık olarak meşhûr olmuş Nesîmî, Fazlullah, Osman Baba gibi habîs topluluğun başları namazı terk edilmesini mübah gördüklerinden zındıktır.” (İsmâil Hakkı Bursavî, *Ferahu'r-Rûh*, I, 58)

Hüseyin Dede sâyesinde Halvetîlik içinde, melâmî neşesini de yaygınlaştırmıştır. Nüreddin Efendi âyinleri zâhiren Sünbülî sıfatına uygun yapmıştır. Ancak bâtinen Melâmî zevkine bağlanmış zatlarla yakınlık kurmuştur. (hem-bezm olmuştur) ⁴⁴¹ Bunlardan birisi Şâir Rahîmî olarak da bilinen Habeşîzâde Abdürrahim Efendi'dir. ⁴⁴²

d-Gölpınarlı ise bu tâbiri Hurûfîler için kullanıldığına belirtmektedir. : (Gölpınarlı, *Melâmiler*, 151 ; Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Katoloğu*, 30) Celâl Bey'in şu şiiri ışık kelimesinin hurûfîlik mânâsında kullanılmasına örnek teşkil etmektedir:

Ehl-i Hakka hurûfidir dirsın	Sen ki ilm-i ledünde kâsırsın
Vâkıf oldın mı sen hurûfa nedür	mushafın cevher-i hurûfî ne dür
Nurdur ismi vü sıfâtı anun	müfredâtı mürekkebâtı anun
Şüphe yok olduğunda şeytanı	kadh idenler harf-i Kur'ânı
Hamdü lillah akîdemidür hûb	harf-i Kur'ânı olmuşuz mensûb
Işık olmak yiğ olmadan eşşek	Hardan ebterdürür murâi ne şek

Mustafa Işık isimli bir hurûfînin yakalanmasının emreden 980/1573 târihli bir belgenin mevcut olması da bu açıklamayı desteklemektedir. (Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Katoloğu*, 32)

e-Bundan başka İran'a bağlı alevîlere de ışık dendiği olmuştur: Eski şehir civârındaki Alevîler "Seyyid Gâzi Işıkları" şeklinde vasıflanarak şehirlerde kôs çalarak dolaşmaları yasaklanmıştır. Varna'daki Sarı Saltuk zâviyesindeki dervişlere ve Denizli'deki Sarı Baba zâviyesindeki dervişlere de "ışıklar" denilmiştir. (Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Katoloğu*, 32, Ahmed Refik, *Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektâşîlik*, İstanbul 1932 ; 31-32, 36-37, 16-19)

Fakîrî'nin *Risâle-i Ta'rifât*'ında ışık kelimesi bâtil inanca sâhip Alevîler için kullanılmıştır:

Işık oldur ki k'olmaz hep de hâric
Kamu Lûtî vü bengî ve Havâric
Ali aşkına yanub şöyle pişmiş
Cihanda on sekiz kez don değişmiş
Yanında bir adam yancıklarındır
Sanırsın Kerbelâ kancıklarındır

(bk . Ocak, age, 108, Fakîrî'nin *Risâle-i Ta'rifât*, İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi, Türkçe Yazmalar: 2051, 13a-b, 'den naklen)

f- Işık tâbiri, kalender anlamında da kullanılmıştır. Fuat Köprülü, bu anlam üzerinde durmuştur:

İran metinlerinde, hüviyetlerini saklamak için saç, sakal ve kaşlarını kazıyarak serseri derviş kılığında dolaşanlara "kalender" denirdi. Aynı kelimenin Türk metinlerindeki karşılığı "Işık" veya "Rum abdalı" dır. (Ocak, age, 107, Köprülü, *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, "Abdal" maddesinden naklen)

Işık tâbiri aynı anlam dâhilinde Nişancı Târihinde kullanılmaktadır. Nişancı'nın aktardığına göre Kânûnî Kalenderî zâviyelerini teşfîş ettirmiş ve bâzı kalenderleri cezalandırmıştır:

"Ferîk-i zındık ışık tâifesinden pek çok mülhidin zâviyelerinden sürüp çıkardı ve muhtelif kalelere hapsedti .."

(bk. Ocak, age, 128, *Nişancı Târihi*, 237-8'den naklen)

⁴⁴¹ Müstakîmzâde, 78-b

⁴⁴² Gölpınarlı, age, 175

V- ESERLERİ:

Tasavvuf edebiyatı târihimizde seçkin bir yeri olan Sarı Abdullah Efendi tasavvufi, ahlâkî ve siyâsî türde pek çok eser telif etmiştir. Bu eserler yazım yılları esas alınarak şöyle sıranabilir:

1. SEMERÂTÜ'L-FUÂD Fİ'L-MEBDE' VE'L-MEÂD :

Abdullah Efendi'nin telif ettiği ilk kitabıdır.

Eser beş ana bölümü ayrılmıştır.

A.

- Âdem (as)ın hilâfeti
- Etvâr-ı menâzil-i hilâfet-i âdemî
- İnsanın üç nev'i müstemil olduğu

B.

- Hubb-i aslî ve cilâ-i kalb
- Vâhid-i zaman ve gavs-ı a'zam ve keyfiyet-i taleb-i insan
- Cezbe ve aşk

C.

- Erbâb-ı sülûkun aksâmı
- Meczûb-i sâlikin sâlik-i meczubtan rüchânı
- Meczûb-i gayr-ı sâliğin sâlik-i gayr-ı meczûbtan evlâ olduğu
- Tâlibin iki kısım olduğu
- Tarîk iki olduğu
- Tarîk ne demektir?

D. Dünyâdan terhib ve tarîk-i hakka terhib ve müteferriâtı

E. Tarîk-i aliyyenin silsileleri (Aşere-i mübeşşere menkıbeleri, Üveys Karânî,

Hürrem b Hiyân, Ehl-i beyt ve eimme-i isnâ aşere, nakşî silsilesi, halvetiyye silsilesi, Hasan Basrî, Habib Acemî, İbrahim Ethem, Zü'n-Nûn, Dâvud Tâî, Ma'ruf Kerhî, Seriy Sakatî, Cüneyd Bağdâdî, Hallâc-ı Mansur, Aynülküdat Hemedânî, Mecdüddin Bağdâdî, Şems-i Tebrîzî, İmâdüddin Nesîmî, Mîmşâd Dîneverî, Muhammed Dîneverî, Ziyâüddin Suhreverdî, Ebû Hamid Aksarâyî, Hacı Bayram Veli, Emir Sikkînî, Bünyamin Ayâşî, Ali Aksarâyî, Ahmed Sarban, Hüsameddin Ankaravî, Şeyh Bâlî, Şeyh Kabâdûz, Hacı Ali Rûmî)

Kitabın sonunda bir hâtîme ve rûh-i a'zâm ve nefis-i külliyye-i insâniyye hakkında bir bölüm bulunmaktadır.

Eserin yazılmasının sebebi de kitabın sonunda açıklamıştır: Abdullah Efendi, İskender Paşa'nın Tophane'de Mevlevîler için inşâ ettirdiği hankâhda, Şeyh İsmail-i Ankaravî'nin sohbetine katıldı. Bu sohbette *Mesnevî*'nin üçüncü ciltteki Kıssa-ı Dakûkî'de geçen “Gönül yüzbinlerce ileri giden, geri kalan kişilerdeki değil ; gönül bir tek kişide bulunur. Hangi erdir o? Hangi er?” anlamındaki

در یکی باشد گدامست آن گدام ن دل اندر صد هزاران خاص و عام

beytinin⁴⁴³ siyak ve sibâkı hakkında konuştular. İsmail-i Ankaravî, *Mesnevî*'nin rastgele bir yerini açtı ve “Özürleri bir yana bırak da üçüncü defterde sırlar defnesini aç” anlamındaki,

بر گشاگنجینه اسرار را این سوم دفتر بمل اعدار را

beyti⁴⁴⁴ tesâdüf etti. Ancak bundan sonra İsmâil Ankaravî çeşitli sırlı konuları açıklamaya başladı. Mukâbeleye katılanlar istifatları miktarınca istifâde edip « rahîk-i aşktan mest ve medhûş oldular» Mukâbeleden sonra Abdullah Efendi ile özel sohbette aynı mevzûdaki pek çok incelikleri konuştular. Bu sırada Bayramiyye tarîkatı ve «در یکی باشد» yâni “Birisinde olur” kaydının tevcîhi konusu dile geldi. Ancak «keyfiyet-i aşk akl-ı meâşî müşevveş ve lisan-ı kâli perişân etmekle» sohbetten istenilen netîce alınmadan kısa kesilmeye mecbur olundu.

Abdullah Efendi savh hâline gelince kendisinde bu konuyu bir risâle yazmak hususunda bir his (hâtıra) uyandı. Evvelâ çok kısa bir risâle yazmaya niyet etmişse de konu konuyu açmıştır. Ayrıca müellif hem Mevlânâ'nın rûhundan hem de Hacı Bayram Velî'nin sırrından istimdad istemiş; onların işaretleri ile kitap genişlemiştir.

Semerât'da özetle tarîkatların vahdet prensibi üzerinde olduğunu ele alınmıştır. Eserde, bütün tarîkat silsilelerinin Hz. Peygamber'de ve zâhiren ya da bâtinen Hz. Ali'de⁴⁴⁵ bir araya geldiği üzerinde durulmaktadır. Tüm tarîkat silsilelerinin Hz. Ali vâsıtasıyla Hz.

⁴⁴³ Gölpinarlı, *Mesnevî, Tercemesi ve Şerhi*, III, 151 [227. beyit]

⁴⁴⁴ age, III, 5 [2. beyit]

⁴⁴⁵ Sarı Abdullah, *Semerât*, 133, 137

Peygamber’de birleşmesini Nakşibendî, Halvetî, Kâdirî, Bayrâmî, Mevlevî, Kübrevî, Suhreverdî ve Ekberî tarikatlarının silsilelerinden örneklerle açıklamaktadır:

Müellif, Nakşîliği Hz. Ali’ye bağlamaktadır: Nakşîliğin Hz. Ebû Bekr, Selman-ı Fârisî, Kasım, Câfer-i Sâdık, Bâyezid, Ebû Hasan Harakânî, Ebû Ali Fermedî dalının zahirî terbiye üzere olmadığı belirtmektedir. Çünkü Bâyezid-i Bestâmî Câfer-i Sâdık’tan ve Ebû Hasan Harakânî de Bâyezid’in rûhaniyetinden terbiye almıştır. ⁴⁴⁶ Ayrıca Şâh-ı Nakşibend de zâhiren Emîr Külâl’den fakat hakîkate Üveysî olup Abdülhâlik Gucdüvânî’nin rûhaniyetinden terbiye almıştır. Müellif, Nakşîliğin Hz. Ali’ye çıkan dalına, “terbiye-i zâhire” ile vâhid-be-vâhid ilerlediğinden vurgu yapar. Bu kolun silsilesini, Hz. Ali, Seriyî-i Sakatî, Cüneyd Bağdâdî, Ebû Ali Ruzbârî, Ebû Ali Kâtib, Ebû Osman Mağribî, Ebû Kâsım Cürcânî, Ebû Ali Fermedî, Yûsuf Hemedânî, Abdülhâlik Gucdüvânî şeklinde vermektedir ⁴⁴⁷ Hz. Ebû Bekr’e çıkan diğer dal ise Hz. Peygamber’e mânevî olarak bağlıdır. Abdullah Efendi bu silsileyi kabul etmekle birlikte “hakîkî” Nakşî silsilesine îtibar etmek gerektiğini ifade etmektedir.

Halvetiyye silsilesini zikrederken Suhreverdiyye, Ekberdiyye, Kübreviyye, Mevleviyye, Halvetiyye, Bayrâmiyye tariklerinin şecerelerinin aslında tek ve birleşik olduğunu, ayrılmaz bütünlük içinde bulduklarını göstermektedir. ⁴⁴⁸

Hacı Bayram Veli hazretlerinin terceme-i hâlinde ise Akşemseddin ve Akbiyık Sultan tarîki ile ilerleyen Aziz Mahmut hazretlerine çıkan dal ile Emir Sikkînî’nin silsilesinin asıl olarak tek kaynağa rücu ettiğine işaret etmektedir. Hatta Eşrefzâde’nin mânâ cihetinden Hacı Bayram’a bağlı olduğunu ifade ederek Bayramîlik ile Kâdirilik arasında bütünlük tesis etmektedir. ⁴⁴⁹

Abdullah Efendi Bayrâmîlik, Nakşibendîlik ile Halvetîlik arasındaki bütünlüğü sâdece silsileler aracılığı değil, benimsedikleri usûl birliği ile de açıklamaktadır: “Melâmîler”, benimsedikleri melâmet gereği halkın medhine ve zemmine aldırış etmeksizin şal ve hırkayı

⁴⁴⁶ age, 128

⁴⁴⁷ age, 132, 133

⁴⁴⁸ age138-142

⁴⁴⁹ age, 145

terk ederek « halvet der-encümen » anlayışı ile şöhreti terk edip kalblerini Allah'a için boşalttıklarından “Halvetî” diye isimlenmeye, gönüllerine muhabbetullahı nakşettiklerinden “Nakşî” diye isimlenmeye lâyıktır. Ayrıca « s i k k î n -i fenâ ile keş-i enâniyeti ı y d -i vasla Allahu Ekber diye k u r b a n ve lebbeyk ve sa‘deyk niyazı ile rızâya teslim oldular için» “Bayramî” diye anılmaları hallerine uygundur. ⁴⁵⁰ Zîra Halvetiyye veya Nakşibendiyye’nin mânâsına, seyr-i sülûkta erişerek amel edenlere bu tarikatların itlâkı uygun ve doğrudur. Aksi durumda “halvetî” veya “nakşî” itlâkı ana-babanın isimlendirmesi gibi mücerred kalır. ⁴⁵¹

Öyle görünüyor ki Abdullah Efendi *Mesnevî*’de geçen « در یکی باشد » sözü ile tarikatların birliği ve bütünlüğü esasını açıklamaktadır. Bu sebeble kitabın *Mesnevî*’de III. cildinde geçen *Dakûkî* kıssasındaki sözü edilen beytin bâtinî şerhi olduğu söylenebilir. *Semerât*’ın ikinci özelliği ise o dönemde çoğu Melâmînin ve bizzat Sarı Abdullah Efendi’nin uyguladığı “tertîb-i hafâ” uygulamasının alt yapısını açıklamasıdır.

Kitap 1333/1624 senesinde bir buçuk ay içerisinde tamamlamıştır. Abdullah Efendi’nin bu ilk kitabını dört defa yazmış olduğunu yazma nüshalardan öğreniyoruz.

Eser taşbasması olarak 1288 senesinde Matbaa-i Âmire’de basılmıştır. Kenan Necefzâde tarafından sağlıksız olarak sadeleştirilmiş ve 1967 yılında Neşriyat Yurdu tarafından latin harfleri ile «*Gönül Meyveleri*» adı ile basılmıştır.

Semerâtü’l-Fuâd’ın yazma nüshaları ve tavsifleri, istinsah târihleri esas alınarak şöyle sıranabilir:

1) Süleymâniye-Yahya Efendi Kütüphanesi, no: 2546: 22x13x3(17x8) Kahverengi, şîrâzeli, miklepli, zencerekli meşin cilt. Sarı kalın âharlı kâğıt, kurt yenikleri ile hasar görmüş. Tâlik hat. Başlıklar sürh, kırmızı mürekkep ile tek cedvel. Serlevha müzeyyen müzehhep ve çift cedvel. 22 satır, 205 varak. 1141 de Mustafa b Şuayb tarafından müellifin 1034 Şevvalinde dördüncü defa kaleme aldığı nüshadan tahrir olunmuş. Baş tarafta fihrist ile el-

⁴⁵⁰ age, 147-8

⁴⁵¹ age, 134

Hac Mehmed Emin'in 1221 senesinde temellük kaydı ve sonda müellefin terceme-i hâli mevcut.

2) Üniversite Kütüphânesi- Türkçe Yazmalar, no: 1619: Orta ebatta kahverengi t, miklepli, yıldız şemseli meşin cilt. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen, müzehhep ve cedvel altın. Başlıklar sürh. 21 satır, 196 varak. Kitabın sonundan birkaç sayfa eksik fakat baş tarafta «iş bu mecele-i nefise Cevrî merhûmun hattıdır gaflet olunmaya» ibâresi mevcuttur.

3) Süleymâniye-Hâlet Efendi Kütüphânesi, no: 233: 21x13x3(16x6) Ebrû kâğıt kaplı, miklep ve şîrâzeli cilt. Yine ebrû kâğıt kaplı mukavva zarf muhâfazası içinde. Yıpranmış bir cilt. Kalın, âharlı, filigramlı kâğıt. Tâlik yazı. Serlevhasız cedvelsiz. 21 satır 196 varak . 1034 şevvalinde telif edilen nüshadan Yûsuf Efendi tarafından tahrir edilmiş. Hâce-i Dîvan-ı Hümayûn Mehmed Efendi'ye ait bir temellük kaydı mevcut.

4) Süleymâniye-Uşşâkî Kütüphânesi, no: 2 : 20x14x3 (15x8) Kahverengi ve krem renkli kâğıt kaplı şîrâzeli miklepli cilt. Kalın, sarı, âharlı ve filigramlı kâğıt. Nesih yazı. Başlıklar sürh, serlevha taşsız ve cedvelsiz. 19 satır, 156 varak. Müellifin hafidi Şeyh Mehmed Efendi'nin isteği üzerine 1094 te Hasan b Mahmud tarafından 1034 ramazanında kaleme alınan ilk müellif nüshasından telif edilmiş. Baş tarafta sonradan ilâve edilmiş fihrist, hâmişlerde notlar ve Hasan b Mahmud'un Konyalı ve meczub olduğuna dair ayrıca bir not mevcut.

5) Süleymâniye-Yahya Efendi Kütüphânesi, no: 2472: 21x16x2(17x11) Kırmızı meşin zencerekli meşin cilt. Sarı kalın âharsız kâğıt. Nesih hat. Serlevha taşsız ve cedvelsiz, 21 satır, 114 varak. 1094 te, 1034 ramazanında kaleme alınan ilk müellif nüshasından Hasan b Mahmud tarafından yazılmış.

6) Bâyezid-Veliyyüddin Efendi Kütüphânesi, no: 1662: Orta ebatta koyu kahverengi meşin cilt. Tâlik hat. Serlevhasız. Sayfa kenarları cedvelli. Başlıklar sürh 17 satır 217 varak. 1116'da Mehmed b İbrahim istinsah etmiş. Baş tarafta fihrist mevcut.

7) Nuruosmaniye Kütüphânesi, no: 2352: 21x12x2 ebâdında kahverengi miklepli şemseli meşin cilt. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep. Sayfa kenarları altın cedvel. Başlıklar sürh 21 satır 251 varak 1122 de torunlarından Mehmed b Mehmed istinsah etmiş.

8) Süleymâniye-Mihrişah Sultan Kütüphanesi, no: 180: 21x12x2(15x6) Yeşil bez kaplı şîrâzeli ve miklepli yıpranmış meşin bir cilt. Kalın, sarı, âharlı ve filigramlı kâğıt. Tâlik yazı. Serlevha müzeyyen müzehhep, çifte müzehhep cedvel, başlıklar sürh, bâzı ibâreler kırmızı mürekkep ile çizilerek işaretleniş. 21 satır, 180 varak. 1124 te Derviş Mehmed tarafından 1034 ramazanında kaleme alınan ilk müellif nüshasından tahrir edilmiştir. Sonradan ilâve edilmiş bir fihrist ve Mustafa b Osman'a ait temellük kaydı mevcut.

9) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 14621: Küçük ebatta kahverengi miklepli meşin cilt. Tâlik hat. serlevha müzeyyen müzehhep, cedvel sürh. Başlıklar sürh. 17 satır 264 varak 1159 da Mustafa b Ahmed istinsah etmiş. Baş tarafta fihrist mevcut.

10) Beyazıt-Ali Emîrî, Efendi Kütüphanesi, no: 1070: Orta ebatta mukavva cilt. Tâlik yazı. Serlevha bulunuyor başlıklar ve cedvel sürh 21 satır, 168 varak. 1175 te es-Seyyid Ali Rıza istinsah etmiş. Kitab içinde ayrı ciltlenmiş bir fihrist ve son tarafta nesih hat ile *Meslekü'l-Uşşak* kasîdesinden bir bölüm mevcut.

11) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 1758: Orta ebatta açık kahverengi meşin cilt. Tâlik hat serlevha müzeyyen başlıklar sürh 21 satır 128 varak 1208 de Şerif Ahmed b es-Seyyid Mehmed Selânikî istinsah etmiş.

12) Süleymâniye-Uşşakî Kütüphanesi, no: 47: 18x11x3(14x6) Yeşil meşin üzeri kırmızı muşamba kaplı miklepli ve şîrâzeli cilt. Beyaz âharlı ince ve filigramlı kâğıt. Nesih hat. Serlevha müzeyyen müzehhep çift mavi cedvel. Başlıklar sürh. Âyetler harekeli ve üstte kırmızı çizgi ile belirtilmiş. 21 satır 258 varak 1230 da Hafız Mehmat tarafından tahrir edilmiş.

13) Viyana, Şark Yazmaları, no: 470'da kayıtlı eserin başından ilk 167 varağı *Semerât*'a ayrılmış. 1231 de Ömer Zekeriya Atâlikzâde istinsah etmiş.⁴⁵²

14) Süleymâniye-Tahir Ağa Kütüphanesi, no: 365: 23x13x3(17x7) Siyah desenli muşamba kaplı şîrâzeli ve miklepli cilt. Sarı âharlı kalın ve filigramlı kâğıt. Tâlik yazı. Serlevha müzeyyen müzehhep mülevven ve dörtlü altın cedvel. başlıklar sürh. 23 satır 161 varak. 1244 te Derviş Abdullah tahrir etmiş.

⁴⁵² Flügel, III, 470

15) Üniversite Kütüphânesi, Türkçe Yazmalar, no: 15023: Küçük ebatta kırmızı miklepli altın yıldız cedvelli meşin cilt. Tâlik hat. Serlevha yaldızlı, cedvel. Sayfa kenarları ve başlıklar sürh. 21 satır 159 varak eserin 1034 de yazılan nüshasından istinsah edilmiş istinsah târihi ve müstensihi kaydedilmemiş.

16) Üniversite Kütüphânesi, Türkçe Yazmalar, no: 345: Orta ebatta miklepli yüzleri kâğıt kaplı kahverengi meşin cilt. Yazıda çeşitli hat çeşitleri kullanılmış. Serlevhasız. Cedveller sürh. 21 satır 175 varak. İstinsah kaydı yok.

2. CEVÂHİR-İ BEVÂHİR-İ MESNEVÎ:

Abdullah Efendi'nin telif ettiği eserleri arasında en kıymetlilerindendir. Şerhteki ustalığı sebebiyle « Şârih-i Mesnevî» ünvanı ile anılmıştır.

1035/1625 senesinde başlayıp 1041/1631 de altı sene içinde tamamlamış ve IV. Murat'a takdim etmiştir. Şerhin ismi « جواهر بواهر مشنوی » [Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî] te'life başladığı târihi ve « حتام » [Hitam] kelimesi de bitişini gösterir.⁴⁵³ Cevrî eserin bitiş târihi gösteren şiiri şerhin yazma nüshalarında yazılmıştır.

Muhammed nuru kim olmuştur anınla dü âlem pür

Fürûzân oldu kalbimde benim من حيث لا يشعر = [Min haysü lâ yeş'ur]1041

Abdullah Efendi'nin şerhi *Mesnevî*'nin sâdece birinci cildine âittir.

1287-8 yıllarında İstanbul Tasvîr-i Efkar ve Matbaa-ı Âmire'de beş cilt hâlinde basılmıştır.

Eserin yazma nüshaları ve tavsifleri şöyledir:

1) Köprülü Kütüphânesi, no: 740: Büyük ebatta koyu kahverengi miklepli kabartma şemseli köşebend ve cedvelli meşin cilt. Tâlik yazı. Serlevha müzeyyen müzehhep mülevven, cedvel altın yaldızlı. Başlıklar sürh. Şiirler tezhibli 41 satır 493 varak 1050 de Cevrî istinsah ettiği çok temiz bir nüsha.

2) Üniversite Kütüphânesi, Türkçe Yazmalar. , no: 602: Büyük ebatta koyu kahverengi miklepli şemseli meşin cilt. Tâlik yazı serlevha müzeyyen müzehhep ilk iki sayfa altın

⁴⁵³ Hacı Tefvik, *Mecmua*, 47a

yaldızlı cedvel diğerler sürh. Başlıklar sürh 33 satır 837 varak, 1120'de Mehmed b Ahmed el-Üsküdârî istinsah etmiş.

3) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 2090-2091: Büyük ebatta kırmızı miklepli şemseli meşin cilt. Tâlik hat İki serlevha müzeyyen ve müzehhep sayfa kenarları altın yaldız ile cedvel *Mesnevî* beyitleri ve başlıklar sürh. 35 satır 340 ve 373 varak 1159 da es-Seyyid Mustafa b es-Seyyid Ahmed eş-Şehîr bi- Aşçızâde istinsah etmiş. Her iki cildde de fihrist mevcut.

4) Âtîf Efendi, no: 1453-3-4: Büyük ebatta üç cilt. Kahverengi miklepli ve şemseli meşin cilt. Tâlik hat. serlevha müzeyyen cedvelsiz. başlıklar sürh. 27 satır 283, 527, 495 varak 1173 te Ömer Vâhid Efendi sipârîşi üzerine ismi belirtilmeyen bir müstensih yazmış. İlk cildin başında Ahmed Resmî Efendi'den alınmış Sarı Abdullah'a ait terceme-i hal mevcut.

5) Süleymâniye-Hamidiye Kütüphanesi, no: 668: 30x17x7(23x11) Koyu kahverengi miklepli şemseli zencerek ve köşebendli meşin cilt. İnce âharlı kâğıt Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep altın ve sürh cedvel beyitler ve başlıklar sürh 37 satır 743 varak 1181 de Hâilîl b Murtaza el-Kırımî istinsah etmiş. Baş tarafta Cevrî'nin düşürdüğü târih var.

6) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 130-131: Büyük ebatta iki kahverengi meşin cilt. Nesih hat. Serlevha cedvelsiz. *Mesnevî* mısraları sürh. 39 satır 341 ve 374 varak. 1282'de es-Seyyid Ali Tâlib istinsah etmiş. Baş tarafta Tâlik hat ile Cevrî'nin methiyesi mevcut.

7) Süleymâniye-Hâlet Efendi Kütüphanesi, no: 175: 29x16x5(22x10) kahverengi miklepli şîrâzeli köşebend zencerek ve şemseli meşin cilt. İnce âharlı beyaz kâğıt. Bâzı sayfalar renkli. Tâlik hat serlevha müzeyyen müzehhep cedvel başlıklar ve âyet ve hadisler sürh. 31 satır birinci cilt 410 ikinci cilt 534 varak 1186 da Haremeyn Muhâsebesinde kesedar Nûrî Mehmed Bey için Seyyid Habib istinsah etmiş ve İbrahim Efendi tarafından kontrol edilerek eksikleri düzeltilmiş. Son tarafta Cevrî'nin târihi ve hâmişlerde notlar mevcut.

8) Süleymâniye-Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, no: 515: 29x17x5(21x10) kahverengi şîrâzeli şemseli ve zencerekli meşin cilt. iç kapak ebrûlu. Sarı ince âharlı kâğıt. Nesih hat. Serlevha müzeyyen müzehhep çifte müzehhep cedvel başlıklar sürh 41 satır 508 varak 1187

de Murtaza Ebû Âbid Ali Efendi emri ile Ebu'l-Muhtar İbrahim istinsah etmiş. Son tarafta Cevrî'nin târihi mevcut.

9) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazlamar, no: 2083: Büyük ebatta kırmızı miklepli şemseli meşin cilt. Nesih hat. İlk iki sayfa müzeyyen ve müzehhep renkli mürekkepler kullanılmış. *Mesnevî* beyitleri ve başlıklar sürh. 47 satır 585 varak 1187 de Ömer b Ömer istinsah etmiş Baş tarafta *Mesnevî*'de geçen hikayeleri gösterir bir fihrist mevcut.

10) Süleymâniye-Pertev Paşa Kütüphanesi, no: 305: 31x20x5(23x12) kahverengi miklepli yüzleri yeşil kâğıt kaplı meşin cilt. İç kapak ebrûlu. İnce âharlı nohudî renkte kâğıt Tâlik hat. Serlevha müzeyyen cedvel kullanılmamış. Başlıklar sürh 41 satır 528 varak 1218 de Mehmed muhîtu'l-mustağrak isminde bir hattat tarafından istinsah edilmiş. Baş tarafta zeyl-i Atâî'den alınmış müellifin terceme-i hâli mevcut

11) Murat Molla, no: 1262, 1263: Büyük ebatta iki cilt. Kahverengi miklepli ve şemseli meşin cilt. Nesih hat. Ser levha müzeyyen müzehhep altın cedvel başlıklar sürh 35 satır 464 ve 459 varak Ahmed Muhtar istinsah etmiş istinsah târihi yok.

12) Süleymâniye-Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, no: 1266 ve 12657: 30x19x6(23x11) Kahverengi miklepli, şîrâzesi kopmuş, köşebend ve şemseli ince âharlı kâğıt bâzı varaklar pembe, yeşil, sarı, mavi, turuncu renkte varaklarda kurt yenikleri görülüyor. Tâlik hat serlevha müzehhep başlıklar ve âyet ve hadisler mavi veya kırmızı mürekkep ile yazılmış 29 satır 526 ve 430 varak Müellif hattından Yenişehirli Hasan istinsah etmiş. İstinsah târihi yok. Başında fihristi ve sonunda Cevrî'nin târihi mevcut.

13) Süleymâniye-Mihrişah Kütüphanesi, no: 233: 31x16x2(22x9) miklepli mukavva üzeri yeşil bez kaplı cilt. Kalın âharlı kâğıt Nesih hat. Serlevha ve cedvelsiz. mısra üstleri çifte sürh cedvel. 37 satır 203 varak istinsah kaydı yok. Şerhin sâdece bir kısmını içerir. Başta ve sonda fihrist mevcut.

14) Süleymâniye-Damat İbrahim Paşa Kütüphanesi, no: 743-4-5-6: 29x20x4(20x12) kahverengi miklepli şîrâzeli şemseli meşin cilt. Cilt üzerinde kurt yenikleri mevcut. Cilt bir hayli eski ve tamir görmüş. Kalın âharlı filgramlı kurt yenikleri mevcut kâğıt. Nesih hat. Serlevha müzeyyen müzehhep başlıklar sürh cedveller altın yaldızlı 23 satır. 289, 287, 289,

275 varak. İstinsah kaydı yok. Tarîk-i Celvetiyyeden Şeyh Veli b Mehmed'in temellük kaydı mevcut.

15) Beyazıt-Veliyyüddin Efendi Kütüphânesi, no: 67: Büyük ebatta Kahverengi miklepli şemseli köşebendli meşin cilt. Nesih yazı. Serlevha müzeyyen müzehhep cedvel altın yaldız 37 satır 885 varak müstensih kaydı yok.

16) Süleymâniye-Pertev Paşa Kütüphânesi, no: 303 ve 304: 26x15x5(22x8) Kahverengi miklepli yaldız şemseli zencerekli meşin cilt. Kalın âharlı nohudî renkte kâğıt Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep altın cedvel, diğer sayfaların cedvelleri sürh. Başlıklar, âyet ve hadisler sürh 31 satır 571 ve 607 varak İstinsah kaydı yok. İki ciltte de fihrist hâmişlerde açıklamalar mevcut

17) Süleymâniye-Gelibolulu Tâhir Kütüphânesi, no: 22 : 28x19x1(24x12) kalın âharlı sarı (lekenmiş vaziyette) kâğıt Kâğıtta imza veya mühürler görülmektedir. Tâlik hat. Serlevhasız cedvelsiz Başlıklar sürh 25 satır 69 varak Şerhin dibace kısmını ve ilk hikayenin bir bölümünü içerir Dikkat çeken nokta bu nüshada da kitabın ismi *Cevâhir-i Fevâhir-i Mesnevî* olarak kaydedilmiş olmasıdır. Herhangi bir ferağ kaydı yok Mehmed Esad'ın temellük kaydı mevcut. Hâmişte notlar mevcut.

18) Süleymâniye-Hacı Mahmut Kütüphânesi, no: 2199: 35x24x2(25x14) bordo miklepli şîrâzeli köşebend şemse ve zencerekli meşin cilt. İnce âharlı kâğıt. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep başlıklar sürh zaman zaman mavi mürekkep kullanılmış. 41 satır 210 varak Tûtî ve tüccar hikayesinde eksik olarak bitiyor. Baş tarafta müellifin terceme-i hâli ve mavi, yeşil, kırmızı mürekkeplerin kullanıldığı bir fihristi mevcut.

19) Süleymâniye-Esad Efendi Kütüphânesi, no: 3430: Kitap içinde *Mesnevi* şerhinden parçalar ve *Nasihât*'dan parçalar olduğunu kataloglardan öğreniyoruz. Patoloji labaratuvarında olduğundan inceleyemedik.

20) *Kâhire Türkçe Yazmalar Katoloğu*, 40

3. **CEVHERETÜ'L-BİDÂYE VE DÜRRETÜ'N-NİHÂYE:**

1049/ 1639 senesinde Bağdat'ın fethini tebrik için IV. Murat'a ithâfen kaleme almıştır. Eser, IV. Murat'ı methiye ve fethi anlatan bir bölüm ile başlamaktadır. Daha sonra

Zât-ı ilâhî, ruh, hakikat-ı insaniyye, kader, ervah, Hülefâ-i Râşidîn ve Eimme-i isnâ aşerenin terceme-i halleri, Nakşî, Halvetî ve Celvetî silsileleri ile Melâmî kutuplarının hayatları ele alınmaktadır.

Abdullah Efendi her eserinde olduğu gibi *Mesnevî* beyitlerini *Cevhere*'de de sık sık kullanmıştır. Her ana başlık “cevhere”, alt başlıklar “dürre” isimleri ile belirtilmiştir.

Nakşî silsilesini ele alırken Hoca Ubeydullah-ı Ahrâr'ın hâlifeleri arasında Nasîreddin Utrârî, Mevlânâzâde Utrârî ve Hoca Muhammed Emin Bulgârî zikretmesi dikkat çekici bir noktadır.⁴⁵⁴

Eserin yazma nüshaları ve tavsifleri şöyledir:

1) Üniversite Kütüphânesi, Türkçe Yazmalar, no: 3792: Orta ebatta ebrûlu kâğıt kaplı miklepli meşin cilt. Tâlik hat serlevha yok başlıklar sürh 15 satır 304 varak müellif nüshasıdır. 1165 senesine âit La‘lîzâde Abdülbâkî'nin temellük kaydı var. Sayfa kenarlarına çıkmalar yapılmış kirli bir nüsha.

2) Süleymâniye-Hâlet Efendi Kütüphânesi, no: 214: 20x14x2(16x8) Ebrûlu ve kırmızı kâğıt kaplı şîrâzeli ve şemseli ve zarf içinde muhâfazalı cilt. Kalın âharlı filigramlı kâğıt. Tâlik hat. Serlevha taşsız ve sâdece ilk sayfada çift altın cedvel kullanılmış. Bâzı ibareler kırmızı çizgi ile belirtilmiş 19 satır 201 varak 1055 te Abdurrahim b Mustafa tarafından istinsah edilmiş. Eksik kısımları mevcut.

3) Beyazıt-Veliyyüddin Efendi Kütüphânesi, no: 1678: Orta ebatta kahverengi miklepli şemseli meşin cilt. Tâlik yazı. Serlevha yok. İlk iki sayfa altın yıldız diğer sayfalar sürh cedvel. Başlıklar sürh 17 satır 211 varak 1060 ta Abdullah b Saîd⁴⁵⁵ istinsah edilmiş.

⁴⁵⁴ Abdullah Efendi, *Cevhere*, Süleymâniye-Hâlet Efendi: 213, 122-b

⁴⁵⁵ Hacı Selim ağa -Hüdâyî kütüphânesi, no: 373 de kayıtlı olan eserde:

وهب لي هذه الرسالة الشريفة الخیر البحر الفهامة
استاذ العالم الشارح المثنوی المولوی عبد الله افندی
و انا الفقير عبد الله بن سعيد غفر لها

1064 سنه

Elimize ulaşan kitaplara göre Abdullah b. Saîd, Abdullah Efendi'nin *Cevhere*'sinden başka *Nasihatü'l-Mülûk* ve *Mir'âtü'l-Asfiyâ* adlı eserlerinde istinsâh ederek çoğaltmıştır. Yukarıdaki ibâreden anlaşıldığına göre Abdullah b. Saîd basit bir hattat olmaktan öte Abdullah Efendi ile sıkı ilişkileri olan bir kişidir. Abdullah Efendi hicrî 1064 senesinde yâni vefâtından yedi sene önce, Simnânî'nin *el-Vâridüş-Şerîd* ve *t-Târidü Şühbeti'l-Mürîd* ile *Kitâbü'l-Vesâyâ* adlı eserleri ve İbn Sînâ'nın *ed-Delîl ve'l-Burhân* isimli üç yazma eseri ihtivâ eden bu değerli

4) Süleymâniye-Âsım Efendi Kütüphanesi, no: 244: 20x13x2(14x7) Bordo miklepli şîrâzele şemseli meşin cilt. İnce âharlı filigramlı kâğıt. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep ve çift altın cedvel diğer sayfalar tek-kırmızı cedvel bâzı ibareler kırmızı çizgi ile belirtilmiş. 19 satır 190 varak 1061'de Mehmed b Mehmed b Ahmed tarafından tahrir edilmiş.

5) Süleymâniye-Hâlet Efendi Kütüphanesi, no: 213: 24x12x2(17x8) İpek kumaş kaplı mukavva zarf muhâfaza içinde miklepli şîrâzeli zencerek ve şemseli koyu kahve rengi meşin cilt. Kalın âharlı kâğıt. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep çift altın cedvel. Bâzı ibarelerin üstü altın çizgi ile belirtilmiş. Başlıklar hem sürh hem de çift altın cedvel içinde. 23 satır 152 varak. 1090 da Cevrî tarafından tahrir edilmiş. 147-a dan itibâran Rubâiyyât-ı Mevlana Câmi'nin şerhinden bir parça mevcut.

6) Süleymâniye-Pertev Paşa Kütüphanesi, no: 558: 20x12x2(14x7) Koyu kahverengi miklepli şîrâzeli zencerek ve şemseli meşin cilt. İnce ve âharlı kâğıt. Nesih hat. Serlevha müzeyyen ve müzehhep çift altın cedvel beyetler yine çift altın cedvel ile süslü. 21 satır 218 varak. 1132 de el-Hâc Mehmed Emin b İbrahim Alayonî tarafından yazılmış. Sayfa kenarlarına kırmızı mürekkep ile başlıklar belirtilmiş.

7) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 3728: Orta ebatta kahverengi miklepli meşin cilt. Nesih hat. Serlevha müzeyyen müzehhep ilk iki sayfa altın cedvel diğerleri sürh 19 satır 176 varak 1155 de es-Seyyid Ahmed Tarsusevî yazmış. Baş tarafta fihrist mevcut.

8) Viyana, Şark Yazmaları, no: 373: 25x6x4 ebâdında cilt. Parlak nohudî kâğıt Tâlik hat. Serlevha müzeyyen 15 satır 256 varak 1180 de Hâdim-i hırka-i Nebî Osman el-Üveysî istinsah etmiş.⁴⁵⁶

9) Süleymâniye-Hâlet Efendi Kütüphanesi, no: 254: 20x12x2(15x7) Koyu kahverengi miklepli şîrâzeli şemse ve zencerekli meşin cilt. Sarı ince âharlı kâğıt, kurt yenikleri mevcut. Nesih hat. Serlevha müzeyyen müzehhep çift altın cedvel 27 satır 152 varak . 1185 te Derviş Mehmed tahrir etmiş. Ser-mimarân-ı hassa Mehmed Ârif'in temellük kaydı mevcut.

kitabı hediye etmiştir. Abdullah b. Saîd ise onu "alim ve üstad" olarak tanımış olduğunu kitabın kapağına kaydetmiştir.

⁴⁵⁶ Flügel, age, III, 475-6

10) Süleymâniye-Ayasofya Kütüphanesi, no: 1784: 29x13x2(19x8) açık kahverengi miklepli şîrâzeli zencerekli ve şemseli meşin cilt kalın âharlı filigramlı kâğıt Tâlik yazı. Serlevha taçsız çift altın cedvel diğer sayfalar tek-kırmızı cedvel başlıklar sürh 25 satır 153 varak istinsah târihi yok el-Hâc Abdullah istinsah etmiş.

11) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 175: orta ebatta kahverengi meşin cilt. Tâlik yazı. Serlevhasız cedveller ve başlıklar sürh 19 satır 175 varak istinsah târihi yok Mustafa eş-Şehîr bi- Hamdi yazmış. Baş tarafta fihrist sonda Hayyam'ın üç rubâîsi var. Sayfa kenarlarına notlar düşülmüş.

12) Süleymâniye-Mihrişah Sultan Kütüphanesi, no: 183: 21x13x2(15x8) Kahverengi miklepli (hasar görüp kopmuş) şîrâzeli zencerekli meşin cilt İç kapak ebrû kâğıt. Kalın âharlı kâğıt. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep çift altın cedvel 21 satır 1- 163. varaklar arası. Nazmî Efendi'ye ait *Mi'yâr-ı Tarîkat* adlı bir başka eser ile aynı cilt içinde. İstinsah kaydı yok. Hâmişte notlar mevcut. Muhammed Atâ'nın temellük kaydı son varakta kayıtlı.

13) Süleymâniye-Lala İsmail Paşa Kütüphanesi, no: 137: 23x12x2(16x7) Ebrû kâğıt kaplı zarf muhâfaza içinde kahverengi miklepli şîrâzeli zencerekli şemseli meşin cilt. Kalın âharlı filigramlı cilt. Nesih hat. Serlevha müzeyyen müzehhep çift altın cedvel diğer sayfalar tek-kırmızı cedvel 27 satır 182 varak İstinsah kaydı yok.

14) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 1823: orta ebatta koyu kahverengi miklepli şemseli cedvelli meşin cild. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep sayfa kenerleri altın cedvel başlıklar sürh İstinsah kaydı yok

15) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 467: orta ebatta yüzleri kâğıt kaplı kahverengi meşin cilt. Tâlik yazı. Serlevha cedvelsiz. Bâzı ibareler kırmızı ile çizilmiş. 25 satır müstensih kaydı yok.

16) Süleymâniye-Esad Efendi Kütüphanesi, no: 1408: 20x11x2(15x7) Açık kahverengi miklepli şîrâzeli zencerek ve şemseli meşin cild, iç kapak ebrûlu. Kalın âharlı

4. DÜSTÜRÜ'L-İNŞÂ

(veya *TEVKÎÂT-I SELÂTİN-İ OSMÂNİYYE* veya *MÜNŞEÂT-I FÂRİSÎ*

veya *MECMÛA-İ MEKÂTİB-İ RESMİYYE*) :

Feridun Bey Münşeâtı tarzında ve ona zeyl olarak 1053/1640 senesinde telif ettiği eseridir. II. Bâyezit devrinden başlayıp IV. Murat devri dahil siyâsî yazışmalar, fetihnâmeler, mülknâmeler gibi Osmanlı târihine ışık tutan çok kıymetli Türkçe, Farsca ve Arapça 170 civarında evrâkı kronolojik olarak bir araya getirmiştir. Bunlar arasında özellikle II. Bâyezit'in Hüseyin Baykara ile olan yazışmaları, Osmanlı ve İran, Hint ve Maveraünnehr hükümdarları arasındaki siyâsî ilişkileri gösteren evrak özellikle değerlidir.

Kolleksiyondaki bâzı evrâkı kendisi yazmış ve bâzılarını da Cevrî'ye imlâ ettirmiştir.⁴⁵⁷ Hammer⁴⁵⁸ bu münşeâtın Feridun Bey'in ki ile birlikte basıldığından bahsediyorsa da sâdece Feridun Bey'in münşeâtı iki cilt hâlinde basılmıştır. Abdullah Efendi'nin münşeâtı bu baskıda mevcut değildir. Osmanlı ile İran hükümdarları arasındaki yazışmaların bir kısmı notlar ilâvesi ile basılmıştır.⁴⁵⁹

Eser, *Mesnevî*'nin siyâset târihimizde de önemli bir yer tuttuğunu ispatlaması bakımından özel bir öneme hâizdir. Hem Osmanlı hükûmeti hem de Acem hükûmeti tarafından yazılan mektuplarda *Mesnevî* beyitleri çokca ve bâzen uzun pasajlar hâlinde kullanılmıştır. *Mesnevî*'nin iki devlet arasında ortak bir dil ve mektuplarda kullanılan güzel bir üslûp hâline gelmiş olduğunu Abdullah Bey'in eseriyle öğreniyoruz.

1) Süleymâniye-Esad Efendi Kütüphânesi, no: 3332: 28x18x5(20x8) Ebrû kâğıt kaplı miklep ve şîrâzeli mukavva cilt. Kalın nohudî renkli âharlı filigramlı kâğıt. Nesih hat. Başlıklar sürh kırmızı cedvel, bâzı başlıklar için hazırlanmış cedvellerin içi boş, 29 satır 348 varak . 1081 de muhâsebe-i arz-ı Rûm Ömer Efendi talebesi Bostanizâde istinsah etmiş. Yıpranmış ve kurt yenikleri mevcut.

⁴⁵⁷ Adnan Ezgi, « Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar / Münşeât Tavsifi », *Belleten*, XIV, no: 56, 1950, 631-647 ; Akün, age, 218

⁴⁵⁸ Hammer, age, VIII, 282 (Atâ Bey tercümesi)

⁴⁵⁹ Schefer, *Chrestomathic Persane*, Paris 1885

2) Viyana, Şark Yazmaları, no: H. O. 167 : 9x5 ebadında açık sarı kâğıt Nesih hat başlıklar sürh 25 satır 271 varak 1093 de Mevlevî Mehmed Efendi'nin emri ile Yahya isimli bir zata yazdırılmıştır.⁴⁶⁰

3) Beyazıt-Umûmî Kütüphâne, no: 5880: Orta ebatta açık kahverengi miklepli şemseli ve yıldız cedveli meşin cilt. Tâlik hat Serlevha ve cedvel sürh genellikle 36 satır 184 varak Cevrî'ye ait gazellerde istinsah kaydı görülüyor ayrıca kitaba âit kayıt yoksa da karakter itibârı ile Cevrî'nin hattı olduğu düşünüyoruz.

4) Üniversite Kütüphânesi, Türkçe Yazmalar, no: 1252: küçük ebatta bordo miklepli yıldız-şemseli meşin cilt. Nesih hat. Serlevha müzeyyen müzehhep sayfa kenarları altın cedvel 26 satır 425 varak 1171 de adı meçhul biri tarafından istinsah edilmiş. Baş tarafında Cevrî'nin tarini mevcut.

5) Süleymâniye-Esad Efendi Kütüphânesi, no: 3333: 24x15x3(15x8) Kahverengi miklepli şîrâzeli şemseli yıpranmış bir meşin cilt. Kalın sarı kâğıt, kurt yenikleri mevcut. Nesih hat. Cedvelsiz. Başlıklar, âyet ve hadisler sürh 165 varak İstinsah kaydı yok.

6) Nuruosmaniye Kütüphânesi, no: 4304: 23x14x3 bordo miklepli yıldızlı ve şemseli meşin cilt. iç kapak ebrûlu Nesih hat. Serlevha müzeyyen müzehhep altın cedvel iç serlevhalar sürh ve bâzı içserlevhaların içi boş 25 satır 372 varak istinsah kaydı yok. baş tarafta Cevrî'nin târihi mevcut. Bu nüshanın özelliği *Mesnevî*'den alınan beyitlerin diğer satırlara göre eğimli yazılarak ilk bakışta göze çarpmasıdır.

7) Üniversite Kütüphânesi, no: 3110: Küçük ebatta bordo meşin cilt. Nesih hat. Serlevha sürh. Cedvelsiz. Çoğunlukla 25 satır 334 varak Son tarafında eksik varaklar olduğu anlaşılıyor. Son olarak 3118 târihinde Mâvereünnehr Hâkim'inden gelen mektubun kaydı mevcut.

8) Schefer, *Şark Yazmaları Katoloğu*, no: 1179

⁴⁶⁰ Flügel, age, I, 286

5. NASÎHATÜ'L-MÛLÛK TERGİBEN Lİ-HÛSNİ'S-SÛLÛK:

1059/1649 senesinde yazılan bu eser IV. Mehmed'e ithaf edilmiştir. Kitabı devlet adamlarını zulüm ve hatadan korumak maksadı ile kaleme aldığını bizzat kendisi ifade etmektedir.

Eser iki baktan müteşekkildir:

- A. Dünyâ işlerinin düzeni için halîfenin lüzumu
 - a) Hilâfet-i Âdem, Mûsa, Yûsuf, Davud, Süleyman
 - b) Hülefa-i Râşidin
- B. Ahvâl-i Ukbâ
 - a) Mevt, hakikat-ı mevt, kabz-ı Azrâil, ervah ve ahvâl-i berzah
 - b) Kıyâmet saati, nefha-i sûr, haşr-ı ecsad maa ervah, ahvâl-i arasat, cehennem ve havf, cennet ve recâ-i vüs'at-i rahmet-i Hüdâ

Eser *Mesnevî* beyitleriyle süslenmiştir. Mehdî'nin çıkışına âit bir bölümde *Fütûhât-ı Mekkiyye* referans gösterilmiş ve bu konu ile ilgili bölümü tercüme edilerek nakledilmiştir.

Eser, Osmanzâde Ahmed Tâib Efendi tarafından *Telhîsü'n-Nesâiyih* adı altında özetlemiş ⁴⁶¹ ve III. Ahmed'e takdim etmiştir. ⁴⁶² 1283 te Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis Matbaasında 75 sayfa hâlinde basılmıştır.

Eserin yazma nüshaları ve tavsifleri şöyledir;

1) Süleymâniye-Hekimoğlu Kütüphânesi, no: 679: 25x13x2(20x8) Koyu kahverengi, miklebi kopmuş, şîrâzeli, zencerekli ve şemseli meşin cilt. İnce sarı, âharlı kâğıt. Serlevha müzeyyen müzehhep çift altın cedvel. Başlıklar, âyet ve hadisler sürh. Bâzı ibareler atlı çizgi ile belirtilmiş. 25 satır 219 varak. 1059 de müellif tarafından yazılmıştır.

2) Bursalı Mehmed Tâhir, Kütahya Reisülküttâb Mehmed Vahîd Efendi Kütüphanesinde müellifin kendi el yazını ile yazılmış bir nüsha gördüğünü ifade etmektedir. ⁴⁶³ Ancak bu kütüphânedeki eserin kaydı mevcut değildir.

⁴⁶¹ Şeyhî, age, III, 563

⁴⁶² Gölpinarlı, age, 142

⁴⁶³ Bursalı, age, I, 101

3) Beyazıt-Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi, no: 1977: Orta ebatta bordo miklepli kabartma şemseli yıldız-cedveli meşin cilt. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep ilk iki sayfa altın cedvel. Başlıklar sürh 19 satır 319 varak 1060da Abdullah b Saîd müellif nüshasından istinsah etmiş.

4) Beyazıt-Umûmî Kütüphanesi, no: 3901: Orta ebatta kahverengi miklepli şemseli cedveli meşin cilt. Tâlik hat serlevha müzeyyen müzehhep altın yıldızlı cedvel başlıklar sürh 21 satır 260 varak 1063 te Ali Paşa emri ile müellif nüshasından Abdullan Efendi'ye yazdırılmış. Baş tarafta Bahâî Efendi'nin manzum ve mensur takrizi ve sonda *Meslekü'l-Uşşak* kasidesi mevcut.

5) Râgıp Paşa, no: 970: Orta Ebatta bordo miklepli yıldız-şemseli meşin cilt. Nesih hat. Serlevha müzeyyen müzehhep cedveller altın yıldız. Başlıklar sürh 23 satır 266 varak 1065 te Mustafa el-Bevvâb istinsah etmiş. Baş tarafta fihristi ve sonda sahibi meçhul bir takriz mevcut.

6) Nuruosmaniye Kütüphanesi, no: 2628: 23x14x4 ebadında kahverengi miklepli köşebendli meşin cilt. Tâlik yazı. Serlevha müzeyyen müzehhep sayfa kenarları altın cedvel 19 satır 296 varak 1096da es-Seyyid Mustafa b es-Seyyid Ahmed Trabzonî istinsah etmiş. Baş tarafta Mehmed Bahâî'nin takrizi ve fihrist mevcut.

7) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 1219: orta ebatta koyu kahverengi miklepli yıldız-şemseli meşin cilt Tâlik yazı serlevha müzeyyen müzehhep altın cedvel. Başlıklar sürh 25 satır 266 varak 1129 da Derviş Mehmed istinsah etmiş. Baş tarafta fihrist ve sonda bir hadis şerhi mevcut . Kitapta geçen Farsça kelimelerin Türkçe anlamları bulunuyor.

8) Süleymâniye-Hâlet Efendi Kütüphanesi, no: 299: 21x11x3(15x6) Ebrû kaplı mukavva zarf içinde koyu kahverengi miklepli şîrâzeli zencerekli meşin cilt. ince sarı âharlı kâğıt. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep çift altın cedvel. Başlıklar, âyet ve hadisler sürh 23 satır Müellif nüshasından 1159 da Mehmed Âkif Ebû Bekr Paşa eş-Şehid b Koca Mehmed Paşa b Mehmed Bey . tarafından istinsah edilmiştir. Baş tarafında fihrist ve 227 senesinde Seyyid Mustafa ile Âkif Tevfik Mehmed'in temellük kayıtları mevcut.

9) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 2216: orta ebatta kırmızı miklepli yıldız-şemseli meşin cilt. Tâlik yazı. Serlevha müzeyyen müzehhep ilk iki sayfa altın cedvel

diğerleri ve başlıklar sürh 27 satır 269 varak 1187 de Ahmed isimli biri tarafından istinsah edilmiş.

10) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 1570: orta ebatta koyu kahverengi miklepli yıldız-şemseli cedveli meşin cilt. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep ilk sayfalar altın cedvel diğer sayfalar ve başlıklar sürh 27 satır 267 varak 1195 te Mehmed Safvet b Yûsuf istinsah etmiş.

11) Süleymâniye-Pertev Kütüphanesi, no: 339: 21x13x4(17x8) Koyu kahverengi miklepli şîrâzeli zencerekli meşin cilt. İnce âharlı sarı kâğıt. Tâlik hat ile serlevha müzeyyen müzehhep çift altın cedvel başlıklar sürh 19 satır 430 varak Bilgisayar kayıtlarında müellif nüshası olarak gözüküyor ise de Hekimoğlu: 674 deki nüsha ile yazı karakterleri uymadığı gibi Reisülkütuba yakışmayacak şekilde çalاکalem ve insicamsız yazılmıştır. Ayrıca istinsah kaydı yoktur. Baş tarafında fihristi ve 199 senesinde Hafız Hasan'ın temellük kaydı mevcut

12) Süleymâniye-Esad Efendi Kütüphanesi, no: 1910: 22x13x4(16x8) Kahverengi miklepli şîrâzeli zencerekli ve şemseli meşin cilt. İç kapak ebrûlu. Kâğıt sarı âharlı ve kalın. Nesih hat çift, altın cedvel 25 satır 222 varak İstinsah kaydı yok. 1194 senesinde el-Hâc Ahmed Huneyl, 1214 te Mustafa Benleفزâde Emin, 1244 de Mehmed Esad'ın temellük kayıtları mevcut.

13) Nuruosmaniye Kütüphanesi, no: 4342: 20x12x2 ebadında yüzü ebrû kaplı mukavva cilt. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep sayfa kenarları altın cedvel başlıklar sürh 25 satır 205 varak. İstinsah kaydı yok. Mehmed Bahâf Efendi'nin takrizi ve fihristi mevcut.

14) Nuruosmaniye Kütüphanesi, no: 4343: 20x12x2 ebâdında yüzleri ebrû kâğıt kaplı miklepli meşin cilt. Tâlik hat. Serlevha müzeyyen müzehhep ilk iki sayfa altın cedvel başlıklar sürh 33 satır 304 varak istinsah kaydı yok. Baş tarafta fihrist mevcut.

15) Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, no: 2215: orta ebatta miklepli yıldız-şemseli meşin cilt Tâlik hak serlevha müzeyyen müzehhep ilk iki sayfa altın cedvel diğerleri ve başlıklar sürh 31 satır 171 varak istinsah kaydı yok. Baş ve son tarafta tasavvufî manzum parçalar mevcut.

16) *Kâhire Türkçe Yazmalar Katoloğu*, sayfa: 252

17) Safvet Beg Başağıc, *Popis Orijentalnih Rukoppissa Moje Bibliotek*, Sarjevs 1917,
no: 276/2

18) *Viyana Şark Yazmaları Katoloğu*, III, no: 310 ⁴⁶⁴

6. **MİR'ÂTÜ'L-ASFİYÂ Fİ SIFÂTİ'L-MELÂMÎYYETİ'L-AHFİYÂ VE ULÜVVİ
ŞÂNİ'L-EVLİYÂ :**

1070/1660 senesinde Arapça olarak telif ettiği eserdir. İbn Arabî'nin *Futûhât*'ından melâmîlik ile alâkalı bölümlerini özetleyerek meydana getirdiği küçük bir kitaptır.

Eseri bâzı hasta görüşlü kişilerin Melâmî tâifesine karşı sû-i zandan sakınmaları ve onlara sevgi ve muhabbet duymalarını temin, evliyânın safvetlerindeki esrar-ı hakîkiyi keşfetmeleri için Melâmîlerle ilgili kısımları bir araya getirdiğini eserin başında bizzat ifade etmektedir. Eserin dört ana bölümü bulunmaktadır:

- A- Makâle: Vasfû'l-Melâmiyyeti'l-Ahfiyâ
- B- Tekmile: Kutbu'l-Aktâb fi Vaktihi ve Evsâfuhu
- C- Hâtîme: Zuhûru'l-Mehdî ve Nüzûlü İsâ (as)
- D- Hatmü'l-Hâtîme: Ba'z Ahvâli'ş-Şeyh (ra) ve Menkıbetihi ve Akîdetihi ve Ulüvvi Mekânetihi

Osmanlı Müellifleri'nde bu eserin *Mirkâtü'l-Evliyâ* adı ile tercümesinin olduğu Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde bulunduğu ifade edilmektedir. ⁴⁶⁵ Kırkboğa ise böyle bir tercümeden bahsetmekte ve bu tercümei de Sarı Abdullah Efendi'yi ait göstermektedir. ⁴⁶⁶ Ancak bu tercümei bulmamız mümkün olmadı.

Eserin yazma nüshaları ve tavsifleri şöyledir:

- 1) Kayseri Râşit Efendi, 461 20x13(16x7) Tâlik hat 32 satır 116 varak Müellif hattı ⁴⁶⁷
- 2) Süleymâniye-Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, no: 1401: 20x14x3(18x10) Kahverengi miklepli, şîrâzeli, zencerekli ve şemseli meşin cilt. İnce âharlı beyaz kâğıt. Nesih hat. Serlevha müzeyyen müzehhep çift cedveli. 19 satır 166 varak 1070 senesinde müellif

⁴⁶⁴ Flügel, age, III,

⁴⁶⁵ Bursalı, age, I, 101()

⁴⁶⁶ Kırkboğa, age, 328

⁴⁶⁷ Karabulut, age, 461

tarafından kaleme alınmış . Ayrıca baş tarafta « müellifin hatt-ı destiyle yazılmıştır» ibâresi belirtilmiş. Şeyh Mehmed La'îzâde'nin oğlu Abdülbâkî'nin ve 109 senesinde Mehmed b Mustafa'nın temellük kaydı mevcut. Hâmişlerde notlar görülüyor.

3) Beyazıt-Veliyyüddin Efendi Kütüphânesi, no: 1778: Orta ebatta koyu kahve miklepli şemseli cedveli meşin cilt. Tâlik yazı. serlevha müzeyyen müzehhep altın yaldızlı cedvel 17 satır 164 varak Abdullah b Saîd tarafından 1069da istinsah edilmiş.

4) Süleymâniye-Hâlet Efendi Kütüphânesi, no: 296: 25x14x1(17x9) Ebrûlu kaplı mukavva zarf içinde kahverengi miklepli şîrâzeli zencerekli meşin cilt. Beyaz kalın âharlı filigramlı kâğıt. Nesih hat. Başlıklar, âyet ve hadisler sûrh. Cedvelsiz. 25 satır 117 varak Abdullah b Mustafa b Abdullah istinsah etmiş. 1070 senesinde Mehmed Sâdık, 1095 te Abdullah b Ramazan Efendi ve 1227 de Mustafa Mesud'un temellük kayıtları ve kitabın sonunda *Meslekü'l-Uşşak* mevcut.

5) Süleymâniye-Lala İsmail Paşa Kütüphânesi, no: 209: 20x11x3(15x6) Kahverengi miklepli şîrâzeli zencerekli meşin cilt. Cildi yıpranmış ve kurt yenikleri mevcut. Kalın sarı âharlı ve filigramlı kâğıt. Tâlik yazı. Serevha müzeyyen müzehhep mülevven. Başlıklar sûrh âyet ve hadisler kırmızı çizgi ile belirtilmiş. Çifte altın cedvel kullanılmış. 23 satır 148 varak Müellif nüshasından 1160 de Mehmed Âkif b Ebû Bekir Paşa istinsah etmiş. Baş tarafta altın cedvel ile süslenmiş fihrist ve Seyyid Mehmed'in temellük kaydı mevcut. Son tarafta Harâbî Efendi'ye ait «Hazarât-ı hams ve makâm-ı amâ nedir? İnsan-ı kâmil ne mertebede âdemden ibârettir?» soruları ve bunların cevapları bulunuyor.

6) Süleymâniye-Yahya Efendi Kütüphânesi, no: 2294: 23x17x1(17x11) Kahverengi miklepli şîrâzeli zencerekli meşin cilt. sarı âharlı kâğıt Tâlik hat. Serlevha müzeyyen çift kırmızı cedvel başlıklar sûrh 17 satır 130 varak Müellif nüshasından 1282 de Fethullah istinsah etmiştir.

7) Süleymâniye-Hâşim Efendi Kütüphânesi, no: 24: 23x15x2(19x10) Kırmızı muşamba kaplı şîrâzeli mukavva cilt. Sarı âharlı kalın filigramlı kâğıt. Rik'a yazı. Serlevhasız ve cedvelsiz. 25-30 satır 110 varak 1209 da Ali Haydar b Ahmed Muhtar istinsah etmiştir.

7. VÂRİDÂT-I SARI ABDULLAH EFENDİ:

Abdullah Efendi'ye âit bu isim ve konuda bir kitap ne kaynak eserlerde ve ne de araştırmalarda gösterilmiştir. Sâdece tek nüshadır ve Süleymâniye Kütüphanesinde bulunmaktadır. Eserin başlangıç cümleleri şöyledir:

سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق

Ey tâlib bil ki ve âgâh ol ki âfakta nişanları vardır nefsinde dahi vardır. Pes her kimse ki âlemin nişanlarından kendi nefsinde buldu Allah'ı bildi. Nitekim bir hadiste (من عرف) (. نفسه فقد عرف ربه)

Eser Hz. Ali'ye âit olan “İlim bir noktadır onu câhiller çoğaltır” sözünde geçen “nokta” sembolünü ele almaktadır. 22 bab altında, nokta sembolünün 22 ayrı anlamı incelenmiştir. Eser, âyet ve hadislerle örülmüştür.

Süleymâniye- Hacı Mahmut Efendi Kütüphanesi, no: 3637: 25x18(22x10) kırmızı muşamba kaplı mukavva cilt. sarı âharlı kâğıt nesh hat başlıklar sürh 21 satır 43 varak hâmişlerde pek çok şiir ve ilâhîsi mevcut

8. DÎVAN:

Abdullah Efendi'nin şiir ve ilâhîlerinin olduğunu biliyoruz ancak bunların bir dîvan içinde bir araya getirildiğini Ayvansarâyî'den öğreniyoruz.⁴⁶⁸ Ayvansarâyî'den başka hiç bir kaynak onun dîvânından bahsetmez. Dîvânı yukarıda ismi geçen kitabın baş tarafında bulunmaktadır. Pek çok şiiri bu eserde toplanmıştır. Eserin hâmişlerinde sabâ, bûselik, acem makamlarında ilâhîlerinin güfteleri yer almaktadır. Sabâ makâmında bir ilâhîsinin güftesi şöyledir:

Yaban yere ne gezersin gel âdeme er bu deme

Hayvan gibi ne yellersin gel âdeme er bu deme

Nüşa-i vahdet âdemdir nefha-i kudret bu demdir

Âdemden gayrı ademdir gel âdeme er bu deme

Âyine-i Hak âdemdir görünen gören bu demdir

Her nefes ism-i âzamdır gel âdeme er bu deme

⁴⁶⁸ Hacı Tefik, *Mecmua*, 48b

Âdemdir rahmet-i Rahman âdemdir gevher-i her kân
Âlem cisimdir âdem cân gel âdem er bu deme
Âdemdir Hakk'a giden yol Hakk'ı istersen âdem ol
Âdeme cümle eşyâ kul gel âdeme er bu deme
İbrâhim'sen âdeme gel kamu müşkilât olsun kul
Âdem-i meânîden al el gel âdeme er bu deme ⁴⁶⁹

9. Sarı Abdullah Efendi'ye isnat edilen, ancak ona âit olmayan eserler:

Bu eserler alfabetik olarak şöyle sıralanabilir:

Cevâhirü'l-Bidâye: Ali Kırkboğa'nın kâmusunda sâdece isim olarak rastlıyoruz.

Ancak ne kaynaklarda ve ne de kütüphâne kayıtlarında görülmemektedir. ⁴⁷⁰

Esrârü'l-Ârifîn: Müstakîmzâde'nin *Tuffe-i Hattatîn* adlı eserinde ve Ayvansarâyî'nin eserinde gösterilmiştir. ⁴⁷¹ Ancak Müstakîmzâde'nin *Risâle*'sinde diğer kaynaklarda kitabın ismi geçmemektedir. Kütüphâne kayıtlarında mevcut değildir.

Gurre: Bu ismi sâdece R. Ekrem Koçu'nun *İstanbul Ansiklopedisi*'ndeki ilgili maddede görüyoruz. ⁴⁷² Bilginin kaynağı verilmemiştir. Herhangi bir kaynakta Abdullah Efendi'nin bu isimde bir eserinin varlığından bahsedilmemektedir. Başka bir araştırmada bu bilgi tekrar edilmemiştir.

Gülşen-i Râz : Müstakîmzâde *Tuhfe* adlı eserinde onu tâkiben Ergun, R. E. Koçu ve Gölpınarlı'da bu Türkçe manzum eser, Sarı Abdullah Efendi'ye ait gösterilmektedir. ⁴⁷³ Eser, Sarı Abdullah Efendi'nin değil Şarih-i Fusûs Abdullah Bosnavî'nin telifidir. Müstakîmzâde'nin risâlesinde, *Osmanlı Müellifleri*'nde, Hancıç'te Abdullah Bosnavî'nin *Gülşen-i Râz* isimli bir kitabı olduğunu ifâde edilmektedir. ⁴⁷⁴ Sarı Abdullah Efendi eserlerinde gerek Şebüsterî'nin Farsça *Gülşen-i Râz*'ından, gerekse Abdullah-ı Bosnavî'nin

⁴⁶⁹ Sar Abdullah , *Dîvan*, Süleymâniye-Hacı Mahmut, 16-a

⁴⁷⁰ Kırkboğa, *Kâmusü'l-Kütüb*, 271

⁴⁷¹ Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 281 : Ayvansarâyî, *Mecmua*, 47b ; Koçu, agm, I; 44

⁴⁷² Koçu, agm, I, 44

⁴⁷³ Müstakîmzâde, *Tuhfe*, 281;Ergunage, 197;Koçu, age, I, 44;Gölpınarlı, *Gülşen-i Râz*, V

⁴⁷⁴ Müstakîmzade, *Risâle*, 67 ; Bursalı, age, I, 44 ; Hancıç, age, 99

Türkçe *Gülşen-i Râz*'ından ve gerekse İbrahim Tennûrî'nin *Gülzâr-ı Manevî*'sinden iktibaslar yapmıştır.

Metâliü'l-Envâr: Sâdece Nüzhet Ergun bu eseri Abdullah Efendi'ye ait gösteriyor. Süleymâniye Lala İsmail 214 deki bu eser Âşık Paşa'nın *Garibnâmesi*'dir. Sonradan yanlış olarak kitabın kenarına *Metâliü'l-Envâr* yazılmıştır. ⁴⁷⁵

Mir'âtü'l-Ârifin: Hakkında bilgi verilmeksizin Abdullah Efendi'ye ait gösterilmiştir. Kütüphâne kayıtlarında yoktur. ⁴⁷⁶

Muhâkemât: Sâdece N. Ergun ⁴⁷⁷ tarafından Abdullah Efendi'yi isnat edilmektedir. Tomris Ölmez bu eserin Salâhî Efendi'ye ait olabileceğini ifade etmektedir. ⁴⁷⁸

Ricâlü'l-Gayb: *Fütûhat*'ın "Ricâlü'l-Gayb ve Ervâhu'l-Mukaddese" bölümünün tercümesidir. Bu kitabın Abdullah Efendi'yi isnâdı sâdece *Tuhfe*'de ve onu kullanan bâzı eserlerde ⁴⁷⁹ görülmektedir. Akün Süleymâniye-Hacı Mahmut Efendi Kütüphânesi no: 2487 deki nüshayı görmüş ve üslubundan Abdullah Efendi'ye ait olmadığını çıkarmıştır. ⁴⁸⁰ Bu nüshanın ferağ kaydında târih yoktur. Müstensihin Mehmed Emin b Hasan olduğu görülmektedir.

Risâle fî Merâtib-i Vücûd : Sâdece N. Ergun, Karahan ve Gölpınarlı eseri Abdullah Efendi'ye âit göstermektedir. ⁴⁸¹ Ancak bu eser Abdülkerim Cîlî'nin eseridir. Eser hakkında yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. ⁴⁸²

Şeceretü'l-Fuad: Kırkboğa bu eserde Abdullah Efendi'nin Nesimî'ye ait sözleri çözdüğünü söylemektedir. ⁴⁸³. Ancak gerek kaynaklarda ve gerekse kütüphâne kataloglarında

⁴⁷⁵ Akün, age, 219

⁴⁷⁶ Kırkboğa, age, 327

⁴⁷⁷ Ergun, age, 197

⁴⁷⁸ Ölmez, age, 12 ayrıca bk. *Osmanlı Müellifleri*. I, 104

⁴⁷⁹ Müstakimzâde, *Tuhfe*, 281 ; Aynî, age, 129 ; Bursalı, age, I, 102 ; Ergun, age, 197 ; Kırkboğa, age, 282 ; Gölpınarlı, *Melâmiler*, 142 ; Karahan, age, 156

⁴⁸⁰ Akün, age, 219

⁴⁸¹ Ergun, age, 197 ; Karahan, age, 156 ; Gölpınarlı, *Melâmiler*, 142

⁴⁸² Hür Mahmut Yücer, *Vahdet-i Vücud Hakkında Üç Risâle*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

1996

⁴⁸³ Kırkboğa, ge, 294

bu isimde bir kitabın kaydı yoktur. Şemsettin Sami, Abdullah Efendi'nin lügat yazdığına dair bilgi vermektedir. Ancak herhangi bir açıklama yapmamaktadır.⁴⁸⁴

Tedbirü'n-Neşeteyn ve Islâhü'n-Nüşateyn: Sâdece *Osmanlı Müellifleri*'nde rastlıyoruz. Siyasî ve ahlâkî bir eserdir. Mevcut nüshaların hiç birinde müellifin ismi kayıtlı değildir. Süleymâniye- Şehit Ali Paşa Kütüphanesi, no: 1534 de müellif kaydı yoktur. 1028 h. de Sipâhizâde tarafından istinsah edildiği kayıtlıdır. Kapak sayfasına sonradan Sarı Abdullah ismi yazılmıştır. no: 372 de ise Yine kitabın cilt kapağına Bosnalı Abdullah Efendi'ye ait olduğu yazılmıştır.⁴⁸⁵

Terceme-i Makāsidi'l-Ayniyye: Kitap Şeyh Ali b Siyavuş tarafından *Kitab-ı Makāsıd-ı Nâciyye* ismi ile Farsça olarak yazılmış. Daha sonra Abdülmecid Sivasî'nin emri ile meçhul bir mütercim Türkçeye tercüme etmiştir. *Tercüme de Makāsıd-ı Envâr-ı Gaybiyye ve Mesâid-i Ervâh-ı Tayyibe ve Ayniyye* ismi verilmiştir. Bu kitabın Abdullah Efendi'yi isnâdına sâdece *Osmanlı Müellifleri*'nde rastlıyoruz.⁴⁸⁶ Akün bu eserin Sivasî'ye mi veya Abdullah Efendi'ye mi ait olduğunun meçhul olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁷ Zîra yine ve sâdece *Osmanlı Müellifleri*'nde Abdülmecid Sivasî'nin *Makāsıd*'ı tercüme ettiği belirtilmektedir.⁴⁸⁸

Tûtîname tercümesi: Babinger, Kunh-Geiger ve Ritter, Nahşebî'nin (730/1329) Hintçe *Tûtîname*'sinin Muhammed Kâdirî ve Sarı Abdullah tarafından Türkçeye tercüme edildiğini ifâde etmektedir.⁴⁸⁹ Ancak bu bilgileri teyid edecek başka bilgi mevcut değildir.

⁴⁸⁴ Sami, age, IV, 2916

⁴⁸⁵ Diğer nüshalar: Süleymâniye-Reis, 445 ; Süleymâniye-Hamidiye, 1601

⁴⁸⁶ Bursalı, age, I, 102

⁴⁸⁷ Akün, age, 219

⁴⁸⁸ Bursalı, age, I, 120

⁴⁸⁹ Babinger, *GOW*, 206; Ernst Kunh, W. Geiger, *Grundriss der Iranischen Philologie*, II, 325

İKİNCİ BÖLÜM

MESNEVÎ-İ ŞERİF ŞERHİ

I- ŞÂRİHİN KULLANDIĞI KAYNAKLAR

Mevlânâ'ya gelene dek tefsirden, kelâma felsefeye kadar çeşitli islâmî ilimler temeline oturmuş ve Râzî, Gazzâlî gibi önemli şahsiyetler ortaya çıkmış haldeydi. Tasavvuf zâten gelenekselleşmiş, klasik biçimi ile billûrlaşmış vaziyetteydi. Zühdî anlayış yavaş yavaş bırakılmaya ve muhabbet ve mârifet şeklinde tezâhür eden gelenek Hallâc, Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr, Gazzâlî, Aynülkudât Hemedânî gibi sûfiler bünyesinde görülmeye başlanmıştı.⁴⁹⁰

Mesnevî'ye bakılacak olur ise, Mevlânâ'nın, kendinden önce vücud bulan tüm islâmî geleneklere muttali olduğu anlaşılmaktadır. Mevlânâ'nın hem *Dîvan*'ında hem de *Mesnevî*'sinde kendisinden önce gelenekselleşmiş olan şu İslâmî bilimlerin biçim ve içerik olarak yansımaları görülür:

1. Tasavvufî eserler:

A. Klasik döneme âit, Kuşeyrî, Hucvîrî, Mekkî gibi sûfilerin te'lîfâtında görüldüğü gibi hal ve makamları anlatan, seyrüsülûk hakkında pratik eğitim veren eserler

B. Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ*'sı, Attâr'ın *Tezkiretü'l-Evliyâ*'sı gibi evliyâların ve din büyüklerinin biyografilerini içeren menâkıplar, mânevî mücâdelede tâlibe ışık tutan, yön ve hız veren bilgileri içeren peygamberler târihi

⁴⁹⁰ Nasr, *İslâm Sanatı ve Mâneviyâtı*, tr. Ahmet Demirhan, İstanbul 1992 ; 176

C. İbnü'l-Arabî ve onun tâkipçilerinin, irfânî felsefeyi temel alarak mârifetin hakikatlarını öğrettikleri eserler

D. Baba Tâhir, Senâî, Attâr, Nizâmî gibi sûfi şiiri

2. Mevlânâ'nın tefsir, hadis ve fıkıh konularına da derin bir vukûfu olduğu görülmektedir. Esâsen tefsir konusunda Mevlânâ bir üstâd olarak kabul edilmektedir.

3. Mevlânâ'nın eserlerinde felsefe ve kelâma âit konular da ele alınmıştır.

Mevlânâ'nın bu bilgileri ele alışı ödünç alış şeklinde değildir. *Mesnevî*, kapalı yâni sınır ve hudut kabul eden, içinde bilgilerin sınıflandırıldığı, bir sistem dâlinde yazılmış sistematik açıklamalar bütünü bir eser değildir. Buna rağmen eserin kısımlarını bütün hâlinde koruyarak bir arada tutan, mânevî bir âhenk bulunmaktadır.⁴⁹¹

Sarı Abdullah Efendi *Mesnevî*'nin geniş bir alana yayılan bilgi tabanına uygun olarak İslâm medeniyetinin tasavvuf, tefsir, hadis, kelâm, felsefe, târih, dinler târihi gibi alanlarda verilmiş kaynak eserlerini sık sık referans göstermiş ve alıntılarda bulunmuştur. İster Mevlânâ dan önce ister sonra te'lif edilmiş olsun bu geniş yelpâze içinde iktibasta bulunup adını zikrettiği eserlerin sayısı yüzü aşmaktadır. Abdullah Efendi iktibaslarını verirken bâzen sâdece müellif isimlerini zikretmiş, bâzen müellif ismi ile berâber kitabın başlığını da vermiş, zaman zaman eserin bölüm veya fasıllarını da belirtmiştir. Metinlerin verilişinde, ister manzum isten mensur olsun, Arapça ve Farsça metinleri tercüme etmeksizin okuyucuya sunmuştur. İslâm kültürünün geniş birikimini *Mesnevî* şerhi içinde eriterek ve bütünleştirerek sunmuş olması kendisinin sâdece ilmî düzeyini değil, bir şârih olarak yorumculuk gücünü ortaya koymakta ve "Hazret-i Şârih" ünvanını hak ettiğini ispatlamaktadır. Abdullah Efendi özellikle açıkladığı konu ile ilgili zamânına kadar verilmiş önemli tasavvufî eserlerinin en seçkin örneklerini okuyucuya sunmaktadır. Bu sebeple eseri sâdece basit bir şerh olarak algılamak yanlış olur. Aslında Abdullah Efendi'nin te'lif ettiği eser çok geniş bir "tasavvuf ansiklopedisi" mâhiyetindedir.⁴⁹² Bu ansiklopedide sabır, tevekkül, rızâ, vecd, gibi pek çok tasavvufî terim, kaynaklara başvurulmak sûreti ile en geniş biçimde açıklanmaktadır.

⁴⁹¹ Nasr, 164-167, 176-182

⁴⁹² Akün, 218, Burrill, 59,

Seyyid Hüseyin Nasr'ın Mevlânâ'nın eserlerinde bulunan İslâmî bilgiler tasnifini esas alarak, Sarı Abdullah Efendi'nin *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* isimli *Mesnevî* şerhinde kullandığı eserleri şu şekilde gruplandırabiliriz:

1. TASAVVUFÎ ESERLER:

A. Hal ve makamları anlatan, seyrüsülûk hakkında pratik eğitim veren klasik döneme âit eserler

1) *Kütü'l- Kulûb fî Muâmeleti'l-Mahbûb ve Vasfu Tarîk'il-Mürîd ilâ Makâmi't-Tevhid*⁴⁹³: Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (386/996) eseridir. Mekkî, tasavvuf ve şeriat taraftarları arasında baş gösteren derin görüş ayrılıklarını gidermek ve iki taraf arasında bir bağ oluşturmaya üzere çalışma yapan müelliflerin ilklerindedir. Yakup Çiçek eserin birinci cildini *Kalplerin Azığı* ismi ile (İstanbul 1988) ve Muharrem Tan, *Mahbub ile Muâmelede Kalplerin Azığı ve Mürîdin Tevhid Makâmına Giden Yolu* ismi ile dört cilt hâlinde (İstanbul 1999) Türkçeye tercüme etmiştir. Hüseyin Certel *Ebû Tâlib el-Mekkî'de Tasavvuf Anlayışı* (Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1993) başlıklı bir doktora tezi hazırlamıştır. Bilâl Saklan tarafından da *K ü t ü l - K u l û b' daki Hadislerin Hadis Metodolojisi Açısından Değeri* (Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1989) başlıklı bir doktora tezi hazırlanmıştır.⁴⁹⁴

2) *Menâzilü's-Sâirîn*⁴⁹⁵ Abdullah el-Ensârî el-Herevî'ye (481/1089) âittir. Abdülkerîm Kuşeyrî, Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr, Ebu'l-Hasan Harakânî gibi devrinin önemli sûfleri ile görüşmüş olan Herevî semâ meclisleri tertipleyen cezbeli ve coşkulu bir mutasavvıftır. Bu kitap daha önce Farsça olarak kaleme aldığı *Sâd Meydân* adlı kitabının genişletilmiş şeklidir. Herevî'nin eseri tasavvufî makâmı daha önce yapılan sınıflandırmalarda görülmeyen bir şekilde yüz makâma ayıran *Menâzilü's-Sâirîn* adlı Arapça kitabıdır. Herevî, Zünnûn-i Mısrî, Bâyezîd-i Bestâmî gibi sûflerin Allah ile sâlik arasında sâdece muhabbet makâmının bulunduğunu ve bu makâmın da dürüstlük, vefâ ve fenâ olmak üzere üç dereceye ayrıldığını

⁴⁹³ Abdullah Efendi, age, II: 56, 271 ; III: 379 ; IV: 311301, - 312, 410, 448 ; V: 73, 476

⁴⁹⁴ Aşkar, agm, 60, 64

⁴⁹⁵ Abdullah Efendi, age, I: 174, 503 ;II: 298, 446 ; III: 126, 144, 194 ; V: 137, 140, 148

belirtir. Allah ile sâlik arasında 100 makâmın bulunduğunu belirtir ve her makâmı da üç dereceye ayırır Her derece ve makâma âyet ve hadisler ile şâhid getirir. Herevî *Menâzil*'de ele almadığı bâzı meselelerin ve havâs ve halk bakımından bâzı makâmın açıklamalarını içeren *İlelü'l-Makâmât* ismi ile, zeyl mâhiyetinde bir kitap daha te'lif etmiştir. Herevî'nin birbirini tamamlayan bu üç eseri Revân Ferhandî'nin karşılaştırmalı şerhi ile berâber *Menâzilü's-Sâirîn: Metn-i Arabî bâ Mukâyese Metn-i İlelü'l-Makâmât ve Sâd Meydân Tercüme Derî-yi Menâzilü's-Sâirîn Ve İlelü'l-Makâmât ve Şerh-i Kitâb ez-Rûy-i Âsâr-ı Pîr-i Herât* ismi ile (Kâbil 1961) neşredilmiştir.⁴⁹⁶

Abdullah el-Ensârî hakkında Muhammed Saîd el-Efgânî tarafından yapılmış *Abdullah el-Ensârî el-Herevî ve Mebâdiuhû ve Râuhû Kelâmiyye ve'r-Rûhiyye* (Kâhire 1988) başlıklı bir doktora tezi yapılmıştır. *Menâzilü's-Sâirîn* adlı eserinin şerhleri hakkında ise Abdullah Damar tarafından *Menâzilü's-Sâirîn Şerhleri ve Âb-ı Hayât* (Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) başlıklı doktora tezi hazırlanmaktadır. Cevdet Çağan tarafından *Hâce Abdullah Ensârî'nin Risâleleri* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1989) ve Sezâi Küçük tarafından *Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî ve Kitâbü'l-Fütüvvesi* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1993) başlıklı yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır.⁴⁹⁷

3) *Avârif*⁴⁹⁸: Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî'nin (632/1234) te'lifâtıdır. Sühreverdî eserin yazılış gâyesinin, tasavvufun şerîata uygunluğunu ortaya koymak olduğunu söylemiştir. Bu kitapla sahte sûflilerin ve içi boş merâsim ve şekilci uygulamaların ve bunların meydana getireceği yanlış kanaatların, hakîkî sûflilere vereceği zararları önlemek istemiştir. Eserin tekke ve ribat müesseselerinin çalışmasını ortaya koyması bakımından özel bir önemi bulunmaktadır. Sühreverdî'nin bu eseri tasavvuf klasikleri içinde yer alır. Sâhip olduğu önem sebebi ile pek çok yazma nüshası ve pek çok dile tercümeleri bulunmaktadır. Eser H. Kâmil Yılmaz ve İrfan Gündüz tarafından *Tasavvufun Esasları* adı ile Türkçeye de tercüme

⁴⁹⁶ Uludağ, Süleyman-Yazıcı, Tahsin, "Herevî, Hâce Abdullah", *TDVİA*, XVII, 222-226

⁴⁹⁷ Aşkar, 58, 60, 69, 73

⁴⁹⁸ Abdullah Efendi, age, II:321 ; III: 203

edilmiştir. (İstanbul 1989) ⁴⁹⁹ Qamar'ul-Hudâ tarafından *The Sufi Order of Shaikh Abu Hafis Al-Suhrawardi and The Transfer of Suhrawardiyye Religious Ideology to Multan* (Los Angeles 1983) başlıklı bir doktora tezi hazırlanmıştır. ⁵⁰⁰

4) *el-Hikemü'l-Atâiyye* ⁵⁰¹ Atâullah İskenderî'nin (709/1309) eseridir. Şâzeliye tarîkatı şeyhlerinden Ebu'l-Abbas Mürsî'nin sohbetlerine katılan Atâullah İskenderî aynı tarîkatın önemli şahsiyetlerinden birisi olmuştur. Abdullah Efendi'nin *Nassü'l-Hikem* veya sâdece *Hikem* adını vererek kullandığı eser *el-Hikemü'l-Atâiyye* başlığını taşır. Bu kitapta İskenderî 300 kadar hikmetli söz ile tasavvufun hemen hemen tüm temel konularına ele almıştır. İskenderî'nin bu eseri tüm mutasavvıflarca hüsnü kabul görmüş ve çeşitli dillerde elliden fazla tercüme, manzum tercüme ve şerhi yazılmıştır. ⁵⁰² Yakın tercümeleri arasında Saffet Yetkin'in aynı isimle yaptığı çevirisi (Arkara 1942), Orhan Parlak, Cemil Çiftçi'nin *Hikmetler Kitabı* isimli çevirisi (İstanbul 1981) ve Prof. Dr. Mustafa Kara tarafından *Tasavvufî Hikmetler el-Hikem-i Atâiyye* ismi ile çevirisi sayılabilir. (İstanbul 1990).

5) *Esrârü't-Tâlibîn*: ⁵⁰³ Yahyâ Şîrvânî (862/1457) eseri tasavvufun belli başlı konularını ele almıştır. Bu konular arasında tevbe, telkin, zikir, ruh, şerîat ve tarîkat namazı, şerîat ve tarîkat tahâreti, şerîat ve tarîkat zekâtı, şerîat ve tarîkat orucu, vecd, semâ, halvet, uzlet, halvetî virdleri gibi meseleler bulunmaktadır. ⁵⁰⁴ Eser *Fethü'l-Esrâr Şerh-i Vird-i's-Settâr* ismi ile (İstanbul 1281) ve *Esrârü't-Tâlibîn ve Vird-i Settâr Tercümesi* ismi ile (İstanbul târihsiz) basılmıştır.

6) *el-Minehu'l-Mekkiyye fî Şerhi'l-Hemziyye* ⁵⁰⁵ İbn Hacer el-Mekkî'ye (974/1567) âittir. Şâfiî fakîhi, muhaddis ve edip olarak bilinen İbn Hacer, Allah'ın dünyâda görülebileceği, gaybın bilinebileceği, kulların fiillerinde herhangi bir tesirinin olmadığını

⁴⁹⁹ Uludağ, Süleyman, "Avârifü'l-Maârif", *TDVİA*, IV, 109-110

⁵⁰⁰ Aşkar, 62

⁵⁰¹ Abdullah Efendi, age, II: 52 ; III: 67

⁵⁰² Atâullah İskenderî, *Tasavvufî Hikmetler Hikem-i Atâiyye*, Hz. Mustafa Kara, İstanbul 1990, Kara, Mustafa,

"İbn Atâullah İskenderî", *TDVİA*; XIX; 337-338

⁵⁰³ Abdullah Efendi, age, V: 287

⁵⁰⁴ Şîrvânî, *Esrârü't-Tâlibîn ve Vird-i Settâr Tercümesi*, İstanbul târihsiz,

⁵⁰⁵ Abdullah Efendi, age, IV: 176, V: 127, 183, V:65

savunmuştur. Kâinâtın “nûr-i Muhammedî”den yaratıldığını ifâde etmiştir. Kitap ve sünnete dayanmayan ve fıkıh bilgisi ile desteklenmeyen tasavvufî anlayışın karşısında yer almıştır. *el-Minehu'l-Mekkiyye fi Şerhi'l-Hemziyye* adlı eseri Bûsîrî'nin *el-Kasîdetü'l-Hemziyye*'sinin şerhidir. İbn Hacer'in şerhi, Hifnî'nin bu şerhe yazdığı *Enfesü Nefâisi'd-Dürer* isimli hâşiye ile birlikte (Bulak 1292) yayınlanmıştır.⁵⁰⁶

B. İslâm târihi, siyer, megâzî, peygamberler târihine âit eserler:

Mesnevî'yi bizzat târihî kaynak olarak ele alan doktora seviyesinde bir çalışma bulunmaktadır. Hacı Mehmet Sevgi tarafından yapılmış bu inceleme *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Devrin Örf ve Âdetleriyle İlgili Bilgiler* başlığını taşımaktadır.⁵⁰⁷ Bu araştırmada devrin örf ve âdetleri, iş hayâtı, köy ve şehir hayâtı, sahte şeyhleri tenkit, astroloji, simyâ, sihir, nazar, tılsım, definecilik gibi ilimler, kadının durumu gibi başlıklar altında *Mesnevî*'nin târihe kaynak oluşu ortaya konulmuştur. Bu kitaptan başka Mevlânâ'nın tüm eserlerini târihî bir kaynak olarak değerlendiren bir makâle bulunmaktadır.⁵⁰⁸ *Mesnevî*'den başka *Dîvân-ı Kebîr*'in de târihî kaynak olarak incelenmiş olduğunu zikretmek istiyoruz. İsmâil Kalemci *Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'indeki Büyük Târihî Olaylar ve Yorumları* (Konya-Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1990) başlıklı yüksek lisans tezinde eseri bu yönü ile ele almıştır.

Mevlânâ Mesnevî'de siyer, megâzî, hulefâ-i râşidin dönemi gibi İslâm târihi rivâyetler ile dinler ve peygamberler târihine âit bilgileri kullanmıştır. Mevlânâ târihî materyali herhangi bir müverrihin sunuşundan başka kendine has bir şekilde yorumlayarak *Mesnevî*'ye orjinal bir özellik meydana getirmiştir. Geniş mânâda İslâm târihi branşında Dilâver Gürer'in *Fûsus ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri* isimli basılmış doçentlik tezi bulunmaktadır. (İstanbul

⁵⁰⁶ Kallek, Cengiz, “İbn Hacer el-Heytemî”, *TDVİA*, XIX, 531-534

⁵⁰⁷ Sevgi, Hacı Ahmet, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Devrin Örf ve âdetleri ile İlgili Bilgiler*, Kayseri Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1994

⁵⁰⁸ Cumhur, Müjgan, “Mevlânâ'nın Şiirlerinde de XII. Yüzyılda Türkmenlerin Yaşayışları”, *Millî Kültür*, Aralık 1994, S:12, 11-12

2002) Aynı alanda *Mesnevî*'nin inceleyen bâzı makâleler de mevcuttur. Bu makâlelerde daha çok Mevlânâ'nın bâzı peygamberlere bakış açısı ve sunuşu ele alınmıştır.⁵⁰⁹

Ancak *Mesnevî*'de câhiliyye devri, siyer, Hulefâ-i Râşidin ve daha sonra ki dönemlere âit târihî rivâyetlerin yorumlanması incelenmemiştir. Bu durumda Abdullah Efendi'nin sâdece *Mesnevî*'nin birinci cildini şerh ederken, şerh içinde dağılmış vaziyette bulunan başvuru kaynakları ve bu târihî rivâyetlerin açıklanması bize ışık tutmakta ve şerhin önemini artırmaktadır.

1) *Târîhü'l-Arab Kable'l-İslâm*⁵¹⁰: Esmâî'nin (216/831) *Târîhü'l-Arab Kâble'l-İslâm* isimli eseri câhiliyet dönemine yâni Arapların İslâmiyet öncesi târihine ışık tutan önemli bir kaynaktır. Eser neşredilmiştir. (Bağdat 1956)

2) *Tabâkâtü'l-Kübrâ*⁵¹¹ İbn Sa'd ez-Zührî'nin (230/845) sekiz ciltlik eserinin ilk iki cildi siyer ve megâzî konularını içerir. Zührî, Medîne dönemindeki seriyye ve gazveleri geniş olarak ele alan Vâkîdî'nin (207/822) *Kitâbü'l-Megâzî*'sinden yararlanmıştı. 3.-7. ciltler arası Hz. Ömer'in divân teşkilâtındaki tertip (Hâşimîler-Muhâcirler-Bedir ehli-Benî Hâşim'e yakın kabîleler-Benî Ümeyye) esas alınarak ehl-i beytten başlamak üzere ashâbın biyografilerini içerir. Son ciltte ise nisâ bahsi bulunmaktadır. Tabakât türü eserler arasında en erken te'lif edilenidir. Eserin Türkçeye tercümesi yoktur. Yakın târihteki neşirleri şunlardır: Medîne 1987, Kâhire 1989, Tâif 1990

3) *Kitâbu'l-Mesâlik ve'l-Memâlik*⁵¹² Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed el-Istahrî'nin (III/X) eserini târih ve coğrafya bakımından önemlidir. Kitapta Mağrib, Mısır, Şam, Bahr-Rûm, Cezîre, Irak, Huzistân, Fâris, Kirman, Hind, Sind, Azerbeycân, Cibâl-i Deylem, Hazar, Horasan, Mâverâünnehr bölgeleri hakkında bilgiler mevcuttur. Kitabın en önemli bölümü Mâverâünnehr ile Sind'e âit olanıdır. Bu bölüm Türk târihini aydınlatır ve Çin

⁵⁰⁹ Renard, "Jesus and Other Gospel Figures in the Writings of Jalaleddin Rumi", *Hamdard Islamicus*, 10 ii (1987), 47-67

Renard, "Images of Abraham in the Writings of Jalaleddin Rumi", *JAOS*, 104, 481986), 633-640

Schimmel, "Yusuf in Mavlana Rumi's Poetry", *Sufi*, sayı:10, 5-12

⁵¹⁰ Abdullah Efendi, age, III: 185

⁵¹¹ age, IV: 201

⁵¹² age, IV: 47

vekāyinâmeleri ile karşılaştırma imkânı verir.⁵¹³ De George Arapça metni ile eseri neşretmiştir. (Leiden 1870)

4) *Ya'kūbî Târihi*⁵¹⁴: Ya'kūbî'nin (284/ 897) târihinin ilk cildi Hz. Âdem'den başlar, diğer paygamberler ile berâber Çin, Hind, Fars, Yunan, Rum, Berberî, Habeş, Yemen, Kinde, Şam meliklerini ele aldıktan sonra câhiliye dönemine âit dinler, hakîmler, şâirler, fal okları, ve panayırlar hakkında bilgi verir. İkinci ciltte ise Hz. Peygamber hayâtı, gazveleri, Hulefâ-i Râşidin dönemine âit rivâyetleri verir, Emevî döneminden de Ahmed Mu'tasım-alallah dönemine kadar bilgi vermeyi sürdürür.⁵¹⁵ Eser pek çok kez basılmıştır. (Beyrut 1892, 1992, Ncef 1964, Leiden 1892) Avni Siyam, bu kaynak eseri *Ya'kūbî'nin Hristiyanlık ile ilgili Olarak Verdiği Bilgiler* başlıklı bir tez ile incelenmiştir. (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1978)

5) *Târihü'l-Vâsit*⁵¹⁶: Ebu'l-Hasen Eslem b. Zeyd b. Sehl b. Ziyâd'ın (292/905) eseri hem Vâsit hakkında yazılmış ilk kaynak kitap ve hem de ilk şehir târihidir. *Târihü'l-Vâsit* şehrin kuruluşu, önemli binâlar, önemi şahşiyetler ve hicrî üçüncü asra kadar târihî olayları ele almaktadır.⁵¹⁷

6) *Târihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*⁵¹⁸: Taberî'nin (310/932) târihi, yaratılıştan 302/924 kadar geçen olayları ele alır. Olaylar sırası ile ve yer yer sebepleri açıklanarak verilmiştir. En önemli bölümü hicrî I-IV. yy.lar arasındaki olayları anlatan bölümdür. Özellikle bu ikinci bölüm İslâm târihçilerinin vazgeçilmez bir başvuru kaynağı olmuştur.⁵¹⁹ Eser pek çok kez neşredilmiştir. (yakın neşirleri: Beyrut 1991, Kâhire 1995, Riyad 1996). Kitap Türkçeye Zâkir Urgan tarafından tercüme edilmiştir. (Ankara 1954)

⁵¹³ Günaltay, age, 429-431

⁵¹⁴ Abdullah Efendi, age, IV: 47

⁵¹⁵ Ya'kūbî, *Târihü'l-Ya'kūbî*, I-II, Beyrut târihsiz

⁵¹⁶ Abdullah Efendi, age, III: 240, IV: 172, 185, 211, V: 68, 99

⁵¹⁷ Ebu'l-Hasen Eslem b. Zeyd b. Sehl b. Ziyâd, *Târihu'l-Vâsit*, th. L. Avvâd, Bağdat 1986

⁵¹⁸ Abdullah Efendi, age, V: 413

⁵¹⁹ Günaltay, age, 34-50

7) *Ahbâru'z-Zamân*⁵²⁰: Mes'ûdî'nin (345/956) *Ahbâru'z-Zamân* isimli asıl eseri kaybolmuştur. Bu sebeple Abdullah Efendi'nin işâret ettiği eser *Ahbâru'z-Zamân*'ın müellif tarafından yapılmış olan *Mürücü'z-Zeheb* ve *Meâdinü'l-Cevher* isimli özeti olmalıdır. Mes'ûdî eserine jeolojik zamanlardan başlar, belli başlı yeryüzü şekillerini anlatır. Târih öncesinde çeşitli kavimleri, kaybolmuş ırkları ve dinleri ele alır. Kitapta daha sonra peygamber târihi ve daha sonra da siyer bölümü yer alır. Son ciltlerde hulefâ-i râşidin dönemi, Emevî devleti ve 332/943 senesine kadar Abbâsî devletinin târihine yer verilmiştir.⁵²¹ Eserin yakın neşri Beyrut 1996 da yapılmıştır. Eser Farsçaya Kerîm Zemânî tarafından tercüme edilmiştir. (Tahran 1991)

8) *Sûretü'l-Arz*⁵²²: Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Havkal'ın (IV/X) eseri bir seychatnâmedir. İbn Havkal döneminin seyyahlarından. Bağdat'dan hareket ederek Irak, İran, Mâverâünnehr, Türkistan, Şam, Mağrib, Endülüs gibi İslâm ülkelerini dolaşmıştır. Yirmi sekiz yıl süren yolculuğunu yazılı hâle getirmiş ve *Sûretü'l-Arz* adını vermiştir. Eser hem târih ve hem de coğrafya kitabı özelliğini taşır. Kitap Türk târihi açısından husûsî bir önem taşır.⁵²³ Eser Johannes H. Kramers tarafından Liden 1938-1967 târihleri arasında neşredilmiştir. Eser İngilizceye W. Ousley tarafından (Frankfurt 1992) ve Farsçaya Cafer Şiar tarafından (Tahran 1342) tercüme edilmiştir.

9) *Kitâbü'l-Arâis fi'l-Mecâlis fi Kısâsü'l-Enbiyâ*⁵²⁴: Sa'lebî'nin (427/1035) târihi, eserin başlığından anlaşılacağı üzere kitap, peygamberler hakkındaki kıssaları içerir. Eser basılmıştır. (Mısır 1301, 1331)

10) *el-İstîâb fi Ma'rifeti Ashâb*⁵²⁵: İbn Abdi'l-Berr'in (463/1071) dört ciltlik bir tabakattır. Ashâb döneminden başlar, alfabetiktir. Nisâ bahsi son cilttedir. İbn Abdi'l-Berr'in bu tabakâtı târih ilminin kaynakları arasında yer aldığı gibi hadis ilminin kaynakları arasında da önemli bir yer tutar. Eser kendisinden önce yazılmış tabakâtları kapsamak üzere te'lif

⁵²⁰ Abdullah Efendi, age, III: 321

⁵²¹ Günaltay, 72-73

⁵²² Abdullah Efendi, age, IV: 393

⁵²³ Günaltay, age, 432-3 (Günaltay eserin ismini *Kitâbü'l-Mesâlik ve Memâlik* olarak vermektedir.)

⁵²⁴ Abdullah Efendi, age, V: 435, IV:40, III:79, I:305

edilmişse de çok sayıda sahâbîyi içermez. Eserin başında Hz. Peygamberin hayâtını içeren siyer bölümü mevcuttur. *El-İstîâb*'ın İbn Fethûn el-Mâlikî (520/1126) tarafından kaleme alınan bir zeyli de bulunmaktadır.⁵²⁶ Eser neşredilmiştir. (Mısır 1328, Haydarâbâd 1318, Beyrut 1995) Kitap Tayüp Çiftçi tarafından yapılmış bir tez dâhilinde incelenmiştir. (İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1994)

11) *Târihü'l-Kâmil*⁵²⁷: İbnü'l-Esîr'in (630/1232) târididir. Eser, insanlığın yaratılışından 628/1230 yılına kadar geçen târihî olayları içeren on iki ciltlik bir târihtir. *Târihü'l-Kâmil*, Türk târihi ve Musul Atabekleri açısından önem arzeder. Eser Tornberg tarafından Leiden 1851-1876 yılları arasında on iki cilt hâlinde neşredilmiştir.⁵²⁸ (Diğer neşirleri: Beyrut 1982, Tahran 1963 nş. Hâşim Rıza, Bulak 1290) Türkçeye 12 cilt hâlinde Ahmed Ağırakça tarafından tercüme edilmiştir. (İstanbul târihsiz)

12) *Muhtasar-ı Düvel*⁵²⁹: İbnü'l-İbrî Ebu'l-Ferec Gregorius b. Ehrûn'un (681/1286) târihidir. Malatya yahûdilerinden olan Ebu'l-Ferec'in târihi *Muhtasar-ı Düvel* ismini taşımaktadır. Eser Âdem'in yaratılışı ile başlamakla berâber Haçlı seferleri ve Moğol istilâsı dönemini hakkında birinci elden önemli bilgiler vermektedir. Arapça olarak kaleme alınan kitap Türkler arasında Hıristiyanlığın durumuna ilişkin bilgiler vermesi bakımından oryantalistlerin dikkatini çekmiş ve Avrupa'da birkaç defa neşredilmiştir. (Oxford 1663, 1783 Leibzing, Beyrut 1890)⁵³⁰

13) *Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds*⁵³¹: Molla Câmî'nin (898/1492) eseridir. Eser erkek ve kadın sûfilerin terceme-i halleri içermektedir. Mukaddime bölümünde "sûffî", "mutasavvıf", "melâmî", "fakir" tâbirleri arasındaki fark, ilim ve âlimlerin kısımları, tevhid mertebeleri ve erbâbı ve kerâmet hakkında makâleler bulunmaktadır. Eserin Lâmiî Çelebi

⁵²⁵ age, V: 192, 195, 304, 305

⁵²⁶ Çakan, age, 223-224

⁵²⁷ Abdullah Efendi, age, I: 507, III: 485 IV: 156, V: 413

⁵²⁸ Günaltay, age, 151-163

⁵²⁹ Abdullah Efendi, age, IV: 393

⁵³⁰ Günaltay, 195-200

⁵³¹ Abdullah Efendi, age, I: 191, 396, 397, 423, 424, 498, 519 ; II: 20, 27, 109, 112, 140, 151, 161, 181, 200, 229, 240, 327, 330, 491 ; III: 11, 162, 163, 188, 288, 443, ; IV: 196

tercümesi meşhurdur (İstanbul 1289). Yakın tercümesi ise K. Candoğan ve S. Malak tarafından yapılmıştır (İstanbul 1971) .

14) *Ravzü's-Safâ*⁵³²: Mevlânâ Mirhond b. Seyyid Harzemşah'ın târihidir. (904/1498)

Timurlular devrinde İran'da yazılmış en geniş ve kapsamlı târih olan *Ravzü's-Safâ* esâsen geleneksel biçimde Âdem'in yaratılışından başlar. Peygamberler târihi ve eski İran hakkında bilgiler verir. Hulefâ-i râşidin dönemi, Türk, Tatar, Moğol târihlerini inceler. İran ve Tûran mücâdeleleri de eserde yer almaktadır. Eser Hindistan ve İran'da basılmıştır. İlk iki cildi Balatîzâde Kemâlî tarafından Türkçeye tercümeyle başlanmış (İstanbul 1338), daha sonra üç ve dördüncü ciltleri Mustafa b. Hasan Şah tamamlamıştır.⁵³³

C.İbnü'l-Arabî ve onun tâkipçilerinin, irfânî felsefeyi temel alarak mârifetin hakikatlarını öğrettikleri eserler ile aşk kavramını esas alan İran tasavvuf edebiyâtına âit eserler:

Mevlânâ *Mesnevî*'yi inşâd ederken belli bir ekol tercihi yapmadığı gibi , Abdullah Efendi de *Mesnevî*'yi anlamada ve anlatmakta belirli bir ekol veya devir farkına gitmeye teşebbüs etmemiştir. *Mesnevî*'yi şerh ederken kullanmış olduğu tasavvufî kaynaklar arasında klasik dönem veya Ekberî mektep ya da Fars tasavvuf edebiyâtı ayırımına gitmediği görülür. O tasavvuf târihi boyunca te'lif edilmiş olan pek çok kıymetli eserden faydalanmıştır. Ancak yine de İbnü'l-Arabî'nin ve onun tâkip edenlerin eserlerine verdiği geniş yer ilk bakışta farkedilmektedir.

Abdullah Efendi'nin şerhi de dâhil olmak üzere *Mesnevî*'ye yapılan şerhlerde vahdet-i vücud anlayışına yer verilmektedir. Ancak Mevlânâ'nın vahdet-i vücud anlayışına sâhip olup olmadığı, *Mesnevî*'de vahdet-i vücud anlayışının olup olmadığı tartışmalı bur konudur. Bu konudaki fikirler kısaca şöyledir:

1- Nicholson *Mesnevî* hakkındaki incelemelerinde Mevlânâ'nın dizeleri ile İbnü'l-Arabî'nin yazıları arasında paralellik kurmuş ve onun şiirlerinin Senâî ve Attâr tarzında

⁵³² Abdullah Efendi, age, V: 413

⁵³³ Günaltay,

olmasına rağmen fikrî malzemelerinin vahdet-i vücud anlayışından geldiğini⁵³⁴ ve hatta bâzı kavramları İbnü'l-Arabî'den aldığını ileri sürmüştür. Bu düşünceler ile Ankaravî ve Sarı Abdullah Efendi gibi Nicholson da *Mesnevî*'yi İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışına uygun bir şekilde açıklamıştır.⁵³⁵ Bu görüşü paylaşan bir başka müsteşrik Henry Corbin'dir. Corbin "Mevlânâ ile İbn Arabî tarafından ortaya konan iki rûhânîlik şekli arasında farklılık üzerinde durmanın son derece yüzeysel bir şey olduğunu" ifade etmektedir.⁵³⁶ Batı dünyasında Nicholson'un ve Corbin'in sâhip olduğu düşünceyi, Nurettin Topçu da paylaşmaktadır. Topçu, Mevlânâ'nın dünya görüşünün vahdet-i vücûda dayandığı ve bu telakkînin kendisine "hocası Sadreddin Konevî" tarafından intikal ettiğini belirtmektedir.⁵³⁷

11- Bu görüşün aksini iddia edenler de mevcuttur. Özellikle Chittick'in görüşlerine göre Nicholson, İsmâil Ankaravî ve Sarı Abrullah gibi *Mesnevî*'yi vahdet-i vücud çizgisinde izah eden Türkçe şerhlerini göz önüne alarak, herhangi bir delil bulunmaksızın, Mevlânâ'nın İbnü'l-Arabî'nin tesîri altında kaldığını belirtmiştir. Nicholson'u bu sonuca sevkeden bir başka sebep, onun İbnü'l-Arabî'ye âşinâ olmasına rağmen Mevlânâ'dan önce Farsça eserler vermiş olan Senâî, Attar, Meybudî, Simnânî gibi sûfilerden sarf-ı nazar etmiş olmasıdır. Yine o, Sultan Veled'in *Maârif*'i ve Şems-i Tebrîzî'nin *Makâlât*'ından bile yararlanmamıştır.⁵³⁸ Chittick, Nicholson'un İbnü'l-Arabî'nin Mevlânâ üzerindeki tesirlerinden bahsetmiş olduğu birkaç yeri inceleyerek, delil olarak ortaya sürdüğü benzerlikleri aslında pek çok mutasavvıfta görülebileceğini belirtir. Hatta bu tip benzerlikleri öne sürerek Attar'ın kendisinden önce vefat etmiş olan İbnü'l-Arabî'den etkilendiğini ispat etmenin mümkün olduğunu belirtmiştir.⁵³⁹ Sonuç olarak Chittick, İbnü'l-Arabî'nin Rûmî üzerinde gözle görülebilen bir etkisinin olmadığını görüşünü savunur.⁵⁴⁰ Dahası İbnü'l-Arabî'yi Endülüs-Kuzey Afrika ve Mısır'da yüzyıllar boyunca mayalanmış bir düşüncenin temsilcisi olarak, Mevlânâ'yı ise Ahmed

⁵³⁴ Nicholson, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, tr. Ayten Lermioğlu, İstanbul târihsiz ; 21-22

⁵³⁵ Chittick, W., "Rumî ve Vahdet-i Vücud", *Varolmanın Boyutları*, tr. Turan Koç, İstanbul 1997, 231-275, 261

⁵³⁶ Chittick, William, "Rumî ve Vahdet-i Vücud", 256 (Corbin, *Creative İmaginatın*, 70)

⁵³⁷ Topçu, Nurettin, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul 1974, 10, 22, 51

⁵³⁸ Chittick, "Rumî ve Vahdet-i Vücud", 261

⁵³⁹ age, 261-269

⁵⁴⁰ age, 255

Gazzâli, Senâî, Attâr gibi İnan'ın aşk anlayışı noktasında yoğunlaşarak gelişen suffiliğinin bir temsilcisi olarak kabul eder ve birbirinden hem coğrafya ve hem de merkez düşünce itibarıyla farklı olan iki ayrı tasavvufî ekolünün varlığını bu iki simge şahsiyet üzerinden açıklar. Farklılık noktaları bu iki mutasavvıf ile sınırlı kalmamış muhâtap ve tâkipçilerinde de tebârüz etmiştir: İbnü'l-Arabî ulûhiyeti entellektüel bir tarzda tecrübeyi esas almış insanlar için, Mevlânâ ise ulûhiyeti aşk ve vecd içinde tecrübeyi benimsemiş insanlar için, iki ayrı rûhâhiliğın tecessüm etmiş şekli olarak tezâhür etmektedir.⁵⁴¹ Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevî, vahdet-i vücud anlayışını hulûl ve ittihad düşüncesi ile aynı kabul ettiğinden Mevlânâ'nın bu tip bir ilhâdî fikiri benimsemediğini ortaya koymaya çalışmıştır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde vücûdî düşünceyi yorumlayarak doğru bir mecrâyâ oturtmuş olduğundan dolayı, tüm mutasavvıfların yanında yüksek bir mevkiî olduğunu belirtmektedir.⁵⁴²

11-Bu görüşler arasında iki araştırmacının fikirlerinin zaman içinde yön değiştirmiş olması dikkat çekmektedir. Bunlardan birisi Mevlânâ'yı ilham kaynağı olarak kabul etmiş olan şâir ve düşünür İkbâl'dir. İkbâl *The Development of Metaphysics in Persia* (London 1908) başlıklı doktora tezinde Mevlânâ'yı vahdet-i vücud anlayışının üst düzey bir temsilcisi olarak göstermiştir. Bu tesbîtinin nedeni içinde bulunduğu Avrupa coğrafyasında entellektüel kesimin vahdet-i vücud telakkisine eğilimli olması ve İkbâl'in bu eğilimden etkilenmesidir. Ancak yıllar sonra İkbâl'in kendi ifâde ettiği üzere, bizzat Mevlânâ'nın mânevî işâreti ile, onun mesajını yüzyıllardan beri bir külliyât oluşturan vahdet-i vücudçu şerhlerin etkisinden Farsça şiirler yazarak kurtarmaya girişmiştir. Schimmel'e göre, İkbâl'deki bu değişimin bir başka sebebi, Mevlânâ'yı Darwinist düşünceye yatkın şekilde anlamış olan Şiblî Nu'mânî'nin eserini⁵⁴³ okuyup etkilenmesidir.⁵⁴⁴

⁵⁴¹ age, 258-9

⁵⁴² Ebu'l-Fazl Muhammed b. Abdullah el-Konevî, *Ahbârü Celâleddin er-Rûmî ve Vekafâtün mea Tercemetihi fi Kitâbi Ricâli'l-Fikr ve 'd-Da'veti fi'l-İslâm*, Medfne 1421 ;54, 320, 321

⁵⁴³ Şiblî Nu'mânî, *Savârih-i Mesnevi-yi Rumî*, tr. Fahrîda-yi Filânî, Tahran 1332

⁵⁴⁴ Schimmel, "Maulana Jalaleddin Rumi's Influence on Muslim Literature", *Mevlânâ Gûldestesi-Aspects of Mevlana-*, Ankara 1071, 19-43 ; 37 ; Schimmel, *Peygamberâne Bir Şâir ve Filozof Muhammed İkbâl*, tr. Senâil Özkan, Ankara 1990 ; 9-16 ; Aydın, Mehmet, "İkbâl, Muhammed", *TDVİA*, XXI, 17-23

Ele alacağıma ikinci şahıs , Mevlânâ konusunda ihtisaslaşan Annemaria Schimmel'dir. Schimmel de *Encyclopadia of Religion*'da Mevlânâ'nın Ekberî mektebinin bir üyesi olduğunu ifade etmektedir. ⁵⁴⁵ Ancak daha sonra Schimmel şârihlerinin çoğunun *Mesnevî*'yi vahdet-i vücud düşüncesine uygun olarak açıklamış olduklarını ifade ederek şu açıklamaları yapmaktadır:

“Şüphe yok ki *Mesnevî*'nin birçok yerinde vahdet-i vücud felsefesine pek yakın gibi görünen tâbirlere rastlamak mümkündür. Hem de İbn Arabî'nin üvey oğlu Sadreddin Konevî, Mevlânâ'nın dostu idi. Böylece İbn Arabî'nin bazı görüşleri Mevlânâ'nın eserlerine sirâyet etmiş olabilir. Halbuki Mevlânâ'nın eserleri bin bir renk ihtivâ eden büyük bir halıya benziyor. XIII. asrın ortasına kadar İslâm tasavvufunda ne gibi cereyânlar zuhûr etmişse, onların aksini *Mesnevî*'de görmek kâbildir.” ⁵⁴⁶

Bu satırlar Schimmel'in görüşlerine açıklık kazandırmaktadır. O Mevlânâ'yı sâdece Ekberî ekolün üyesi olarak değil fakat bütün tasavvufî düşünce tarzlarını meczeden büyük bir şahsiyet olarak tanımlamaktadır. ⁵⁴⁷

Birbirine zıt gibi görünen ilk iki görüşün buluştukları bir nokta vardır ki o da Mevlânâ'nın târihsel araçlar olmaksızın vahdet-i vücûdu tecrübe etmiş olduğu ve bu bilgiyi dile getirdiğidir. ⁵⁴⁸ Mevlânâ, İbn Arabî ve Konevî gibi sistematik bir metafizik açıklama yazmamış olmasına rağmen, üst düzey bir metafizikçidir. Neredeyse bütün metafizik soruları hikâyeler ve semboller kullanarak açıklamıştır. ⁵⁴⁹ *Mesnevî*'de

ما عدمهایم و هستهای ما تو وجود مطلقى فانى نما

“Biz yoklarız, Bizim varlıklarımız geçici şekiller izhâr eden, Mutlak Varlık olan sensin”⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ Chittick, William, “Rumî ve Vahdet-i Vücud”, 255 (Schimmel, *Encyclopadia of Religion*, New York 1987, III, 315)

⁵⁴⁶ Schimmel, “Mevlânâ Hindistan'da”, *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, haz. Feyzi Halıcı, Ankara 1978, 69-80, 74

⁵⁴⁷ Schimmel, “Maulana Jalaleddin Rumi's Influence on Muslim Litarature”, 35-37 ; *Tasavvufun Boyutları*, 273

⁵⁴⁸ Chittick, “Rumî ve Vahdet-i Vücud”, 260

⁵⁴⁹ Chittick, *The Sufi Doctrine of Rumi an Introduction*, New York târihsiz, 5 (S.Hüseyin Nasr'ın önsözünden)

⁵⁵⁰ Gölpınarlı, *Mesnevî*, I, 82 [606. beyit] (Tâhirü'l-Mevlevî bu beyti şöyle tercüme etmiştir: “Biz de ademiz , bizim valıklarımız da. Fânîyi mevcut gösteren vücûd ü mutlak Sen'den ibârettir.” bk Tâhirü'l-Mevlevî, Şerh, II, 377 [600. beyit])

beyti vahdet-i vücud anlayışını tanımlayan en güzel beyitlerdendir. Ancak Mevlânâ, İbnü'l-Arabî mektebinin basit bir tâkipçisi olarak görülemez. Rûmî, tasavvufta bir başka doruk, bir başka pîr olarak tanımlanmalıdır. İbnü'l-Arabî'ye yakın, ancak yine de ondan ayrı bir rûhânî makamda değerlendirilmelidir.⁵⁵¹ Aynı tespit Ali Nihat Tarlan tarafından da paylaşılmaktadır. Tarlan, Cîlî'nin *İnsân-ı Kâmil* adlı esirinin Türkçe neşrine yazmış olduğu takrizde Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinde ve *Dîvân*'ında vahdet-i vücud esâsı üzerinde ama "kendi şahsiyetinin en bâriz orjinalitesi ile yürümüş" olduğunu, esâsen tüm mutasavvıfların aynı noktada birleştiklerini belirterek "herkesin maksûdu bir amma rivâyetler muhtelif" sözü ile meseleyi özetlemektedir.⁵⁵²

Ekberî Mektep ve onun külliyyâtı oluşur iken, *Mesnevî* yorumları da Ekberî çizgide yoğunlaşma göstermiştir. Sarı Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* şerhinde kaynak olarak kullandığı tasavvufî eserlerin içinde Konevî, Irâkî, Kâşânî, Alâüddevle Simnânî, Kayserî, Mağribî, Molla Câmî, Molla Fenârî gibi "Ekberî Okul"un fertleri olan sûfi-müellif ve şâirler ağırlıkta görülmektedir. Ancak her hâlükârda vahdet-i vücud doğrultusunda yazılmış olsa bile *Mesnevî* şerhlerinin incelenmesi ve şâirlerin, İbnü'l-Arabî'nin *Füsûs*'da ortaya koyduğu düşünceleri ne ölçede yansıttıkları, özellikle hangi konuların dikkatlerden kaçmış olduğu ve şâirler için Mevlânâ'nın rûhâniyetinin ne anlama geldiği araştırma gerektirmektedir.⁵⁵³

Mevlânâ ile İbn-i Arabî hakkında Kâzım Yıldırım'ın *Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sistemi (Gazzâlî-Sühreverdî-Konevî ve Mevlânâ ile Mukâyeseleri)* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1991) başlıklı bir basılmamış doktora araştırması bulunmaktadır. Mevlânâ'nın tasavvufî düşüncelerinin *Mesnevî*'deki yansımaları hakkında Mehmet Bakırcı tarafından hazırlanmış *Mesnevî'de Tasavvuf* (Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1987) başlıklı basılmamış bir doktora tezi mevcuttur.⁵⁵⁴

Şerhte kullanılan tasavvufî eserler şunlardır:

⁵⁵¹ Nasr, *İslâm Sanatı*, 181

⁵⁵² Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*; tr. Seyyid Nüseyin Fevzi Paşa, nş. Remzi Göknar, İstanbul 1996, Ali Nihat Tarlan'ın takrîzi ile, 8-9

⁵⁵³ Corbin, *Creative Imagination*, 71, 162

⁵⁵⁴ Aşkar, 59, 66,

1) *Sevânihü'l-Uşşâk*⁵⁵⁵: Ahmed Gazzâlî'nin (520/1126) te'lifâtıdır. Ahmed Gazzâlî, İran tasavvuf edebiyâtında aşk kuramları ile tasavvufî hallerin ince tefsirleri sayesinde ün kazanmış üç büyük sûfiden biridir. Gazzâlî'nin eseri aşk üzerine vecizelerden yâni “sevânih”ten müteşekkildir. Mensur parçalar sık sık şiirler ile süslenmiştir. Saf aşk üstâdı olarak Ahmed Gazzâlî kendi ile güzel sevgili arasında bir gül koyup kâh gülü kâh sevgiliyi seyreden bir şâir olarak görünür. *Sevânih*'in Farsçası ilk bakışta basit ve iddiasız görünür, ancak dil öyle bir inceliğe bürünmüştür ki sözcükler ve cümleler öyle incedir ki bunu bozmadan tercüme edilemez. Yazar birbirinin aynası olan birbirini seyre dalan, biri “ondan daha çok o” olan âşık ile mâşuk arasındaki ilişkinin sırrından bahsetmektir. Ahmed Gazzâlî aşktaki acının, umutsuzluktaki umudun dile getirilmesi olanaksız letâfetin sırrına dokunmaktadır. Aşk ile güzellik biçimleri arasındaki bitmek tükenmek bilmeyen karşılıklı etkileşim bu küçük kitabın üzerinde durduğu temadır. Uyumlu temposunun tam olarak farkına varmak için onu yüksek sesle okumak gerekir. Âşık, mâşuk ve aşk üzerindeki sözleri üzerinde defalarca durup düşündürür. Her okuyuşta insan yeni bir yönünü görür. Sanki örtüler kalktıktan sonra, anlamından başka bir renkte yeni örtüler serilmektedir.⁵⁵⁶

2) *Nâmeihâ (Mekâtîb)*⁵⁵⁷: Eser, Aynü'l-Kudât Hemedânî'nin (525/1131) dostlarına yazmış olduğu kelâm, felsefe, tasavvuf gibi konuları içeren 127 mektupluk Farsça kolleksiyondur. Afi Useyrân tarafından Hemedânî'nin *Musennefât-ı Aynü'l-Kudât* (Tahran 1962) adı ile yayınlanan kitapta bu iki eseri diğer eserleri ile berâber bulunmaktadır.⁵⁵⁸

3) *Zübdetü'l-Hakâik fî Keşfi'd-Dekâik*⁵⁵⁹: Hemedânî'nin Arapça olarak yazılmış bu eserinde mutasavvıflar ile filozofların sözlerini karşılaştırarak, sâlikleri felsefe tuzağından kurtarmayı amaçlamıştır.

4) *Âdâbü'l-mürîdîn*⁵⁶⁰: Ebu'n-Necîb es-Sühreverdî (563/1167) bu eseri müridlerin uyması gereken kuralları ortaya koyan pek çok eser⁵⁶¹ te'lif edilmiştir. Ancak bu konuda

⁵⁵⁵ Abdullah Efendi, age, IV: 468

⁵⁵⁶ Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, 255

⁵⁵⁷ Abdullah Efendi, age, IV: 330, V: 387, 390, 462

⁵⁵⁸ Uludağ, Süleyman-Bayburtlugil, Nurettin, “Aynülkudât Hemedânî”, *TDVİA*; IV, 280-282

⁵⁵⁹ Abdullah Efendi, age, II: 328, 534, III: 17, IV: 50, 84, 103, 104, 260

ayrıntılı ve düzenli bir şekilde kaleme alınan ilk kitap Sühreverdî'ninkidir. *Âdâbü'l-Mürîdîn* isimli bu eserde Sühreverdî sûfilerin îtikatları, fakr, tasavvuf, melâmet, kerâmet terimlerini, sufilerin ahvâl ve makâmları, bidâyet, nefis, sohbet gibi konuları içerir. *Âdâbü'l-Mürîdîn* Şehâbeddin Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Maârif* adlı eserine kaynak olması bakımından da önemlidir. Kitap Gîsudîrâz tarafından *el-Hâtîme* adı ile Arapça olarak (Haydarâbâd 1358 hş) ve Yahya Bâharzî tarafından *Evrâdü'l-Ahbâb* adlı eserinin birinci bölümünde Farsça olarak (Tahran 1358 hş) şerhedilmiştir. Eser Menahem Milson tarafından neşredilmiştir. (Jerusalem 1987) ⁵⁶² Rıfat Okudan tarafından *Sühreverdî el-Maktûl'de Üslûb ve Belâğat* (Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1999) başlıklı bir doktora tezi hazırlanmıştır. Özellikle *Âdâbü'l-Mürîdîn* adlı eserini konu edinmiş olan *Ebû Necîb es-Sühreverdî ve Â d â b ü l - M ü r î d î n Adlı Eserine Göre Tasavvuf Anlayışı* başlıklı bir yüksek lisans tezi Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Âsım Erol tarafından hazırlanmaktadır. Ayrıca konu ile ilgili olarak *Sühreverdî'de Mürşid-Mürîd İlişkisi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1998) başlıklı yüksek lisans tezi Emin Fidan tarafından hazırlanmıştır. ⁵⁶³

5) *Kitâbü't-Telvîhâtî'l-Levhiyye ve'l-Arşîyye*: ⁵⁶⁴ Şerh içinde kullanılan Sühreverdî'ye âit ikinci eserdir. Eser Henry Corbin tarafından *Mecmûa fî Hikmeti'l-Îlâhiyye* içinde neşredilmiştir. (İstanbul 1945) Esere yapılmış şerhler içinde Şehrezûrî'nin *et-Tenkîhât* isimli şerhi (Köprülü Kütüphânesi, no:880) ve İbn Kemmûne'nin aynı *et-Tenkîhât* (British Museum, Or. 6348) ismi ile te'lif ettiği şerhler sayılabilir. ⁵⁶⁵

6) *Füsûsü'l-Hikem* ⁵⁶⁶: Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (638/1240) eseridir. Kitabın temel kavramı “kelime” veya “hakikat-ı Muhammediyye”dir. Bu düşünce temel esas alınarak *Füsûs*'da yirmi yedi peygambere ayrılmış olan her bir “fas”ta anlatılmak istenen her

⁵⁶⁰ age, II: 57

⁵⁶¹ Mutasavvıfların uyması gerek kuralları konu edinen kitaplar hakkında bk: Uludağ, Süleyman, “Âdâbü'l-Mürîd”, *TDVİA*, I; 116-117

⁵⁶² Uludağ, Süleyman, “Âdâbü'l-Mürîdîn”, *TDVİA*, I, 337

⁵⁶³ Aşkar, 63, 71

⁵⁶⁴ Abdullah Efendi, age, I: 211, 212

⁵⁶⁵ (Brockelman, Gal, sup. , 783)

peygamberin değişik mertebelerde tezâhür etmiş olan bâtinî birer “kelime” olduğu ve hakikatlerinin “Hakikat-ı Muhammediyye”den neşet ettiği. İbnü'l-Arabî'nin tüm eserlerinde görülen özellik bu eserlerin “imlâ-yı ilâhî” veya “ilkâ-yı rabbânî” sonucu yazdırılması yâni bâtinî bir yolla elde edilmesidir. Bu yüzden o, eserlerinin müellifi olarak değil mütercimi olarak anılmayı ister. Eserlerini vahdet-i vücud anlayışı doğrultusunda te'lif etmiştir. Affi tarafından (Beyrut 1946) neşredilmiş olan esere pek çok eleştirinin yanında pek çok şerh de yazılmıştır.⁵⁶⁷ Eser, aynı isimle M. Nuri Gençosman tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir (Ankara 1956). Türkçe olarak en son yayınlanmış olan şerh Ahmed Avni Konuk'un tercüme şerhidir.⁵⁶⁸

7) *Fütühâtü'l-Mekkiyye*⁵⁶⁹: Eser İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi görüşlerini en geniş boyutları ile ortaya koyar. Muhtasarlara olmakla birlikte, hacmi sebebi ile tam bir şerhi yoktur, ancak bâzı bölümleri için şerhler te'lif edilmiştir. Tenkitsiz olarak Beyrut ve henüz tamamlanmamış olan tenkitli neşri Kâhire basılmıştır.⁵⁷⁰ *Fütühât-ı Mekkiyye*'nin bâzı bölümlerinin Türkçeye tercümesi mevcuttur.⁵⁷¹ İbnü'l-Arabî'nin eserleri hakkında Metin İspir *İbn Arabî'nin Füsûsü'l-Hikem ve Futûhât-ı Mekkiyye'sinde İnsan Anlayışı ve Eğitim* (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1993) başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁵⁷²

⁵⁶⁶ Abdullah Efendi, age, II: 409 428, 429, 447, 460, 467 ; III: 95 206, , 421 ; IV:226, 436, 439

⁵⁶⁷ Kılıç, Mahmud Erol, “Füsûsü'l-Hikem”, *TDVİA*, XIII; 230-237

⁵⁶⁸ Konuk, Ahmed Avni, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, hz. Dr. Mustafa Tahralı-Dr. Selçuk Eraydın, İstanbul 1987-1992

⁵⁶⁹ Abdullah Efendi, age, I:18; II:468,507; III:47, 95;IV: 49, 126, 245, 250 313, 476 ; V: 13, 16, 154, 156, 414

⁵⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I-VIII, Beyrut târihsiz

İbnü'l-Arabî, *Fütühâtü'l-Mekkiyye*, I-XII, nşr: Osman Yahya, Kâhire 1972

⁵⁷¹ *Fütühât*'ın kısmî tercümeleleri:

Tasavvuf, tr. İbrâhim Aşkî Tanık, İstanbul 1955

İlâhî Aşk, tr. Mahmut Kanık, İstanbul 1988

Mârifet ve Hikmet, tr. Mahmut Kanık, İstanbul 1997

Fütühât-ı Mekkiyye'den Sahifeler, tr. Abdurrahman Pamuk, İstanbul târihsiz

Muhyiddin İbn Arabî'nin Müslümanlara Nasihatları, tr. Abdullah Toprak, İstanbul târihsiz

⁵⁷² Aşkar, 72

8) *Kitâbü'l-Yâ*⁵⁷³: İbnü'l-Arabî, bu eseri “ehl-i işâret ve'l-hakâik” için kaleme aldığını belirtir. Eserde “ene-ente-hüve”, “hâ-hüve-hiye” zamirleri, “ye-vav-nûn” harflerinin delâlet ettikleri mânâlar ele alınmıştır. Eser Şehâbeddin Arabî'nin neşrettiği *Resâilü'l-İbni'l-Arabî* (Haydarâbâd 1948) içinde neşredilmiştir.

9) *Kitâbü't-Tecelliyât*⁵⁷⁴: İbnü'l-Arabî bu eserinde fitrat, rahmet, vecd, ma'rifet-i merâtib, sıdk, cem'ü't-tevhîd, tefrikatü't-tevhîd gibi 109 tecellî açıklanmıştır. Eser hem Şehâbeddin Arabî'nin neşrettiği *Resâilü'l-İbni'l-Arabî* (Haydarâbâd 1948) içinde hem de Osman Yahya tarafından (Kâhire 1988) neşredilmiştir.

10) *Ankâü'l-Muğrib fî Hatmi'l-Evliyâ ve Şemsü'l-Mağrib*⁵⁷⁵ İbnü'l-Arabî bu eserinde âlemin icâdında ilâhî isimler ile yaratılacak olan şeyler arasındaki söyleşileri konu alan isimli kitabı da kullanmıştır. Bu kitapta, âlem-i kebîr olan insanın Hz. Nebî'nin ehl-i beytine mensûp olan “imâm mehdî” ve “hatm-i evliyâ” makâmına yükselişi ele alınmaktadır. Eser neşredilmiştir. (Kâhire 1913, 1934)

11) *Ukletü'l-Müstevfîz*⁵⁷⁶: İbnü'l-Arabî'nin bu eserinin konusu, kâinâtın doğuş tertîbidir. Kitap Nyberg'in hazırlamış olduğu *Kleinere Schriften des İbn Arabî* adlı eser içinde *İnşâü'd-Devâir* ve *Tedbîratü'l-İlâhiyye* ile birlikte basılmıştır. (Lieden 1919), Eserin el yazması hâlinde Türkçeye tercümesi Süleymâniye-Hacı Mahmud, no. 2530 da mevcuttur.

12) *Tenezzülâtı Mevsüliyye fî Esrâri't-Taharât ve's-Salât ve'l-Eyâmi'l-Asliyye* (Kâhire 1986)⁵⁷⁷ isimli eser isinde İbnü'l-Arabî namaz ve namazın erkânlarının sırları konusunda yoğunlaşmıştır.

13) *Kitâbü İcâzü'l-Beyâni'l-Müştemil alâ Şerhi Külliyyâti Esrâri Ümmi'l-Kur'ân*⁵⁷⁸: Eser, Sadreddin Konevî'ye (673/1274) âittir. Fâtiha sûresinin tefsîridir. (İstanbul 1286) Konevî'nin Fâtiha tefsîri iki bölümden oluşur. Birinci bölümde âyetlerin anlamlandırılmasına dâir genel bilgiler, cedel, düşünce, Peygambere uyma, harflere verilecek mânâlar gibi konuları

⁵⁷³ Abdullah Efendi, age, IV: 470, 477

⁵⁷⁴ age, IV. 487 ; V: 4, 8

⁵⁷⁵ age, V: 28

⁵⁷⁶ age, I: 196

⁵⁷⁷ age, V: 67

⁵⁷⁸ age, IV: 126, 379, 471, 474,

işler. Fâtiha sûresinin tefsîrinin bulunduğu ikinci bölümde ise her kelimeyi uzun ve zor anlaşılır bir tarzda ve hocası İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışına uygun bir şekilde tefsir eder.⁵⁷⁹ Metod bakımından cedel, kelâm veya felsefe yolunu tâkip etmez. Amacı Fâtiha sûresindeki bâzı sırları açmaktır. Bu yolla Konevî tefsir çalışması ile birlikte metafizik konuları ele almıştır. Tefsirde tâkip edilen usûl ve hedeflenen amaç sebebi ile kitabının orjinal olduğunu iddia etmektedir.⁵⁸⁰ Konevî'nin Fâtiha tefsîrine Molla Fenârî *Aynü'l-A'yân* isimli (İstanbul 1325) şerh te'lif etmiştir.⁵⁸¹ Ekrem Demirli, eseri *Îcâzü'l-Beyân fi Te'vîli Ümmi'l-Kur'ân -Fâtiha Sûresi Tefsiri-* başlığı ile Türkçeye (İstanbul 2002) tercüme etmiştir.

14) *Miftâhü'l-Gayb*⁵⁸²: Konevî'nin eseridir. Konevî'nin kendi ifâdelerine göre bu kitap tıpkı Füsûs gibi havâssa hatta bâzı yerlerde sâdece havâssü'l-havâssa (seçkinlerin özü olan nâdir kişiler için) yazılmıştır.⁵⁸³ Kitapta vahdet-i vücud düşüncesi çok ağır bir üslup ile ifâde edilmiştir.⁵⁸⁴ Eserin Arapçadan tercümeleri bulunmaktadır. Şeyh Ahmed İlâhî tarafından tercümesi yapılmıştır. (Süleymâniye-Pertev Paşa Kütüphanesi, no:278) Kitap ağır bir üslup ile yazıldığından şerhleri yazılmıştır. Atpazârî Osman Fazlı Efendi Misbâhü'l-Kalb: Şerhi Miftâhi'l-Gayb ismiyle Arapça olarak şerhetmiştir (Süleymâniye-Hacı Mahmud Efendi, no: 2334).Şârihi belirtilmemiş olan Misbâhü'l-Üns beyne'l-Ma'kûl ve'l-Meşhûd: Şerhü Miftâhi'l-Gayb isimli Arapça şerhi şerhetmiştir(Topkapı-III. Ahmed Kütüphanesi, no: 1572).

15) *Şerhü Esmâillahi'l-Hüsna*⁵⁸⁵: Konevî Allah'ın isimlerini yine şeyhi İbnü'l-Arabî'nin görüşü doğrultusunda izâh etmektedir. Açıklamaları çok geniş bir zemine yayarak vermektedir.⁵⁸⁶

⁵⁷⁹ Ateş, age, 192-196

⁵⁸⁰ Keklik,Nihat,*Sadreddin Konevî'nin Felsefesinde Allah,Kâinât ve İnsân*, İstanbul 1967;XX

⁵⁸¹ Ateş, age, 222

⁵⁸² Abdullah Efendi, age, II: 82, IV: 75, 119

⁵⁸³ Tahralı, Mustafa, "*Fu s û s ü l - H i k e m*, Şerhi ve Vahdet-i Vücud Hakkında Bâzı Meseleler", Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, 29-62 ; 51

⁵⁸⁴ Keklik, age, XIX

⁵⁸⁵ Eserin yazma nüshaları: Beyazıt-Veliyyüddin Efendi kütüphanesi, no: 1818, 5432, Süleymâniye-Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, no:1366, Köprülü, Fâzıl Ahmet Paşa Kütüphanesi, no: 1594'de bulunmaktadır.

⁵⁸⁶ Keklik, age, XXII

16) *En-Nefehâtü'l-İlâhiyye*⁵⁸⁷: Konevî'nin te'lif ettiği son kitaptır. *Nefehât*'in önemini artıran bir diğer özellik, Konevî'nin diğer kitaplarının da burada zikredilmiş olmasıdır. Konevî *Nefehât*'ın bir faslını yazarken istiğrak hâlinde olduğu yine aynı eserde belirtilmiştir. Bu esnâda arkadaşlarından birisi bir sayha atarak onu daldığı bu vâkıat âleminden geri çevirmiştir.⁵⁸⁸ Eser, Ekrem Demirli tarafından aynı ad ile Türkçeye tercüme edilmiştir. (İstanbul 2002) Muhammed Yâsin tarafından *Sadreddin Konevî ve Felsefetühu's-Sûfiyye* (Kâhire 1985) başlıklı bir doktora tezi hazırlanmıştır. *Sadreddin Konevî'de Tasavvuf* başlıklı doktora tezi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Ekrem Demirli tarafından hazırlanmaktadır.⁵⁸⁹

17) *Lemeât*⁵⁹⁰: Fahreddin Irâkî'nin (688/1289) eseridir. Irâkî kalenderî bir sûfidir. Abdullah Efendi'nin şerhinde kullanmış olduğu eserini Konya'da te'lif etmiştir. Irâkî burada Sadreddin Konevî'nin hizmetinde bulunmuş, *Füsûs* şerhlerinin görüldüğü derslere katılmıştır. *Füsûs* derslerinden sonra kalbine doğan mânâların te'lif edilmesi sonucu meydana geldiğinden *Füsûs* şerhleri arasında sayılabilir.⁵⁹¹ Konevî'den başka Mevlânâ ve dostları ile de yakın dostluklar tesis etti. İşte bu tesirlerin altında yazmış olduğu 28 “lem'a” yâni bölümden oluşan eserinde aşk, âşık, ma'sûk gibi kavramları yorumlamıştır. Manzum parçaların da yer aldığı Farsça esere pek çok Türkçe şerh yazılmış olması Anadolu tasavvuf çevresinde etkili olmasını berâberinde getirmiştir. Fakat en ünlü şerhi, Câmî'nin *Eşi'atü'l-Lemeât*'ıdır.⁵⁹² *Lemeât* Türkçeye Saffet Yetkin tarafından tercüme edilmiştir.⁵⁹³ Irâkî'nin *Lemeât* adlı bu eseri *Kitâb-ı Lemeât Tercümesi* ismi ile Ahmed Avni Konuk tarafından tercüme ve bir kısmı şerh edilmiştir. (Konya Mevlânâ Müzesi Kütüphânesi, no: 3852)⁵⁹⁴

18) *Şerhü Füsûsi'l-Hikem*⁵⁹⁵: Müeyyidüddin el-Cendî'nin (691/1292) şerhidir. Konevî'nin talabesi olan Cendî onun yanında sülûkünü tamamlayıp Bağdat'ta Konevî'nin

⁵⁸⁷ Abdullah Efendi, age, V: 250

⁵⁸⁸ Keklik, age, XXI

⁵⁸⁹ Aşkar, 60, 63

⁵⁹⁰ Abdullah Efendi, age, IV: 84, 99, 255

⁵⁹¹ Kılıç, Mahmud Erol, “Füsûsü'l-Hikem”, *TDVİA*, XIII; 232

⁵⁹² Bilgin, Orhan, “Fahredden-i Irâkî”, *TDVİA*, XII, 84-86

⁵⁹³ Fahreddin Irâkî, *Parıltılar*, tr Saffet Yetkin, İstanbul 1948

⁵⁹⁴ Eraydın, Selçuk, “Ahmed Avnî Konuk Hayâtı ve Eserleri”, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 14-27 ; 25

⁵⁹⁵ Abdullah Efendi, age, II: 176

halîfesi oldu. Şerh İbnü'l-Arabî'nin *Füsûs*'una yapılan ilk şerh olup kendisinden sonra te'lif edilen çoğu *Füsûs* şerhlerine kaynak olmuş ve hemen hepsine tesir etmiştir.⁵⁹⁶ Eser Aştîyânî tarafından (Meşhed 1982) neşredilmiştir.

19) *Meşârikü'd-Derâizi'z-Züher fî Keşfi Hakâiki Nazmi'd-Dürer*⁵⁹⁷: Saîdüddin Fergânî'nin (699/1300), İbnü'l-Fârız'ın *Tâiyyetü'l-Kübrâ* veya *Nazmü'd-Dürer* ya da *Nazmü's-Sülûk* adlı kasîdesine yazdığı Farsça şerhidir. Fergânî, Fahreddin Irâkî ve Müeyyidüddin Cendî ile berâber Konevî'nin *Füsûs* şerhleri derslerine katılmış ve Ekberîyye mektebinin ikinci kuşağını teşkil etmiştir. Fergânî'yi diğerlerinden ayıran özellik Muhammed Parsâ'ya etkisi ile İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışının Nakşîbendilik ve orta Asya'ya yayılmasında rol oynamasıdır. Esâsen eser Fergânî'nin Konevî'nin bu kasîdeyi şerh ettiği derslere katılması ve bu derslerde tuttuğu notların toplaması ile meydana gelmiştir. Kitap Celâleddin Aştîyânî tarafından (Tahran 1978) yayımlanmıştır.⁵⁹⁸

20) *el-Urve li Ehl-i'l-Hâl ve'l-Celve*⁵⁹⁹: Alâüddeve es-Simnânî'nin (736/1335) eseridir. Akâid ve tasavvufla ilgili bâzı meselelerin ele alındığı bu eserin yazma nüshaları Süleymâniye-Esad Efendi Kütüphanesi, no: 1583 ve Süleymâniye-Reîsülküttâp Kütüphanesi, no: 428 de bulunmaktadır. Eserin matbu nüshası mevcuttur. (Tahran 1983) Alâeddin Simnânî hakkında Nazif Şahinoğlu tarafından *Alâ ed-Devle al-Simnânî: Hayâtı, Eserleri, Kelâm Telakkîsi, Tasavvufî Alandaki görüşleri ile Beyân al-İhsân li-ehl-i İkân* başlıklı doktora çalışması yapılmıştır.⁶⁰⁰

21) *Matlau'l-Husûsi'l-Kilem fî Meânî Füsûsi'l-Hikem*⁶⁰¹: Dâvud-i Kayserî'nin (751/1350) eseridir. Osmanlı Devleti'nin ilk müderrisi olan Dâvud-i Kayserî Ekberîyye tarîkatına mensuptur. Eserlerinde vahdet-i vücud anlayışı görülür. Bu anlayışı felsefî mâhiyette işleyen ilk müellif olması bakımından önemli bir yeri vardır. Gerek Anadolu'da

⁵⁹⁶ Uludağ, Süleyman, "Cendî", *TDVİA*, VII, 362-363

⁵⁹⁷ Abdullah Efendi, age, II: 66, III: 434, V: 235

⁵⁹⁸ Kılıç, Mahmud Erol, "Fergânî, Saîdüddîn", *TDVİA*, XII, 378-382

⁵⁹⁹ Abdullah Efendi, age, I: 212

⁶⁰⁰ M. Nazif Şahinoğlu, *Alâ ed-Devle al-Simnânî: Hayâtı, Eserleri, Kelâm Telakkîsi, Tasavvufî Alandaki görüşleri ile Beyân al-İhsân li ahl-ikân*, İstanbul Üniversitesi Şarkiyat Araştırmaları Merkezi, nr: 6, 1966

⁶⁰¹ Abdullah Efendi, age, I: 210

gerekse İnan'da *Füsûs*'a yazdığı *Matlau'l-Husûsi'l-Kilem fi Meânî Füsûsi'l-Hikem* (Tahran 1299 hş ve 1300 Bombay hş) isimli bu şerhle tesirli olmuştur.

22) *Şerh-i Tâiyye*⁶⁰²: Dâvud-i Kayserî'nin *Tâiyye* şerhinin mukaddime kısmı bâzı tasavvufî konuları içermesi bakımından önemlidir. Bu mukaddimenin bâzı bölümleri şerhten ayrı bir şekilde istinsah edilerek yaygınlaştırılmıştır.⁶⁰³ Mukaddimenin Arapça metni Mehmet Bayraktar tarafından neşredilmiştir.⁶⁰⁴

23) *Vâridât*⁶⁰⁵: Şeyh Bedreddin'in (823/1420) eseridir. Osmanlı târihinde şehzâdeler mücâdelesini diye bilenen olaylarda aktif siyâsî rol oynaması ile tanınmış olan Bedreddin Simâvî vahdet-i vücud çizgisinde bir mutasavvıftır. Müellifin felsefî, kelâmî, tasavvufî ve fikhî görüşlerini bir araya getirdiği en önemli eseri Arapça olarak te'lif ettiği *Vâridât*'dır. Bu eserinde bedenlerin yeniden dirileceği inancına ve yaygın şekilde anlaşılan cennet ve cehennem inancına karşı çıkmış, tevilci bir tavır göstererek bâtinî yorumu esas almıştır. Özellikle haşr ve âhiret hayâtı hakkındaki görüşleri sebebi ile tenkîde uğramıştır. Onu bu kitabını tenkit eden mutasavvıfların başında Azîz Mahmûd Hüdâyî gelmiştir. Hüdâyî, I. Ahmed'e yazdığı tezkirede, onun *Vâridât*'da halkı ilhâd ve ibâhîliğe sevkettiğini ve ehl-i sünnet inancına zıt düştüğünü dile getirmiştir. Ancak Bursalı İsmâil Hakkî'nin onu methettiği görülür.⁶⁰⁶ Abdullah Efendi de Simâvî'yi "el-Muhakkîkû'l-şeyh" sıfatı ile methetmiş ve hakkında tartışmalar bulunan *Vâridât* isimli eserinden de alıntılarda bulunmuştur. Eser Türkçeye tercüme edilmiş olup⁶⁰⁷ hakkında doktora tezi de yapılmıştır.⁶⁰⁸

⁶⁰², age, III: 92

⁶⁰³ Bayraktar, Mehmet, "Dâvud-i Kayserî", *DTVİA*, IX, 32-35

⁶⁰⁴ Bayraktar, Mehmet, "Risâle fi İlmi't-Tasavvuf", *Atatürk Üniversitesi İslâmî Bilimler Fakültesi Dergisi*, XXX, 171-215, aynı müellif, "Dâvud el-Kayserîye göre Allah Kelâmı", *Uluslararası XIII ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'da İslam Düşüncesi ve Dâvud el-Kayserî Sempozyumu*, Kayseri 1997, aynı müellif, "Dâvud el-Kayserî'nin Felsefî Düşünceleri", XIII ve XIV. yüzyıllarda Kayseri'de Bilim ve Düşünce, Kayseri 1996

⁶⁰⁵ Abdullah Efendi, age, IV: 47, V: 206, 208

⁶⁰⁶ Dindar, Bilâl, "Bedreddin Simâvî", *TDVİA*, V, 331-334

⁶⁰⁷ Şeyh Bedreddin Simâvî, *Vâridât*, tr. Cemil Yener, İstanbul 1970.

⁶⁰⁸ Bilâl Dindar, *Şayh Badr al-Dîn Mahmûd et ses Wâridât*, Paris 1975

24) *el-İnsânü'l- Kâmil fî Ma'rifeti'l-Evâhir ve'l-Evâil*⁶⁰⁹: Abdülkerîm el-Cîlî'nin (832/1428) eseridir. Kâdiriyye tarikatına mensup olan Cîlî eserlerinde İbnü'l-Arabî'nin fikirlerini şerhetmiştir. İbnü'l-Arabî'yi tâkip etmekle birlikte, kendine özgü te'lîfatta bulunmuştur. Vahdet-i vücud, hazerât-ı hams, insân-ı kâmil gibi ana konularda İbnü'l-Arabî'yi tâkip etmekle birlikte bâzı teknik konularda ise ona muhâlif olduğunu belirtmektedir. Cîlî'nin en önemli eseri olan *el-İnsânü'l-Kâmil* özellikle doğu Hindistan'da okunmuş ve dinî telakkîlerin oluşmasında etkili olmuştur.⁶¹⁰ Eser Kâhire'de birçok kere neşredilmiştir. La'îzâde Abdülbâkî, Ali el-Hicâzî el-Beyyûmî, Abdülganî en-Nablûsî ve Ahmed el-Ensârî tarafından yapılmış şerhleri mevcuttur. Türkçeye birkaç tercümesi bulunmaktadır: A. Akyıldız tarafından (İstanbul 1972), A. Akçiçek (İstanbul târihsiz) tarafından tercüme edilmiştir. Basılan son Türkçe tercüme Abdülaziz Mecdi Tolun'na âittir. (İstanbul 1988) Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Abdullah Kartal tarafından *Abdülkerîm Cîlî'nin İ n s â n - ı K â m i l Adlı Eseri ve Tasavvufî Unsurlar* başlıklı bir doktora tezi bulunmaktadır.⁶¹¹

25) *Kehfî'r-Rakîm fî Tefsîri Bismillâhirrahmânirrahîm*⁶¹²: Cîlî'nin eseridir. Besmele-i şerîfin şerhidir. Abdullah Efendi bu eserden (ب) harfinin noktası hakkında bilgi aktarmaktadır.

D. Tasavvufî şiirler:

Abdullah Efendi, paragraf başını ve sonunu belirleyecek şekilde sıklıkla Farsça, Arapça ve Türkçe şiirleri şâhid olarak kullanmıştır. Böylelikle *Mesnevî* beyitleri ile diğer sûfi-şâirlerin beyitlerini bir arada harmanlayarak okuyucuya şerh içinde dağılmış vaziyette bir "tasavvuf antolojisi" sunmuştur. Abdullah Efendi'nin tâkip ettiği bu usûl sebebi ile belirli konular hakkında yazılmış tasavvuf edebiyâtının en güzel ve en seçkin örneklerini birarada toplu olarak bulmak mümkün olmaktadır.

⁶⁰⁹ Abdullah Efendi, age, II: 503, 524, 535, III: 130, IV: 125, 130

⁶¹⁰ Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, tr. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. S. Eraydın, E. Demirli, A. Kartal, İstanbul 1988, 11-17

⁶¹¹ Aşkar, 62

⁶¹² Abdullah Efendi, age, IV:126

Bu şâirlerin geneline bakılacak olur ise görülecektir ki çoğu ehl-i beyte ve Hz. Ali'ye muhabbeti ile temâyüz etmiş ve hatta bâzıları bu sevgi sebebi ile şiflik ile itham olunmuş veya bâzıları tâkibât ve cezalandırmaya uğramıştır. Ehl-i beyt aşkı Abdullah Efendi'nin alıntıda bulunduğu Nizâmî, Attar, Hayretî, Feyzî, Fuzûlî gibi şâirlerin çoğunda görülür.

Sarı Abdullah Efendi'nin şevâhid olarak iktibasda bulunduğu şiirlerin bir kısmında ise Mevlânâ veya *Mesnevî*'nin tesirlerinin olduğu görülür. Mesela Sultan Veled babası Mevlânâ'yı tâkip etmiştir. Aynı şekilde Hâfız'ın şiirlerinde Mevlânâ'nın tesîri bulunmaktadır. Âşık Paşa'nın *Garipnâme*'si, Yazıcızâde Mehmed'in *Muhammediyye*'si ise *Mesnevî*'nin Türkçe nazîrelerdir.⁶¹³

Şârihin şiirlerini kullandığı sûfi-şâirlerin bir kısmının melâmet anlayışına sâhip olması dikkat çekicidir. Hallâc, Yûnûs, Nesîmî gibi melâmet anlayışı görülen şâirlerin yanında Abdullah Bosnavî gibi Bayrâmî-melâmî sûfi-şâirlerin beyitlerinden de alıntı yapmıştır.

Abdullah Efendi'nin iktibas ettiği şiirlerin şâirlerinin vurgulanması gereken bir başka özelliği İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışını benimseyen Şebüsterî, Molla Câmî gibi şâirler olmasıdır.

Şârihin kullandığı manzum eserler ve müellifleri şunlardır:

1) *Dîvanü Seyyidinâ Ali b. Ebî Tâlib*:⁶¹⁴ Eser Hz. Ali'ye (40/661) isnat edilmiştir. Ancak Hz. Ali'nin dîvânı olmadığı gibi herhangi başka bir eseri de yoktur. Ona nisbet edilen *Envârü'l-Ukûl min Eş'âri Vasiyyeti'r-Rasûl* adlı eserde bulunan beyitlerde Hz. Ali'nin eşsiz fesâhat ve belâgatı görülmez.⁶¹⁵ Eser *Dîvanü Seyyidinâ Ali b. Ebî Tâlib* adı ile neşredilmiştir. (Bulak 1251) Bir diğer baskısı *Dîvânü Emîrül-Mü'minîn el-İmâm Ali b. Ebî Tâlib* adıyla yapılmıştır (? 1988) Şâkir Diclehan'ın sâdeleştirmesi ile Müstakîmzâde Süleyman Sâdeddin tarafından yapılmış bir şerhi de basılmıştır. (İstanbul 1981)

2) *Dîvân*⁶¹⁶: Hallâc-ı Mansur'a (309/922) âittir. Melâmetîlerce "Sultânü'l-Melâmetiyyîn" olarak tanınan Hallâc, bütün âlemin yaratılış sebebi ve kaynağı olarak "nûr-i

⁶¹³ Pakalın, age, II, 488

⁶¹⁴ Abdullah Efendi, age, I: 15, 177, 206, 207, 210, 230, 241, 243; II: 94, 325 ; III: 73, 97, 170, 177, 178, 295

⁶¹⁵ Kandemir, Yaşar, "Ali", *TDVİA*, II, 375-378

⁶¹⁶ Abdullah Efendi, age, V: 112, 118

Muhammedî”yi görmüştür. “Nûr metafiziği” kendisinden sonra gelecek olan mutasavvıflarca geliştirilerek sürdürülmüştür. *Dîvân*’ı esâsen çeşitli kaynaklardan toplanan şiirlerinden oluşur. Bu şiirler Louis Massignon tarafından derlenmiş, önce 1931 de *Journal Asiatique*’de daha sonra müstakil kitap hâlinde basılmış (Paris 1931) bir kaç kez neşredilmiştir. Eser Kâmil Mustafa eş-Şeybânî tarafından da neşredilmiştir. (Bağdat 1974) ⁶¹⁷

3) *Hadîkatü’l-Hakîka* ⁶¹⁸: Hakîm Senâî’nin (526/1131) manzum eseridir. Senâî’nin şiirleri hakîkat ve mârifet hakkında yazılmış kasîde, gazel, kıt’a ve rubâîlerden oluşur. *Dîvân*ında bulunan ve bâzı büyük şahsiyyetleri metheden şiirleri, ahlâkî ve felsefî şiirleri gençlik dönemlerine âittir. Şiirlerindeki ana tema dinî meseleler, îmân ve mâneviyâta çağrı, dünyayı tahkîr ve âlâyîşinden yüz çevirme, takvâ, riyâzet, zâhiri bırakıp bâtın mânâyâ yönelmedir. ⁶¹⁹ Senâî’nin *Hadîkatü’l-Hakîka* adlı aksak vezin ile yazılmış mesnevîsi on bölümde, tasavvufî ve günlük hayâtın çeşitli yönlerini dile getirir. Kuşeyrî’nin *Risâlesi* ve Gazzâlî’nin *İhyâsından* uyarlanmış hikâyeler içermektedir. Düz bir dille ve kısa vezin grupları ile yazılmıştır. Mistik ve didaktik olma özelliği ile daha sonra yazılan mesnevîlere örnek teşkil etmiştir. Buradaki mesnevîler arasında *Seyrü’l-İbâdi’l-Meâd* adlı şiiri önemlidir. Bu mesnevî tasavvuf sahasında çeşitli hayat mertebelerinden geçerek ilk kaynağa dönüş hakkında tasavvufî ve felsefî kuramların şiir formunda ele alındığı ilk eserdir. ⁶²⁰ Eser neşredilmiştir. (Tahran 1274, Bombay 1338)

4) *Ravdu’l-Ahbâr el-Müntehab min Rebû’l-Ebrâr* ⁶²¹: Zemahşerî’nin (538/1143) antolojisidir. Eserde çeşitli konularda arap edebiyâtının en güzel örneklerinin bir araya getirilmiştir. (Beyazıt kütüphanesi, no: 1623) Zemahşerî bu kitabı, *Keşşâf* adlı tefsîriden sonra ve onu edebiyat sahasında desteklemek üzere te’lif edilmiştir. Eser Türkçeye Âşık Paşa (Millet kütüphanesi, no: 747) tarafından tercüme edilmiş ve Ömer b. Feyzullah ihtisar ederek Türkçeye tercüme edilerek ve basılmıştır. (İstanbul târihsiz)

⁶¹⁷ Uludağ, Süleyman, “Hallac-ı Mansûr”, *TDVİA*, XV, 377-381

⁶¹⁸ Abdullah Efendi, age, I: 483, II: 23, 24, 25, 40, 50, 54, 86, 322, 444, 513, 515, III: 129, 130, 132, 201

⁶¹⁹ Senâî, *Dîvân-ı Hakîm Ebu’l-Mecd Senâî*, Hz. Radavî, Tahran târihsiz ; 142

⁶²⁰ Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, 261

⁶²¹ Abdullah Efendi, age, III: 33 ;IV:, 393

5) *Divân*⁶²²: Nizâmî'nin (540/1145) manzum eseridir. Nizâmî İran edebiyâtının geliştigi Selçûkî devrinde yetişmiş parlak bir şâirdir. Orjinal ve realist hayâl gücü yanında geniş bilgisi şiirlerinde görülmektedir. Özellikle mesnevîleriyle tebâruz etmiş olduğundan "üstad" olarak tanınır. Nizâmî, tasavvuf ile ilgilenmediğinden sâdece romantik bir aşk şâiri durumundadır. Şiirlerini masal ve hikâye zemîninde inşad etmiştir. Zarif ve güzel zekâ oyunları sâde ve külfetsiz dilini okuyucuyu zorlamaz.⁶²³ *Dîvan*, Ali Nihat Tarlan tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. (İstanbul 1944)

6) *Deryâ-yı Ebrâr*⁶²⁴: Ferîdüddin Attar'ın (618/1221) kasîdesidir. Attar, Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'dan üveysî yol ile terbiye almıştır. Tasavvufî görüşleri vahdet-i vücud ve aşkın hallerinde yoğunlaşır. Ahmed Gazzâlî'den başlayan ve aşkı merkez alan Farsça eserler litaretüründe bakıldığında Attar'ı ancak Mevlânâ'nın aşabildiği görülür. Etkileri Mevlânâ, Mahmûd Şebüsterî, Sa'dî, Molla Câmî'de görülür Vahdet-i vücud anlayışını semboller ile anlatışı kendisinden sonra gelecek olan sûflere de tesir etmiştir.⁶²⁵ Pek çok doğulu şâirin aksine, şiirlerinde seyr-i sülûk hallerinin mertebe mertebe gelişimi açıkça görülür.⁶²⁶ Ehl-i beyte olan muhabbeti ve saygısı sebebi ile şif olduğuna dâir iddialar olsa da bu tartışmalıdır. Şahinoğlu makâlesinde bu iddiaları ele aldıktan sonra onun sünnî olduğuna sonucuna varmıştır.⁶²⁷ Manzum eserleri arasında *İlâhînâme*, *Esrârname*, *Hüsrevnâme*, *Muhtârname*, *Mantıku't-Tayr*, *Dîvân* bulunmaktadır. Sarı Abdullah Efendi Attar'dan çokca nakillerde bulunmuş ancak *Deryâ-yı Ebrâr* adlı kasîdesi hâriç onun hangi manzum eserinden istifade ettiğini belirtmemiştir.⁶²⁸

⁶²² age, I: 17, I: 413, II: 86, 286, 291

⁶²³ Nizâmî, *Nizâmî Dîvânı*, tr. Ali Nihad Tarlan, İstanbul 1944, 1-7

⁶²⁴ Abdullah Efendi, age, II:190

⁶²⁵ Şahinoğlu, "Attâr, Ferîdüddîn", *TDVİA*, IV, 95-98

⁶²⁶ Corbin, *İslâm Felsefe Târihi*, 53-56

⁶²⁷ Şahinoğlu, "Attâr, Ferîdüddîn", *TDVİA*, IV, 95-98

⁶²⁸ Abdullah Efendi, age, I: 14, 82, 205, 221, 229, 394, 347, 419, 463; II: 3, 22, 53, 55, 60, 104, 123, 126, 127, 138, 157, 158, 159, 160, 168, 174, 176, 182, 183, 184, , 193, 196, 198, 199, 214, 233, 235, 236, 245, 248, 253, 259, 268, 271, 282, 293, 294, 297, 309, 411, 364, 373, 411, 465, 475, 529 ; III: 109, 175, 176, 197, 202, 266, 315, 378, 424, 469 ; IV: 52, 53, 55, 72, 85, 88, 101, 102, 206, 224, 225, 266, 377, 419, 447, 482 ; V: 192, 442, 445, 480

7) *el-Kasîdetü't-Tâiyye*⁶²⁹: İbnü'l-Fâriz'ın (632/1235) manzum eseridir. “Sultânu'l-âşikîn” olarak tanınan İbnü'l-Fâriz'ın üstâdı Şeyh Bakkâl melâmet neşesine sâhip idi. Melâmet neşesi, İbnü'l-Fâriz'ın sûflerin kıyâfetlerini kullanmaması, güzel elbiseler giymesi, şöhretten kaçması, oğullarına hırka giydirmek isteyen Sühreverdî'ye “Bu bizim yolumuzda yoktur” diye karşı çıkması, ancak daha sonra ısrarı üzerine kabûl etmesi gibi tavırlarında görülür. Arap şiirinde sembolizmin önemli temsilcilerindendir. Şiirlerinde tasavvufî ve ilâhî aşkı işlemiştir. Dîvânındaki en önemli kasîde *el-Kasîdetü't-Tâiyye* veya *et-Tâiyyetü'l-Kübrâ* ya da *Nazmü's-Sulûk* ismi ile bilinen şiiridir. Elliden fazla beyitten oluşan kasîde şâirin mânevî yükselişini tasvir eder. Bu kasîdenin pek çok şerhi yapılmıştır. Davud-i Kayserî bir mukaddime⁶³⁰ ile birlikte *Şerhü'l-Kasîdeti't-Tâiyye* adı altında şiiri şerh etmiştir. Şiir, Abdürrezzak Kâşânî ve Saîdüddin Fergânî tarafından da şerh edilmiştir. Dîvanda ki bir başka önemli şiir *el-Kasîdetü'l-Hamriyye* veya *el-Kasîdetü'l-Mîmiyye* ismi ile bilinen kasîdedir. Dîvan içinde ki diğer önemli şiirler arasında *Yâiyye* ve *Râiyye* ismi ile tanınmış kasîdeleri de vardır. İbnü'l-Fâriz bu kasîdede ilâhî aşkı açıklamak üzere kinâye, mecaz gibi edebî sanatları kullanmış ve “şarab”ı “ilâhî aşk”ın bir sembolü olarak tasvir etmiştir. Bu iki kasîdenin önemli şâirleri arasında Dâvud-i Kayserî, Seyyid Ali Hemedânî ve Câmî bulunmaktadır. Ankaravî bu iki şiiri hem Türkçeye tercüme etmiş hem de şerh etmiştir. Dîvânın bütün hâlinde şerhleri de mevcuttur. Bunlar Bedreddin el-Bûrûnî (Kâhire 1279, Bulak 1289), Abdülganî b. İsmâil Nablûsî (Kâhire 1971), Halîl Hûrî (Beyrut 1988) şeklinde sayılabilir.⁶³¹

Mehdî Muhammed Nasîrüddin tarafından *Dîvanu İbni'l-Fâriz* (Beyrut 1990), Himmet Konur tarafından *Kemâl Paşa-zâde'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi* (İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1992) başlıklı yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁶³² İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Bilâl Abde'l-Maksoud tarafından da

⁶²⁹ Abdullah Efendi, age, II: 65, 426, 439, 476, 531, III: 91, 103, 128, 245, 404, 502, IV: 375, 441, 438, V: 446, 481

⁶³⁰ Kayserî'nin bu mukaddimesi Mehmet Bayraktar tarafından tercüme edilerek yayınlanmıştır. Bk. Bayraktar, Mehmet, “Risâle fi İlmi't-Tasavvuf”, *AÜİFD*; XXX, 1981, 171-215

⁶³¹ Uludağ, Süleyman, “İbnü'l-Fâriz”, *TDVİA*, XXI, 40-43

⁶³² Aşkar, agm, 41-53 ; 74, 75

İbnü'l-Fâriz ve İsmâil Ankaravî'nin Kasîde-i Hamriyye Şerhi başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmaktadır.⁶³³

8) *İbtidânâme, İntihânâme ve Rebabnâme*⁶³⁴: Bu manzum eserler Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled'e(712/1312) âit mesnevîlerdir. *İbtidânâme* Sultan Veled'in ilk mesnevîsidir. Mevlânâ ve Mevlevîlik hakkındaki en eski ve en doğru kaynaktır. Ancak târihî olayları kronolojik sıra tâkip ederek ele almaz. Mevlânâ ve çevresindekiler hakkında yazılmış olan *Risâle-i Sipehsâlar be-Menâkıb-ı Hodevândigâr* adlı eserin yazılı kaynağıdır.⁶³⁵ *Sultan Veled'in Maâri f'indeki Hadislerin Tesbit ve Tahrîci* adlı bir tez çalışması Sıtkı Şener tarafından yapılmıştır. (İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1985)

9) *Dîvan*⁶³⁶: Yûnus Emre'ye (720/1320 ?) âittir. Anadolu Selçuklularının son dönemi ile Osmanlı Devletinin kuruluş yıllarında yaşamış olan Yûnus Emre, Ahmed Yesevî ile başlayan tasavvufî halk edebiyâtının en yüksek örneklerini vermiştir. Âbid-zâhid-âşık çizgisinde ileri derecelere ulaşmış olan Yûnus basit ve sâde bir Türkçe ile aşk, melâmet ve vahdet-i vücud düşüncesinin inceliklerini şiir lisânı ile dile getirmiştir. Daha sonra feyzini kendisinden alan "Yûnus Emre mektebi" oluşmuştur.⁶³⁷ *Dîvânın* yakın neşirleri Burhan Toprak(İstanbul 1960), Abdülbâkî Gölpınarlı (İstanbul 1961), Fâruk Timurtaş (İstanbul 1972) tarafından yapılmıştır. Eserin tenkitli neşri Mustafa Tatçı tarafından gerçekleştirilmiştir. (Ankara 1990)

Yunus Emre'nin Şiirlerindeki Mânevî Unsurlara Dayalı Mazmunlar başlıklı bir tez çalışması Sadettin Ekici tarafından yapılmıştır. (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1996) Behçet Dede tarafından *Yûnus Emre'nin Eserlerinin Tahlîli* (Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1990)⁶³⁸ ve Mustafa Taşpınar tarafından *Yûnus Emre ve Meister Eckhart'da İnsan Sevgisi* (Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

⁶³³ Aynur, 81

⁶³⁴ age, I: 8, 41, 43, 46, 50, 441, 483, 486, II: 16, 102, 103, 121, 147, 244, 250, 251, 252, 361, III: 47, 58, 313, 338, 357, , 404, 506, IV: 49, 67, 74, 155, 279, 333, 407, 465, V: 247

⁶³⁵ Sultan Veled, *İbtidânâme*, tr. Abdülbâkî Gölpınarlı, Ankara 1976 ; XV-XXI

⁶³⁶ Abdullah Efendi, age, II: 327

⁶³⁷ Demirci, Mehmet, *Yunus Emre'de İllâhî Aşk ve İnsan Sevgisi*, Ankara 1991

⁶³⁸ Aynur,age, 9, 25, 48

1992) başlıklı doktora tezi hazırlanmıştır. Nihat Dalkılıç tarafından *Yûnûs Emre'de Allah-Âdem-İnsan Münâsebeti* (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1992) ⁶³⁹ ve Emine Sevim tarafından da *Yûnûs Emre'nin Bir Şahiyyesi İle İlgili Şerhler* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1985) başlıklı yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. ⁶⁴⁰

10) **Gülşen-i Râz**⁶⁴¹: Mahmud Şebüsterî'nin (720/1320) mesnevîsidir. Eser, Seyyid Hüseyin Herevî'nin sorduğu on yedi soruya Şebüsterî'nin verdiği irfânî-felsefî cevaplardan meydana gelmiştir. Cevaplar “temsil” veya “kâide” başlığı ile ayırt edilmektedir. Eserde İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât* ve *Füsûs* adlı eserlerine bütünü ile âşinâ olduğu anlaşılmaktadır. Şebüsterî'nin kendi ifâdesine göre tesiri altında kaldığı bir başka isim Attâr'dır. Şebüsterî'nin beyitlerinde Attâr'ın şiirsel özellikleri “lahn-ı beyân”ı görülmekte, hatta Dr. Samed Muvahhid eserin girişinde her iki mutasavvıfın birkaç şiirini yan yana getirerek benzerliğin ötesinde aynîliği gözler önüne sermektedir. ⁶⁴² Şebüsterî'nin düşünce ve sezgi, “ben kimim?” sorusuna cevap, sâlik, vahdet sırrı, ârif, “ene'l-Hak” sözünün açıklaması, vuslat, imkânın varlığı, deniz, sedef, göz, dudak, şarap, meyhâne, put, zünnâr ...gibi mecâzların mânâsı ve mecâz kullanımının hikmeti gibi sorulara verdiği cevaplar tasavvuf metafiziğinin hemen hemen tüm önemli konularını kapsamaktadır. ⁶⁴³ Eser Şebüsterî'nin külliyâtı içinde Samed Muvahhid tarafından neşredilmiştir. (Tahran 1983) ⁶⁴⁴ Şebüsterî'nin bu *Mesnevîsi* vahdet-i vücûdu mecazlar yolu ile dile gitiren sûflerce nesiller boyunca okunmuş ve çeşitli şerhler yazılmıştır. Bu şerhlerin en önemlisi Lâhicî'nin (912/1506) *Mefâtîhü'l-Îcâz fi Şerhi Gülşen-i Râz* (Tahran 1337 hş) adlı şerhidir. Eserin Ahmed Avni Konuk tarafından da tercüme ve şerhi yapılmıştır. ⁶⁴⁵ Türkçeye Abdülkâdir Gölpınarlı tarafından (İstanbul 1944) tercüme edilmiştir.

⁶³⁹ Aşkar, age, 60, 65, 70

⁶⁴⁰ Aynur, age, 69

⁶⁴¹ Abdullah Efendi, age, I: 18, 24, 78, 84, 85, 199, 219, 388, 451, 506, 508, II: 141, 145, 151, 195, 270, 345, 382, 414, 472, III: 46, 49, 76, 101, 112, 278, 281, 403, 468, 483, IV: 51, 103, 189, 228, 229, 277, 300, 303, 304, 351, V: 5, 228

⁶⁴² Şebüsterî, *Mecmûa-yı Âsâr-ı Şeyh Mahmûd Şebüsterî -Gülşen-i Râz-Saâdetnâme-Hakku'l-Yakîn-Mir'âtü'l-Muhakkıkıyn, Merâtibü'l-Ârifîn-*, hz. Samed Muvahhid, Tahran 1371 ; X-XI

⁶⁴³ Corbin, Henry, 74

⁶⁴⁴ Sevgi, Ahmet, “Gülşen-i Râz”, *TDVİA*; XIV, 253-254

⁶⁴⁵ Eraydın, Selçuk, “Ahmed Avnî Konuk Hayâtı ve Eserleri”, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 14-27 ; 27

11) *Hamse*⁶⁴⁶: Hüsrev'in (725/1325) manzum esedir. Eserde sırası ile erkân-ı islâm, ilim ve faydaları, sabır, kanaat gibi konuların ele alındığı hikemî ve ahlâkî mevzûların ele alındığı *Matlau'l-Envâr*, Şîrîn ve Hüsrev'in destânının işlendiği *Şîrîn ve Husrev*, yine aynı şekilde mürşidinin methiyle başlayıp Leyla ile Mecnûn'un hikâyesinin işlendiği *Mecnûn ve Leylâ*, aynı tarz içinde mürşidini anarak İskender'i konu edinen *Âyine-i İskenderî*, aşk ve muhabbetin konu edildiği *Heşt ü Behişt* adlı manzum kitapları içerir.⁶⁴⁷ *Hamse-i Husrev*, *Külliyyâtının* içinde neşredilmiştir.

12) *Garibnâme*⁶⁴⁸: Âşık Paşa'nın (733/1332) mesnevîsidir. 12.000 beyitlik aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" vezni ile yazılmış bu eser 10 bab üstüne kurulmuş, her bab onar destan ile süslenmiştir. Ahlakî ve tasavvufî bir nitelik gösteren bu *Mesnevî* günümüz Türkçesine çok yakın bir dil ile yazılmıştır. Diğer ismi *Mârifetnâme*'dir. Eser Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sine muvâzî olmak üzere kaleme alınmıştır.⁶⁴⁹ Böylece Türkçe *Mesnevî* yazılabileceğini göstermiş ve Türk kimliğini öne çıkarmıştır.⁶⁵⁰ *Garipnâme*'de tasavvuf açısından çok kıymetli âyet ve hadis şerhleri bulunmaktadır. Eserin yakın neşri Bedri Noyan tarafından yapılmıştır. (İstanbul 1988)

Ali Alpaslan tarafından *Âşık Paşa'da Tasavvuf* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1961) başlıklı doktora tezi yapılmıştır.⁶⁵¹ Bu tezden başka *Garipnâme*'yi konu alan başka tezler de bulunmaktadır. Hasan Altunzincir *G a r i p n â m e:1-5. Bablar* başlıklı (Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1991) başlıklı doktora tezleri bulunmaktar. Remzi Baykaldı *G a r i p n â m e, Râşid Efendi, nr. 93344, bab 1-5: transkribe metin, metindeki âyet ve hadislerin meâli* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1990), Avni Gözütok tarafından *Âşık Paşa'nın Garipnâmesi:ilk dört babın transkripsiyonu metni*,

⁶⁴⁶ Abdullah Efendi, age, IV: 269, 275

⁶⁴⁷ Husrev, *Külliyyât-ı Gazeliyyât-ı Hüsrev*, hz. Hasan Abidi İkbâl Selâhaddin, Lohor 1972

⁶⁴⁸ Abdullah Efendi, age, II: 494, 500, 502, 504, 505, 506, III: 5, 6, 70

⁶⁴⁹ Çelebioğlu *Mesnevî*'nin kendisinden sonra (XII-XV. Asırlar arasında) yazılacak *Mesnevî*lere etkisini ele almıştır. Bu eserler arasında Abdullah Efendi'nin kullandığı *Garibnâme*, *Muhammediyye* ve Ahmedî'nin *İskendernâme*'sini görüyoruz. (bk. Çelebioğlu, "XII-XV. yy. Mesnevîlerinde Mevlânâ'nın Tesiri", *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, hz. Feyzi Halıcı, Ankara 1978, 99-133)

⁶⁵⁰ Âşık Paşa-yı Velî, *Garibnâme*, hz. Bedri Noyan, Ankara 1998 ; 1-19

⁶⁵¹ Aşkar, agm, 58, Aynur, agm, 4

(Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1996), Kadir Güler *G a r i p n â m e, Râşid Efendi, nr: 9344, 9. , 10. Bablar, transkribe metin, metindeki âyet ve hadislerin meâlleri* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1990), Zeki Kaymaz *Âşık Paşa: G a r i p n â m e* (İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1989), Mahmut Şarlı *G a r i p n â m e, Râşid Efendi, nr: 9344, 6. , 8. Bablar transkribe metin, metindeki âyet ve hadislerin meâlleri* (Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1990) başlıklı yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır. ⁶⁵²

13) *Dîvân*: ⁶⁵³ İbn Yemîn-i Tuğrâî'nin (769/1368) manzum eseridir. Daha çok ahlâkî nasihatleri içeren kıta, gazel, kasîde ve rûbâîlerinin bulunduğu Farsça dîvânı 14.000 beyit civârındadır. Eser Reşîd Rızâ (Tahran 1938) ve ayrıca Hüseyin Ali-i Bâstârîrâd tarafından (Tahran 1965) neşredilmiştir. ⁶⁵⁴

14) *Dîvan* ⁶⁵⁵: Eser, Fars edebiyâtının önde gelen lirik şâirlerinde Hâfız-ı Şîrâzî'ye (792/1390) âittir. Hâfız tasavvufî neşeye sâhip olup zamanının şeyhleri ile görüşmüştür. Hakikat yolunda rehbersiz yol alınamayacağını belirten Hâfız'ın tarîkatı veya şeyhi hakkında bilgiye rastlanmaz. "Lisânü'l-Gayb", "Tercümânü'l-Esrâr" gibi lakaplar ile anılan Hâfız'ın *Dîvan*'ı yaygın şekilde okunmuş ve hatta fal kitabı olarak da kullanılmıştır. Şiirlerinde Hayyam, Mevlânâ, Sa'dî-i Şîrâzî, Kemâleddin İsfahânî gibi müellif-sûfîlerin tesirleri görülür. Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* şerhinde bâzı beyitlerini kullanmış olduğu Hafız dîvânına *Mesnevî* şârihi olarak bilinen Sûdî, Sürûrî ⁶⁵⁶ ve Şem'î ⁶⁵⁷ tarafından da şerh edilmiş olması dikkat çekicidir. ⁶⁵⁸

⁶⁵² Aynur, age, 4, 39, 51, 52, 59, 71

⁶⁵³ Abdullah Efendi, age, III: 186

⁶⁵⁴ Tokmak, Naci, "İbn-i Yemîn-i Tuğrâî", *TDVİA*, XX, 448-449

⁶⁵⁵ Abdullah Efendi, age, I: 503 ; II: 335, 367, 368, 371, 470, 511, 516 ; III: 31 ; V: 475

⁶⁵⁶ Sürûrî, *Şerh-i Dîvan-ı Hâfız*, Süleymâniye-Hâlet Efendi Kütüphanesi, nr: 716-717

⁶⁵⁷ Şem'î, *Şerh-i Dîvan-ı Hâfız*, Süleymâniye-Kadızaâde Mehmed Efendi, nr: 403

⁶⁵⁸ Yazıcı, Tahsin, "Hâfız-ı Şîrâzî", *TDVİA*; XV, 1/3-106

15) *Dîvan*: Eser Seyyid Nesîmî'ye (801/1418) âittir. Nesîmî, Şihâbeddin Sühreverdî mizâcında olan Sofyalı Hamza Bâlî'ye göre namazlarını terk eden zındık hurûfîler⁶⁵⁹ arasında sayılmıştır. Şeyh-i Ekber'in meşrebinde olan Bursalı Üftâde Hazretleri'ne göre ise Nesîmî hakîkatı anlamış ancak sırlı kalması gereken husûsları ifşâ etmiş ehl-i Hak arasında sayılmıştır. Bursalı İsmâil Hakkı Bursevî, Nesîmî'nin hurûfî değil ama huruf ilminden haberdâr olduğuna dâir rivâyeti vermiştir.⁶⁶⁰ Nesîmî'nin dîvânı arasında gösterilen şiirlerin bir çoğu ona âit değildir. Eserin tenkitli neşri yapılmamıştır. Âzerî lehçesinde yazdığı şiirleri akıcı ve tesirlidir. Çoşkun ve ateşli şiirleri sâyesinde tesir sahası çok geniştir. Türkçe ve Farsça dîvânlarında Mevlânâ'nın *Dîvân-ı Kebîr*'nin tesiri görülür. Dîvânından seçme parçalar Türkçeye tercüme edilmiştir. (Ankara 1985)

Nesîmî'nin şiirleri ve görüşlerinin Bektâşîler tarafından benimsenmiş olduğu bilinmektedir. Bektâşî olmadığı halde ismi yedi büyük Bektâşî şâiri (Hatâyî, Fuzûlî, Pîr Sultan, Kul Himmet, Vîrânî, Yemînî) ile birlikte sayılmıştır.⁶⁶¹ O Bektâşîlerden başka "varlık birliğinin ileri taraftarları olan Bayrâmî-Melâmîleri ile Mevlevîlerin Şems kolu denen ve Melâmîlik ile Bektâşîliğe çok yaklaşan hatta onlarla kaynaşan Mevlevîler" tarafından kabul görmüştür.⁶⁶² Abdullah Efendi'nin de Nesîmî'nin şiirlerinden pek çok örnekler aldığını görüyoruz.⁶⁶³ Nesîmî hakkında Hüseyin Ayan tarafından *Seyyid Nesîmî Dîvânı* başlıklı (Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1979) başlıklı doktora tezi hazırlanmıştır. Kathleen Burrill tarafından yapılan doktora tezi *The Quatrains of Nesimi Fontheenth Centuruy Turcic Hurufî* (Paris 1972) başlığı ile basılmıştır.⁶⁶⁴

⁶⁵⁹ HURÛFİLİK: Bu anlayışa göre her şey sestem zuhur etmiştir. Ses ise kemâlini sözde bulur, ses ancak insanda bulunur. Sözler de harflerden meydana gelmiştir. Yâni, sözün aslı harftir. Hurufilik hakkında telif edilmiş eserlerden bazıları şunlardır:

Ritter, *Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit, die Anfaengen der Hurufi Selete*, Lieden 1954, Gölpınarlı, *Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969, Gölpınarlı, *Hurûfî Metinleri Kataloğu*, İstanbul, Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul 1966

⁶⁶⁰ Bursevî, *Ferahu'r-Ruh*, I, 58

⁶⁶¹ Kürkçüoğlu, Kemal Edip, *Seyyid Nesîmî Divân'ından Seçmeler*, Ankara 1985 ; giriş:I-XXVI

⁶⁶² Gölpınarlı, *Nesîmî-Usûlî-Rûhî Hayâtı, Sanatı, Şiirleri*, İstanbul 1953 ; 1-10

⁶⁶³ Abdullah Efendi, age, I: 440, 442, 452, 462, 491, 493, 496, 497, II: 15, 31, 72, 149, 190, 246, 247, 248, 253, 273, 275, 307, 318, 326, 332, 333, 337, 344, 351, 356, 438, 452, 475, III: 227, IV: 5, 242, 487, V: 25, 136, 344

⁶⁶⁴ Aynur, agm, 6, 7

16) *Dîvan ı Kemâleddin Hocendî*⁶⁶⁵: Kemâleddin Hocendî'nin (803/ 1400) manzum eseridir. Kemâleddin Hocendî tarîkat terbiyesi almış ve seyr-i sülûkta vahdet ve fenâ fillah mertebesine ulaşmış bir sûfidir. Hemen hemen bütün şiirlerinde latîf mânâlar ve irfanî hakîkatler bulunmaktadır. Sûfilerin mânevî ilerleyişlerinde yol gösterici olduğu kabul edildiğinden tasavvuf çevrelerinde okunduğu ve tefekkür edildiği görülmüştür. . Câmî *Subhatü'l-Ebrâr*'da 13. bölümde ve *Nefehâtü'l-Üns*'te ondan ihtirâm ile bahsetmiştir.⁶⁶⁶ Eserin yakın neşri Aziz Devle Âbadî tarafından yapılmıştır. (1958)

17) *Dîvan*⁶⁶⁷: Ahmedî'nin (815/1413): eseridir. Abdullah Efendi'nin Ahmedî'den iktibas ettiği şiir parçalarından birisi gazel formundadır.⁶⁶⁸ Ancak bu parça *Dîvan*'ında bulunmamaktadır. Diğer tüm eserlerinin de *Mesnevî* türünde yazılmış olduğu göz önüne alınırsa, Ahmedî'nin *Dîvân*'ı dışında da şiirlerinin olduğu anlaşılmaktadır. *Dîvânı* konu alan tezler şurlardır: Yaşar Akdoğan tarafından *Ahmedî Dî v a n ı ve Dil Husûsiyyetleri: gramer, sentaks, sözlük* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1979), Melike Erdem *Ahmedî Dîvan'ı Tahlîli* (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002)⁶⁶⁹

18) *İskendernâme*: Ahmedî'nin eseridir. Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* formunda kullandığı şiir parçaları *İskendernâme*'den alınmıştır. Ahmedî esâsen bu mesnevîsi ile tanınmıştır. Kitap I. Bâyezîd'in oğlu Emîr Süleyman'a sunulmuştur. Şâir zaman içinde eserini genişlettiğinden müellif nüshaları arasında farklılıklar görülür. Pek çok defa istinsah edilmiş olması eserin yaygın bir şekilde okunduğunu ortaya koymaktadır. Kitap Süheyl Ünver tarafından faksimile neşir olarak iki cilt hâlinde basılmıştır. (Ankara 1983) Yaşar Akdoğan kitabın sâdece "Mevlid" bölümünde bulunan "Mi'râciye" kısmı *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*'de neşretmiştir. (Ankara 1988)

Eser hakkında Yaşar Akdoğan tarafından *Ahmedî Dîvânı I-II, Tenkitli Metin ve Dil Husûsiyyetleri*, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1979) Hasan Akçay tarafından

⁶⁶⁵ Abdullah Efendi, age, II:268, 283, 298, 306, 319, 324, 326, 329, 371, 426, 467, 511, III: 25, 157, 223, 474, 509, IV: 109

⁶⁶⁶ Hocendî, *Dîvan-ı Kemâleddin Hocendî*, hz. Aziz Devle Âbâdî, Tebriz 1337 ; I-XXXV

⁶⁶⁷ Abdullah Efendi, age, II: 102, III, 72

⁶⁶⁸ Abdullah Efendi, age, II: 119

yapılmış *Ahmedî'nin İ s k e n d e r n â m e si: trankripsiyonlu metin* (Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1999) ve Nesrin Feyzi oğlu tarafından *İ s k e n d e r n â m e üzerine bir inceleme* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1991) başlıklı yüksek lisans tezleri bulunmaktadır.⁶⁷⁰

19) **Muhammediyye fî Kemâlâtı Ahmediyye**⁶⁷¹: Yazıcızâde Mehmed'e (855/1451) âittir. Eser, yaratılış, Hz. Peygamberin doğumu, hayâtı, savaşları, mucizeleri, âl ve ashâb gibi siyer konularına âit bölümlerden oluşur. Son bölümde ise kıyâmet alâmetleri, âhîret hayâtı ve husûsiyetleri yer almaktadır. Manzum siyer kitabı olarak kabul edebileceğimiz kitap 9028 beyit ihtivâ etmektedir. Eser Hz. Peygamberin hayâtını işlediği için *Muhammediyye* olarak isimlendirilmiştir. Âmil Çelebioğlu kitabın başlığının Yazıcıoğlu Mehmed'in kendi ismine işâret bulunabileceğini de hatırlatmaktadır. Eser Âmil Çelebioğlu'nun doktora tezinde incelenmiş⁶⁷² ve tez iki cilt hâlinde neşredilmiştir.⁶⁷³

Muhammediyye şerhleri arasında Muhammed Yûsuf Esîrî'nin (1000/1591) ve Bursalı İsmâil Hakkı'nın (1137/1725) şerhleri bulunmaktadır. Özellikle Bursalı İsmâil Hakkı'nın *Ferahu'r-Rûr* adlı şerhi⁶⁷⁴ siyere âit bilgilerin vahdet-i vücud anlayışı ile yorumlanmış olması bakımından önemlidir.

Hüseyin Yenice tarafından *İsmâil Hakkı Bursevî'nin M u h a m m e d i y y e Şerhi'nin I. Cildindeki Tasavvufî Istılâh ve Semboller* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1987) ve Sunay Yılmaz tarafından *İsmâil Hakkı Bursevî'nin M u h a m m e d i y y e Şerhi'nin II. Cildindeki Tasavvufî Istılâh ve Semboller* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1993) başlıklı yüksek lisans tezleri hazırlanmıştır.⁶⁷⁵

20) **Heft Evreng**: Abdurrahman Molla Câmi'nin (898/1492) mesnevîsidir. Sarı Abdullah Efendi Câmi'nin tefsîrini de kullanmakla berâber daha çok, Câmi'nin *Heft*

⁶⁶⁹ Aynur, age,3, 30

⁶⁷⁰ age,3, 33, 51

⁶⁷¹ Abdullah Efendi, age, III:364, 390

⁶⁷² Aynur, age, 9

⁶⁷³ Yazıcızâde Mehmed, *Muhammediyye*, I-II, Hz. Âmil Çelebioğlu, Ankara 1996

⁶⁷⁴ Bursevî, İsmâil Hakkı, *Ferahu'r-Ruh*, I-II, Bulak 1252 ve İstanbul 1840

⁶⁷⁵ Aşkar, agm, 77, 78

*Evreng*⁶⁷⁶ ismini taşıyan ve yedi *Mesnevî*yi bir araya getiren eserinin içinde yer alan üç mesnevîyi kullanmıştır. Bunlardan birincisi ahlakî ve tasavvufî meselelerin, ilâhî aşk ve sufilere âit menkibelerin bulunduğu üç ciltlik *Silsiletü'z-Zeheb*⁶⁷⁷, ikincisi Hz. Âdem'in yaratılışı, namaz, zekât, uzlet, Mutasavvıflar ile zâhir ulemâsı gibi konuların işlendiği *Tuhfetü'l-Ahrâr*⁶⁷⁸ ve üçüncüsü de dînî-ahlakî ve tasavvufî temaların bulunduğu *Subhatü'l-Ebrâr*⁶⁷⁹ adlı *Mesnevî*dir.⁶⁸⁰

Yusuf Öz *Câmî ve T u h f e t ü l - A h r â r ve Türkçe Çevirisi* başlıklı (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1990) ve Hicâbi Kırılanoğlu, *Câmî'nin S u b h a t ü l - E b r â r Mesnevîsi ve Çevirisi* başlıklı (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1989) iki yüksek lisans tezi hazırlamıştır.

21) *Dîvân*⁶⁸¹: Hayretî'nin (941/1534) manzum eseridir. Hayretî, *Cezîre-i Mesnevî* isimli *Mesnevî* muhtasarı ile meşhur olan Mevlevî şeyhi Yusuf-i Sîneçak'ın kardeşidir. Tasavvufî hayâtında onu hem İbrâhim Gülşenî'ye intisap etmiş ve hem de Bektâşiliği benimsemiş olarak görüyoruz. "Câferî mezhep safâyî canlarız" beytiyle Alevî meşrep oluşunu da bizzat kendisi ifade etmiştir. *Dîvân* Rumeli abdallarının yaşantılarını ortaya koyması bakımından târihî öneme hâizdir. Bunun yanı sıra dîvânında bâzı tasavvuf terimlerinin ustalıklı kullandığı görülür. En geniş mürettep dîvânlardan birisi olduğu gibi geniş halk kitleleri tarafından da sevilerek okunmuş, hatta Hâfız'm dîvânı gibi fal açma niyeti ile de kullanılmıştır. Bu dîvân Mehmet Çavuşoğlu ve Ali Tanyeri tarafından tenkitli bir metin şeklinde (İstanbul 1981) basılmıştır. Ayrıca bu eser hakkında bâzı araştırmalar⁶⁸² yapılmıştır.⁶⁸³

⁶⁷⁶ Câmî, *Heft Evreng*, nşr. Murtazâ Müderris-i Gilânî, Tahran 1337 hş.

⁶⁷⁷ Abdullah Efendi, age, I: 415, 428, ; IV: 352, 360 ; V: 116, 117-118, 122, 152, 190, 327, 328, , 329I

⁶⁷⁸ age, IV. 365-6 ; IV: 361, 421, 471, 480, 481, 485 ; V: 188

⁶⁷⁹ age, II: 95 ; III: 99, 100, 101, 114, 117, 163, 166, 224, 449, 501, ; V: 104, 156

⁶⁸⁰ Kurtuluş, Rıza, "Heft Evreng", *TDVİA*, XVII, 157-8

⁶⁸¹ Abdullah Efendi, age, III: 227

⁶⁸² Mustafa Tatçı, *Hayretî D i v â n 'nda Din ve Tasavvuf*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986, yüksek lisans tezi

Mehmet Sarı, *Hayretî D i v â n 'nda Maddî Kültür Unsurları*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986, " " "

22) *Dîvân*⁶⁸⁴: Usûlî'ye (941/1534) âittir. Gülşenî tarikatına mensup alevî-meşrep bir karakter taşıyan Usûlî aynı zamanda Fazlullah'ın *Câvidân*'ına uyduğu için "Fazlulah-ı Sâni ve Sırr-ı Seyyid Nesîmî" olarak tanınmıştır. Şiirlerinde âl-i âbâ, ehl-i beyt, on iki imama övgüler bulunmaktadır. Şiirlerine hâkim olan felsefe vahdet-i vücud anlayışıdır. Şiirlerinde pervâsız, coşkunun va ateşli ifâdeler kullanmış olması onun cezbesini kuvvetini aksettirir.

Âşık Paşa'nın *Meşâirü's-Şuarâ* adlı kitabında bulunan şu satırları önemli görüyoruz:

"Ş e y h İ b r â h î m î l e r e isnâd olunan ilhâd tohumunu evvel ol ekmiştir ve Nesîmât türrehâtından getirdiği nihâl-i nihâd-ı dalâli ol dikmiştir. Nice onup bitmeyecekler gelip ol tohumu ekmeğe başlamışlar ve nice ber-hor olmayacaklar ol nihâle budaklar aşılamlışlardır. Hak Teâlâ tohumların çürüde ve diktiklerini kuruda!"⁶⁸⁵,

Tasavvufî unsurlar Usûlî'nin dîvânında önemli bir yer tutmaktadır. Mesajlar ile yüklü olan beyitleri tebliğe yöneliktir. Usûlî ham sofulukta alay eder. Şiirlerinde yer yer hadis tercümelerini kullanır.⁶⁸⁶ Usûlî'nin mürettep dîvânı Mustafa İsen'in çalışması ile neşredilmiştir. (Ankara 1990) Ayşe Yaşar tarafından *Usûlî'nin Dîvân'ında Dînî Tasavvufî Unsurlar* (Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1990) başlıklı bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.⁶⁸⁷

23) Abdullah Efendi Fuzûlî'nin (963/ 1556) manzum eserlerinden iktibaslar yapmıştır. Fûzûlî, klasik Türk edebiyâtının en büyük şâirlerindedir. Sebk-i Hindî akımının özellikleri ilk olarak onda görülür. Tasavvufî temâyül olarak bir tarîkate intisap etmiş

Mehmet Temizkan, *Hayretî Dîvân'ında Aşk*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986

Nihat Öztoprak, *Hayretî Dîvân'ında Bitkiler*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1986

Ahmet Arı, *Hayretî Dîvân'ında Sevgili ve Sevgilinin fizikî Yapısı ile ilgili Özellikleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987, yüksek lisans tezi

Hikmet Feridun Güven, *Hayretî Dîvân'ında Kozmik Âlem ve Zaman*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988, yüksek lisans tezi

(bk. Aynur, 36, 54, 66, 68, 72)

⁶⁸³ Tatçı, Mustafa, "Hayretî", *TDVİA*, XVII, 61-62

⁶⁸⁴ Abdullah Efendi, age, II: 510

⁶⁸⁵ Usûlî, *Usûlî Divanı*, hz. Mustafa İsen, 14 (bk. Âşık Çelebi, *Meşâirü's-Şuarâ*, hz. Meredith Owens, London 1971, 46a)

Meşâirü's-Şuarâ, Filiz Kılıç tarafından *Meşâirü's-Şuarâ (İnceleme-Tenkitledi Metin)* başlığı ile (Ankara 1994) günümüz Türkçesine uygun olarak sâdeleştirilmiştir.

⁶⁸⁶ Usûlî, age, 1-25

⁶⁸⁷ Aynur, age, 77

olduğunu biliyoruz ancak hangi tarikat olduğu kaynaklarda belirtilmemiştir. Fuzûlî'nin îtikâdî durumu hakkında tıpkı Attar'da olduğu gibi Şîî mi yoksa sünnî mi olduğuna dâir görüş ayrılıkları mevcuttur.⁶⁸⁸ Manzum eserleri arasında Türkçe (Ankara 1990) ve Farsça (tr. Ali Nihat Tarlan tercümesi İst 1950) iki dîvânı, *Leylâ vü Mecnûn*, *Beng ü Bâde*, *Heft-câm*, *Enîsü'l-Kalb*, *Rind ü Zâhid* önemlidir. Abdullah Efendi hangisinden istifâde etmiş olduğunu belirtmemiştir.⁶⁸⁹ Fuzûlî hakkında pek çok tez bulunmaktadır.⁶⁹⁰ Bunlardan bâzıları Şunlardır: Hasibe Mazıoğlu'nun doktora tezi *Fuzûlî-Hâfız: iki şâir arasında karşılaştırma* başlıklı doktora tezi (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1956) basılmıştır. Ömer Yaraşır tarafından *Fuzûlî'nin Türkçe Gazellerinde Dînî-Tasavvufî Mefhumların Tahlîli* (Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1990) başlıklı bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.⁶⁹¹

24) *Hilye-i Hakânî*⁶⁹²: Hakânî Mehmed Bey'in mesnevîsidir. (1015/1606) Türk edebiyatında *Hilye* adlı mesnevîsi ile kendisinden sonra tâkip edilen ve şöhret bulan bir şâirdir. Yazdıklarından ehl-i beyte kuvvetli bir muhabbetle bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Abdullah Efendi'nin istifâde etmiş olduğu *Hilye-i Hakânî* "feilâtün feilâtün feilün" kalıbını kullanarak Hz. Peygamberin fizikî yapısı ve sıfatları hakkında yazılmış 700 beytin üstünde bir mesnevîdir.⁶⁹³ Kitap matbudur. (İstanbul 1889) Abdülkâdir Karahan'ın çalışması sonucu eserin yakın neşri yapılmıştır. (İstanbul 1992)

25) *Dîvan*⁶⁹⁴: Veysî'ye (1038/1628) âittir. Abdullah Efendi'nin şiirlerinden alıntılar yaptığı Veysî şiirleri ile değil nesirleri ile şöhret bulmuştur. Hâlen yazma hâlindeki *Dürretü't-Tâc fî Sâhibi'l-Mi'râc* isimli meşhur siyerinde çok sanatlı ve anlaşılması zor bir dil

⁶⁸⁸ Karahan, Abdülkâdir, "Fuzûlî", *TDVİA*, XIII, 240-246

⁶⁸⁹ Abdullah Efendi, age, V: 318, 320

⁶⁹⁰ bk. Aynur, agm, 37, 44, 50, 58, 79, 68, 81, 87

⁶⁹¹ Aynur, age, 19, 77

⁶⁹² Abdullah Efendi, age, III: 494, 498

⁶⁹³ Uzun, Mustafa, "Hakânî Mehmed Bey", *TDVİA*, XV, 166-168

⁶⁹⁴ Abdullah Efendi, age, IV: 270

kullanmışsa da menkibelerini çekiciliği sebebi ile çokca okunmuştur. *Hâbnâme*'sindeki şiirlerinde ise sâde bir Türkçe kullanmıştır.⁶⁹⁵

Konu hakkında Zehra Toska *Veysî: Dî v â n'ı, hayâtı, Eserleri, edebî kişiliği* başlıklı bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. (İstanbul Üniversitesi 1985). Bundan başka Fâzıl Hoca *Veysî D î v â n'ın Tahlîli* başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmaktadır. (İstanbul Üniversitesi)⁶⁹⁶

26) *Dîvan*⁶⁹⁷: Şeyhülislâm Yahyâ b. Zekeriyâ'nın (1053/1643) eseridir. Abdullah Bey kendi devrinde şeyhülislâmlık yapan ve tasavvuf, tarîkat ve tarîkata intisap etmiş olanları destekleyen hatta himâyeye eden Yahyâ b. Zekeriyâ'nın dîvânından da iktibaslarda bulunmuştur. Şeyhülislâm Yahyâ'nın *Dîvân*'ında âşıkâne bir renk görülür. Sâhip olduğu tasavvufî neşeyi, zarif ve zevkli bir edâ ile dile getirmiştir. XVII. yy Türk sanat dünyasının duygu ve düşüncesini aksettirmesi bakımından *Dîvan*'ı önemlidir. Şiirleri XVI. yy da Bâkî ile XVII. yy Nedîm'in şiirleri arasında bir köprü görünümündedir.⁶⁹⁸

Bu dîvân İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl'in önsözü ile birlikte basılmıştır. (İstanbul 1918) Yakın neşri *Şeyhülislâm Yahyâ Dî v a n ı* adı ile Rakin Ertem tarafından yapılmıştır. (Ankara 1995) Konu hakkında Lütfi Bayraktutan tarafından *Şeyhülislâm Yahyâ: hayâtı, eserleri, edebî kişiliği ve Dî v â n'ının karşılaştırılmış metni* (Atatürk 1985) başlıklı doktora tezi bulunmaktadır.⁶⁹⁹ Bundan başka Hasan Kavruk tarafından *Şeyhülislâm Yahyâ Dî v â n ı* başlıklı bir yüksek lisans tezi bilinmektedir. (Ankara Üniversitesi 1979)⁷⁰⁰

27) *Gülşen-i Râz*⁷⁰¹: Abdullah Bosnevî'nin (1054/1644) eseridir. İbnü'l-Arabî'nin *Füsûs* adlı eserine yazdığı şerh ile tanınan ve bu sebeple "şârih-i Füsûs" olarak şöhret bulan Bosnevî, melâmî şeyhlerindedir. Abdullah Efendi Bosnevî'nin mesnevîsinden alıntı yaparken Bosnevî'nin adını zikretmez. Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ından Türkçe yazılmış

⁶⁹⁵ Banarlı, age, II, 681

⁶⁹⁶ Aynur, age, 73, 84

⁶⁹⁷ Abdullah Efendi, age, III: 507

⁶⁹⁸ Banarlı, age, II, 662

⁶⁹⁹ Aynur, age, 6

⁷⁰⁰ age, 58

⁷⁰¹ Abdullah Efendi, age, I: 216, 217, 299

olması ile ayırt edilebilmektedir. Bu konudaki bir başka karışıklık eserin zaman zaman Sarı Abdullah Efendi'ye de nisbet edilmiş olmasıdır. Bu kitap hakkında yapılmış bir yüksek lisans tezinde hatâen eser Sarı Abdullah Efendi'ye atfedilmiştir. Recep Vergili tarafından 1973 te Ankara-Dil Târih ve Coğrafya Fakültesinde yapılmış bu araştırma *Abdî (Sarı Abdullah), Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve G ü l ş e n - i R â z'ın Transkripsiyonu* adını taşımaktadır. Ayrıca *Abdullah Bosnavî ve Tasavvufî Görüşleri* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler) isimli bir doktora tezi Mustafa Hilmi Baş tarafından yapılmaktadır. Abdullah Kartal ise *Abdullah Bosnavî'nin M e r â t i b - i V ü c ü d R i s â l e s i* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1996) başlıklı yüksek lisans tezi hazırlamıştır.⁷⁰²

28) *Dîvân*⁷⁰³: Feyzî'ye (1090/1679) âittir. Vahdet-i vücud anlayışı ve işrâkî felsefe ile ehl-i beyt öğretilerinin birlikte yorumlayan Molla Sadrâ'ya intisap eden Feyz-i Kâşânî'de bu çizgi devam etmekle berâber tasavvufî yön daha baskın görülür. Feyzî'de bu yön herhangi bir tarîkate bağlanmış olarak değil ancak bağımsız bir sûfî olarak tezâhür eder. Feyzî'in XVII. yy. da şiîliği benimsemiş olan İran ile geçmiş dönemin sünnî İran'ı arasında bağlantı fonksiyonu icrâ eden ve sünnî özellikleri geri kazandırmaya çalışan özel bir konumu vardır. Bu sebeple dönemin fakihleri ile karşı karşıya gelmiştir. 6000 beyitlik *Dîvân*'da hikmetler ve latîf mânâlar bulunur. *Dîvân*'ının en son baskısı Tahran'da 1982 de yapılmıştır. Abdullah Efendi'den sonra vefât eden Feyzî'in birkaç beyit de olsa şiirlerinin kullanılmış olması, şârihin dönemindeki Şîf-İran'da dâhil sûfîleri ve eserlerini tâkip ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.⁷⁰⁴

E. Diğer Mesnevî Şerhleri:

Abdullah Efendi şerhinde bâzen isim vererek bâzen de isim vermeksizin “bâzı şürrâh” lafzı ile başka *Mesnevî* şerhlerinden de istifâde ettiğini belirtmiştir. Belirttiği üç *Mesnevî* şerhi

⁷⁰² Aşkar, agm, 59, 73

⁷⁰³ Abdullah Efendi, age, IV: 404

⁷⁰⁴ Algar, Hamid, “Feyz-i Kâşânî”, *TDVİA*,

, Sürûfî ⁷⁰⁵, Şem'î ⁷⁰⁶ve Ankaravî'nin ⁷⁰⁷ şerhleri Osmanlı coğrafyasında telif edilmiş Türkçe eserlerdir. Bu şerhlerden başka Farsça yazılmış Molla Câmî'nin şerhini de ⁷⁰⁸ kullanmıştır.

Ancak Abdullah Efendi'nin (1071) dönemine kadar Türkçe ve Farsça pek çok şerh te'lif edilmiştir. Bu döneme kadar telif edilmiş olan şerhler içinde Sûdî Bosnevî'ye âit *Risâle-i Müşkilât ve Istilâhât-ı Mesnevî*, Yusuf Sîneçâk'a âit *Şerh-i İntihâb, Cezîre-i Mesnevî*, Abdülmecîd Sivâsî'nin *Cezîre-i Mesnevî* 'yi şerhi ve *Müşkilât-ı Mesnevî* isimli eseri, Şeyh Gâlib'in *Semâhâtu Lemââti Bahrû'l-Ma'nevî bi-Şerh-i Cezîreti'l-Mesnevî* isimli şerhi, Abdullah Bosnevî'nin *Cezîre-i Mesnevî* için telif ettiği şerhler Türkçedir. Abdullah Efendi'nin dönemine kadar Farsça olarak telif edilmiş *Mesnevî* şerhleri arasında Kemâleddin Hüseyin b. Harizmî *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr* isimini taşıyan şerhi, Hâce Eyyûb adı ile anılan bir müellifin *Esrârü'l-Guyûb* isimini taşıyan şerhi, Hüseyin Kâşifi'ye âit *Lübbü'l-Lübâb* 1, Molla Câmî'nin *Şerh-i Risâle-i Şerh-i Beyteyn-i Mesnevî-i Mevlevî* adlı şerhi mevcut bulunuyordu. Bu şerhler Abdullah Efendi'nin eserinde zikredilmemektedir.

İsmi geçen şerhlerin tanıtılması, diğer *Mesnevî* şerhleri ile karşılaştırılarken yapılacaktır.

2. TEFSİR VE HADİS KİTAPLARI:

A) Tefsir kitapları:

Mevlânâ Kur'an âyetleri ya metinlerin verdikten sonra açıklar ya da Kur'an'da zikredilen hakikatleri tüm *Mesnevî* içinde eriterek verir. Bu bakımdan *Mesnevî* "mağz-i Kur'ân" yani Kur'ân'ın özü olarak adlandırılmıştır. Bununla beraber Mevlânâ nev'î şahsına münhasır bir tefsir metodu izlemiştir. Şiir olarak edebî ve belîğ bir tarzda tertip edilen *Mesnevî*'de âyetlerin mânâsı kıssa, mesel, hikâye, sembol ve rumuz aracılığı ile açılmıştır.

⁷⁰⁵ Abdullah Efendi, age, III: 139

⁷⁰⁶ age, IV: 123, 151 III:126, 139, 396,

⁷⁰⁷ age, I: 225, 226, 296, II: 476 III; 126, 139V: 75

⁷⁰⁸ Abdullah Efendi, age, Câmî I:90

Mevlânâ'nın hedefi irşad olduğu için *Mesnevî*'de âyet veya sûre sıralaması esas alınmamış tamâmen ilhâm-ı ilâhî sevki ile telif edilmiştir.⁷⁰⁹

Mesnevî'nin tefsir ile olan bu ilişkisi Ankaravî'nin *Câmiu'l-Âyât* (Süleymâniye-Pertev Paşa Kütüphânesi, no: 255/1, Süleymâniye-Tekelioğlu, no: 390, Süleymâniye-Mihrişah Sultan Kütüphânesi no:181) isimli eserinde ele alınmıştır.

Abdullah Efendi'nin şerhi, gerek işârî tefsîrleri bir araya toplaması gerekse bizzat kendisinin bâzı tefsirler ortaya koyması bakımında hem *Mesnevî* şerhi hem de işârî tefsir olarak kabul edilmesi mümkündür.

Günümüzde de konu Hüseyin Güllüce'nin *Kur'ân Tefsîri Açısından Mesnevî* başlıklı basılmış doktora tezinde işlenmiştir. (Atatürk Üniversitesi 1999) Güllüce'nin tezi Mevlânâ'nın *Mesnevî*'deki tefsirlerini esas almış olmakla beraber, ister rivâyet ister dirâyet metodu ile telif edilmiş olsun diğer tefsirlerin ve Bursevî, Âlûsî, Kâşânî⁷¹⁰, Kuşeyrî gibi işârî tefsirler ile benzerliklerine işâret edilmesi bakımından önemlidir.⁷¹¹

Mesnevî'de bulunan âyetlerin yorumlarını incelemek üzere Halim Gül tarafından *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Âyetlerine Getirilen Yorumlar* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) başlıklı bir doktora tezi daha hazırlanmaktadır.⁷¹²

Abdullah Efendi'nin şerhinde baş vurduğu müfessirlerin eserleri, dirâyet, rivâyet ya da işârî üsulle yazılmış olmasını tasnif etmeksizin, kronolojik sıra dikkate alınarak şu şekilde verilebilir:

1) *Tefsîr-i Ebi'l-Leys* veya *Tefsîru'l-Kur'ân*⁷¹³: Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (383/993) tefsîridir. Rivâyet metodu ile telif edilmiş eserde hadisler tahriçleri ile birlikte fakat sahâbe ve tabînin görüşleri senetsiz olarak yer alır. Bu tefsir İbn Arapşah (845/1075)

⁷⁰⁹ Güllüce, Hüseyin, *Kur'ân Tefsîri Açısından Mesnevî*, İstanbul 1999,-basılmış doktora tezi- ; 46-55

⁷¹⁰ Güllüce, Kâşânî'ye âit olduğu halde İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilerek basılmış olan tefsiri, İbnü'l-Arabî'ye âit olarak göstermiş ve düzeltme yapmamıştır. (209, 218, 221, 223, ve ilgili diğer yerler)

⁷¹¹ Sarı Abdullah Efendi'nin ismi sâdece iki dip notta görüyoruz, ancak alıntılar Abdullah Efendi'yi âit değil Cevrî'nin *Mesnevî*'yi metheden ve tabedilmiş nüshada ve bâzı yazma nüshalarda gördüğümüz şiirinden alınmadır. (Güllüce, 59-60)

⁷¹² Aşkar, 61

⁷¹³ Abdullah Efendi, age, I: 224 ; III: 95 ; IV: 323 ; V: 100

tarafından Türkçeye tercüme edilmiş (İstanbul 1317)⁷¹⁴ ve Mehmet Karadeniz tarafından sadeleştirilerek basılmıştır. (İstanbul 1995) Tefsîrin bir başka tercümesi de Dâî Ahmed tarafından yapılmıştır. (Beyrut 1303)

2) *Tefsîr-i Basît ve Tefsîr-i vecîz*⁷¹⁵: Vâhidî'nin (468/1075) tefsîridir. *Basît* , *Vasît* ve *Vecîz* adlı tefsirlerinin üçüne birlikte *el-Hâvî* ismi verilmektedir. (Manisa, no:120, Afyon Gedik Ahmed Paşa, no: 17275) . Rivâyet metodu ile yazılmış eserde âyetler parça parça tefsir edilmiştir. Tefsirde âyetlerin, kelâm ve felsefe yönü ele alınmaz iken özellikle dil ve mefhum açısından açıklamaların ağırlık kazandığı görülür.⁷¹⁶ Abdullah Efendi *Tefsîr-i Basît*'den (Süleymâniye-Lâleli, no:242, Süleymâniye-Âtîf Efendi, no:123)⁷¹⁷ ve *Tefsîr-i Vecîz*' den (Dimeşk 1995) istifâde etmiştir.

3) *Letâifü'l-İşârât*⁷¹⁸: İmâm Ebu'l-Kasım Kuşeyrî'nin (476/1072) tefsîridir. Sünnî tasavvuf anlayışını sistemleştiren ilk sûfi-müellif olarak bilinen Kuşeyrî'nin *Letâifü'l-İşârât* ismini taşıyan tefsîri tasavvufî tefsirler arasında ilk tefsir olma özelliğini taşır. Kuşeyrî tefsîrinde tenkit uyandıracak bir üslûptan kaçınarak zâhir ve bâtın dengesini gözetmiş ve bu sebeple tefsîri umûmî bir kabul görmüştür. Tefsir altı cilt hâlinde (Kâhire 1970, 1981) neşredilmiştir.⁷¹⁹

4) *Tefsîrü'l-Kur'ân*⁷²⁰ Râgıb el-İsfehânî'nin (503/1109) tefsîridir. *Tefsîrü'l-Kur'ân* veya *Câmiu't-Tefâsir*'dir. Kur'ân'ın tamâmını tefsir etmeyen bu eser nâtamam olduğu gibi neşir de edilmemiştir. *Mukaddimetü Câmiu't-Tefâsir* adı ile giriş bölümü tefsir usûlü için önem arzettiğinden neşredilmiştir.

5) *Meâlimü't-Tenzîl*⁷²¹: Beğavî'nin (516/1122) tefsîridir. Bu tefsir rivâyet usûlüne göre yazılmış orta hacimli bir eserdir. Bir çok hadîsin yanında tabîîn ve etbânın da tefsir

⁷¹⁴ Ali Turgut, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991; 283

⁷¹⁵ Abdullah Efendi, age, III: 50

⁷¹⁶ Turgut, age, 239

⁷¹⁷ Abdullah Efendi, age, I: 197

⁷¹⁸ age, V: 381, 382, 403

⁷¹⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 80 (önsözden)

⁷²⁰ Abdullah Efendi, age, III:239

⁷²¹ age, II: 207; III: 80 ; III: 79IV: 47, 258

hakkındaki görüşlerini de içerir. Ancak bâzı konularda isrâiliyyâtın bulunduğu görülür ve bu sebeple tenkit edilmiştir. *Meâlimü't-Tenzîl* Bigalı Kadri Mehmed Efendi (1042/1632) tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.⁷²² Eserin çeşitli baskıları mevcuttur. (Bombay 1269, Kâhire 1331, Beyrut 1987, Beyrut 1995...) Ali Eroğlu *el-Beğavî ve Tefsîrindeki Metodu* isimli bir doktora tezi hazırlamıştır. (Ankara Üniversitesi 1987)

6) *el-Keşşâf an Hakâiki't-Te'vîl*⁷²³: Zemahşerî'nin (538/1143) tefsîridir. Kendisinden önceki tefsirlerin aksine dirâyet metodunu esas kabul eden *el-Keşşâf an Hakâiki't-Te'vîl* adlı tefsîri bu bakımdan tefsir târihinde önemli bir yer tutmaktadır. *Keşşâf*'da Zemahşerî kendi mezhebi olan Mu'tezile akâidine uygun görüşleri ifâde etmiş, sûfilere, şeyhleri, tekkeleri ve tekke hayâtını, âyin, zikir, semâ gibi husûsları şiddetle tenkit ederek reddetmiştir. Zemahşerî tefsîrinin bir başka özelliği ise Kur'ân'ın edebî üstünlüğüne vurgu yaparak âyetlerdeki edebî sanatları açıklamış olmasıdır.⁷²⁴ Abdullah Efendi'nin *Mesnevî*'yi şerh etmekte özellikle âyetlerdeki edebî sanatları açığa çıkarmakta baş vurduğu bu tefsir pek çok kez basılmıştır. (Kâhire 1308, Bulak 1318) Seyyid Şerif Cürçânî (816/1413) ve Merzukî (1355/1936) bu tefsîre hâşiye yazmıştır. Mühîbüddîn Efendi (1016/1607) ve Merzûkî tefsirde âyetlere şâhid olarak getirilmiş olan beyitleri incelemişlerdir.

7) *Mefâîthü'l-Gayb*⁷²⁵: Fahreddîn Râzî'nin (606/1209) tefsîridir. *Mefâîthü'l-Gayb* veya *Tefsîr-i Kebîr* ismini taşır. Bu tefsir rivâyet ve dirâyet metodlarını birleştiren en güzel tefsirler arasındadır. Tefsirde aklî ilimlere geniş yer vermiş ve bu sebeple tefsîrde imâm kabul edildiği gibi aynı zamanda îtirazlarla da karşılaşmıştır. Râzî tefsîrinde sûreler ve âyetler arasında bulunan mânâ bağlantısına, ahlâk, felsefe, astronomi gibi konulara, tasavvufî beyânlara da yer vermiş ve tefsîrine çok yönlülük katmıştır.⁷²⁶ Eser bir çok kez basılmıştır. (İstanbul 1307, Mısır 1324, Beyrut 1990) Râzî'nin bu tefsîri Ahmet Hikmet

⁷²² Turgut, age, age, 240

⁷²³ Abdullah Efendi, age, I: 435, 467, II: 374 ; 416, ; III: 361, 374, IV: 171, 218, 231, 350, 466 ;

⁷²⁴ Turgut, age, , 276-278

⁷²⁵ Abdullah Efendi, age, II: 202, 278, 416 ; III: 8, 239, 331, 360, 374 ; IV: 217 ; V. 23, 149, 224, 373

⁷²⁶ age, 251-254

Ünalmiş tarafından 22 cilt hâlinde Türkçeye tercüme edilmiştir. (Ankara 1995) Râzî'nin tefsîri konusunda Ali Yılmaz tarafından *Fahrettin er-Râzî'nin e t - T e f s î r ü ' l - K e b î r (M e f â t î h ü ' l - G a y b) Adlı Eserinde Tenâsüh ve İncisâm* başlıklı bir doktora tezi yapılmış ve yayınlanmıştır (Erzurum 1996).

8) *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân*⁷²⁷: Ruzbihan Baklî'nin (606/1209) tefsîridir. Baklî, Sirâcüddin Mahmud b. Halîfe eliyle hırka giyerek tasavvufa girmiştir. Tasavvufî anlayışında aşk ve muhabbet önemli bir yer tutar. İlâhî ve insânî aşkı tek ve aynı hakîkatın iki vechesi olarak görmüştür. Düşüncelerini kavramlar çerçevesinde değil imajlar dâhilinde sunduğundan tahayyül metafiziği açısından da ayrı bir önemi bulunmaktadır.⁷²⁸ Tefsîri, Sülemî'nin etkisi altındadır. Öncelikle kendi kalbine doğan mânâları ve sonra da ağırlıklı olarak Sülemî'nin *Hakâik* adlı tefsîrinden ve Kuşeyrî'nin *Letâif* isimli tefsîrinden bâzı nakiller ile *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'ân* adını taşıyan tefsîrini meydana getirmiştir.⁷²⁹ Arapça olan tefsîri bir kaç tez basılmıştır. (Hindistan 1301, Tahran 1987).⁷³⁰ Tefsîri Türkçeye tercüme edilmemiştir.⁷³¹

9) *Bahrü'l-Hakâyk ve'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ân ve's-Seb'î'l-Mesânî*⁷³²: Necmeddin Dâye'nin (654) tefsîridir. Necmeddin Dâye, Necmeddin Kübrâ'nın mürididir. Konevî ve Mevlânâ ile de görüşmüştür. Kübrâ'da görülen renkli nûrlar anlayışı Dâye'de de devam etmiştir.⁷³³ *Bahrü'l-Hakâyk ve'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ân ve's-Seb'î'l-Mesânî* (İstanbul Üniversitesi Kütüphânesi-Arapça, no:6831, Beyazıt, no:532, Süleymâniye-Hâlet Efendi, no: 18) adlı dokuz ciltlik tefsîrinde Zâriyât sûresinin on sekizinci âyetine kadar gelmiş, fakat ömrü vefâ etmeyince tefsîrin tamamlanması işi Alâeddîn Simnânî'ye düşmüştür. Bu sebeple

⁷²⁷ age, I: 183, 287, II: 183 tef, 290, 485, III: 9, 289, 462, 496IV. 374, 384, V: 65, 138, 144

⁷²⁸ Corbin, Henry, *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Târîhi*, tr. Abdullah Haksöz, İstanbul 1997 ; 51-52

⁷²⁹ Ateş, age, 136-139

⁷³⁰ Nazif Hoca, "Baklî", *TDVİA*; IV, 545-547

⁷³¹ Baklî'nin Türkçeye tercüme edilen eseri:

Nazif Hoca, *Rûzbihân al-Baklî ve Kitâb Kaşf al-Esrâr'ı ile Farsça Bâzı Şiirleri*, İstanbul 1971

Nazif Hoca, *Meşrebü'l-Ervâh*, İstanbul 1974 (Bâzı makâlelerde *Meşrebü'l-Ervâh*'in tercüme edilmiş olduğu söyleniyorsa da İstanbul'da basılmış olmakla beraber eser tercüme değildir. Nazif Hoca tarafından kaleme alınmış olan ve eserin değerlendirilmesi içeren Türkçe bir mukaddimesi bulunmaktadır.)

⁷³² Abdullah Efendi, age, I:, 153, 476, , 479, II: 291, III: 10, 375, V: 453

tefsîrin hangisine âit olduğu konusunda bâzı karışıklıklar görülmüştür. Ancak bu tefsîrin Necmeddin Kübrâ'ya âidiyeti hakkındaki görüşler gerçeği yansıtmaz.⁷³⁴

Dâye tefsîrinde hem zâhir ve hem de bâtın mânâlar üzerinde durmuştur. Kendi kalbine doğan mânâları da, çeşitli tefsirlerden nakillerle berâber verir. Bâzı şiirleri şahid olarak kullanır. Tefsirde letâif ve fenâ konusu hâkimdir.⁷³⁵ Türkiye, İnan ve Mısır kütüphanelerinde pek çok yazma nüshasının olması etkisinin çok geniş bir sahaya yayılmış olduğunu gösterir. Dâye'nin bu tefsîrinden, İsmâil Hakkı Bursevî'nin de istifâde ettiği görülmekte, *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsîrinde uzun pasajlar hâlinde alıntılarda bulunmaktadır.⁷³⁶

Mehmet Okatan tarafından *Necmeddin Dâye ve Tasavvufî Tefsîri* (Samsun 1994) başlıklı bir doktora tezi hazırlanmıştır.⁷³⁷

10) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*⁷³⁸: Kurtûbî'nin (671/1273) tefsîridir. Kurtûbî'nin tefsiri rivâyet ve dirâyet metodlarını ustalıklarla bir araya getiren bir tefsirdir. Tefsir, Kur'ân'ın faziletleri, okunuş biçimleri, tefsîri, îcâzı, kitap hâline getirilmesi, müfessirlerin tabakaları hakkında önemli bilgiler veren bir mukaddime ile başlar. Tefsirde dil incelikleri belirtilmiş, tartışmalı konulara değinilmiş ve hadis tenkitleri ile ilgili konular geniş bir şekilde ele alınmıştır. Tefsîrin bir başka özelliği müçtehidlerin âyetlerden çıkardıkları fikhî hükümleri nakletmiş olmasıdır.⁷³⁹

Mesnevî şerhinde Kurtûbî'nin âhiret hallerinin işlendiği *Kitâbü't-Tezkire bi Ahvâli'l-Mevt fî Umûri'l-Âhire* adlı eserinde istifâde etmiştir.⁷⁴⁰

11) *Esrârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*⁷⁴¹: Kâdî el-Beyzâvî'nin (685/1288) tefsîridir. Beyzâvî kadılığının son dönemlerinde bir şeyhe bağlanmış ve şeyhinin teşviki ile *Esrârü't-*

⁷³³ Corbin, 67

⁷³⁴ Algar, Hamid, "Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî", *TDVİA*, IV, 515-516

⁷³⁵ Ateş, age, 144-150

⁷³⁶ Algar, agm, 515

⁷³⁷ Aşkar, 63

⁷³⁸ Abdullah Efendi, age, III: 409 ; IV: 323

⁷³⁹ Turgut, age, 298-299

⁷⁴⁰ Abdullah Efendi, age, III: 486; IV: 320

⁷⁴¹ age, I: 151, 182, 224, 467; II: 47, 89, 107, 169, 290, 306, 120 ; III: 24, 49, 138, 148, 231, 233, 234, 296, 08, 310, 331, 374, IV. 47, 201, 203, 280, 281, 282, 258, 350, 432 ; V: 113, 203, 377, 415, 429, 439

Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl adını verdiği tefsîrini telif etmiştir. Beyzâvî felsefe ve kelâmda Fahrettin Râzî'nin *Tefsîr-i Kebîr*'inden, dil ve lügatte Râğıb el-İsfehânî'nin *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân* adlı eserinden ve edebî sanatlarda Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ından istifâde etmiştir. Bu sûretle müfessirlerin çeşitli görüşlerini özlü bir şekilde bir araya getiren Beyzâvî zaman zaman tasavvufî hakîkatlere de değinmiştir. Yunan felsefesini nazarı dikkate alıp nasları akıl ile te'vîle girişmesi sebebi ile ve ayrıca özlü ifâdelerinin anlamda kapalılığa yol açması sebebi ile tenkit edilmiştir. Abdullah Efendi'nin diğer tefsirlere göre daha çok baş vurduğu bu tefsîre pek çok hâşiye ve tâ'lik yazılmıştır.⁷⁴² Eser pek çok defa basılmıştır. (İstanbul 1292, Mısır 1311, Leibzing 1846-1848, ...)

12) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*⁷⁴³: Abdürrezzak Kâşânî'nin (730/ 1330) tefsîridir. Kâşânî, İsfahanlı Nüreddin Abdüssamed Natnazî'nin mürididir. Sünnî ve vahdet-i vücûd inancına sâhiptir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsîri tasavvuf bakımından önemlidir. Konevî, Kâşânî ve Simnânî ile birlikte işârî tefsir doruk noktasına ulaşmış ve bundan sonra orjinal te'viller kaybolmaya başlanmış, tekrar ve kısır döngü içinde kalınmıştır.⁷⁴⁴ Eser, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adı ile İbnü'l-Arabî'ye isnât edilerek basılmıştır. (Mısır 1317) Ali Rıza Doksanyedi tarafından üç hâlinde *Te'vîlâtü Kâşâniyye: Kur'an'ın Öz Tefsîri* adı ile tercüme edilmiştir. (Ankara 1987)

Abdullah Efendi'nin İstifâde ettiği⁷⁴⁵ eserlerinden birisi de İbn Fâriz'ın *Tâiyye* adlı kasîdesine yazmış olduğu şerhtir. *Keşfü'l-Vücûhi'l-Gur li Meâni Nazmi'd-Dürr* ismini taşıyan bu kitap (Kâhire 1901) tabedilmiştir.

13) *Aynül'l-Hayât*⁷⁴⁶: Alâüddevle es-Simnânî'nin (736/1335) tefsîridir. Necmeddîn Kübrâ'da görülen “renkli nurlar” veya “ışık insan” diye isimlendirebileceğimiz telakkî Simnânî'de daha da derinleşmiştir. Artık Simnânî'de renkli nûrlar sâdece nefsin belirli derecelerini aşmaya delâlet edecek şekilde değil aynı zamanda Âdem'den Hz. Peygambere

⁷⁴² Turgut, age, 254-256

⁷⁴³ age, II: 113, 297, 520, III: 311, 421, 422, IV.: 49V: 142

⁷⁴⁴ Ateş, age, 204 -211

⁷⁴⁵ Abdullah Efendi, age, II: 87

⁷⁴⁶ age, I: 290, II: 9, 56, III: 311, V: 99, 419, 453

kadar açılım gösteren ve bu yüksek şahsiyetlerde muşahhaslaşan hakikatlar ile berâber yorumlanmıştır.⁷⁴⁷ Necmeddîn Dâye'nin eksik bıraktığı dokuz ciltlik tefsîrini bir cilt ilâve ederek tamamlamıştır. Simnânî'nin tetimmesi *Aynü'l-Hayât* ismini taşımaktadır. (Süleymâniye-Şehid Ali Paşa, no: 165) Necmeddin Dâye'nin dokuz ciltlik tefsîrine, bu bir ciltlik tetimmesi ile berâber *et-Te 'vilâtü 'n-Necmiyye* adı verilir.⁷⁴⁸

Tetimme olmasına rağmen Dâye'in takip ettiği üslûbu tâkip etmediği görülür. Simnânî zâhir mânâ ile hiç uğraşmamıştır. Tefsîrinde bâtinî mânâ ve bu bilginin elde edilmesi konusunda açıklamalarda bulunmuştur. Tefsîrinde vahdet-i vücûd anlayışı hâkimdir.⁷⁴⁹

Simnânî, tefsîrinden başka Kâşânî ile olan mektuplaşmaları ile ünlüdür. Mektuplarında vahdet-i vücûdun eksik bir mertebe olduğunu ve kemâlin kulluk mertebesinde olduğunu ifade etmiştir. Kâşânî'ye yazdığı mektuplarda vahdet-i vücûd anlayışını benimsememesine rağmen, tefsîrinde bu anlayış hâkimdir.⁷⁵⁰

14) *El-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*⁷⁵¹: Abdullah Muhammed Zerkaşî'nin (794/1391) tefsir usûlüne âit bir eserdir. Kitap, mutekaddimûnun sözlerinin, kaynaklar zikredilmek sûretiyle, toplanarak özetlenmiş olması bakımından tefsir usûlünde önemli bir yeri bulunmaktadır. Eserin her bir bölümünde müteşâbih, mübhemât, ahkâm, kıraaatler, cedel, resm-i hat, garip kelimeler, mecaz, kinâye gibi tefsir usûlü ile ilgili meseleler ele alınmış ve müfessir, muhaddis, fakîh, mütekellim ve edebiyatçıların görüşleri de eklenmiştir. *el-Burhân* Celâleddîn Suyûtî'nin *el-İtkân*'ına temel oluşturmuş olması bakımından da önem arz etmektedir. *el-Burhân* Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir. (Mısır 1972)⁷⁵²

15) *Bahrü'l-Ulûm*⁷⁵³: Ali Semerkandî'nin (860/1455) tefsîridir. Eser, dört cilt ve Türkçedir. Bu tefsir çeşitli tefsirlerden derlenmek ve kendi görüşlerini ilâve etmek sûretiyle

⁷⁴⁷ Corbin, 68-69

⁷⁴⁸ Ateş, age, 150-160

⁷⁴⁹ Algar, Hamid, "Bahrü'l-Hakâik ve'l-Meânî", *TDVİA*, IV, 515

⁷⁵⁰ Ateş, age, 150-160

⁷⁵¹ Abdullah Efendi, age, IV: 284

⁷⁵² Turgut, age, 34-38

⁷⁵³ age, I: 181 ; II: 10, 47 ; III: 79

tefîl edilmiştir. Tefsîr ancak Mücâdele sûresine kadar yapılabîlmîş ve tamamlanamamıştır.⁷⁵⁴

Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin *Bahrü'l-Ulûm* adını da taşıyan bu tefsîri birkaç kez basılmıştır. (İstanbul 1589, Beyrut 1993, Mısır 1017, Dîmeşk 557)

Ali Semerkandî'nin bu tefsirden başka Beyzâvî'nin tefsîrine hâşîye yazdığı bilinmektedir. (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi-Arapça, no: 4966)

16) *Delâletü'l-Bürhâni'l-Kavîm alâ Tenâsübi Âyâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm*⁷⁵⁵: İbrâhim Bikâî'nin (885/1480) eseridir. Esere *Münâsebetü'l-Kur'ân* da denilmektedir. (Beyazıt-Veliyyüddîn Efendi Kütüphanesi, no:271 vd.) Ancak eserin *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Suver* ismi ile basılmış olduğunu görüyoruz. (Haydarâbâd-Dekken 1978) Eser isminden de anlaşılacağı üzere âyetler ve sûreler arası ilgi ve alâkayı ele almıştır. Bikâî kendisinden önce te'lîf edilmiş diğer tefsirlerden de çok sık iktibaslarda bulunmuştur.

17) *Tefsîrü'l-Kur'ân*⁷⁵⁶: Abdurrahmân Molla Câmi'nin (898/1492) tefsîridir. Tefsîr Fatîha'dan başlar ve Bakara yirmi üçüncü âyette sona erer. Eksik vaziyette kalmış olan bu tefsîrin matbu nüshası yoktur. (Süleymâniye-Ayasofya no:405).

18) *Cevâhirü't-Tefsîr li Tuhfeti'l-Emûr*⁷⁵⁷: Hüseyin Vâiz el-Kâşîfi'nin (910/ 1504) tefsîridir. *Tefsîr-i Kâşîfi* adı ile de bilinen bu tefsîrin *Mevâkıb-i Aliyye* ismi ile İsmail Ferruh'un tercümesi mevcuttur (İstanbul 1324)

19) *Tefsîr-i Kur'âni'l-Kerîm*⁷⁵⁸: İbn Kemâl'in (940/1533) tefsîridir. *Tefsîr-i İbn Kemâl* de denir. Tefsîr, Saffât Sûresinin sonuna kadar gelmiştir. Tamamlanmamış bu kıymetli tefsîr neşredilmemiştir. (İÜ, Arapça, no:1895, Süleymâniye-Hacı Beşîr Ağa Kütüphanesi, no:10, Süleymâniye-Hacı Mahmut, no:19...) Bunun yanında çeşitli sûrelerin veya âyetlerin tefsîri yanında Beyzâvî'ye ve Ebussuûd'a tâlikatları da küçük risâleler şeklinde kütüphaneler de mevcuttur. İbn Kemâl'in tefsîr kaynakları arasında Zemahşerî, Beyzâvî, Teftezânî, Kurtûbî, Isfehânî, Vâhidî bulunmaktadır. Rivâyet ve dirâyet metodunun birlikte kullanıldığı

⁷⁵⁴ Ateş, age, 223

⁷⁵⁵ Abdullah Efendi, age, II: 223

⁷⁵⁶ age, III: 345, V:85

⁷⁵⁷ age, III: 409

⁷⁵⁸ age, I: 431, II: 365, III: 233, V: 373, 377

bu tefsirde lügat ve iştikaklar incelenmiş, nüzûl sebepleri, nâsih-mensuh belirtilmiş ve zaman zaman fikhî meselelere değinilmiştir.⁷⁵⁹

20) *Sirâcü'l-Münîr*⁷⁶⁰: Şirbînî el-Hatîb, Şemşedin Muhammed b. Ahmed'in (977/1570) tefsîridir. Dirâyet metodu ile yazılmış bu tefsirde aynı zamanda önceki müfessirlerin kıymetli görüşleri de okuyucuya aktarılmıştır. Kaynakları arasında Zemahşerî, Beğavî, Râzî ve Beyzâvî sayılabilir. Tartışmalı konular ve akîdeye müteallik bâzı meseleler üzerinde de durulmuştur. Özellikle sûrelerin fazîletine dâir rivâyetler incelenerek bunların uydurma oldukları ispat cihetine gidilmiştir.⁷⁶¹ Eserin baskıları yapılmıştır. (Mısır 1311, Beyrut târihsiz)

21) *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyê'l-Kur'âni'l-Kerîm*: Ebussuûd Efendi'nin (982/1574) tefsîridir. Eser, *Keşşâf* ve Beyzâvî'nin tefsîrinden sonra en fazla revaç ve îtibar bulan tefsirdir. Esâsen bu eserin başlıca kaynakları Zemahşerî'nin *Keşşâf* 1 ve Beyzâvî'nin *Esrârü't-Te'vîl*'idir. Ancak Ebussuûd Efendi Zemahşerî'nin tefsîrinde görülen îtizâlî fikirleri güçlü deliller ile çürütmüş ve nüktelerin bolluğu, âyetler arası münâsebetin belirtilmesi ve gramer tahlilleri bakımından Beyzâvî tefsîrinden üstün görülmüştür. Dirâyet medotu ile telif edilen eserde îtikâdî, fikhî ve târihî meselelerin ayrıntılı olarak işlenmesinde büyük başarı elde edilmiştir. Mâturîdî îtikâdı ve Hanefî mezhebini esas alarak yazılması sebebi ile diğer bâzı tefsirler gibi tenkîte uğramamıştır. Eser basılmıştır.⁷⁶² (Mısır 1275, İstanbul 1294, İstanbul 1308)

22) *Keşfü'l-Esrâr ve Uddetü'l-Ebrâr*⁷⁶³: Reşîdüddîn Ebu'l-Fadl b. Ebî Saîd el-Meybudî'nin (?) tefsîridir. Farsça olarak telif edilen bu tefsîrin Abdullah Ensârî'ye nisbet edildiği görülür. Ancak Süleyman Ateş *Keşfü'l-Esrâr*'ın Meybudî'ye âit olduğunu ortaya koymuştur. Meybudî tefsîrinin mukaddimesinde Abdullah Ensârî'nin tefsîrini genişletmeyi hedef aldığını açıkça belirtmiştir. Böylece *Keşfü'l-Esrâr* 'da Ensârî'nin görüşleri temel

⁷⁵⁹Kılıç, Sâdik, "İbn Kemâl'in Tefsîrdeki Metodu", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, hz. H. Bolay, S. Yazıcıoğlu, 131-139, Ankara 1989

⁷⁶⁰ Abdullah Efendi, age, III: 409

⁷⁶¹ Turgut, 261-262

⁷⁶² age, 262-265

almış ve bu sebeple Ensârî'nin henüz kayıp olan tefsîri ile karıştırılmasına yol açmıştır. Meybudî zâhir ile bâtını bir araya getirdiği tefsîrinde kırâat ihtilafları, nüzül sebepleri, âyetlerden çıkarılan fikhî hükümler, tasavvufî te'vîller ve işârî tefsirlere yer vermiştir. Eser Ali Asgar tarafından on cilt hâlinde neşredilmiştir. (Tahran 1331hş.)⁷⁶⁴

B) Hadis:

Mesnevî'de âyetler gibi hadisler de ya metin olarak ya da telmîhen bulunmaktadır. Bu konu Bedüzzamân Firûzenfer'in *Ehâdis-i Me s n e v î* adlı kitabı (Tahran 1370) ve Ali Yardım'ın *Me s n e v î Hadisleri -tesbit-tahlil-* (İzmir 1983) ismini taşıyan öğretim üyeliği yeterlilik tezinde işlenmiştir.⁷⁶⁵ Ali Yardım tezinde sâdece *Mesnevî*'de bulunan hadis metinlerinin tahrîci ve kaynaklarda belirtilmiş olan sıhhat derecelerini belirtmiştir. *Mesnevî* şârihlerinin hadis olarak işâret ettiği bâzı hadisleri ise kaynaklarda bulunamamış olduğunu⁷⁶⁶ veya *Mesnevî*'de hadis olarak belirtilmesine karşın Ankaravî'nin metni tesbit edemediğinden eserine almamış olduğunu⁷⁶⁷ belirtiyor. *Mesnevî*'deki hadisleri konu edinmiş olan bir başka inceleme de Âdem Çatak tarafından hazırlanmakta olan *Mevlânâ'nın Hadisten Referansları ve Hadisleri Yorumu* (Ankara Üniversitesi) başlıklı yüksek lisans tezidir.⁷⁶⁸

Abdullah Efendi *Mesnevî* şerhinde Mevlânâ'nın kullandığı hadislerin tahrîci veya sıhhat derecesi üzerinde durmaz. *Mesnevî* beyitlerinin anlamını açıklama yoluna gider. Bundan başka Abdullah Efendi kendi şerhinde hadis kitaplarından da istifâde ettiği görülür. Şerhte zaman zaman hadis metinleri geçmekle birlikte hepsinde kaynak isimleri vermemektedir.

Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* şerhinde kullanmış olduğu hadis kitapları kronolojik sıra ile şöyledir:

⁷⁶³ Abdullah Efendi, age, I: 152, II:395

⁷⁶⁴ Ateş, age, 120-130

⁷⁶⁵ Aşkar, 66

⁷⁶⁶ Yardım, age, 27, 42, 58, 59 ...

⁷⁶⁷ age, 36

⁷⁶⁸ age,69

1) *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*⁷⁶⁹: Buhârî'nin (256/870) ve Müslim'in (261/874) eserleridir. Abdullah Efendi bu iki müellifin “*sahîhayn*” diye bilinen eserini⁷⁷⁰ berâberce kullanmıştır. Buhârî'nin sahîhinde zayıf hadis yoktur. Eserin başlıkları Buhârî'nin fikhî görüşlerini yansıtacak şekilde belirlenmiştir. Mükerrer hadisler dâhil olmak üzere 7.275 hadis içermektedir. Eserin en güvenilir baskısı Yunânî nüshası esas alınarak yapılmış olanıdır. (Mısır 1313) Eser Hacı Zihni Efendi tarafından harekelenek tabedilmiş (İstanbul 1315) daha sonra bu tab' Muhammed Fuad Abdülbâkî tarafından kitap ve bab isimleri işâretlenmek sûreti ile tekrar basılmıştır. (İstanbul 1981) Pek çok şerhi vardır.⁷⁷¹ Buhârî'nin sahîhi hakkında Abdülmecîd Hâşim'in *el-Buhârî Muhaddisen ve Fakîhen* (Beyrut târihsiz) adlı matbu bir doktora çalışması bulunmaktadır.⁷⁷²

Müslim'in *Sahîh'i* ise mükerrerler dışında 3.033 hadis içermektedir. Müslim'in sahîhi sâdece merfû hadisleri içermektedir. Buhârî'nin sahîhinde bulunan merfû hadislerin yanında 850 merfû hadis daha mevcuttur. En mûteber nüshalar arasında Mehmed Zihni Efendi'nin herekeleyerek tab ettiği nüsha (İstanbul 1914) Muhammed Fuad Abdülbâkî'nin fihrist ekleyerek ve hadisleri numaralandırarak tab ettiği nüsha (Kâhire 1955) bulunur. Müslim'in sahîhine Kâdı İyâz (544/1149), el-Mâzerî (536/1141), Nevevî (676/1277) ve Hintli âlim Câbir Derbendî Dehlî (1353/1934) şerh yazmışlardır.⁷⁷³ Müslim'in sahîhine Ezher'de Ahmed Muhyiddîn tarafından *el-İmâm Müslim b. el-Haccâc ve Menhecehu fi'l-Hadis Rivâyeten ve Dirâyeten* ismini taşıyan bir doktora çalışması yapılmıştır. (1971)⁷⁷⁴

⁷⁶⁹ Abdullah Efendi, age, III: 455, 485, V: 203

⁷⁷⁰ SAHİH: Sâdece sahih hadislerin toplandığı hadis kitaplarına denir. En mûteber sahih kitabı olan Buhârî ve Müslim'in sahîhine “Sahîhayn” denilmektedir. (Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, 134)

⁷⁷¹ Buhârî şerhleri için bk. Kettânî, es-Seyyidü'ş-Şerîf Muhammed b. Ca'fer(1345 H.), *Hadis Literatürü - erRisâletü'l-Mustatrafê li Beyâni Meşhûri Kütübi's-Sünneti'l-Müşerrefe-*, dipnot ve ilâveler ile tercüme eden: Yusuf Özbek, İstanbul 1994, 401-402 (dipnot)

⁷⁷² Çakan, İsmail, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1985, 47-53

⁷⁷³ Müslim'in sahîhi üzerine yapılmış şerhler için bk. Kettânî, 402-403 (dipnot)

⁷⁷⁴ Çakan, 53-59

2) *Sünen*⁷⁷⁵: İbn Mâce'nin (273/886) eseridir. İbn Mâce'nin tefsir ve târih kitapları bulunmakla berâber hadis sahâsında *Sünen*'i ile tanınmaktadır. İbn Mâce'nin *Sünen*'i "Kütüb-i Sitte"nin⁷⁷⁶ altıncı kitabı olarak kabul edilmektedir. Fıkhî konulara göre düzenlenmiş olan sünenin tertîbi diğer sünenlere⁷⁷⁷ benzememekte ve yeni bir üslûp tâkip etmektedir. Bu kitapta diğer hadis mecmûalarında bulunmayan sâdece bu kitapta bulabileceğimiz bâzı hadisler mevcuttur. Kitap toplam 4341 adet hadîsi içermektedir. Eserin baskısı pek çok kez yapılmıştır. (Delhi 1233, Lahor 1311, Kâhire 1213, Mısır 1952 ...) İbn Mâce'nin sünenine yazılmış şerhler arasında Abdülganî ed-Dihlevî'nin ve Sûyûtî'nin şerhleri sayılabilir.⁷⁷⁸ Eser Haydar Hatipoğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. (İstanbul 1982-1983) Hakkında Hüseyin Kâsım Muhammed tarafından *İbn Mâce fi Sünenihi* ismi ile bir doktora çalışması yapılmıştır. (Ezher Üniversitesi 1969)⁷⁷⁹

3) *el-Câmiu's-Sahîh*⁷⁸⁰: Tirmizî'nin (279/892) eseridir. Telfâtı hadis sahâsında yoğunlaşmış olan Tirmizî'nin süneni Kütüb-i Sitte içinde sayılmakta ve *el-Câmiu's-Sahîh* ismini taşımaktadır. "Ale'l-ebvâb"⁷⁸¹ bir tertip içinde 46 kitab dâhilinde 3956 adet hadîsi içiren eser Buhârî'nin düzenine benzerlik gösterir. Eserde Tirmizî hadisleri sunduktan sonra hadîsin sıhhat durumu, diğer tarîkleri, râvîlerin tenkîdi, konu hakkında fukahânın görüşünü de verir. Eserin pek çok matbu nüshasının yanında tenkitli neşri bulunmaktadır. (Mısır 1937) Şerhleri arasında Ebî Bekr Muhammed el-Arabî'nin (Mısır 1350-1352) ve Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekfûrî'nin (Hindistan 1353) şerhleri sayılabilir.⁷⁸² Eser O. Zeki Mollamehmedoğlu tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. (İstanbul 1975)⁷⁸³

⁷⁷⁵ Abdullah Efendi, age, III: 455, 485

⁷⁷⁶ KÜTÜB-I SİTTE: Buhârî ve Müslim'in sahihleri, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî sünenleri ve son olarak İmam-ı Mâlik'in *Muvattâ'*ı (veya son olarak Dârîmî'nin süneni ya da İbn Mâce'nin süneni) (Aydınlı, 84)

⁷⁷⁷ SÜNEN: Ahkâm hadislerini fıkah konularına göre sınıflandırarak tertip edilmiş kitaplardır. "Sünen-i erbaa" adı ile Ebû Dâvûd'un, Nesâî'nin, Tirmizî'nin ve İbn Mâce'nin sünenleri kastedilmektedir. (Aydınlı, 140)

⁷⁷⁸ İbn Mâce'nin şerhleri için bk. Kettânî, 404-405 (dipnot)

⁷⁷⁹ Çakan 78-80

⁷⁸⁰ Abdullah Efendi, age, III: 485, (IV: 145 Nevâdirü'l-Usûl)

⁷⁸¹ ALE'L-EBVÂB: Hadisleri konularına göre sınıflandırarak yazılmış olan kitaplar. Bu çeşit hadis kitapları içinde musannefler, sünenler, câmi'ler, müstedrekler ve zevâid kitapları sayılabilir. (Aydınlı, 35)

⁷⁸² Tirmizî üzerine yazılmış diğer şerhler için bk. Kettânî, 404 (dipnot)

⁷⁸³ Çakan, 61-67

4) *el-Mu'cemü'l-Kebîr*⁷⁸⁴: Taberânî'nin (360/971) eseridir. Eser, diğer mu'cemler⁷⁸⁵ içinde en meşhur olanıdır, hattâ öyleki sâdece *el-Mu'cem* deyince Taberânî'nin mu'cemi akla gelir. Senedin ilk zinciri olan sahâbîleri esas alarak düzenlenmiş olan bu eserin ihtivâ ettiği hadis sayısı hakkında 25.000 ile 60.000 arasında olduğu belirtilmektedir.⁷⁸⁶ Eserin tenkitli neşri Hamdi Abdülhamid es. Selefî tarafından yirmi beş cilt hâlinde yapılmıştır. (Bağdat 1980, Bağdat 1983)⁷⁸⁷

Abdullah Efendi'nin kullandığı⁷⁸⁸ bir diğer eseri *el-Mu'cemu'l-Evsat* ismini taşır. Taberânî bu eserinde hadis rivâyetinin ifâde edildiği senedin son zincirini yani kendi hocalarını esas alarak alfabetik bir düzeni esas almıştır.⁷⁸⁹ 15. 000 civârında hadis ihtivâ etmektedir. Tamâmı onbeş cilt hâlinde yakın târihte neşredilmiştir.⁷⁹⁰

5) *es-Sünenü'l-Kübrâ*⁷⁹¹: Beyhakî'nin (458/1066) eseridir. Kitap, hadis kitapları içinde Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sı da bulunmaktadır. Eserde diğer hadis koleksiyonlarında bulunmayan ve bu esere özel bâzı hadisler bulunmaktadır. Hadis ve ricâl tenkitlerini de içermektedir. Sünen türü bir eser olduğundan fikhî meselleri açıklar ve ilgili âyet ve hadisleri ortaya koyar.⁷⁹² Özellikle İmâm Şâfiî'nin fetvâları, şâfiî mezhebinin delilleri, İmâm Şâfiî'nin menkibeleri yanında bâzı hadis ıstılâhlarını da açıklar. Eser el-Müzenî'nin *Muhtasar*'ının tertip ve tahriç olunmuş şeklidir.⁷⁹³ Beyhakî Buhârî ve Müslim'in eserlerinde bulunmuş olan hadislerin durumu özellikle belirtir. Eser matbudur. (Haydarâbad 1344)⁷⁹⁴

⁷⁸⁴ Abdullah Efendi, age, II: 214, 222, 237, III: 427, IV. 145

⁷⁸⁵ MU'CEM: Hadislerin sahâbî olan râvîleri (senedin ilk zinciri) veya müellifin hocası olan râvîleri (senedin son zinciri) esas alınarak harf sırasına göre tertip edilmiş hadis kitaplarıdır. (Aydınlı, 104)

⁷⁸⁶ Çakan, 36-39

⁷⁸⁷ Kettânî, 281 (dipnot)

⁷⁸⁸ Abdullah Efendi, age, IV: 364

⁷⁸⁹ Çakan, 36-39

⁷⁹⁰ Kettânî, 281 (dipnot)

⁷⁹¹ Abdullah Efendi, age, II: 203, 519, IV: 360, V: 427

⁷⁹² Çakan, 85-87

⁷⁹³ Kettânî, 40 (dipnot)

⁷⁹⁴ Çakan, 85-87

6) *Kitâbü Meşârıkı'l-Envâr alâ Sihâhi'l-Âsâr*⁷⁹⁵ .: Kâdı Ebu'l-Fadl İyâz'ın (476/544)

eseridir. Abdullah Efendi “havz” kelimesinin açıklanmasında Kâdı İyâz'ın bu eserini kullanmıştır Bu esen *Sahîhân ve Muvatta*'da bulunan garib kelimelerin açıklanmaktadır.⁷⁹⁶

Eser iki cilt hâlinde yayınlanmıştır. (Tunus 1333)⁷⁹⁷

Abdullah Efendi ayrıca İbn Melek'in(801) bu esere yazmış olduğu *Mübârekü'l-Ezhâr* (İstanbul 1303) isimli şerhi de kullanmıştır.⁷⁹⁸

7) *Matlau'l-Envâr bi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Muhtâr*⁷⁹⁹: Muhammed b. Saîd el-Kazerûnî'nin (758 /1356) eseridir. Abdullah Efendi'nin kullanmış olduğu bu eserin müellif nüshasında kitabın ismi *Matlau'l-Envâr bi Mevlidi'n-Nebiyi'l-Muhtâr* olduğu görülmektedir. (İstanbul Üniversitesi Küküphânesi, Arapça, no: 5872) Hz. Peygamberin doğumu hakkındaki hadisleri içeren eser hadis ilmini ilgilendirdiği gibi siyer ve dolayısı ile islâm târihinin de ilgi sahası içindedir.⁸⁰⁰ Farsça olan eser Abdüsselâm b. Eberkûhî tarafından yapılan Arapça tercümesi kütüphanelerimizde mevcuttur. (Süleymâniye-Hekimoğlu, no: 812, Süleymâniye-Şehit Ali Paşa, no: 1962)

8) *Fethu'l-Bârî*⁸⁰¹: Hâfız İbn Hacer'in (852/1448) Buhârî şerhidir. İbn Hacer bu şerhte garib lafızları açıklamış, mühmel isimleri açığa çıkarmış, lakab ve künyeleri birbirine benzeyen isimleri ayırmış, râvîleri incelemiş, tenkit edilmiş hadisleri müdâfaa etmiş üsul kurallarını yeri geldikçe belirtmiştir. Eser “kavluhû” tarzı ile telif edilmiştir.⁸⁰² Eser 13 cilt hâlinde (İstanbul 1308-1311) ve 25 cilt hâlinde (Kâhire1348) basılmıştır.⁸⁰³ Abdullah Efendi “havz” kelimesinin anlamı ve delâleti konusunda İbn Hacer'in bu şerhinden istifâde etmiştir.

⁷⁹⁵ Abdullah Efendi, age, IV: 486

⁷⁹⁶ Kettânî, 333-334

⁷⁹⁷ Kettânî, 334 (dipnot)

⁷⁹⁸ Abdullah Efendi, age, V:420

⁷⁹⁹ Abdullah Efendi, age, V: 257, 259, 263

⁸⁰⁰ Hz. Peygamber'im doğumu hakkında “mevlid” ismi ile yazılmış kitaplar için bk. Kettânî 411 (dip notta çoğu matbu olmak üzere mevlidlerin kısa bir listesi verilmektedir)

⁸⁰¹ Abdullah Efendi, age, III: 486

⁸⁰² Çakan, 142-143

⁸⁰³ Kettânî, 401 (dipnot)

9) *el-Hasâisü'l-Kübrâ*⁸⁰⁴: Suyûtfî'nin (911/1505) şemâil ve siyer konusunda telif ettiği eserdir. Yusuf Özbek, Suyûtfî'nin şemâil konusundaki eserini *ed-Dürrü'l-Hâlis fi'l-Mu'cizât ve'l-Hasâis* ismiyle vermektedir.⁸⁰⁵ Eser *Tehzîbü'l-Hasâisi'n-Nebeviyyeti'l-Kübrâ* ismi ile basılmıştır. (Beyrut 1989)

3. FELSEFE VE KELÂMA ÂİT ESERLER:.

Mevlânâ *Mesnevî* adlı eserinde hayâtın her safha ve cephesini ele aldığı gibi tasavvufa karşı tavır alan felsefe ve kelâm sahâları ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur.

Mevlânâ'nın yaşamış olduğu asırda felsefe ve kelâmî ilimler, beş duyu ile idrak edilebilen gerçekleri kabul ettiğinden, kültürlü kesim dışı duyular ile idrak edilmeyen hususları inkar ediyordu. Buna rağmen, insanları mânevî boyuta ve yakînî bilgiye çağıran Mevlânâ yaratılış gâyesi, peygamberlik, haşr, cebir ve ihtiyar, kesb, sebep varlığı isbât gibi konularda felsefe ve kelâm üsullerini tâkip etmeksizin, sembol ve hikâyeler ile farklı bir metod tâkip etmiştir.⁸⁰⁶

Sarı Abdullah Efendi'nin seçtiği mütetekellimlerde görülen özellik çoğunluğunun, itikatta Eş'ariyye⁸⁰⁷ mezhebine bağlı olmaları hatta mezhebin yaygınlaşmasında önemli bir yer teşkil etmiş olmalarıdır.

Mevlânâ'nın kelâm ve mütetekellimlere bakışına dâir İnâyetullah İblağ Efgânî'nin *Celâleddîn Rûmî beyne's-Sûfiyye ve Ulemâi'l-Kelâm* (Kâhire 1287) başlıklı eseri bulunmaktadır.

Ahmed Rûhi Şar'ın hazırladığı *Mesnevî'de Allah-Âlem ve Peygamber Telakkîsi* adlı bir tez (Ankara Üniversitesi 1965) ve B. Karabina'nın *Mevlânâ'nın Mesnevîsinde Metafor*

⁸⁰⁴ Abdullah Efendi, age, V: 204, 374

⁸⁰⁵ Kettânî, 217 (dipnot)

⁸⁰⁶ Nedvî, Ebu'l-Hasen, *Duygu ve Düşüncede Tâzelik: Hz. Mevlânâ*, tr. Mehmet Eminoğlu, Konya 1986; 83-107

⁸⁰⁷ Affî, Eş'arî kelâmcılarının metafizik anlayışları ile İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışının hemen hemen aynı olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî zât veya bir diğer deyişle mutlak hakikat küllî cevherdir. O, bütün nitelik ve niceliklerden ârî "tek başına bir şeydir". O, herhangi bir cevher değil, bütün cevherleri kuşatan bir cevherdir. Vahdet-i vücud, Eşârîlerin atomcu metafizik anlayışına dayalı, fakat onların "küllî cevher" düşüncesini aşmış bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır. (bk Affî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, tr. Mehmet Dağ, Ankara 1975 ; 18, 46-47)

Yoluyla Akıl-Ruh-Nefs Kavramlarının İzâh başlıklı lisans tezi (İstanbul 1980) bulunmaktadır.

Bu konuda yapılan tezler dışında bâzı makâleler bulunmaktadır.⁸⁰⁸

Sarı Abdullah Efendi'nin şerhinde kullandığı kelâm kitapları ve müellifleri şunlardır:

1) Abdullah Efendi Bâkılânî'nin (403/1032) eserlerinden iktibaslarda bulunmuştur.⁸⁰⁹

Ancak eseri tesbit edemedik .

2) *Kitâbü'ş-Şâmil*⁸¹⁰: İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'nin (478/1085) eseridir. İmam Eş'arî, Ebû Bekr Bâkılânî ve Ebû İshak Isferânî'den sonra Eş'ariyye mezhebinin yaygınlaşmasını temin eden önemli âlimlerdendir. Kitabın tam ismi *Kitâbü'ş-Şâmil fi Usûli'd-dîn*'dir. Eserde Eş'ariyye'nin meseleleri derinliğine ele alınmış ve müdâfaa edilmiştir. Önemli başlıklar arasında, nazar ve istidlâlin hükümleri, âlemin yaratılışı, cevher hakkındaki görüşleri, her şeyin Allah'ın irâdesi altında cereyan ettiği, Allah'ın irâde, kelâm, kudret sıfatları, felsefe ve filozofların reddi, dehriyye, seneviyye ve mecûsîler hakkındaki görüşleri bulunmaktadır.⁸¹¹

3) *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*⁸¹²: Gazzâlî'nin (505/1111) eseridir. Gazzâlî kelâm sahâsında mantık metodunun temellendirilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir . Kalbî bilginin zâhir ulemâsı tarafından kabul görmesi Gazzâlî ile başlamıştır. Gazzâlî tasavvufî bilginin ve sûfiyâne hayat tarzının İslâm'a uygun olduğunu ortaya koymuş ve yorumları ile şerfatı

⁸⁰⁸ Bu makâlelerden bâzıları şunlardır:

Austin, "The Sophianic Feminine in the Work of Ibn Arabî and Rûmî", *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, London 1992, 233-246

Chittick, William, "İlk Dönem Tasavvuf Târihide Felsefeye Karşı Tasavvuf: Tûsî -Konevî Mektuplaşması", *Varolmanın Boyutları*, İstanbul 1997, 381-403

Moris, Megawati, Sufism and Philosophy: The Historical Interaction Between Two Neighbours", *Iqbal Review Journal of the Iqbal Academy*, c: XXXVI, no: 3, 1995, 11-23

Nasr, Seyyid Hüseyin Nasr, "The relation Between Sufism and Philosophy in Persian Culture", *Hamdard Islamicus*, c: VI, no: 4, 1983, 33-42

Nasr, Seyyid Hüseyin Nasr, "Intellect and Intuition: Their Relationship from the Islamic Perspective", *Studies in Comparative Religion*, winter-spring 1979, 65-72

⁸⁰⁹ Abdullah Efendi, age, III: 238 (tefsir) ; IV:361

⁸¹⁰ age, IV: 359

⁸¹¹ Cüveynî, *Kitâbü'ş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, Hz. Helmut Kloppner, Kâhire târihsiz ; 3-8

⁸¹² Abdullah Efendi, age, I: 213, ; II: 51, 59, 337, III: 349

tasavvufa yakınlaştırmıştır. Bundan sonra tasavvuf bu zemin üstünde açık bir şekilde gelişerek yayılmıştır ⁸¹³

Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* adlı eseri, kendisinin tefekkür ve derûnî bilgiye yöneldiği dönemin en önemli ürünü olduğu gibi felsefe-tasavvuf-ahlâka dâir muhtevâsı ile İslâm düşünce târihinin en göz alıcı eserlerinden biridir. Maddî ve mânevî hayâtın tüm cephelerini ıslah etmeyi amaçlayan ve bunun kelâmda, tasavvufta, fıkhıta ve ahlâkî anlayışta yeni yorumlamalardan geçtiğini *İhyâ'*da ortaya koymuştur. Özellikle ahlâka verdiği önem *İhyâ'*nın III. cildinin ahlâkî rezîletleri ve IV. cildinin de ahlâkî erdemlere ayırmış olmasında görülmektedir. ⁸¹⁴ Pek çok baskısı (Bulak 1269, Tahran 1293, İstanbul 1321) bulunan eserin tenkitli neşri yapılmamıştır. *İhyâ'* Ali Aslan (İstanbul 1971) ve Ahmet Serdaroğlu (İstanbul 1974) tarafından iki defa Türkçeye tercüme edilmiştir.

4) *Bidâyetü'l-Nihâye* ⁸¹⁵: Eser Gazzâlî'ye âittir. Gazzâlî *Bidâyetü'l-Nihâye* adlı eserinde ilmin amacının kişiyi doğru yola iletmek olduğu ve bu yolun başı ve sonunun takvâ olduğunu belirterek takvâ konusunda yoğunlaşır. Eserin Muhammed el-Haccâr tarafından tenkidli neşri yapılmıştır. (Beyrut 1990)

5) *Kimyâ-yı Saâdet* ⁸¹⁶: Eser, *İhyâ'*nın Farsçaya tercümesi ve adaptasyonundan ibârettir (Kalküta târihsiz) . *İhyâ'*da ki konular muhafaza edilmekle berâber başlıklar değiştirilmiştir. Eser Vanlı Mustafa Efendi tarafından (Süleymâniye-Ayasofya, no: 1719, 1720, 2026) tercüme edilmiştir. Balaban Mustafa Rûhî (İstanbul 1953) , Hakkı Şenkön (Ankara 1961) ve Fâruk Meyan tarafından (İstanbul 1979) yapılan Türkçeye tercümeleri mevcuttur.

6) *Mişkâtü'l-Envâr* ⁸¹⁷: Gazzâlî'nin son dönemlerine âit bir eserdir. Nûr sûresi 35. âyetin tefsîrinden ibârettir. Çeşitli baskıları bulunan eser (Kâhîre 1322, Halep 1922) Süleyman Ateş tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. (İstanbul 1964) Bir diğer tercüme ⁸¹⁸ ise Yaman Arıkan tarafından yapılmıştır. (İstanbul 1972) Gairdner, eserdeki panteizm,

⁸¹³ Uludağ, Süleyman, "Gazzâlî"-tasavvufî görüşleri-, *TDVİA*, XIII; 515-518

⁸¹⁴ Çağrıncı, Mustafa, "Gazzâlî", *TDVİA*, XIII, 489-505

⁸¹⁵ Abdullah Efendi, age, III:396

⁸¹⁶ Abdullah Efendi, age, III: 377

⁸¹⁷ age, II: 134, 341,

antropomorfizm, teomorfosizm işaretlerini ele alan bir önsöz ile birlikte İngilizceye tercüme etmiştir.⁸¹⁹

7) *Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*⁸²⁰: Gazzâlî bu eserinde Allah'ın doksan dokuz isminin açıklamaktadır. Eserde isim, müsemmâ, tesmiye ilişkisi, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak hakkında ayrı bölümler de bulunmaktadır.⁸²¹ Eser Kâhire 1906 da basılmıştır M.Ferşat (İstanbul 1972) ve Yaman Arıkan (İstanbul 1982) tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

8) *el-Munküzü mine'd-Delâl*⁸²²: Gazzâlî'nin düşünce bakımından geçirdiği değişimleri ortaya koyduğu otobiyografisidir. Eserin Cemil Salîbâ ve Kâmil Ayâd tarafından tenkitli neşri yapılmıştır. (Dimeşk 1934)⁸²³ Hilmi Güngör (Ankara 1948) ve Ahmed Subhi Furat (İstanbul 1072) tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir.

9) *el-Erbaîn fi Usûsli'd-Dîn*⁸²⁴: Abdullah Efendi'nin kullandığı Gazzâlî'ye âit bir başka eseridir. Kitap imân ve İslâm'ın ve ahlâkın şartlarını 40 esas üzerinden ele almaktadır.⁸²⁵ (Kâhire 1328, Beyrut 1988) *Kırk Esas* ismiyle Yaman Arıkan (İstanbul 1970) ve Faruk Meyan (İstanbul 1979) tarafından tercüme edilmiştir.

10) *İksîr-i Seâdet*⁸²⁶: Abdullah Efendi'nin kullandığı Gazzâlî'ye âit bir başka eseridir. Türkçeye tercüme mevcuttur. (İstanbul 1285)

11) *Risâle-i Rûhiyye*⁸²⁷: Abdullah efendi *Risâle-i Rûhiyye* veya *Nefhu'r-Rûh* isimli Gazzâlî'ye nisbet edilmiş bir eseri de kullanmıştır. (Hacı Selim Ağa, no: 108, Köprülü-Fâzıl Ahmed Paşa, no: 860, Köprülü-Fâzıl Ahmed Paşa, no: 1623) Bu nüshalar içinde, hicrî 185

⁸¹⁸ Gazzâlî, "Nûr Kandili -Mişkâtü'l-Envâr-", *Ârifler Yolu*, 124-200, tr. Yaman Arıkan, İstanbul 1972

⁸¹⁹ al-Ghazali, *al-Ghazali's Mishkat al-Anwar (the Niche for Lights)*, tr. Gairdner, İndia 1991

⁸²⁰ Abdullah Efendi, age, I: 428 ; III: 493 ; IV: 252

⁸²¹ Gazzâlî, *Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Esmâillahi'l-Hüsnâ*, tr. M. Ferşat, İstanbul 1972

⁸²² Abdullah Efendi, age, III: 41

⁸²³ Karlığa, Bekir, "Gazzâlî"-Eserleri-, *TDVİA*, XIII; 518-530

⁸²⁴ Abdullah Efendi, age, II: 337; III: 170, 323

⁸²⁵ Gazzâlî, *el-Erbeiyin fi Usûsli'd-Dîn*, hz. Muhammed Câbir, Mısır 1518

⁸²⁶ Abdullah Efendi, age, III: 109

⁸²⁷ age, II: 314, 422, 498

senesinde Mehmed b. Mehmed b. Hüseyin tarafından istinsâh edilmiş Hacı Selim Ağa Kütüphanesinde bulunan eseri inceledik. Eser,

سئل الامام صدر الدين حجة الاسلام فريد الدين عن قوله فاذا سويته و نفخت فيه من روحى و قيل ما التسوية و

ما النفخ و ما الروح فقال التسوية فعل فى المحل القابل للروح و هو الطين فى حق آدم و النطفة فى حق اولاده بالتسوية ...

ifâdeleri ile başlamaktadır. Başlıca bölümleri arasında tesviye, nefh-i ruh, rûhun hakîkatı, rûhun hakîkatının hakîkatı, Hz. Peygamberin ruh hakkında konuşmaktan sakındırması, rûhun madde olmadığına dâir fasıl, (من عرف نفسه فقد عرف ربه), (خلق آدم على صورة الرحمن), hadislerinin mânâları, (خلق الله الارواح) âyetinin anlamı hakkında bir fasıl bulunmaktadır.

Abdurrahmân el-Bedevî'nin *Müellefâtü'l-Gazzâlî* isimli eserinde *Risâletü'r-Rûhiyye Gazzâlî*'ye nisbet edilmiştir.⁸²⁸ Bedevî, Gazzâlî'nin kitaplarını toplayan diğer eserleri de değerlendirmiş ve Tâcettin Ebû Bekr es-Sebkî'nin (771/1370) 29. ve 36. sırada *Hakîkatü'r-Rûh*, Nuh b. İsmâil Vâsıtî'nin (776/1374) 26. ve 73. sırada yine *Hakîkatü'r-Rûh* ismi altında bir kitap te'lif etmiş olduğunun bilgisini nakletmiştir.⁸²⁹ Ancak Bedevî'nin kitabında *Nefhu'r-Rûh* isimli bir eser bulunmamaktadır. Bunun yerine *en-Nefh ve't-Tesviye* veya *en-Nefh ve't-Tesfiye ve'r-Rûh* isimli kitaplar verilmektedir. Bedevî, bu kitabın, İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed Gazzâlî'ye yazmış olduğu ve rûhun mânâsını ele aldığı *el-Maznûn bihi alâ Ehlihi* başlıklı eserinin bir diğer adı olabileceği noktasında durmuştur. Burada Gazzâlî bizzat kendisi bu eserinde hiç bir yerde yazmadığı bâzı hususları ele aldığını, sâdece ehlinin anlayacağı işâret ve remizler kullandığını belirtmiştir.⁸³⁰

Gazzâlî tasavvuf ilişkisi Mehmet Demirci tarafından hazırlanmış olan *Gazzâlî'ye göre Tasavvuf* (İzmir 1984) başlıklı doktora tezinde işlenmiştir. Mümtaz Küçüksakal ise *Gazzâlî'nin İhyâü Ulûmî'd-Dîn'inde Eleştirdiği Görüşlerin Tespit ve Değerlendirilmesi* (İzmir 1994) başlıklı yüksek lisans tezi hazırlamıştır.⁸³¹

⁸²⁸ el-Bedevî, *Müellefâtü'l-Gazzâlî*, 409, (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, no: 108)

⁸²⁹ Bedevî, age, 476, 474

⁸³⁰ age, 156-158 (bk. *el-Maznûn bihi alâ Ehlihi*, Mısır 1303 ; 10-40)

⁸³¹ Aşkar, 60, 74

4. DİĞER ESERLER:

Abdullah Efendi sayılan kitaplar dışında bâzı eserlerden daha iktibaslarda bulunmuştur. Kaynak tasnifinde belirli bir ana grup içinsinde mütâalâ edilmeyen bu eser ve müellifleri şunlardır:

2) *el-Müdhiş fî Ulûmi'l-Kur'ân ve'l-Hadis ve'l-Luga ve Uyûni't-Târih*⁸³²: Ebu'l-Ferec b. Cevzî'nin (597 /1200) eseridir. Kitap çok çeşitli konuları içermektedir. Kur'ân ilimleri konusunda Kur'ân'daki hitaplar, harf-i cerler, farklı imlâ çeşitleri gibi konular bulunmaktadır. Hadis konusunda ise Hz. Paygamberin hayâtı hakkında bilgiler bulunmaktadır. Târih bölümünde ise coğrafi bilgiler, dağ, ırmak isimleri gibi bilgiler verilmektedir. Kıssalar bölümünde Hz. Âdem'den başlamak üzere peygamberler hakkında anlatılan kıssalar geniş yer almaktadır. Ancak en geniş bölüm mev'ızaya ayrılmış olan sonuncu kısımdır. Burada âyet veya hadislerden alıntılar yapılarak bu çerçevede içinde nasihatlar bulunmaktadır.⁸³³

3) *es-Seyfü'l-Meslûl alâ- Men Sebbe Ashâbi'r-Rasûl*⁸³⁴: İmam Subkî'nin (771/1369) eseridir. Abdullah Efendi (Süleymâniye-Hacı Beşîr Ağa, no: 657) adlı kitabından vahiy kâtibi iken irtidad eden Abdullah b. Ebî Serh'e dâir rivâyetleri vermiştir.

4) *Hubûtü'l-Hayevân*⁸³⁵: Kemâleddîn Demîrî'nin (808/1405) eseridir. Eser zooloji ile ilgilidir. Bu eserin esas ismi *Hayâtü'l-Hayevâni'l-Kübrâ*'dır. Kitapta doğan, papağan, bülbül, sedef, tavşan, deve gibi *Mesnevî*'de sembol olarak kullanılmış olan hayvanlar hakkında târihî, edebî, şer'î, tasavvufî değerlendirmeler bulunmaktadır. Zamânının inanç ve değerlendirmelerini aktarması bakımından eser önem arz etmektedir. Eserin bir kaç baskısı mevcuttur. (Mısır 1313, Kâhire 1980, Beyrut 1994) Türkçeye Abdurrahmân b. İbrâhim (İstanbul 1272) ve Kadir Meral (İstanbul 1997) tarafından tercüme edilmiştir.

⁸³² Abdullah Efendi, age, V: 10, 287

⁸³³ İbn Cevzî *el-Müdhiş*, hz. Mervan Kabânî, Beyrut târihsiz

⁸³⁴ Abdullah Efendi, age, IV: 318-320

⁸³⁵ age, II: 163

5) *Şerh-i Şevâhid-i Kübrâ*⁸³⁶: Mahmûd Aynî'nin (855/1451) kitabıdır. Eser Arapça gramer kâidelerini açıklamak üzere telif edilmiştir. Nahiv kuralları Arapça seçkin beyitler vâsıtası ile örneklendirilmiştir.. Eser neşredilmiştir. (Mısır 1297, Bulak 1299)⁸³⁷

6) *Enmûzec-i Ulûm*⁸³⁸: Celâl Devvânî'nin eseridir. Kitapta, on başlık hâlinde fıkıh, tefsir, hadis, hendese, mantık gibi ilim dallarında görülen bâzı problemleri ifâdelerin çözümü ortaya konulmuştur. Eser *Tefsîr-i Sûreti'l-Kâfirûn* ve *Heyâkilü'n-Nûr*'un şerhi olan *Şevâkilü'n-Nûr* adlı şerhi ile bebâber neşredilmiştir.⁸³⁹

5. BAŞVURU KAYNAĞI OLARAK İŞÂRET ETTİĞİ ESERLER VE MÜELLİFLERİ:

Abdullah Efendi pek çok tasavvufî kaynağı kullanmakla kalmamış bâzı konular için başvuru kaynaklarına işâret etmiş ve okuyucuya kısa bir literatür vermiştir. Bu eserler şunlardır:

1) Harf sembolizmi için Seyyid Ali Hemedânî'nin *Tefsîrü Hurûfü'l-Mu'cem* adlı eserini⁸⁴⁰, Sa'deddin Hamevî'nin *Mahbûbü'l-Muhibbîn ve Matlûbü'l-Vâsılîn*⁸⁴¹ adlı eserini, "Şeyh-i Reis"⁸⁴² sıfatı ile andığı İbn Sînâ'nın *Nevrûziyye* adlı risâlesini ve İbrâhim et-Tâvûsî isimli bir müellif tarafından yazılmış olduğunu belirttiği *Burûzü'l-Kenz mine'l-İşâreti ve'l-Kenz*⁸⁴³ adlı bir eseri okuyucunun dikkatine sunmuştur. (Bu son eser ve yazarı hakkında bilgi elde edemedik.)

⁸³⁶ age, V: 417

⁸³⁷ Aynî, *Ferâidü'l-Kavâid Şerhü Muhtasari's-Şevâhid*, Mısır 1297

⁸³⁸ Abdullah Efendi, age, II: 81

⁸³⁹ Celâl Devvânî, *Selâsü Resâil: -Tefsîr-i Sûreti'l-Kâfirûn - Şevâkilü'n-Nûr - Enmûzec-i Ulûm -*, th. Seyyit Ahmed, Isfehan târihsiz , 245-338

⁸⁴⁰ Abdullah Efendi, age, IV: 126

⁸⁴¹ Abdullah Efendi, age, V: 48

⁸⁴² age, II. 129

⁸⁴³ age, V: 424

2) Sihar hakkında gösterdiği başvuru kaynakları şunlardır: Sadrü'l-Mille ve'ş-Şerfa'nın *Şerh-i Mekâsıd*'ı, Takiyyeddîn b. Abdullah'ın eseri (eserin ismini tesbit edemedik) , Fahreddîn Râzî'nin *Mebâhis-i Meşrika* adlı eseri ⁸⁴⁴

3) Mâhiyât-ı me'cûle ve gayr-ı me'cûle hakkında ise dört müellifin eserlerini işâret etmiştir: Nasîreddin Tûsî, Ali Kuşcu, Celâl Devvânî, Seyyid Şerif Cürcânî'nin eserlerine işâret etmekle yetinmiştir. ⁸⁴⁵



⁸⁴⁴ age, I: 167

⁸⁴⁵ age, III: 405

⁸⁴⁶ age, I: 167

II- CEVÂHİR-İ BEVÂHİR-İ MESNEVÎ

1-ŞERHİN YAZILMA SEBEBİ :

Sarı Abdullah Efendi şerhe başlamadan önce şerhi yazma sebebini şöyle açıklamaktadır.

Bu nâ-peydâ beydâ-yı vücûd zerre-i nâ-bûd mev’hûmü’l-vücûd Abdullah bin es-Seyyid Muhammed bin Abdullah (gafarallahü leh ve li-vâlideyhi) bi’l-lütf ve’l-cûd mu’tekifân-ı bârgâh-ı cezebât-ı rahmâniyye ve halvet-nişînân-ı hangâh-ı tarikat-ı B a y r â m i y y e olan, deryâ-dillerin katre-i nâçiz-i hâk-âlûdlarından olup ve mahbûb-i kulûbi’l-ârifîn şem‘-i cem‘i’l-âşikîn pîşrev-i umûm-i ehl-i safâ, kâfile-sâlâr-ı râh-ı ıstifâ, kâşif-i esrâr-ı kibriyâ, nûr-i çeşm-i evliyâ Hazret-i Mevlânâ (kaddesallâhu sırrahu’l-esnâ)nın ahd-i elestten aşk ve muhabbetlerine mecbûl olmakla *Mesnevî-i Şerîf* her saat ve ân hırz-ı cân ve hamâyıl-ı cenân olup, her bâr ki mazmûn-i hakâik-ı meşhûnu mütâlaa olundukda üstad-ı kâr- güzâr-ı fikretleri her bir köşesinde harîdârân-ı meârifte arz ettiği emtia-ı nefise-i fâhire ve bihzâd-ı hurde-kâr-ı tabiatları her cânibden çehre-güşâ olduğu suver-i latife-i nâ-dilleri hayret-fezâ-yı akl-i ukûl-i urefâ olup, âb-i hayât-ı ibârât-ı rûh-efzâları ile dil-i atşanı reyyân ettikçe fevâyih-i miskiyyesinden dimâğ-ı revânı muattar ve âteş-i aşk ile micmer-i kalb memlû ve pür-şerer ve vücûd bî-karar ve nâ-bûd mânend-i ûd mubahhar olup âh-ı derûn ve terâviş-i hûn-âbe-i müje-i la’l-i kevnimden sâkinân-ı zemîn ve âsumân vâlih ve hayrân olurlardı.

Beyt: ⁸⁴⁷

شکاف سینه توانم که بندم از مرهم تراوش مژه اشکبار را چه کنم

Ve bahr-i muhît-i *Mesnevî*’de sibâhât ve cezâyir-i ibârâtında seyâhat eden sâyirân-ı melekûtтан her birinin, perverde-i dâye-i tabiatları olan gavvâs-ı fikretleri, gavta-ı bahr-ı meânî ettikte dest-âvîzeleri olan dürer-i nûkâtları silk-i tahrîre müntezım kılıp hediye-i behiyye-i mehâfil-i erbâb nazar eylemişlerdir. Ammâ deryâ-yı bî-girân-ı *Mesnevî* bir bahr-i leâlî-i girenbehâdır ki ilâ yevmi’l-kıyâme gavta edenlerin dest-i ebkâr-ı efkârına bi-hasebi’l-isti’dât nice lü’ lü’-yi zîbâ girip zîver-i meârif ile bây ve tuvânâ olmaktan hâlî olmazlar. Fe-

⁸⁴⁷ [Sinemin yaralarını merhem ile sarıp (örtebilirim) Ama kirpikler(im)den sızan aşk damlalarına ne yapabilirim] Beyit *Mesnevî*’den alınmamıştır.

i-hâzâ bu zerre-i kem-kadr ve bî-tâb dahi istîlâ-yı zulmet-i adem sırr-ı çeşme-i hayâtı fıre-
gûn etmişken, Beyt ⁸⁴⁸:

گر شدی عطشان بحر معنی فرجه کن در جزیره مثنوی

mazmûnu üzere ol deryâ-yı mürvârîdin ferâyidinden dest-i âvîze-i isti'dât olan dürer-i
hakâik ve cevâhir-i dekâiki ber-mûcib-i (و مما رزقناهم ینفقون) rahşe-i kalem şikeste zebân ile
silk-i tahrîre keşîde kılıp bâzı nûkât-ı nefîse-yi müştemile olan ibârât-ı râşika ile ber-fehvâ-yı
pîşkes-i pîşkâh-ı erbâb-ı irfân etmek için hâtır-ı fâtıra lisân-ı türkıde şerh
ve tercüme olunması hutûr ettikte bir şeb ki kevâkib-i sevâbit-i semâvât metâli'-i ufuktan
lâmi' ve ecrâm-ı sevâkıb-ı seyyerât medâric-i eflâktan sâtı' olmuş idi. Ber fehvâ-yı (من اراد)
kuvâ-yı mü'mine-i rûhâniyye ile istişâre ve şurûtu
ile istihâre ve rûh-i mukuddese-i Mevlânâ'dan meded ve himmet ve fazl-ı ilâhîden tevfiik ve
inâyet ricâ olundukta rûhâniyyet-i Şemseddîn ve Celâleddîn'den menâmıda seyerân eden rûh-
i revâna izin ve işâret ile beşâret olunduğundan gayrı rü'yâda olan işâreti ta'bîr ve izin ve
beşâreti takrîr için *Mesnevî-i Şerîf* den dahi tefe'ül olundukta

این نشان راست دادم جان یاب بر نویس الله اعلم بالصواب

beyt-i şerîfi⁸⁴⁹ gelip muvâfık-ı hasb-i hal olmakla tevfiik-i rabbânî dahi karîn-i hal olmak
niyâz ile mütevekkilen alallah ve müstevassilen bi-Rasûlillah tahrîre mübâşeret olundu.

Ve halife-i İslâm-penâh padişâh-ı felek bârigâh hurşîd-i tal'at kamer behçet-i kâsır-ı
kayâsır ve kâsır-ı keyâsır hâdim-i haremeyn-i şerîfeyn nâşirü'l-adl ve'l-insân bâisü'l-emn
ve'l-emân es-Sultân bin es-Sultân es-Sultân Murâd Hân bin es-Sultân Ahmed Hân bin es-
Sultân Muhammed Hân (halledallahu mülkehu ve sultânuhu ve efâze ale'l-âlemîn berrehu ve
ihsânuhu ilâ yevmi'l-mîzân) hazretlerinin zamân-ı seâdet bünyânları olmakla teberrüken
ism-i şerîfleri ile muanven olup جواهر بواهر مثنوی [*Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*] diye tesmiye
olundu. ⁸⁵⁰

⁸⁴⁸ [Ma'nevî denize susamışsan *Mesnevî* adasından o denize bir ark aç] Gölpınarlı, *Şerh*, VI, 374, [67. beyit]

⁸⁴⁹ [Bu gerçek belirtiyi söyledim ya, buna göre iş edin: Allah doğrusunu daha iyi bilir]Gölpınarlı, age, III, 91

[1192. beyit]

⁸⁵⁰ Abdullah Efendi, age, I, 89

Abdullah Efendi'nin ifâdesinden anlaşıldığı üzere *Mesnevî* için bir şerh yazma isteği, Mevlânâ'ya duyduğu sevgi neticesinde meydana gelmiştir. Müellif *Mesnevî*'yi anlamak yolunda çaba gösterdikçe Mevlânâ ile olan mânevî bağlantısı kuvvetlenmekte ve beyitleri tefekkür ettikçe Mevlânâ'nın rûhundan feyz almaktadır. *Mesnevî*'deki sırların açılması, onu bu anlamı, *Mesnevî*'nin anlam zenginliğini ve derinliğini gösterme ve Mevlânâ'yı seven diğer insanlar ile paylaşmaya sevk etmiştir.

Abdullah Efendi'nin Mevlânâ ile olan rûhânî irtibâtı şerhe başlarken de tezâhür etmiştir. Rüyâsında hem Mevlânâ'dan hem de Şems-i Tebrîzî'den eserin şerhi için izin ve ruhsat almıştır. Bundan başka *Mesnevî*'den tefe'ül yoluna gitmiştir. "Yazmak için sana doğru bir işâret verdim" mânâsına gelen beyit tesâdüf edince şerhe başlamış ve beş ciltlik şerhin yazımını altı yıl gibi uzun bir zaman diliminde bitirmiştir.

2- YAZILIŞ VE BASIM TÂRİHLERİ:

Şerh'in ismini جواهر بواهر مشنوي , [Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî] şerhe başlama târihini ve aynı anda, zamânın sultanı olan IV. Murat'ın saltanat yıllarını gösterecek şekilde ebced hesâbıyla târih düşürerek belirlemiştir. Eserin ismi 1035/1625 yılını göstermektedir.

«ختم» [Hitâm] kelimesi ise eserin bitişi olan 1041/1631 yılına işâret etmektedir.⁸⁵¹

Eserin bitiş zamânını gösteren bir diğer târih Cevrî'nin şiirinde bulunmaktadır. Şerhin hemen hemen bütün yazma nüshalarında bulunan bu şiirinde Cevrî şöyle demektedir:

Muhammed nûru kim olmuştur onunla dü âlem pür

Firûzân oldu kalbim من حيث لا يشع = [Min haysü lâ yüş'ar] 1041

Buna göre Abdullah Efendi *Semerât*'tan sonra te'lif ettiği bu eseri yazarken olgunluk döneminde ve 42 yaşındadır. 1035-1041 h. yılları arasında Abdullah Efendi Tokat Meştâsından gizlice dönüşü ve Üsküdar'da Aziz Mahmut Hüdâyî Efendi'nin Âsitâne'sinde geçirdiği döneme denk düşmektedir. Bu dönem zarfında o önce Hacı Kabâyî sonra Lebenî Beşir Ağa'nın mürîdi olmuş ve onlardan feyiz almıştır.

⁸⁵¹ Hacı Tevfik, age, 47a

Eser, 1287, 1288 yıllarında İstanbul Tasvî-i Efkar ve Matbaa-ı Âmire’de beş cilt halinde basılmıştır.

3-ŞERHİN İSMİ:

Şerh’in ismi “*Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*” olarak bizzat Sarı Abdullah Efendi tarafından belirlenmiştir. Şerhin başlığı, “*Mesnevî*”nin göz kamaştırıcı, parlak cevherleri” şeklinde tercüme edilebilir. Bu başlık Abdullah Efendi’nin *Mesnevî* karşısında duyduğu hayranlığı ve hayreti ve *Mesnevî*’nin okuyucunu cezbedişini yansıtmaktadır.

Şerhin bâzı yazma nüshaların da ise kapak kenarlarına okuyucu tarafından ilâve edilmiş olarak “*Cevâhir-i Fevâhir-i Mesnevî*” ibâresi okunmaktadır. Eserin farklı bir isimle de okunmuş olduğunu bu nüshalardan öğreniyoruz.

“Bevâhir” ve “fevâhir kelimeleri berâberce,

لطف آب بحر که او چون کوثرست سنگ ریزش جمله در و گوهرست

beytinin⁸⁵² şerhinde kullanılmıştır. Abdullah Efendi beytin ilk anlamında Kevser havuzunun taşlarının la’l, yakut, elmas, zümrüt, inci ve mercan olduğunu belirtmiştir. Beytin zevkî mânâsında ise şöyle demektedir:

“deryâ-yı mevvâc-ı aşkın letâfet-i âb-ı muhabbetin rîze mesâbesinde olan elfâz-ı enîse ve kelimât-ı kudsiyye dürer-i b e v â h i r-i ma’rifet ve cevâhir-i f e v â h i r-i hakîkatdır.”⁸⁵³

Bu beytin şerhinde Abdullah Efendi “bevâhir” kelimesini “mârifet” ile ve “fevâhir” kelimesini de “hakîkat” ile ilgili kullanmıştır. *Mesnevî*’nin her beytinde bulunan mârifet ve hakîkatı ifâde eden kelimeler, aşk denizinin dalgası ve berrak suyunun damlalarından meydana gelen inci ve cevâhir gibidir. Mârifeti, hakîkatı ve ilâhî aşkı ifâde etmiş olması bakımından, *Mesnevî* ve onun şerhleri için her iki kelimenin kullanımı da uygundur.

⁸⁵² [Kevsere benzeyen deniz suyunun lütfü yüzünden, içindeki kırık taşların hepsi inci kesilmiştir, mücevher olmuştur.] Gölpınarlı, age, I, 266 [2828. beyit]

⁸⁵³ Abdullah Efendi, IV, 85

4-ŞERHİN GENEL ÖZELLİKLERİ:

Abdullah Efendi, şerhine Hz.Peygamber'i ve sırasıyla dört halîfeyi medheden ifâdeler ve şiirlerle başlayarak, sünnî akîdeye sâhip olduğunu göstermiştir:⁸⁵⁴ *Semerât*, *Cevhere* ve *Nasîhat* isimli kitaplarında olduğu gibi tasavvufî bilginin Hz. Peygambere ulaşan bir zincir (silzile) sâyesinde elde edilebileceğini ve Hz. Peygamber'den sonra zincirin ilk halkasını "dört halîfe"nin oluşturduğuna işâret etmektedir.

Sarı Abdullah Efendi okuyucuyu şerhe hazırlamak amacıyla ön bilgi verdiği giriş bölümü te'lif etmiştir. Bu giriş bir mukaddime ve bir hâtimedden oluşmaktadır:

Mukaddimedede, te'lifin sebebi, Fâtiha sûresinin tefsîri içinde merâtib-i aşere⁸⁵⁵ ve hazerât-ı hams⁸⁵⁶, âlem-i lâhût ve melekût⁸⁵⁷, kalbin yedi tavrı⁸⁵⁸ ile ilgili bilgiler vermiştir. Şerhin mukaddimesi, okuyucuyu şerhe hazırlayıcı bir ön bilgi olduğu kadar, Abdullah Efendi'nin kendini okuyucuya tanıttığı bir bölümdür. Mukaddimedeki bilgiler ışığında müellifin Bayrâmî tarîkatına mensup ve vahdet-i vücud anlayışına sâhip olduğunu anlaşılmaktadır.

Hâtime kısmında Mevlânâ'nın hayâtı hakkında menkibevî bilgiler vermektedir. Mevlânâ'nın babası Sultan Veled'in nesebine ve hayatına dair mâlûmattan sonra telkin ve hırka giymesi ayrıca sohbet şeyhini zikrederek sâhip olduğu silzileleri vermektir:

Pes mâlum ola ki imâm-ı eimme-i zaman ve şeyh-i meşâyih-i cihan Sultanü'l-ulemâ Bahâeddin Veled Muhammed (kaddesallahu sırrahu remse)nin telkin ve hırkası babında iki rivâyet vardır. Yâni bir rivâyette pederleri Ahmed Hatîbî'den hırka-pûş olub, Ahmed Hatîbî dahi İmam Ahmed Gazzalî, ol dahi Ebû Bekr en-Nessâc'dan, ol dahi Muhammed Zücâc'dan ve ol dahi Ebû Bekr Şiblî'den, onlar dahi Cüneyd Bağdâdî'den ve Seriy Sekatî ve Ma'rûf Kerhî ve Davud Tâî ve Habîb Âcemî ve Hasan Basrî ve İmam Ali (kerramallahü veche)den Hazret-i Fahr-i Kâinât Efendimiz (aleyhi etyabü't-tehiyyât)a müteselsil olurlar.

⁸⁵⁴ age, I, 3-5

⁸⁵⁵ age, I, 10

⁸⁵⁶ age, I, 15

⁸⁵⁷ age, I, 19

⁸⁵⁸ age, I, 21

Ve bir rivâyetde Sultanü'l-ulemâ mahrem-i bârigâh-ı kibriyâ Necmeddin Kübrâ'dan mülakkan olub, onlar dahi Ammâr Yâsir'den ve onlar dahi Ebu'n-Necîb Suhreverdi, onlar dahi Veciheddin el-Kâdî ve onlar Muhammed Bekrî, onlar dahi Ahmed Dîneverî, ol dahi Mimşâd Dîneverî, ol dahi Cüneyd Bağdâdî'den mülakkan omuşlardır ki rivâyet-i mezbûre tevbe ve hırka cihetindedir;

Amma min- haysü's-sohbet olan an'aneleri Ebu'n-Necîb İmam Ahmed Gazzâlî ile edib, onlar dahi Ebû Bekr En-Nessâc, ol dahi Ebû Ali Fermedî, ol dahi Ebu'l-Kâsım Gürgânî, ol dahi Ebû Osman Mağribî, ol dahi Ali Kâtib, ol dahi Ebû Ali Rûzbârî'den Cüneyd Bağdâdî'ye mülhak olurlar.

Pes tevbe ve hırka ve telkin dedikleri kendini terbiye eden pîr-i tarîkatdır ve sohbet-i i'tibâr dedikleri ba'de't-temkîn ve tavr-ı sülûk-i tekmîlden sonra sohbet-i şeriflerinden nice kemâlât dahi husûle getirdiğini eizzedir. (Kaddesallahu ervâhahüm ve tayyeballahu enfâsehüm ve efâze aleyhim berrehüm ve ihsânehüm.)

Nakl-i sahîh ile rivâyet olunur ki Bahâeddin Veled Muhammed (kaddesallahu sırrahu)nun neseb-i şerifleri rızâü'l-ibtigâ vech-i rabbihi'l-a'lâ ve sâhib-i câh-ı (ولسوف يرضى) sened-i ehl-i tecrîd seyyid-i erbâb-ı tefrîd, Muhâcirîn ve Ensâr'ın efdal ve evlâsı Habîb-i Kird-kâr'ın halife-i evliyâsı Ebû Bekr Abdullah bin Osman es-Sıddîk (radiyallahu anhu)ya muttasıl olub cemîan ecdâd-ı izâmı ulemâ-i fehvel ve mütâbiân-ı sünen-i sünen-i resûl olub her biri hutta-ı Belh'de ehl-i takvâ ve sâhib-i fetvâ olmuşlar idi. Ve Ebû Bekr Sıddîk'a müntehî oluncaya değin neseb-i şerifleri bu üslubla zabtolmuşdur. Bahâ Veled Muhammed bin el-Hüseyn bin Ahmed bin Mahmûd bin Mevdûd bin Sâbit bin Müseyyeb bin Mutahhar bin Hammâd bin Abdurrahman bin Ebû Bekr es-Sıddîk (radiyallahu anhüm ecmaîn.)

Sultan Veled'in neseb bakımından Ebû Bekir ile, silsile bakımından Ahmed Hatfîbî, Necmeddin Kübrâ ve Ahmed Gazâlî ile olan bağlantısını belirtmektedir. Böylece Mevlevîliğin hem Sıddîkî hem de Alevî bir tarîkat olduğuna işâret etmektedir.

Abdullah Efendî Mevlânâ'nın hayâtı ile ilgili bilgileri sunarken *Mesnevî* ve Sultan Veled'in *İbtidânâme*'deki Mevlânâ'nın hayatındaki olaylara işâret eden bâzı beyitleri kullanmaktadır.⁸⁵⁹

⁸⁵⁹ age, I, 38, 41, 43, 46, 51

Abdullah Efendi, Mevlânâ'nın hayatı hakkında hiç bir kaynakta bulunmayan ve Şems-i Tebrîzî'nin emr-i "Gavs" ile gelip Mevlânâ'ya rehber olduğuna ilişkin ⁸⁶⁰ ve Mevlânâ'nın Tebriz'e gidişi hakkında bilgiler vermektedir. "Nâdir bilgilerden" başlığı ile verdiği bilgi şöyledir:

Mine'n-nevâdir: Bu hakîr-i fûrûmâye kibâr-ı ârifinin bâzısından şöyle istima' ettim ki Şems-i Tebrîzî hazretlerinin Mevlânâ Hüdâvendigâr'ı cânib-i gavsdan izinle irşâda gelib maksûd hâsıl olunca ve Şems derece-i şehâdete nâil olduktan sonra bir gece Mevlânâ Şems'i vâkıasında görüb "Hay merhem-i cânım!" diye muânaka ettikde "Ya Mevlânâ fi'l-hakîka beni istersen hutta-ı Tebrîz'e gel." diye işâret edib Mevlânâ dahi sefer edib Tebrîz huttasına vardıkda Hazret-i Gavs'a mülâkî ve üç gün hem-sohbet olduktan sonra "Rûm'a git." diye icâzet buyurulub envâ'-i füyûzât ve fütûhât ile avdet buyurmuşlar.

Velâkin bu kıssa menâkıplerin birinde mestûr olmamakla bu hakîr dahi şekde kalmış idim. İttifâkan bir gece rüyada Hazret-i Mevlânâ (kaddesallahu sırrahu esnâ)yı görüb dest-bûslarını müğtenim olduğumda bu hakîre inbisât-ı azîm göstedib lütufla muâmele etmekle ruhsat bulub tekrar dest-i şeriflerin bûs edib ayıttım: "Ey şem'-i cem'-i-âşikîn Cenâb-ı Şeriflerinin menâkibinden fûlan azizden bir acib nesne işittim, lâkin menâkıplerden birinde görülmemekle sıhhati bâbında tereddütde kaldım." dedikde "Mesmûunuz olan nedir?" buyurdular. Bu abd-i hakîr dahi zikr olunduğu üzere işittiğimi tekrar ettikde "Belî belî öyle vâki olmuşdur. Ve ol Sultan'ın ism-i şerifleri Hâce Ali'dir." diye tahkîk ve tasdîk buyurdular. Bu fakir ayıttım "Ey nûr-i âfitâb-ı hakîkat pes buna hikmet nedir ki eş'âr-i latîfinizde olan ebyât şerifede yahut *Mesnevî*-i şeriflerinde bir beyt ile bu mânâya işâret buyurulmaya." Tebessüm edib buyurdular ki "Kendilerin izni olmayıb ism-i şeriflerini serâhaten zikre rızaları yok idi. «Ve Şems-i Tebrîzî size kapı düşmüşdür ve rehber ve pîşvâ olmuşdur. Onları methedib hakk-ı şükr-i nîmeti yerine getiriniz.» buyurmuşlar idi. Ve bizim bu hâlimize Hüsâmeddin Çelebi ile oğlum Veled'den gayrı kimse vâkîf değil idi. Biz dahi ihfâ ettik. Eğërçi tasrih yoktur amma *Mesnevî*-i Şerif'de ona çok telmih vardır." buyurub mübârek lisanları ile, *Mesnevî*:

گفته آید در حدیث دیگرانه

خوشتر آن باشد که سر دلبران

⁸⁶⁰ age, I, 116

beytini⁸⁶¹ okudular. Ol halde hakîr dahi hâbdan bîdâr olub ol sohbetin eserinden kalbimi pür-nûr ve cânımı mesrûr bulub nâdirenden olmakla naklolundu.

Gâliben Sultan Veled hazretleri dahi “Mevlânâ Hüdâvendigâr ba‘de-iz-şehâdet cüst ü cûya gitti.” dediği zımmen bu mânâyâ işâretidir. Ve rûhâniyet-ı Mevlânâ’dan bu kadar inâyet-i erzânî buyurulmakla bi-fazlillah Mesnevî-i Şerif’de vâki olan telmih ve işâretler dîde-i fehme arz-ı cemâl-i bâ-behçet eder oldular. Elhamdülillahi Teâlâ hamden kesîren (kaddesallahu sırrahüm ve efâze aleyna berrehüm) âmîn.⁸⁶²

Abdullah Efendi’nin verdiği bilgilere göre Şems, Tebriz’den Hâce Ali isminde bir şeyhin emri ile Mevlânâ’ya rehber olmak üzere gönderilmiştir. Şems-i Tebrîzî Mevlânâ’ya aşk yolunda kemâle erişmesine bu zâtın emriyle vesîle olmuştur. Şems’in ortadan kaybolmasından sonra Mevlânâ, Hâce Ali’nin mânevî dâveti üzerine Tebriz’e gitmiş ve onu ziyâret etmiştir. Üç gün süren bir görüşme ve sohbet sonunda bizzat Gavs’tan feyz alan Mevlânâ Konya’ya geri dönmüştür. Ancak bu seyahat yakın çevresi dışında gizli tutulmuş ve menâkıp kitaplarında nakledilmemiştir. *Mesnevî*’de ise îmâ yolu ile Hâce Ali’ye pek çok defa işâret edilmiştir.

Gölpınarlı, Abdullah Efendi’nin verdiği bilgileri kabul etmemektedir: Abdullah Efendi’nin asılsız rivâyetler verdiğini, Mevlânâ’nın Tebriz’e gitmediğini ifâde etmektedir. Ancak Gölpınarlı’nın kabul ettiği husus, Mevlânâ’nın Şems’i nerede umuyorsa oraya gitmek arzusu ve niyetinde olduğudur. Nitekim Mevlânâ bu ümit ve özlem içinde pek çok beyit terennüm etmiştir.⁸⁶³

Abdullah Efendi *Mesnevî* beyitlerini açıklarken beyitleri teker teker ele almaktadır. Önce beyitlerin Türkçe anlamı vermekte, daha sonra yorumlamaktadır.

Beyitlerdeki mânânın açığa çıkarılmasında zaman zaman Hz. Mevlânâ’nın “rûh”undan veya “sırr”ından aldığı hakîkatlara da şerhte yer vermiştir. Abdullah Efendi’nin bu özelliği daha şerhe başlamadan mukaddime bölümünde yer verdiği menâkıp kısmında görülür. *Mesnevî* metninin şerhi sırasında da bu özelliğini sürdürür. *Mesnevî*’nin daha ilk hikâyesinde

⁸⁶¹ [Güzellere âit sözlerin, başkalarının sözleri arasına söylenmesi daha hoştur]

Gölpınarlı, age., 31 [136. beyit]

⁸⁶² Abdullah Efendi, age, 43-44

“Mescide girdi mihrâba yöneldi; secde yeri pâdişâhın gözyaşlarıyla su içinde kaldı.”⁸⁶⁴

anlamındaki 56. beytin açıklamasında Abdullah Efendi şunları ifâde etmektedir:

رفت در مسجد سوی محراب شد

Mescide gitti ve cânib-i mihrâba varıp yüzün zemîne sürdü ve derd-i firkat ile ağlayıp

سجده گاه از اشك شه پر آب شد

Secde yeri şâhın gözü yaşından pür-âb oldu. Âh ey sâlikân-ı tarîkat ve tâlibân-ı mürşid-i râh-ı hakikat acaba bu ebyât-ı şerîfede ne makûle nükâta işâret olunduğun fehm ve dirâyet ile dirâset ettin mi? Eğer fehm etmedinse cümle kuvâ ile işgâ kıl ki bu dil-i şeydâya rûhâniyyet-i Mevlânâ’dan ne makûle maânî-i hakâik-i nükât ifâde olundu. A’nî hadekâ-i efkâr bu ebyât-ı şerîfenin hadîka-i esrârında geşt ü güzâr eder iken rûh-i Hüdâvendigâr cemâl-i pür envârından ref’-i estâr ve dîde-i iftikâre arz-ı dîdâr edip buyurdular ki: Ey âşık-ı râz ve mahrem-i esrâr hayyiz ü mekândan ve cihet ve zamândan mukaddes olan mûcid-ü’l-ekvân ve mübdiü’l-a’yân ber-fehvâ-yı kerîme-i (فول وجهك شطر المسجد الحرام) Ka’be-i Mükerrermeyi kible-i hayrî’l-a’mâl edip ona istikbâl etmeyenlerin ibâdeti ve dergâh-ı izzetimize olan münâcâtı kabûle karîn olmaz deyip ma’nide insân-ı kâmil a’nî Hazret-i Hâtemü’r-Rusûl teveccühüne delâlet buyurdu. Zîra ...⁸⁶⁵

Beyitleri yorumlarken kendinden önceki *Mesnevî* şârihlerinden Sürûrî ve Şem’î’nin ve çağdaşı Ankaravî’nin açıklamalarına yer vermiştir. Bu açıklamaları tartışmış ve tercîhini veya kendi görüşünü belirtmiştir. “Birinin yüzü sevgiliye dönmüş ; biri de var ki yüzü, zâten onun yüzü kesilmiş”⁸⁶⁶ anlamındaki 315. beytin şerhinde bunun en güzel örneğini görüyoruz:

این یکی را روی او شد سوی دوست

Mest ve müstağrık-ı şuhûd-i vech-i dost olan hayrân-ı cemâlin yüzü ber-mûcib-i (من اسلم)

cânib-i mahbûbedir. (وجهه لله و هو محسن)

و این یکی را روی او خود روی اوست

⁸⁶³ Gölpınarlı, *Mevlânâ*, 89

⁸⁶⁴ Gölpınarlı, age, I, 27 [56. beyit]

⁸⁶⁵ Abdullah Efendi, age, I, 126

Ve ol birisi ki arkası Hakka ve yüzü halka olan hayrândır. Onun yüzü kendi yüzüdür.. Zîra hod-bîn ve hod-râydır. Kâmil-i tarikat-i Mevlevî şârih-i *Mesnevî* Şeyh İsmâil Ankaravî (sellemallah) leff ü neşr-i gayr-i müretteb olmak üzere bu mânâyı ihtiyâr etmişlerdir. Fi'l-hakîka sibak ve sıyâkta münâsebet mülâhaza olundukta bu mânâ dürüst ve tab'a muvâfıktır.

Sürûrî ve Şem'î (aleyhimâ'r-rahmet) mısra-ı sâni'de ma'nâ-yı âhîr verip, Sürûrî Efendi: "از خود فانی گشتد و بخدا پیوست و تصرف و توجه از آن خدا شده" ⁸⁶⁷. Şem'î dahi ol birinin, onun vechi dostun vechidir ki murâd erbâb-ı hakîkattın güzîdesidir ki mertebe-i istiğrâktır demişlerdir. Gerçi sibakta

نی چنان حیران که پشتس سوی دوست

mısraına ⁸⁶⁸ tevfiik mu'tarızdır, lâkin bi-hasebi'z-zevk bu mânâda letâfet olmakla tekellûf dahi olursa taassûf olmadığı ecilden mânâ-yı ahîr kalbe safâ vermeğin bunda bu vechi ihtiyâr ederiz ki sibakta olan mısra-ı sâni ki (غرق مست دوست) dur, onlar dahi iki kısım olup biri seyr-i vasatta olan tâlibân ve biri nihâyet-i sülûkta olan matlûbândır. Takdîr-i kelâm :

آنان که حیران غرق مست دوست شده اندد و گروهند

یکی را روی او سوی دوست شده است و یکی را روی او خود روی دوست شده است

demek olur. Yâni Hazret-i Mevlânâ (kuddise sirruhû) erbâb-ı aşkın henüz mertebe-i fenâda râsih-dem olmayanlar ile ba'de fenâi'l-fenâ vücûd-i hakkânî ile bekâ seâdetine nâil olan vâsıl-i kâmillere işâret buyururlar yâni ⁸⁶⁹

Diğer şârihlerin görüşlerinden sonra Abdullah Efendi Hz. Mevlânâ'dan naklettiği mânâyı da açıklamakta, âyet-i kerîmeler ve hadisler ile temellendirmektedir.

"Fakat pâdişah olan işsiz güçsüz değildir; hasta olmayanın feryat etmesine inlemesine şaşılır" anlamındaki ⁸⁷⁰ 1828.beytin şerhinde, yine önce Ankaravî'nin, Şem'î ve Sürûrî'nin yorumlarını verir, daha sonra diğer mânâları ve Mevlânâ'dan aklına gelen anlamı ifâde eder:

⁸⁶⁶ Gölpınarlı, *Şerh*, I, 58 [315. beyit]

⁸⁶⁷ [O, kendinden fânî olur ve Allah'a dayanır, ondaki tasarruf ve teveccüh Allah'tan olmuş (olur)]

⁸⁶⁸ [..Fakat ardını ona çeviren şaşkınımın şaşkınlığı değildir bu; ona dalıp giden dostun sarhoşu olan kişinin şaşırıp kalışdır] Gölpınarlı, *age*, I, 58 c[314. beyit]

⁸⁶⁹ Abdullah Efendi, *age*, I, 296

⁸⁷⁰ Gölpınarlı, *age*, I, 192 [1828. beyit]

“*Mesnevî-i şerîfin* bu beytinde harîdârân-ı meârife arzylediği emtia-i neffise-i fâhire ve bihzâd-ı hordekâr tabîatları çehre-küşâ olup hayret-fezâ-yı ukûl-i urefâ olan suver-i nâdirelerinden bir mânâ-yı âhar hutûr edip ebkâr-ı efkârın dest-âvîz isti‘dâdı olan mazmûn-i dürer-meşhûnu ber-mûcib-i (مما رزقناهم ينفقون) raşhe-i kalem-şikeste ve zebân ile pîşkes-i pîşgâh-ı erbâb-ı irfân ğe hediye-i mehâfil-i ashâb-ı keşf ve vicdân kılınmaya cüret olundu... Pes sa‘y ve küşîş ve nâle ve cûşîş ilel-i nefsâniyyeyi izâle ve ifnâ ve rûh-i insâniyyeye necât vermek için olacak şâhtan murâd Hazret-i Hak olmayıp ma‘nâ bu vecihle ola ki ; pes verâset-i velâyet-i kemâliyye-i Muhammediyye mazhariyyetinde kâim olan sultân-ı dünyâ ve dîn ve sîmurg-i Kâf-ı yakîn şâh-ı iklim-i ma‘rifet ve genc-i devlet-i tarîkat şem‘-i dâniş ve bîniş rûşen çerâğ-ı âferîneş menba‘-ı esrâr-u matla‘-ı envâr u kutb-i zamân ve merkez-i devrân emrâz-ı nefsâniyye ve ilel-i beşeriyyeden necât bulup müstağrık-ı bahr-i şuhûd-i vahdet-i mahz iken ol dahi bî-kâr ve bî-amel değildir...⁸⁷¹

Abdullah Efendi *Mesnevî* metninde geçtikçe tasavvufî ıstılâhları da şerhetmiştir. Meselâ 1040. beytin ikinci mısırâsında geçen makâm ve hâl tâbirlerini, telvîn ve temkîn terimleri ile birlikte açıklanmıştır. Beş sayfa boyunca Abdullah Efendi bu terimler hakkında bilgi vermektedir.⁸⁷² Tasavvufî ıstılâhlarını açıklarken ilgili eserlerden, tercüme yapmaksızın, alıntılar yapmaktadır. İstılâhlar tüm yönleriyle incelenmekte ve daha sonra aynı konuya geri dönülmemektedir. İstılâhların açıklanması sebebiyle şerh bir tasavvuf ansiklopedisi özelliği göstermektedir.

Beyitlerde geçen tasavvufî terimleri açıklamış ve açıklamalarını âyet ve hadisler ile temellendirmiştir. Meselâ “Şimdi onun buyruğunu kabul etmişsin; sonra o buyruğu sen söylersin. Ona ulaşmayı aramadasın; ondan sonra ona ulaşır gidersin”⁸⁷³ anlamındaki 942. beytin şerhinde şunları ifâde etmektedir:

قابل امرؤی قائل شوی

⁸⁷¹ Abdullah Efendi, age, II, 482-484

⁸⁷² age, II, 262-266

⁸⁷³ Gölpınarlı, age, I, 127 [942. beyit]

Şöyle ki emr-i hakkı kabûl edici olsan sen dahi âmir olursun ve meârif-i ilâhiyyeyi beyân edip tâlipleri tarîk-i hidâyete delâlet edici olursun ve kelimâtın tilkâ-i nefsten olmayıp nutkun nutk-i hak olur ve haktan söyleyip

وصل جوی بعد از آن واصل شوی

vasl talep edersin. Ba‘dehû ber-fehvâ-yı (من طلب شیئا و جد وجد) vâsıl olursun. Ma‘lûm ola ki ashâb-ı keşf ve şuhûd (فكان قاب قوسین او ادن ثم دن فتدلی) âyet-i kerîmesi ittisâlin hakîkatından haber verir demişlerdir. Pes mânâ-yı ittisâl⁸⁷⁴

Bundan sonra şârih, beyitte geçen (وصل) ve (واصل) kelimelerinden yola çıkarak “ittisâl” terimini tasavvufî açıdan açıklamak üzere bir bölüm ayırmıştır.

Yine aynı şekilde yapılan tefsire örnek vermek gerekir ise 2435. beytin şerhi şöyledir:

چون پی یسکن الیاهش آفرین

Çünkü Hak Teâlâ nisâyı racûl anlar ile sukûn bulmak ve râhât olmak için halk etti. Ona meyl ve rağbet etmemeğe ne mümkün. Meselâ

چون تواند آدم از حوا برید

Âdem aleyhisselâm Havvâ’dan inkitâyaya nice kâdir olur. Yâni olmaz nitekim Sûre-i A‘raf’ın evâhirinde karîb olan âyet-i kerîme bu mânâyı beyân kılar. Kâle Allahu Teâlâ (هو الذی خلقکم من نفس واحدة و جعل منها زوجها یسکن الیها)...

Mesnevî hakkında,

kâşif-i esrâr Mevlânâ Hüdâvendigâr’ın *Mesnevî* -i Şerif’de olan tahkîkâtı tefâsîr-i bütûn-i Kur‘ân-ı kerîm’dir.⁸⁷⁵

diyerek *Mesnevî*’yi Kur‘ân-ı Kerîm’in tefsîri olarak kabul etmiştir. Buna paralel olarak metninde geçen veya sâdece işâret edilmiş olan âyet ve hadislerin tefsîrine ağırlık vermiştir. Âyet tefsirlerinde izlediği metod önce müfessirlerin verdikleri anlamları vermek daha sonra da mutasavıfların verdikleri işârî tefsîri sunmaktadır. Abdullah Efendi zaman zaman herhangi bir kaynak göstermeksizin kendi ifâdeleri ile bâzı tefsirleri de vermektedir.

⁸⁷⁴ Abdullah Efendi, age, II, 35

Abdullah Efendi âyetlerden başka nâdiren kısa sûrelerin tefsîni de vermiştir. Mukaddimedede Fâtiha sûresinin merâtib-i aşereye göre tefsîri yer almaktadır. Bundan başka 3288-9.beyitlerin şerhinde Zilzâl sûresinin tāmâmının önce tefsîrini daha sonra da te'vîlini sunmuştur:

Yâni ıztırâb-ı rûh-i hayvânî ve kuvâ-yı cismânî ile inde-nez'î'r-rûhi'l-insânî kaçan arz-ı beden ve zemîn-i ten bir zelzele-i külliyye ile mütezellil ola ki tilke'l-hal vâkı' olan zelzele-i şedîde rûh-i hayvânînin harâbı ve beyt-i zaîf-i bünyâdının hedm ve intikâdını müstevcibedir.⁸⁷⁶

Şârih, Kur'an âyetlerinin önce zâhirî anlamı üzerinde durmuş daha sonra bâtınî anlamı açıklamıştır. Meselâ "Tanrı onun eline kendi elim dedi; Allah eli onların elinin üstündedir hükümünü verdi." anlamındaki 2984. beytin şerhinde bunun en güzel örneğini görüyoruz:

دست آور حق چون دست خویش خواند

Onun dest-i irşâdını çünkü Hak celle ve alâ kendi eli kıldı

تا يد الله فوق ايديهم براند

Hatta Hak subhânehû ve teâlâ yed-i hidâyet ve dest-i inâyetini bey'at edenlerin elleri üzerine sürdü. Ke-mâ kâle Allahu fî Sûreti'l-Feth ...

Burada şârih önce "Hudeybiye olayı" ve beyat-ı rıdvan hakkında tarîhî bilgiler vermiştir. Daha sonra Zemahşerî tefsîrinden ilgili bölümü iktibas etmiştir. Âyette geçen (يد = el) kelimesinin Allah'a izâfet edilmesinden dolayı halef ve selef mezhepleri arasındaki görüş farklılıklarını dile getirmiştir. En son olarak âyeti, bâtınî mânâ çerçevesinde "kurb-i ferâiz", "ittisâl", "ittihâd", "ayn-ı cem" ve "cem'ü'l-cem" ıstılâhları ile açıklamış ve işârî tefsirlerden Vâsıtî'nin tefsîrinde ilgili bölümü iktibas etmiştir.⁸⁷⁷

2045. beytin şerhinde Kâf Sûresindeki "halk-ı cedid" tâbirinin açıklanmasında önce Beyzâvî ve Vâhidi'nin tefsirlerindeki "haşr" mânâsını nakletmiştir. Daha sonra İbnü'l-

⁸⁷⁵ age, I, 54

⁸⁷⁶ age, IV, 346-353

⁸⁷⁷ age, IV,167-173

Arabî'nin *Füsûs*'undan Fass-ı Şuaybî'den nakiller vermiş ve daha sonraki beytlerin şerhinde de bazı âyetlerin "halk-ı cedid" kavramı ile ilgisi kurmuştur.⁸⁷⁸

Abdullah Efendi beyitlerdeki anlamların çeşitli açılımlarını da okuyucuya sunmuştur. Bu açılımları daha çok "vecih" kelimesi ile ortaya koymuştur. "Erenlere tuzak olan o hayallerse, Tanrı'nın gülbahçesindeki ayyüzlülerin ışıklarının vuruşudur"⁸⁷⁹ anlamındaki 72.beyitte bunun en güzel örneğini görüyoruz:

آن خیالاتی که دام اولیاست

Ol hayâlât ki dâm-ı evliyâdır. Onların evhâm ve hayâlâtı gibi olmayıp belki

عکس مه رویان بستان خداست

Bostân-ı Hüdâ, mâh-rûların aksidir. Yâni enbiyâ ve evliyânın merâyâ-yı kalbleri mezâhir-i esmâ ve sıfât-ı ilâhiyye olmakla sıfât-ı rabbâniyye, mâh-rûların bostanı olup, dâmları olan hayâlât, mir'ât-ı meclâlarında cilve-endâz-i ukûs olan esmâ ve sıfâtın zuhûr-i küllîsidir. Zira dil, hey'et ve vahdâniyyet ve cem'iyet-i ferdâniyye ve mertebe-i câmia-i sûret-i berzâhiyyeden ibâret olup, bostana olan vech-i şibhi dahi mevkı'-i hakikat-ı Muhammediyye olmakla umûr-i mâddiyye-i ahadiyyet ve vâhidiyyet dilden zuhûr ettiğine işârettir. Beyt:⁸⁸⁰

گوهر جان چون و رای فضلها هست خوی او این نیست خوی کبریاست

Âh ey dil-i muhabbet-ihtisâs bu beyt-i şerifte bir hayâl-i hâs dahi vardır ki hâstan gayrısı iktibas etmez. Yâni verâset-i kemâliyye-i hakikat-ı Muhammediyye mazhariyyetinde kâim olan pîr-i tarîkat sâlik-i râh-i muhabbeti irşâda himmet eylese kâide-i mukarrireleri üzere kelime-i tevhîdin mânâsını tefhîm ve nakş-ı mâsivâyı levh-i dilden izâle etmek tarîkını ta'lîm etmekle tâlip dahi cân ve tenini emr-i pîre teslim edip nisbet-i bâtinîye iştigâl için çeşm-i zâhirin eşbâh ve suverden iğmâs ettikte nûr-i tecellî işrâk ve suver-i keserât-ı ihrâk edip kalb-i sanevberîden şekl-i nârda bir nûr bedîdâr olur ki ona nûr-i muhabbet ve cezbe-i ahadiyyet derler. Ve ol nûr (انا نى و آدم بين الماء والطين) hadîs-i şerîfiyle işâret buyrulan şol

⁸⁷⁸ age, III, 48-55

⁸⁷⁹ Gölpınarlı, age, I, 28 [72. beyit]

⁸⁸⁰ [Ama can cevheri, bu bölümlerin ötesinde ; huyu bu değil onun; huyu ululuk sâhibi Tanrı huyu]

Gölpınarlı, age, IV, 374 [63. beyit]

nûr-i hakikat-i muhammediyedir ki mine'l-ezel ile'l-ebed cemî'-i enbiyâ ve mürselîn ve evliyâ ve âşikîne mümed ve mümted olup cümlesi ol nûrun pervâneleridir. Pes ol hîynde kalb-i sâlik mahall-i ukûs-i mâh-rûyân bostân-ı Hüdâ olup ol hayâlin dâmına giriftâr olurlar. Yâni hiç bir hal ile ol nûrun müşâhedesinden hâlî olmayıp her bâr ki gönle vara nûr-i muhabbetin keyfiyyetinden mest olup vecd ve hâlet zuhûr eder, ve im'ân-ı nazar ettikte ol nûr-i tecellî dilden dile pertev ettiğın bilip mahv-ı vücûd etmekle hakîkatta bostân-ı Hüdâ pîrin mir'ât-ı meclâsı ve mâh-rûlar Hak celle ve alânın enbiyâ ve evliyâsı olmakla cümlesinin hakikatları ol bostân-i Hüdâ'da cem' olmuş görüp kendi dahi bi-lâ eniyyet ol şem' ü cem' ve cem' ü şem' olur. (و من رأى فقد رأى الحق) ve (خلق الله آدم على صورته) ne mânâdır zevk edip mazhar-ı hakikat-ı muhammediyenin sûreti sîret-i Rahmân ve kalbi arş-ı Yezdân idiğın ayân görüp zan ve gümândan kurtulur.

Veyâhut bu mânâ dahi v e c ih tir ki mâhrûlardan murât yine suver-i ervâh-ı enbiyâ ve lâkin bostân-ı Hüdâ'dan murât âlem-i ecsâm ile âlem-i ervâh beyninde olan âlem-i misâl ve hayâl-i munfasıl ve arz-ı hakikat dedikleri berzaha işâret ola. Ve bi'l-cümle alâ eyyi vechin kâne ⁸⁸¹

Bu beytin şerhinde üç ayrı vecih getiren Abdullah Efendi, birinci vecihte “mâh-rûyân” (ay yüzlüler) sembolünü “peygamberler” ve “evliyâlar”, “bostan” sembolünü esmâ ve sıfâtın zuhûr mahalli olan peygamberler ve evliyâların “kalb”i olarak şerh etmiştir.. İkinci vecihte “mâh-rûyân” sembolünde “mürşid”i, “bostan” sembolünde de “sâlikin kalbi”ni temsil etmektedir. Aya benzetilen mürşid, mürîdine nûr-i muhammedî, aksettirip onun kalbini aydınlatır. Üçüncü vecihte “ay yüzlüler”, “peygamberler ve evliyâlar”, “Hüdâ'nın bostanı” ise “âlem-i hayal”dir.

Şârih nüsha farklılıklarını belirtmiş ve bu sebeple mânâda oluşacak değişiklikleri okuyucuya sunmuştur. Meselâ “Sen yürü de tavşanın tilki gibi oyununa bak; tavşanın arslanı aldatıp altetmesine dikkat et”⁸⁸² anlamındaki 1034. beytin meâlini verir iken nüsha farklarını belirtmektedir:

⁸⁸¹ Abdullah Efendi, age, I: 171-172

⁸⁸² Gölpınarlı, age, I, 136 [1034. beyit]

Yürü sen harkûşun rûbe-bâzlığın yâni tilki gibi hîle-bâzlığın gör. Bâzı nüshahta (شیرگیری سازی خركوش بين) vâki'dir. Yâni Harkûşun, şîr tutuculuk düzenini gör demek olur.⁸⁸³

Abdullah Efendi "Allah'ın devesi ırmaktan, buluttan su içmedeydi; Tanrı'nın suyunu Tanrı'dan esirgediler" anlamındaki 2521.beytin ilk mısırâsının şerhinde bâzı nüsha isimlerinden de bahsetmektedir:

ناقة الله آب خود را ز جود میغ

Nâka-i Hüdâ âb-i cûd-i sehâbtan nûş ederdi. Zîra enhâr ve âbârda olan âb-ı cârî ve müteferric sehâb-ı matarın kâtarâtından ictimâ' etmekle nâkanın çâhtan şârib olduğu âb bi'l-vesâte cûd-i sehâb ve fi'l-hakîkâ mahz-ı fazl-ı Vehhâb ve lütf bi-lâ ıvaz Müsebbibü'l-esbâbtır.... Ekser nüsaht-ı *Mesnevî*'de mısırâ-ı sâni (میغ جو و از ناقة الله آب خورد) vâki olmakla nâka ırmaktan ve sehâbdan su içerdi diye şerh etmişler. Lâkin kavm-i Semûd'un sâkin oldukları mahalde nehrin vücûdu olmayıp belki ashâb-ı Hicr fakat yek çâh-ı ma'hûde muhtâclar olup ve nâka-i Sâlih nehirden âb-âşâm olduğu menkûl ve mesmû' değildir. Belki mücerred dâl ile vâvı temyîz küttâb-ı galat-bînin hatâlarıyla ekser nüsaht galat olup şürrâh dahi nakl-i masdarda buldukları terkîbin mânâ-yı mantîkîsin beyân etmişler.

Fe emmâ beyne'l-Mevleviyye sıhhat ile mevsûfe ve "Abîd Dede" ismiyle ma'rûfe olan kimsenin hattıyla mektûbe *Mesnevî*lerde bi'l-izâfe ve'd-dâl « جود میغ » [cûd-i miğ=bulutun cömertliği] vâki olup vâkıa dahi mutâbık olduğu için vech-i mezkûr üzere mânâ verilmek ihtiyâr olundu.

Ve Mevlânâ'nın intikallerinden dört sene mukaddem altı yüz altmış sekiz târihinde fukârâ-i Mevleviyyeden "Muhammed b. İshâk hattı" ile mestûr olan nüshada yâ-i münsennâ-i tahtâniyye ile bi-lâ izâfe « جوی میغ » [cûy miğ=bulut suyu] vâki olmuştur. Bu takdirce eğer mâ-i râkid âbâr ve eğer kâtarât-ı ektâr "cûy miğ"e teşbîh-i belîğ ile teşbîh olunup bu vecihle olan mânâ dahi sahîh ve mahelle münâsib ve lâyıq ve tevcîhe muvâfik olur

884

⁸⁸³ Abdullah Efendi, age, II, 79

⁸⁸⁴ age, III, 308-309

Görüldüğü gibi Abdullah Efendi *Mesnevî* beyitlerini yorumlarken diğer şârihlerin açıklamalarını yanında nüsha farklılıklarını da incelemiştir⁸⁸⁵ ve anlamı sağlam bir zemîne oturtmak için târihî rivâyetler ile sağlama yoluna gitmiştir.

Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* şerhinde görülen en önemli özelliklerdinin birisi, vahdet-i vücud anlayışını hemen hemen her sayfada göze çarpmasıdır. *Mesnevî* beyitlerinin anlamını - özellikle bâtinî anlamını- şerh ederken başta İbn Arabî'nin *Fütûhât* ve *Füsûs*'u olmak üzere ekberî ekole mensup müelliflerin eserlerinden istifade etmiştir. Müellifin vahdet-i vücûdun öğrenilmesi konusunda tüm şerh boyunca ısrarla üzerinde durduğu nokta, bu bilginin bir üstat ve bir mürşidden öğrenilmesidir. Bu pasajlara örnek olarak şu cümleleri verebiliriz:

...Ve illâ sûreten bir mürşidden veyâhut bir kâmilin rûhundan terbiye olunmadıkça “bir kimse kendine üstâd olur” lâkin bu kavle dahi bâzı kimseler zâhib olup fenâ, bekâ, mahv, sahv, vecd, cûd ne idiğın görmeyip çâşni-i muhabbetten bir şemme zevk etmemiş iken ârifin-i vâstîln vahdet-i vücûdda haber verdikleri kendi makamlarını mukallid-i bî-üstâd kırâat edip bâzılarından işitip aklına muvâfık olmağla imdi ondan gayrı ne vardır husûsan heme ost demişler. İmdi lâzım olan çünkü vahdet-i vücûdu bilmektir. Biz hod vahdet-i vücûdu bildik bize üstad yine biziz ve sehare-i merdân olmayıp merd-i meydân-ı vahdetiz diye kendilerin bilmiş ve anlamış zannederler. Haberleri yoktur ki vahdet-i vücûdun ancak musâhaeten ta'lim edip kalplerinde muhabbetullahtan eser olmayıp⁸⁸⁶

Abdullah Efendi'nin kullandığı kullandığı dil, yukarıda verilen örneklerde görüldüğü gibi, zaman zaman son derece ağır izâfetlerle yüklü ve secîli bir dildir. Bu, dönemin özelliği olan “Sebk-i Hindî” akımından kaynaklanmaktadır. Ancak zaman zaman neredeyse günümüz Türkçesini yakın sâde bir dil de kullanmıştır.

Ancak eserde kullanılan tek dil, Türkçe değildir. Şâhid olarak sunduğu Farsça ve Arapça şiirleri, İbn Arabî'nin eserlerinden veya Aynu'l-Kudât Hemedânî'nin mektuplarından yaptığı iktibasları tercüme etmeksizin okuyucuya sunmuştur.

⁸⁸⁵ *Mesnevî* şerhleri içinde nüsha farklılıklarını inceleme usûlü Nicholson'un şerhi ile berâber tamâmen ilmfî bir temele oturtulmuştur. (bk. Selmâsîzâde, Cevad Dr. “Bahsî İcmâlî der-bârei Şîve-i Se Şârih-i Azîmü's-Şân-ı Mesnevî-i Mevlevî : Nicholson-Ankaravî-Bedüzzaman Firûzenfer”, *Mecelle-i Dânişgâh-ı Edebiyât ve Ulûm-i İnsânî* / Be-Yâd-ı Üstâd Bedüzzaman Firûzenfer. XXII/1, no: 89, 198-207; 202)

⁸⁸⁶ Abdullah Efendi, age, I,373

Sarı Abdullah Efendi klasik olarak yerleşmiş olan şerh usûlünün dışına çıkmış, yabancı kelimelerin anlaşılması, lügat, sarf, iştikâka dâir mâlûmata hemen hemen hiç yer vermemiştir. Beyân, meânî, bedî' gibi sanatsal mânâları bile şerhte göremiyoruz.

Müellif şerh boyunca tasavvuf edebiyâtına âit pek çok Türkçe, Arapça ve Farsça deyimler kullanmıştır. Bunlardan bâzıları şöyledir:

“Gözlüye gizli yoktur.”, “Kulak olan göz olur.”, “Metâ-ı himmete endâze olmaz.”...
الرجال كالجبال [Ricâl, dağlar gibidir.], شفاء القلوب لقاء المحبوب [Kalplerin şifâsı, sevgiliye kavuşmaktır.], لا تفش سرک لو وزیرا فان لكل وزیر وزیرا [Vezîrin olsa da sırrını verme, çünkü her vezîrin, bir vezîri vardır.]..., عاقبت جویسنده یابنده شد [Arayan, sonunda bulur], عابدان از گنه توبه [Âbidler günahtan tevbe eder, ârifler ise ibâdetten istiğfar eder]

Abdullah Efendi'nin şerhi, kıymetli bir eser olmasına rağmen Sarı Abdullah Efendi'nin şerhini kullanmış çalışma olarak sâdece Ferid Kam'ın *Vahdet-i Vücut ve Panteizm* adını taşıyan eserini tesbit edebildik. Ferid Kam vahdet-i vücud anlayışında panteizm bulunmadığını isbat etmek için kaleme aldığı bu kitapta, Sarı Abdullah Efendi'den “kâmil-i muhakkık” olarak ta'zim ile bahsetmiştir. F.Kam vücud ve vahdet-i vücûdda hulûl ve ittihâdın bulunmadığına dâir vereceği bilgileri tamâmen onun şerhine dayanarak vermiştir.⁸⁸⁷ Ferid Kam'ın nakillerde bulunduğu ikinci konu ezeliyet ve ebediyet gibi kavranılması zor olan bir alana âittir. Abdullah Efendi'nin vakit mefhûmuna ve bu mefhûmun mertebelere göre ân-ı dâim, dehr, asr, zaman gibi isimler aldığına ilişkin açıklamalarını kabul ederek aynen iktibas etmiştir.⁸⁸⁸

5. ŞERHTE MELÂMÎLİĞE ÂİT BÂZİ İSTİLÂHLARI AÇIKLAMASI:

Gerek bu tarîkatın kendine has olan özellikleri ve gerekse o dönemde Melâmîler aleyhindeki tutum netîcesinde “gizlilik esâsı”na son derece önem verilmiştir. Bu sebeple

⁸⁸⁷ Kam, Ferid; “Vahdet-i Vücut ve Panteizm”, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, 1-157, İstanbul 1992 ; 89-94

⁸⁸⁸ age, 143,144

Melâmîlik tarîkatı ve Melâmî büyükleri hakkında bilgimiz son derece kısıtlıdır. Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* şerhinde zaman zaman Melâmîliğe âit bilgiler vermektedir. Bu bilgileri şöyle sıralayabiliriz:

A. Melâmet:

Müellifimiz şerhinde “melâmet” kelimesininin içerdiği olumlu ve olumsuz değişik mânâları kullanmıştır. Bu anlamları şöyledir:

a) Başkalarını “kötülemek”, eleştirip “ta’n” etmek:

“Sen de âcizlere karşı çavuşluk etmeye kalkma; çünkü bu âcizlerin huyu olamaz, âcizler bu işi yapamaz”⁸⁸⁹ anlamındaki

پس تو سرهنگی مکن با عاجزان زانکه نبود طبع خودی عاجزان

beytinin şerhinde “âcizân” ve “serhengî” kelimesini merkezinde melâmetin bu anlamı ifade edilmiştir

“Yâni kendini dest-i kudret-i sübhânî ve yed-i meşîyyet-i ilâhîde fânî ve müstehlek ve zincîr-i aşka mukayyed gören ârif, kendi hâli ile meşgûl olup gayrılara ta’n ve melâmet ten berî olur. Bu beyt-i şerîfde hisse-i rûhânî ve behre-i nûrânî budur ki rûh-i insânî deryâ-i vahdette ve bahr-i ahadiyyette müstağrak ve âlem-i tekvînde âzâd iken kesb-i meârif için mertebe-i anâsır ve mevâlîde sefer ve âlem-i nâsûtta mustakır olmak için Melik-i Cebbâr’dan emr olundukta bi’z-zarûre kurb-i civâr-ı rubûbiyyetten sefer ve avâlim-i muhtelifeden güzer edip itlâk ve tecrîdde iken envâ’-i evzâ-ı mütenevvîa ile beste ve mukayyed olup ve her bir menzile ki uğradı, bu menzil senin ârâm-gâhın değildir diye serhengâh-ı şâh gibi melâike-i müvekkele rûhu seyr ve hareket ettirip bilâhare âlem-i nâsûta nüzûl ettikte bu âlemde dahi karâr etmeyip vatan-ı aslîye ric’at kıl diye evâmir ve nevâhî serhengleri üzerine müvekkel olup Hak Subhânehû ve Teâlâ’nın rızâ ve cebri zincirine geren-i itâatın beste ve mukayyed gören âşık-ı sâdık hiç teveccüh ve niyâz ve sûz ü gudâzdan hâlî olur mu ve kendine bunun gibi bir kâr-i a’zam yüz göstermişken kendi işini koyup gayrılarının kârına meşgûl olur mu? Ve cevârih ve âzâsına ve havâs ve kuvâsına serhengân-ı

⁸⁸⁹ Gölpınarlı, age, I, 83 [637. beyit]

nefs-i emmâreyi musallat edip tarîk-i Haktan döndürmeye kâdir olur mu? Cânib-i Hak'a mecbûr olan kimse râh-ı sakîme âzim olur mu?"⁸⁹⁰

Âcizler yaratılışı ve huyu îcâbı uyumsuzluk ve mücâdele içinde değil, sükûnet ve selâmet hâli içinde bulunur. Yoğunlaştıkları tek nokta Hakk'a vâsıl olmak için yol almaktan ibârettir. Dönemin özellikleri ve Sarı Abdullah Efendi'nin Melâmî olduğu dikkate alınır ise "Melâmetten uzak olmak" ifâdesi, Melâmîlere karşı girişilen olumsuz tavra karşı mücâdeleye kalkışmamak, cevap vermemek ve tutuğu yolda, eleştirilere aldırmandan devam etmek anlamlarının gizli olduğunu düşünebiliriz.

b) Seng-i melâmet (Melâmet taşı):

"Seng-i melâmet" yâni melâmet taşı tamlaması ile mürşidin kötülenmesini ifâde etmektedir. Mürşid insanları dâima iyiye ve güzele sevk etmek için nasihat eder. Bu sözler olgunlaşmamış kişilerce yanlış anlaşılabilir. Ham insanlar sâdece hakkı dile getiren ehl-i Hakk'a "seng-i melâmet remy ederler" yâni onları kötümeye kalkışır.⁸⁹¹ Böylece Abdullah Efendi bir taraftan Melâmîleri halkı kötümekten yâni melâmetten meneder iken diğer taraftan verilen mânâ çerçevesinde melâmet ehlinin halk tarafından kötü görülebileceğine dikkat çekmektedir.

c) Nefsi hor ve hakir görmek:

Şerhin bir başka yerinde melâmet kelimesinin başka bir anlamını üzerinde durulmuştur.

نفس از بس مدحها فرعون شد چون ذلیل النفس هونا لا تسعد

beytinin⁸⁹² şerhinde okuyucuyu hâl-i Melâmete çağırır. Ululuk, Efendilik kişinin nefsinin kuvvetlendireceğinden, mânevî seyri sekteye uğrayacaktır. Rûhânî olgunluğa erişmek olduğu için, melâmet yâni nefsin hor ve hakir görülmesi gerekir.⁸⁹³

⁸⁹⁰ Abdullah Efendi, age, I, 433

⁸⁹¹ , age, II, 411

⁸⁹² [Nefis çok övülmek yüzünden Firavunlaştı. Alçak gönüllü ol. Ululuk taslama] Gölpınarlı, age, I; 195 [1875. beyit]

d) Şöhretten, methedilmekten kaçıp uzleti tercih etmek:

Hz. Ali “ İki şey halkı helâk eder. Birisi hevâ-yı tab‘a uymak ve hevâ ile kâr etmek ve birisi kendinin metih ve senâ olduğun sevmek.” buyurmuştur. Şöhret olmaktan kaçış, aslında uzlet ve melâmettir. ⁸⁹⁴

e) Kıbâb-ı Melâmet:

Abdullah Efendi (اولیای تحت قبای لا یعرفهم غیرى) [Kubbemin altındaki evliyâyı benden başkası bilmez) hadîsine dâir verdiği açıklamada, “kıbâb-ı melâmet” ve ağzıye-i kerâhet ile örtülmüş ve Hak’dan başka kimsenin bilmediği evliyâların Melâmîliğine işâret eder. Sûretçe, Melâmî olup hoş görülmemek ancak sîretçe aydınlık olmak Melâmîlere özgüdür.

Şârih bu anlamı ifâde etmek üzere şu beyitleri verir: ⁸⁹⁵

Bu gün meydân-ı aşk içre şevkim merd-i Melâmettir

Taalluktan halâs oldu yeri anın selâmettir

Melâmet hırkasın zâhid onunçün ihtiyâr etmez

Değil her kişiye lâayık bu bir âlf alâmettir

B. Dönemin yansımaları:

Abdullah Efendi’nin yaşadığı çalkantılı dönemin yansımalarını, eserin açıklamaları arasında karışmış olsa da, görmek mümkündür.

Şârih, isim vermeksizin bâzı kimseleri şöyle eleştirmektedir: Hakîkatten gâfil, Hak’tan korkmayan ve peygamberden utanmayan, kutbiyet makâmından bir adım aşağı inmeyen(!) ve bununla birlikte halkın bâzısını küfür bâzısını da dalâlet ile itham edenler, pek çok ehl-i hakkın gönlünü kırmıştır. Bu durum yukarıdan aşağıya doğru toplum içinde yaygınlık kazanmıştır. ⁸⁹⁶

Döneme damgasını vuran bu karışıklıklar çoğunluğun tasavvufî bilginin niteliğinin kavranılmamış olmasından ileri gelmiştir. Rûhânî bir tecrübe ile yaşamadıkları, gönül gözü ile görmedikleri ancak sırf uzaktan uzağa duydukları sözler üzerinde mantık yürütmüşler,

⁸⁹³ Abdullah Efendi age, II, 500

⁸⁹⁴ , age, II, 499

⁸⁹⁵ , age, III, 120

evliyâya bühtân etmişlerdir. Pek çok kişi bu tavır içinde, kendisi ile berâber tarîkat içindeki bazı kimseleri de saptırmış fitne ve fesat kaynağı oluşturmuştur. Zîra halk âlim sözüne îtimat etmektedir. Bu sebeple yaşanan öyle büyük bir fitnedir ki sanki “kıyâmetten bir nişân”dır.⁸⁹⁷

Buna rağmen, şeyhine bütünüylü teslim olmuş sâlikler her türlü yalan karşısında tuttuğu yoldan ayrılmamıştır. Hattâ “ o mülhide niçin ittibâ ediyorsun? Ya onunla sohbeti bırak veya seni envâ-i siyâset ile katlediriz” şeklinde tehdit edilse dahi mürşidine olan bağıni koparmamıştır.

C.Melâmîliğe giriş:

Tarîkata girişte tâkip edilen usûl ve merâsim, sâdece Sarı Abdullah Efendi tarafından anlatılmıştır. La‘lîzâde Abdûlbâkî Efendi, Abdullah Efendi’den duyduklarını *Sergüzeşt* adlı eserinde telif etmiştir. La‘lîzâde sâyesinde ulaşma imkânını bulduğumuz bu bilgi, Melâmîliğe girişî tâlip açısından ve bir hâtıra mahiyetinde vermektedir. Bizzat Abdullah Efendi’nin telif etmiş olduğu *Mesnevî* şerhinde ise tarîkata girişin mürşid açısından ve rûhânî boyutunu içerir özellikte verilmiş olduğunu görüyoruz.⁸⁹⁸

Mürşid-i kâmil veya rehber olan kimse evvelâ tâlibe cümle zellâtı için tevbe verip dünyâ ve mâ-fihâ ve lezzât-ı nefsâniyye ve cemî‘-i arzu ve ümniyyeden ve belki lezzât-ı uhreviyyeden dahi geçip nefy-i sûret-i ilâhiyye-i mec’ûle ettire. Ve “lâ ilâhe illallah” mânâsı bu olduğun bildire. Hattâ tâlip dahi Cenâb-ı Hakk’a müteveccih olmakla müsteid ola ve çeşm-i zâhir ve bâtını suver-i keserâttan yumup envâ‘-i şevk ve iştiyâk ile mir’ât-ı kalbini nûr-i mişkât-i mürşide teveccüh ve cân ve tenini hulûs ve sıdk ile teslîm edip kendisi eczâ-yı “lâ”dan olup aradan çıka. Pes ol halde mürşid dahi tâlibi g ö n l e g e t i r i p teveccüh-i Hakkı ta‘lim eder. Ve hâlet-i mezbûre tâlib-i müsteiddin kalbine nûr-i feyz-i ilâhî aks edip tecelliyât-ı aşk pertev eder. Istilâh-ı uşşâkta cezbe dedikleri bu mânâdır....

Görüldüğü gibi tarîkata giriş merâsimi sırasında tâlip kalbini dünyâ ilgilerinden arındırıp mürşidin kalbine döndürür. Mürşid ise tâlibin kalbine feyz akıtır. Bu, tâlibin ilk

⁸⁹⁶ age, II, 479

⁸⁹⁷ age, II, 349

⁸⁹⁸ age, I, 522, 523

rûhânî deneyimi olduğu gibi, mürîdin mürşidine bağlanmasının ve mürşidin mürîdini kabûl edişinin başlangıcıdır

D.Kutb-i zaman:

Bir mürşid vefat edince yerine kâim olacak halîfe açıkca söylenmez. Müridler de kırk gün kadar halîfenin kim olduğunu sormaz. Bilgisi bulunanlar da kimseye bir şey söylemez. Müridler merhum olan mürşidin rûhâniyetine teveccüh ederek kabrini ziyâret eder. Bu süre zarfında ileri seviyelere ulaşmış olsun veya olmasın, yaşça büyük veya küçük olsun sâliklerin hepsine ayırt etmeksizin ilâhî feyiz akar. Bu feyizle her biri kendilerini tecellîye batmış görürler. Bu hâle, “feyiz sâhibi” olan kişi son verir. Sâdik müridler eski hallerini arzu eder ama hak ile bâtılı fark edemeyen bâzıları vardır ki onlar benliklerine uyar. Böylece sâdik müridler ile yalancılar mürşid tarafından ayırt edilmiş olur.⁸⁹⁹

Abdullah Efendi *Mesnevi*'nin

کین ضیامان ز آفتابی یافتیم چون خلیفه بر ضعیفان تافتیم

“biz bu ziyâyı Ahad ve Samed lem-yelid ve lem-yûled olan ifâza-i envâr-ı âfitâb-i ahadiyyetten bulduk ve ondan istifâze edip, halîfe gibi kulûb-i zuafâda lemeân ettik.” anlamındaki 3663 nolu beytin şerhinde, kutbun mürîdine feyiz ve nûr aktarması konusunu açıklamıştır.

“Tarîk-i müstakîm-i tevhîde delâlet” vazîfesinin kaynak noktası Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber hazret-i Ahadiyyetten vâsitasız olarak istifâze eder. Evliyâ ise verâset yolu ile “nûr-i âfitâb-i hakikat-ı Muhammediyyeden”, ayın güneşin ışığını yansıtması gibi, nur iktibas eder. Abdullah Efendi bu girişten sonra Melâmetiyye hakkında olduğu anlaşılan şu bilgileri vermektedir:

İmdi ma'lûm ola ki bi-emrillahi Teâlâ vâris-i ekmel-i Muhammedî olan kutb-i zaman dünyâdan âhirete hıramân oldukta makâm-ı şerîfine istihlâf olunan merkez-i eflâk-i kulûb-i sâlikân kim idiği lisân ile beyân olunmayıp velâkin ol devlet-i mahz fazl-ı ilâhîden her kime müyesser olursa Hak Subhânehû ve Teâlâ cemî'-i ef'âl ve sıfât ve zâtıyla ona bilâ-

⁸⁹⁹ Abdullah Efendi, age, I, 445

vâsıta tecellî edip kulûb-i şerîfi mir'ât-ı mücellâ-i kâmile-i nûr-i âfitâb-i vahdet olmak ile ol nûr-i ilâhî ol ekmel-i kümmel merkez-i kutbiyyette kâim ve umûr-i mürîdini hak ve adl üzere görmek için min-indillah halîfe ve hâkim nasb olunduğuna şehâdet-i hakka edip kat'an kendinin vâris-i kâmile ve kutbiyyetinin şek ve gümânı kalmaz ve şekk ü zan ihtimâli olmaz. "Acaba ben mi ki?" demez.⁹⁰⁰

Melâmîlerin, her türlü tarîkat merâsımı reddettiği⁹⁰¹ gibi hilâfetin naklinin belgesi olan icâzetnâme de kullanmadıkları anlaşılmaktadır. Özellikle bu devirde Melâmîlerin tâkibe alınması, devlet tarafından muhâkeme edilmesi ve hattâ bâzı şeyhlerin idâmında, Melâmîyye tarîkatının hilâfet noktasında başlamak üzere bütünü ile kontrol edilememesi etkili olmuştur denebilir.

E. Efrad veya rehber:

Abdullah Efendi'in ifâdesine göre "efrâd" tarîkat içi hiyerarşide kutb-i zamandan sonra gelen kemâle ermiş kişidir:

Evsâf-ı beşeriyetten bi-külliyetihâ pâk ve mücerred ve envâr-ı muhabbet ile kevneyn kaydından ferd olan efrâd şehâdet eder ki onlar melekiyyet-i tâmmе husûle getirmekle ol âfitâb-i muhabbetin kursuna peyveste olup her hangi mağribin meşrıktan tulû' ederse bunlar dahi mean tulû' edip acabâ kimdir ki diye teharrîye ihtiyaçları olmayıp vücûd-i kutba ayn-ı yakîn ile şehâdet ederler. Ve bunlar ile kutb beyninde fark olmayıp ancak fark budur ki hâssa-i ifâza ki hüve hüve olup gûyâ ki bilâ-vâsıta iktibâs ederler. Velâkin bir tâlibi g ö n ü l h â l i n e g e t i r m e ğ e niyyet ve kalbinde nûr-i cezbe ve muhabbeti ifâzaye niyyet etseler hîn-i zuhûr-i nûr-i muhabbette bi'l-asâle müffiz-i nûr-i muhabbet ve vâris-i ekmel-i hakîkat kim idiğın tâlibe bildirip kendiler bi'l-izâfe halîfe gibi olduğun i'lâm ederler.

⁹⁰⁰ age, V, 120, 121

⁹⁰¹ Diğer tarîkatların giriş merâsiminde görülen ve Hudeybiye biâtına telmih olmak üzere "el tutmak" şeklinde icrâ edilen bağılık andı Melâmîlikte mevcut olmadığı Gaybî'nin *Bey'atnâme*'sinde de görülmektedir: Melâmîler el tutmağa aldırış etmezler zîra tarîkata intisâpta esas önemli olan nokta pîrin mürîde nazarı ve kabûlü ve mürîdin pîrine olan muhabbetidir. El tutmak merâsimden ibârettir. El tutmak ve diğer merâsimlerin kaldırılması, tarîkatın hedefi olan tevhîde ulaşmak için gereklidir. Bu sebeple Hamzavîler diğer tarîkatlar hakkında " mukallidîn, berzâhiyye, ehl-i sûret..." gibi sıfatlar kullanırlar.

Oğlan Şeyh İbrâhim Efendi de *Sohbetnâme*'sinde bu çeşit merâsimler ile uğraşmadıkları için Melâmîyye için "ehl-i vahdet" sıfatını kullanmıştır: " Ne Halvetîleriz ne Celvetî, ne Kâdirîyiz, ne Mevlevî... Belki erbâb-ı muhabbetten olan vahdetîleriz. Vahdetî ki cem'î-i turukta âyîn üslûb celb-i muhabbetir" (bk. Gölpinarlı, *Melâmîler*, 193, 194)

Ve bâzı gafele ve cehele gibi “bu hal benden ifâza oldu” diye kendilere isnâd ile merdûd-i bâb-i hazret olmazlar.⁹⁰²

Efrâda aynı zamanda “rehber” de denilir. Mürşidin izni ile “ihvân-ı hakkânîden” birisi tarîkâta giriş merâsimini yerine getirir, mürşidin izni ile tâlibin kalbine feyz aksettirir. Bu anlamda mürşidin vekâletini taşıyan rehber, tâlibe yaşadığı bu rûhânî deneyimin mürşidden kaynaklandığını mutlaka bildirmelidir. Aksi takdirde tâlip feyz elde etmek için yöneleceği şahsı karıştırarak hatâyâ düşebilir. Rehber açısından bakıldığında bu açıklama, kendisinin benliğe kapılıp şeyhliğe yeltenmesine sebep teşkil edecek yolların kapatılmasını temin eder.⁹⁰³

F. Nazar ve sohbet:

Hamza Bâlî, İdris-i Muhtefî gibi Melâmî şeyhlerinin nazarlarının çok kuvvetli olduğu kaynaklarda ifâde edilmiştir. Abdullah Efendi'nin *Mesnevîde*'deki

چن برآرد پر بهرد او بخود بی تکلف بی صغیر نیک و بد

beytinin⁹⁰⁴ şerhinde âdâb-ı sohbet konusunda yoğunlaşarak bu konuya açıklık getiriyor.

Erbâb-ı sülûk ibtidâ hâlinde tıfıl mesâbesindedir. Pes (کلم الناس علی قدر عقولهم) mısâkınca herkesin mikdârın bilip esrâr-ı tarîkat ve güftâr-ı hakîkatten her birine söz söylemeye ve söylediğin takdirce havsala ve iz'ânına göre söyleye . Zîra fil lokması karıncaya olmaz. Mübtedî ile müntehînin hâli bir değildir. Tıfıl ile şâbba benzer. Farazâ mübtedîye gavâmiz ve esrârdan bâzı râz keşf ve bâz eylesen ikiden hâlî değildir: Ya budur ki sana inkâr eder veyâhud budur ki ilhâd ve zendekaya düşer. Pes iki vecihle dahi ol derdimendi varta-i helâke düşürürsün. Biri budur ki inkârı sebep-i hizlân olup istifâzeden kalır. İkinci budur ki ilhâda düşer ise felâh bulmaz. Belki sâliğin terbiyesi bî-kıyl ü kâl nice zaman nazar ve himmet ile gerekir ki hattâ hakâryık-ı eşyâya ve mebde' ve meâda kendi vicdânı ile mârifet kesb edip keşf ve şuhûd mertebesin buldukta ol söyleyecek esrâr ve meânî bilâ telkîn kendi vicdânından zâhir olmaya başlar. Murg-i himmeti per açıp cevvi-i hevâ-yı lâmekâna uçar.

⁹⁰² age, V, 121

⁹⁰³ age, II, 533

⁹⁰⁴ [Fakat kanadı çıktı mı zorlamasan da, iyi-kötü ıslık çalmasan da kendiliğinden uçar o]

Amma ne çâre kendine nazar ve himmet ve Hak'tan atâ ve kudret inâyet olunmayan nâpuhte bîçâreler mücerred güftâr-ı tasavvuftan bâzı kelimât zabt etmekle kendini mürşid mertebesine koyup tâlip söz ile irşâd olur kıyas edip hem dâll ve hem mudill olur. İmdi her bir sâliği ne menzilde ve ne dâirede idiğın bilip marazına göre ilâç etmek ve hazmına göre lokma vermek mürşid-i kâmillere mahsusdur, gayrının onda medhali yoktur. Zîra mürşid-i kâmil evvela tâlibin kalbine âteş-i aşk yakıp tâlip dahi sûziş-i derûn hâsıl edip mücâhedede cânlar eritip mükteziyât-ı nefsâniyye nâr-ı cezebât ile yakıp mahvolduktan sonra mertebesine göre bir söz dahi açıp bu üslûb üzere hadd-i kemâle varınca terbiye der. ...⁹⁰⁵

Nazarın özellikle tarîkata giriş döneminde kullanılan bir usûl olduğu, Abdullah Efendi'nin ifâdesinden anlaşılmaktadır. Mürşidin mürîdi nazar ile olgunlaştırması, mürîdin vicdânında kendiliğinden mârifete dâir bilgilerin oluşmaya başlaması yâni "keşf ve şuhûd" mertebesine ulaşmasına kadar sürer. Bu mertebede mürşidin söz ile ifâde etmediği sırlar mürşidin kalbinde açığa çıkar. Tâlip belirli bir mertebeye gelince mürşid, mürîde özel ve ancak onun istikâmetini korumasına ve böylece mânevî ilerlemesine yardımcı olacak şekilde sohbet eder. Bu ikinci dönem mürîdin tamâmen olgunlaşmasına kadar sürer.

G.Zikir:

Sâliklerini cezbe yolu ile olgunlaştıran tarîkatlar aynı zamanda zikir yolunu kullanmaz. Cezbe usûlünü benimsemiş bir tarîkata mensup olan mürid zikir halkasına girmekten menedilir ve eğer zikir halkasında görülür ise azarlanır. Çünkü cezbe, "zikr-i dâim"i esas alır.

Cezbe yolunu esas almış tarîkatlar arasında hem gizli ve hem de açık zikri birlikte uygulayan tek istisnâ Bayrâmî-Melâmîler'dir. Abdullah Efendi cehrî ve hafi zikri birleştirmesi sebebi ile Melâmîlik için "câmi'-i Halvetiyye ve Nakşibendiyye" sıfatını kullanıyor.⁹⁰⁶

Gölpınarlı, age, I, 81 [588. beyit]

⁹⁰⁵ Abdullah Efendi, age, I, 414, 415

a) Münferid ve hafî zikir:

Bayrâmî-Melâmîlerinde bu tür zikir, Nakşibendiye ve Nurbahşiye tarikatlarında olduğu gibi sessiz yapılır . Abdullah Efendi bu hafî zikrin yapılışını şöyle anlatmaktadır:

Kāide-i sıkāle budur ki çeşm-pûşide ve nefes ve dem girifte ve dehân ve zebân beste bi-tarîkı'l-ihfâ zikre mea't-tefekkür iştiğâl eder ve kelime-i tevhîdin ma'nâ-yı latîfnde iki kavısı müştemil bir sûret-i dâire mülâhaza eder ve ol dâirenin bidâyet ve nihâyetine merkez-i kalb ola ve kavı-ı terakkî-i kalbî ve kavı-ı tenezzül-i âfâkıye müntabık mülâhaza oluna. Zîra kavı-ı tenezzül-i âfâkînin bidâyeti nokta-i vahdet ve ahadiyyetü'l-cem'dir ve nihâyeti nokta-i süveydâ-yı dildir. Pes kavı-ı terakkî-i dil kavı-ı âhir-i âfâkıye müntabık olacak nihâyet terakkî ve nokta-i vahdet-i zâtiyye ve ahadiyyetü'l-cem'de müttehid olur. Pes bu mülâhaza ile dâire-i zikri sûr'at-i idâre ile ol kadar tekrâr ede ki nihâyet ibâd ve sûret ma'rîfet-i fitrî ve idrâk-i ezeli olan nûr-i yakîn-i kâmile hey'et-i cem'iyye ve na't-ı ilâhiyye ve kevnîyye olan dil-i sâlikte sâbit ola ...Ol hiynde şevk-i kâmil ve zevk-i muhabbet-i şâmil ol nûr-i yakîne karîn olur ve şevk-i muhabbet ki fi'l-hakîka sûret-i ma'rîfet-i fitrîdir rûz-be-rûz ve dem-be-dem mütezâif ve mütezâyid olup hattâ mertebe-i tavr-ı serîden feth-i bâb-ı tecellî-i zât müyesser olup derece-i sadrı ve tavr-ı kalbîde ilm-i yakîn ile bilip perestij ettiği ma'bûdun zâtın tecelliyâtını mertebe-i serîde ayn-ı yakîn ile müşâhede edip⁹⁰⁷

Münferiden yapılan bu tür zikir hafî olarak ve teşehhüd vaziyetinde yapılır. Kelime-i tevhîdin tekrârı esas alınarak yapılan bu zikirde “dâire-i vücûd”un tefekkürü söz konusudur. Zikir esnâsında varlık bilgisine âit sırların şeyhten mürîdin kalbine aksetmesi bir çeşit sohbet kabul edilebilir. Burada ses ve kelime kullanılmamışsa da yine de bilgi aktarımı söz konusudur.

Hafî zikrde düşünceler yoğunlaştıkça ve kelime-i tevhid zikri hızlandıkça varlığa âit sırlar kendiliğinden açığa çıkar ve hattâ Hz. Ali'nin “ Ben görmediğim Rabb'e kulluk etmem” sözünde işâret edilen yakîn mertebesine ulaşılır. Bu usûl ile sâlik “ bilir, görür, olur” yâni bekâ ba'de'l-fenâ derecesine erişir . Artık bu mertebeden sonra müşâhede makâmının verdiği görüş ve coşkunluk ile “Hüve Hüve”, “Hak Hak” diye cehrî olarak zikreder.⁹⁰⁸

⁹⁰⁶ age, IV, 458, 459

⁹⁰⁷ age, IV, 458

⁹⁰⁸ age, IV, 458, 459

Mürîdin ilk dönemlerinde mükellef tutulduğu bu zikirde varlık dâiresi gibi vahdet-i vücûd anlayışının en temel bilgilerinin öğretilmesi Melâmiye tarikatının yüksek bilgi seviyesini göstermesi bakımından önemlidir.

b) Toplu ve sesli zikir (sohbet-i zikrullah):

Tarikat-ı Bayrâmiyye’de hakikat üzere s o h b e t - i z i k r u l l a h a niyyet etseler şart-ı sohbetten olan ihvân ve zaman ve mekânın vücûduyla âdâb-ı cemiyeti-i zikir ve tevhîd budur ki sâkin oldukları hankâhda veya ihvân-i tarîkattan birinin hânesine veyâhud zikirkâh halktan dür bir mekânda ihvân-ı tarîkat cem’ olup ve birbirleri ile ba’de’l-musâfaha çeşm-i zâhirlerini mubassırâttan ve dîde-i bâtınlarını keserâttan gasledib tefrîğ-i kalb ile hubb-i zâtîye iştiğâl kılıp nazar-ı pirden dillerine pertev eden nûr-i muhabbete nazar ederler.

Bu hâlet-i mezbûra t e v e c c ü h v e n i s b e t - i b â t ı n a ta’bîr ederler. Bu üslûb üzere verziş-i cezebât ve tecellî-i sıfât ve zâta meşgûl olduklarında nâr-ı aşk gittikçe müşteğil olup cezebât-ı rabbâniyye evsâf-ı beşeriyetlerin mahv edip her birinin merâyâ-yı kulûbu kemâl-i tasviye husûle getirip mülke hubûb-i nefehât-ı hubbiyye deryâ-yı aşk kaynatıp bahr-ı muhabbetin mâhîleri ve nâr-ı cezebâtın pervâneleri bî-ser ü pâ harekete gelip ve tavr-ı hestî-i mevhumları tecelliyât-ı ilâhîden medkûk ve mütelâşî olup yek-rengî hâsıl oldukça bî-tasannu’ ve bî-taklîd ve ihtiyârsız nefis-i vâhide gibi dürer gibi, “Allah Hü” demekte yek-dem olup halka-ı tevhîde girerler.

Ve kâh kâiden kâh kâimen zikir ü tevhîd ederler ve şebi rûze îsâl edip mi’râc-ı rûhânî kırlarlar ve herkes kendi hâline meşgûl olup kimse kimsenin hareketinden bî-şuûr olurlar ve meclisin iktizâsına göre zikir ü tevhîd kararın buldukta “tarîkatçı” olan tevhîdi iskân edip ba’de’-d-dua ve’-t-tekbîr herkes mahz-ı nûr olup makâmı makâmına gidip hallerini ecnebîden setrederler ve tevhîd ve sohbetimizi halk görüp ahbâb ziyâde olsun kasdında olmazlar ve bu halden haberdâr olmayan atfâl-ı tarikat bu makûle uşşâka türlü türlü isnâd edip bulduğun söylerler amma onlar rızâ-yı Hak için Melâmeti ihtiyâr edip meyhâne-i uşşâka mukîm olurlar.⁹⁰⁹

Toplu halde yapılan zikirler “tarîkatçı” denilen bir şahsın idâresinde önce “teveccüh” veya “nisbet-i bâtına” denilen bir çeşit râbîta ile başlamaktadır. Zikir halka teşkîl edilip bâzen

⁹⁰⁹ age, IV, 450

ayakta, bâzen oturur vaziyette ve cehrî olarak, “Allah Hû” esmâsı tekrar etmek şeklinde icrâ edilmektedir.

Müridlerin ilk dönemlerinde hafî zikir ile terbiye edildiği göz önüne alırsa bu tür zikir meclislerinin tarîkatta ilerlemiş ve îtimât edilen kişiler tarafından icrâ edildiğini düşünebiliriz.

H.Gönül beklemek, gönül gözetmek ve gönül hâline varmak:

Abdullah Efendi bu tâbirleri mürîde âit olarak kullanmıştır. “Gönül beklemek”, kısaca “kal’a-yı kalbi duhûl-i mâsivâdan hıfz ve dâimâ nûr-i muhabbete mustağrak olmak” şeklinde târif edilmiştir.⁹¹⁰ Tâlibin temkin makâmına ulaşmaya kadar gönlünü kontrol altında tutması ve “gönül bekleyerek”, kalbini şeyhine bağlaması⁹¹¹ gerekmektedir:

Tâlib henüz makâm-ı temkîne varmayıp cebr-i Rahmân mertebesinde olmamakla gönül beklemeye iktidârı olmadığı ecilden min-haysü lâ yeş‘ur havâtır-ı nefsâniyyeden nâgehân bir fikr-i mâsivâ nihânîce dest-dırâzlık edip merd-i tâlibi kesrete düşürdükte cezbe-i Rahmânî ve aşk-ı Subhânî’den müsteil olan lemaât-ı rûhâniyye rû-pûşî olup kedûrât-ı nefsâniyye ile müşevveş’l-hâtır eder.

Ve tâlib-i mübtedî def’-i havâtır edip gönül hâline varayım dedikçe efkâr-ı mâsivâ hücum edip semâ-i kalb-i mürşidden zemîn-i dil-i tâlibe tâlia olan ziyâ-yı şems-i hakîkata sehâbveş hicâb olur. Mürîde bu mertebede “sâhib-i hal” derler.

Zîra teveccüh te ber-karâr olmayıp ahyânen mürşid-i kâminden nazar olundukta hâne-i kalbi münnevver olup fi’l-hal geri kesrete düşüp nice zaman bu hal ile imtihân olunur.⁹¹²

“Gönle varmak” müptedî sâlik tarafından yapılıyorsa mürşid-i kâminden alınan feyiz ve nurda devamlılık bulunmaz. Çünkü müptedî sâlik her an mürşidine teveccühde bulunamaz.

Melâmîliğe karşı olanların “gönle varmak” aleyhinde de konuştuğunu yine *Mesnevî* şerhinden öğreniyoruz: “Gönle varmak” hakkında bâzı kimseler “ Bu nasıl bir tarîkattır?

⁹¹⁰ age, V, 108

⁹¹¹ age, I, 112

⁹¹² age, I, 321

Gönülden Tanrı ve Peygamberi çıkar derler” şeklinde ileri geri konuşarak Melâmîliği itham etmiştir.⁹¹³

I. Gönül hâline getirmek veya götürmek ve gönül gözü:

Bu tâbirler pîre ve rehberine âit olarak kullanılmıştır. Rehber, tarîkate giriş sırasında pir ile manevî bir bağ kurarak, ondan aldığı nûr-i muhabbeti tâlibin kalbine yansıtır. Rehberin bir nevi köprü vazifesi gördüğü bu hâle “gönül hâline getirmek” veya “götürmek” denilmektedir.

Rehberin,

mir'ât-ı kalbi nûr-i âfitâb-ı pîre mukâbil olmakla mürîd-i müsteslimi keyfiyyet-i pîre ulaştırmak için mücerred vesîle olur.⁹¹⁴

Bu durumda arada herhangi bir vâsıtadan müridin doğrudan doğruya pir istifâze eder yâni feyiz verir⁹¹⁵ ve hakkı tâlim eder.⁹¹⁶ Mürîdin kalbine ulaşan bu feyzin ana kaynağı “medhûşân-ı şarâb-ı tecelliyât-ı ahadiyyet ve serendâzân-ı murâkabe-i vahdet olan sermedî-yi sermest” olan pir ve onun “gönül gözü”dür.⁹¹⁷

“Gönül” kelimesinin kullanımından anlaşılacağı üzere Melâmîlikte dört ana derece bulunmaktadır:

a) Birinci derece: Tâlibin henüz çocukluk devresi olarak kabul edilir. Sâdece mürşidinin nazarı tesiri ile cezbedilir. Mürîde düşen bu nazar ile elde etmiş olduğu sevgi ve muhabbeti korumak ve beslemektir. Bu hâlin muhâfazası için “ketm” yâni gizlilik esâsına büyük önem verilmektedir. Tâlip nefsâniyetinin hâkimiyetinden kurtulamadığı müddetçe nefis ile rûhu arasında gelip gider. Nefsine hâkim olmak üzere “gönül gözetir”.

b) İkinci derece: Bu gidip gelmelerin son bulduğu, mürîdin artık mânevî ve rûhânî gelişimini tamamladığı bir dönemdir. Bu devrede mürid içine düşeceği hatâlardan kurtulmak ve istikâmetini muhafaza için “gönül gözler”, yâni tamâmıyla pîrinden kalbine gelecek mânâlara odaklanır.

⁹¹³ age, IV, 259

⁹¹⁴ age, IV, 194

⁹¹⁵ age, V, 121

⁹¹⁶ age, II, 522

c) Üçüncü derecede: Tarîkâta giriş merâsimini yürütüp müridlerden atıyye kabul eden ve bunları uygun yerlere sarf eden pîrin vekîli konumundaki rehberler bulunur. Mürid mânevî bakımdan pîre bağlı ise de rehber ile muhâtap olur. Rehber de mürîdi “gönül hâline götürür.”

d) Son derecede: Mertebelerin en üst noktasına olan vahdet ve ahadiyyet makâmına ulaşmış kutub bulunur. En üst makamda kişi için “gönül gözü” tabiri kullanılmaktadır. “Gönül gözü” sâlik “gönül hâline getirir.”

J. Ketm-i Esrâr, Ketm-i Meslek:

“Keşf-i esrâr” ve “gaybı izhâr” etmek her mürşidin sâlikleri sakındırdığı bir hususdur. “Esrâr-ı gaybiyenin” gâib ve hafî olması, sırların gizli tutulması gerekir.⁹¹⁸ Abdullah Efendi'nin şerhinden öğrendiğimize göre gizlilik anlayışı son derece sıkı bir şekilde hem tarîkat içinde ve hem de tarîkatın dışında uygulanmıştır.

a) Tarîkat içi gizlilik esâsı:

Amma mürşid-i kâmil terbiyesinde olan bâzı kimselerin dahi sebki âlî olmakla dûn olanlar onun kelimâtını istimâ ettikte helecân hâsıl edip teşvîşe düşer. Fe li-hâzâ sâliklere tenbîh olunup herkes hem meşrep ve hem sebk olandan gayrı ile mükâleme etmesin der. Onun için mürşid-i kâmil terbiyesinde olan âşıkların de'bi fukarâ birine gelip sohbet ettikte kıyl-ı kâl etmeyip samt ile oturur ve gönül hâline varıp şem'-i aşkın pervânesi olup birbiriyle güft ü gû yarışmazlar. Herkes safâ-yı derûnu kadr-i müşâhede-i kurb-i vahdet edip söz yerine âh-i ciğersûz ederler ve yaş yerine gözlerinden kan dökerler.⁹¹⁹

Tarîkattaki müridler, kendi meşrebine ve derecesine uygun sâliklerle sohbet etmelidir. Çünkü her meşrep ve derecedeki sâlikin bilgisi ve konuşacağı konular kendine hastır. Süluklarını bitiren âşıklar ise harfsiz ve sessiz sohbet eder.

Eğer seyr-i sülûkun ileri derecelerinde bulunan bir tâlip, mübtedî tâliplerle sohbet edip şeyhlerinin sözlerinin aktarır ise, sâlikler arasındaki fark açığa çıkar. Bu fark mübtedî mürîdleri rahatsız edebilir. Bu tip bir rahatsızlıklar tarîkat içinde bir karışıklığa dönüşebilir.

⁹¹⁷ age, I, 112

⁹¹⁸ age, V, 109

Bu duruma düşmekten korunmanın çâresi daha olgun müridlerin susması ve varlığa ve tarîkate âit sırları saklamasıdır. Bu sebeple Abdullah Efendi ketm-i esrârın kâmillere mahsus olduğunu belirtmektedir.⁹²⁰

b) Tarîkat dışı gizlilik esâsı:

Gizlilik anlayışının kuvvetle vurgusu ise tarîkat dışı gözetilerek yapılmıştır. Abdullah Efendi, temkîn makâmına erişmemiş ve teveccühte devamlı olmayan sâhib-i hal tâlipler için “ketm” esâsını şöyle îzah etmektedir:

.... Ehl-i fenâ olan fukarâ ve ihvânı ile muttasılan sohbetten hâli olmayıp gönlünde müşteil olan nûr-i muhabbetullahı söndürmeye ve ocağında âteş-i aşkı eksik etmeye. Ve bâr-ı mâsivâyı doz-d-i efkârı kalbinden ihrâc etmeye bezl ü himmet ve pîrden istimdâd eyleye ve mümkün oldukça ecnebîden uzlet edip kesbin dahi helâlden eyleye. Ve ahvâlini ehl-i hal olmadıktan sonra vâlideyninden ve ehl ü iyâlınden dahi setr eyleye.⁹²¹

Abdullah Efendi'nin açıklamaları ile melâmet neşesine sâhip olmayanların, âile efrâdından dahi olsa “ecnebî” yâni yabancı kabul edildiği ve müridin hallerini yabancılar ile paylaşmasının rûhânî gelişime engel olacağı endişesi görülmektedir.

Keşf-i esrâr konusunu, şeyh ve mürid bağlantısı çerçevesinde şöyle açıklamaktadır:

Tarîkatta ma'nâ-yı zinâ ve livâtâyâ mânend bir emr-i kabîh vardır ki erbâb-ı tarîkat ziyâde kubûhten ona zinâ ve livâta ta'bir ederler. Meselâ pîr-i tarîkatın izni ve rızâsı yokken ehl-i sülûkten birisi ecnebîden birisine esrâr-ı tarîkatten ve gönül hâlinden bir nesne keşf eylese ikiden hâlî değil. Ecnebî-i mezbûr ya kabûl eyleye veyahûd kabûl etmeye . Kabul ettiği takdirce rızâyâ muhâlif ve bilâ izn olmakla veled-i zinâ hükmünde olur ve gâliben felâh bulmaz . Ve eğer kabul etmezse cevâhir-i kelîmât ve zevâhir-i meârif gerden-i hûna âvihte ve nutfeyi gayr-ı mevzûne riyhte etmiş gibi olup mâbeynde inkâr ve adâvet hâsıl olmakla beyne'l-fukarâ hemen vebâ nâzil olmuşa döner....⁹²²

Çünkü mürid pîrinin kendisine aksettirdiği mânevî bilgiler ile hallenerek “bilir, olur”, mânevî âleme doğar. Ancak bu sırlar başkasına, izinsiz ve rızasız olarak iletilir ise şeyhin

⁹¹⁹ age, I, 415

⁹²⁰ age, IV, 443

⁹²¹ age, I, 321

⁹²² age, I, 189

gözetimi ve nazarı altında olmayan kişi için “olmak”, olgunlaşmak söz konusu olmaz. Bu durumda, yüksek bilgilerin öğretilmesi maksadının dışında kullanılmış olur.

Abdullah Efendi *Mesnevî*'nin “Paran, yolun ve mezhebin hakkında az konuş. Eğer sırrını birine söylersen artık ona elvedâ de çünkü iki kişiye arasında paylaşılması, o sırrın fâş ve şâyi olması demektir.” anlamındaki 1053-1054 numaralı beyitlerin şerhinde yine “ketm” konusunu işlenmiştir:

Zamânede her kimi dost kıyâsı ile keşf-i râz eylesen lâ bûd zarârın çekmemek olmaz. Âh kim zebânı muvâfık ve nihânı münâfık ahbâb sûretinde a'dâ ve sâdık sûretinde kâziblerden Hak Subhânehû ve Teâlâ ıbâdını hıfz eyleye. Ve lisânından keşf-i esrâr olmaktan hâlisü'l-kalb olan mazlûmları saklaya. ...Ey cân-ı peder ve ciğer pâre-i mâder zinhâr ketm-i esrâr eylemeye sa'y ü kûşîş kıl ve hiç ferdin temellüküne ferîfte olma...Pes lâcerem setri-esrâr lâzımdır. Veyahûd ağyârdan ihtiyât ve ihtizâr gerektir. ... Eğer keşf-i râz ve meşveret dahi ederse bi-tarîki'l-kinâye ve'l-muğâlata mükâleme eyleye.⁹²³

K.Bî-ser ü pâ (başsız ve ayaksız):

Bu tâbirin kullanılmaya başlanması Hamza Bâli'nin îdam edilip şehit edilmesi ve mezar taşının o zamâna kadar kullanılmamış bir şekilde “başsız ve ayaksız” olarak yapılması ile başlamaktadır. Hamzavî taşı olarak da anılan bu mezar taşı modeli daha sonra gelenekselleşmiş ve mezarlıklarda Melâmî kabirlerinin alâmet-i fârikası olmuştur.

Ancak *Mesnevî*'de ki “deryânın dibi mi daha hoştur yoksa üstü mü? Yârin oku mu daha hoştur yoksa kalkanı mı?” anlamındaki

زیر دریا خوشتر آید یا ز بر تیر او دلکش تر تا آید یا سپر

1754. Beytinin şerhini verir iken, Abdullah Efendi “bî ser ü pâ” tâbirini şöyle açıklıyor :

Bir âşık garîyk-ı deryâ-yı aşk ve harîyk-ı nâr-ı şevk olsa şuûr ve adem-i şuurdan kalıp bir mertebe müstağrak fi'l-vücûd olur...Bir âşık bu mertebede fenâ-i fenâ-i fenâya varmıştır. Ve “bî-ser ü pâ” olmuştur ve cihâtan kurtulmuştur. Zîr ü zeber ve tîr ü siper fark

⁹²³ age, II, 94-95

etmek hod mukayyed-i cihât olanların vücûdundan eser kalanların kârıdır. Fenâ-ender-fenâ olan âşık-ı fânî hod bunlardan ârîdir. Bu mertebeye gark ve gaybet derler. ⁹²⁴....

Bu ifâdeler ile Abdullah Efendi Melâmî büyüklerinin yüce mertebelerine de telmih ve işâret etmiş olmaktadır. Bir başka pasajda ise zikir esnâsında beşerî özelliklerin kaybolup cezbe hâlini açıklamak için “bî-ser ü pâ” sıfat olarak kullanmıştır. ⁹²⁵

L. İstimdad:

Abdullah Efendi “Bizim dem-i tecellimizden zulmet kuşluk vakti gibi rûşen olur” şeklinde tercüme ettiği

ظلمتی را کآفتابش بر نداشت از دم ما کردد آن ظلمت چو چاشت

1950. beytin şerhinde, Bayrâmiye tarîkatına mensup bâzı sâliklerin “Yâ sırr-ı enbiyâ ve evliyâ! Yâ kerem-i enbiyâ ve evliyâ! Yâ dem-i ⁹²⁶ enbiyâ ve evliyâ!” diye nebîlerin rûhlarından ve evliyâların himmetlerinden istimdadda bulduklarını ve mânevî yardım gördüklerini ifâde etmektedir. ⁹²⁷

M. Atiyye :

Abdullah Efendi'nin açıklamalarından öğrendiğimiz kadarı ile tarîkata giren kişinin, “vâridât-ı pîr-i tarîkât” yâni kazandığı muhabbet ve müşâhede ettiği nûrun hakkı olarak, pîrin huzurunda tarîkata girmişse pîre, rehber vâsıtası ile girmişse rehber, gücünün el verdiği ölçüde mal veya erzâkı atiyye veya hediye ismi ile vermesi gerekir. Bu uygulama, mürîdin sıdkını ve muhabbetini açığa çıkarır. Böylece mürid için “enva‘-i derecâta sebab-i vusûl” olur.

⁹²⁴ age, II, 436

⁹²⁵ age, IV, 450

⁹²⁶ Abdullah Efendi “dem” kelimesini açıklamak üzere İbrâhim Gülşenî 'nin bir şiirini kullanmaktadır:

Demden türedi mükerrem âdem	Âdem dem imiş demiyle hem-dem
Sûret bulalı dem ile a 'yân	Mânâ gözüdür görünen ekvân
Âdem dem ile çü hem-dem oldu	Cüz 'iyle külle o dem dem oldu
Ol şâna göre revân olup Hayy	Gösterdi yüzün ne ise her şey
Göründü evvelâ ademde pinhân	Zâhir gözüne subût-i a'yân
Nefh-i ezelin ebed deminde	Âdemde buldu ânda bunda.....

⁹²⁷ age, II, 532

Pir veya rehber bu atıyyeyi yine tarikatın işlerinde ya da gereksinimi ölçüsünde kendisi için harcar. Kimse bunun nedenini sormaz.⁹²⁸

6- DİĞER MESNEVÎ ŞERHLERİ İLE KARŞILAŞTIRMA :

Yazıldığı günden bu yana *Mesnevî*'ye büyük bir ilgi ve alâka duyulmuş ve itibâr verilmiştir. Ancak eserin şiir dilinde yazılması, Farsça olması ve tasavvufî sırlar içermesi sebebiyle *Mesnevî*'nin açıklanmasına gerek görülmüştür. Görülen bu lüzum üzerine telif edilen tercüme ve şerhler Türk, Fars ve Hint edebiyatı içinde “*Mesnevî Edebiyatı*” türü doğmasına sebep olmuştur.

Hakkında bilgi bulduğumuz şerhleri başlıca beş grupta şöyle toplayabiliriz.

A. Mevlevîliğin kaynakları arasında yer alan eserler:

1) Sultan Veled (712/1312) *Maârif*⁹²⁹ adlı mensur eseri ve *Mesnevî-i Veledî*⁹³⁰ (*İbtidânâme*), *Rebebnâme*, *İntikânâme* adlı üç mesnevîsi Mevlânâ'nın düşüncelerini açıklayıcı mâhiyettedir. Bu eserler *Mesnevî*'nin gerçek şerhleri sayılır. Çünkü Mevlânâ'nın hayâtı ve düşünceleri konusunda, daha sonraki şerhlerden daha çok bilgi vermektedir.⁹³¹

2) Mecdeddin Feridun (712/1312) *Risâle*'si ve

3) Eflâkî (762/1360) tarafından kalame alınan *Menâkıbü'l-Ârifîn*, *Mesnevî* şerhine âit özel bir eser olmasa da bâzı beyitlerin anlamı üzerinde durulmuştur.

⁹²⁸ age, IV, 194

Hamzavilerde beyatın esâsı, sâlikin malını, canını ve tenini mürşidine fedâ etmesindedir. Tâlip mürşidini bu üç sûretle severse, mürşidinin elini eline alıp beyat merâsimini yerine getirmemiş olsa dahi, beyat etmiş olur.

(bk. Gölpınarlı, *Melâmîlik*, 193, Sunullah Gaybî *Beyatnâme* adlı eserinden naklen)

⁹²⁹ *Maarif* hakkında Seraj, A. Mahbub tarafından *Maarif ve Mesnevî Üzerindeki Tesiri* başlıklı bir doktora tezi yapılmıştır. (Ankara 1959)

(bk. [http:// www. ankara.edu.tr/fakulties/letters/doktora.html](http://www.ankara.edu.tr/fakulties/letters/doktora.html)) (1-VI-2001)

⁹³⁰ *Mesnevî-i Veledî* hakkında doktora tezi yapılmıştır: Djamchid Garabeiglou, *Sultan Valad: Hayâtı, eserleri ve Masnavî-i Valad'in tenkitli metni*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı 1976

B. Kur'an ve hadis şerhi tarzındaki *Mesnevî* şerhleri:

1) Sultan Veled'in *Rebebnâme*, *İbtidânâme* gibi manzum eserlerinden sonra ilk mensur *Mesnevî* şerhi Ahmed Rûmî'nin *Dakâiku'l-Hakâik* isimli şerhidir. Ahmad Rûmî'nin şerhi, Mevlânâ'nın vefâtından 48 yıl, Sultan Veled'in vefâtından sâdece 8 yıl sonra 720/1320 de Farsça olarak telif edilmiştir. Eser, 80 bölüme ayrılmıştır. Her bölüme bir âyet veya hadis ile başlık atılmış, sonra bunların şerhi yapılmıştır. Daha sonra *Mesnevî*'den uygun düşen hikâyelerden beyitler seçilerek bunların şerhi yapılmıştır. Böylece âyet ve hadislerin şerhine *Mesnevî* beyitleri şâhid getirilmiştir. Bu şerh, *Mesnevî*'de bulunan anlaşılması zor beyitleri açıklaması bakımından da önem arz etmektedir.⁹³² Şerh, Konya-Mevlânâ Müzesi Kütüphânesi: 2102-2103 numaralarda kayıtlıdır.⁹³³

2) *Mesnevî*'deki âyet ve hadisleri şerh eden *Câmiu'l-Âyât*⁹³⁴ isimli eser Ankaravî'ye (1042/1632) âittir. Şârih, sâdece âyet ve hadisleri değil *Mesnevî*'nin Arapça beyitlerini de bu eserde açıklamıştır. Şârihin bu eserini altı ciltlik büyük şerhinde kullandığı bilinmektedir.

C. *Mesnevî*'nin tamâmına âit şerhler :

Altı ciltlik *Mesnevî*'nin tümü yorumlayan şerhlerde, metnin uzun oluşu sebebi ile, özlü ve kısa açıklamalar bulunmaktadır. Türkçe, Farsça ve İngilizce yapılan şerhleri, dil ayırımı yapmaksızın, kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

1) Şem'î Dede'ye⁹³⁵ âit olan şerh, *Mesnevî*'nin "elfâz-ı lügatını tercüme tarzında"⁹³⁶ ve ilmi⁹³⁷ Türkçe bir şerhdur. İlk cildinde eserin III. Murat'a ithaf edildiği belirtmiştir. Şerhin

⁹³¹ Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, 360

⁹³² Firûzenfer, *Hülâsa-i Mesnevî*, XI

⁹³³ Önder, age, 124

⁹³⁴ Eser basılmamıştır, 167 varaklık bir yazma nüshası Süleymâniye-Pertev Paşa Kütüphânesi, no: 255/1 ve 195 varaklık bir diğer nüsha Süleymâniye-Tekelioğlu, no: 390 da ve 181 varaklık bir başka nüshası da Süleymâniye-Mihrişah Sultan Kütüphânesi 181 numarada kayıtlı bulunmaktadır. (Yetik, 91-93)

⁹³⁵ Şem'î'nin vefat târihi tartışmalıdır. Bâzı kaynaklar 1000/ 1591 târihini vermektedir. Şem'î'nin *Gülistan* şerhinin yazma bir nüshasında müellifin 1000 h. senesinde vefat ettiği ve Üsküdar Rûmî Mehmed Paşa câmiî'nin

meydana gelmesine Sultan Murat'ın Silah tarağası Hasan Ağa sebep olmuştur. Beşinci cildin dîbâcesinde, 1000/1591 senesinde III. Murat'ın kendisini çağırıp şerhin tamamlanmasını emrettiğini belirtmektedir. Altıncı cildin dîbâcesinde ise bu şerhe 995/1587 senesinde başladığını ve beşinci cilde 1002/1593 senesinde bitirdiğini belirtir. III. Murat'ın vefâtı sebebiyle beşinci cildi III. Mehmed'e ithaf ettiğini ifâde etmektedir. Son cildin şerhine ise 1009/1600 de Saraykapısıağası Gazanfer Ağa'nın sebep olduğunu belirtmektedir. Şerhin ciltleri değişik kütüphânelerde dağınık olarak bulunmaktadır. Matbu değildir.⁹³⁸

Gölpınarlı bu şerhin baştan başa hatalı olduğunu belirtmiştir. Bunun sebebini Şem'i'nin meyhânelerde düşüp kalacak derecede meczup olmasına bağlamaktadır.⁹³⁹

Şârih önce beyitlerin tercümesini vermektedir. Bâzı bölümleri sâdece tercüme ederek geçmiştir. Zaman zaman Farsça kâideleri açıklamıştır. Dili oldukça sâdedir. *Mesnevî*'nin ilk hikâyesinin şerhinde şöyle yazmaktadır:

Ol pâdişâhın hem dünyâ saltanatı hem de din saltanatı var idi. Yâni dünyâ ve ukbâ pâdişâhı idi. Dîn-i mübîne riâyet ve himâyet ettiği için saâdetli pâdişâh-ı âlem-penah hazretleri gibi ki sultân-ı iklîm-i memleket hâfız-ı ahvâl-i şerîat zâbit-ı ef'âl-i tarîkat câmi'-i ahvâl-i hakîkattır. (Ebbedellahu saltanatehu ve hilâfetehu ilâ yevmi'l-kıyâme) Pâdişahın murad rûh-i insânîdir ki âlem-i mülk ve âlem-i melekûtta kudret-i nazariyye ve kudret-i ilmiyyeye mazhar olmuştur....⁹⁴⁰

Şem'i'nin *Mesnevî* şerhi hakkında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Şeyda Öztürk tarafından *İlk Türkçe Mensur Tam Şerh Şem'i'nin M e s n e v î Şerhi* başlıklı doktora çalışması yapılmaktadır.

kible cihetindeki Havlu Kapısı dışarısına defnedildiği belirtilmektedir. (bk. Süleymâniye-Yazma Bağışlar: 116) Ancak şerhinin son cildini telfe 1009/1600'de başladığını kendisi belirtmektedir. Buna göre 1600'den önce verilen vefat târihleri yanlıştır. (bk. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, 142)

⁹³⁶ Esrâr Dede, *Tezkire*, II, 204

⁹³⁷ Nicholson, *Mukaddime-i Rûmî ve Tefsîr-i Mesnevî-i Ma'nevî*, tr. O. Ovanessian, 1350 Tahran ; 12

⁹³⁸ Süleymâniye-Hâlet Efendi: 334'de 1ve 2. ciltler

Süleymâniye-Yazma Bağışlar: 3247 3. cilt

Süleymâniye-Dârü'l-Mesnevî: 37'da 4 ve 5. ciltler

⁹³⁹ Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 142

⁹⁴⁰ Şem'i, *Şerh-i Mesnevî*, Süleymâniye-Hâlet Efendi: 334, I, 10-b

2) Rusûhî İsmâil Dede'ye (1042/1632)⁹⁴¹ âit Türkçe şerh, *Mecmûatü'l-Letâif ve Metmûrâtü'l-Meârif*⁹⁴² ismini taşımaktadır. Eser, zaman zaman *Fâtihatü'l-Ebyât* adı ile de anılmaktadır. Esâsen şârih daha önce telif ettiği *Mesnevî*'nin ilk onsekiz beytini şerh eden *Fâtihatü'l-Ebyât* adlı eseriye *Câmiu'l-Âyât* adlı eserini bu büşük şerhte kullanmıştır.

Ankaravî sâhip olduğu tefsir, hadis ilmini şerh içinde eriterek beyitlerin mânâsını sağlam bir zemîne oturtmuştur. Bu sebeple Ankaravî'nin şerhi âyetlerin ve hadislerin tefsiri ile doludur. Sûfilerin bugün için kaybolmuş ve o devirde kullanılmış olan çoğunluğu Farsça olmak üzere Arapça ve Türkçe olan deyim ve tâbirleri şerh içinde kaydederek günümüze ulaşmasını temin etmiştir.

Sarı Abdullah ile aynı zaman diliminde yaşamış olan Ankaravî, tıpkı onun gibi Kadızâdeliler'in mutasavvıfları mâruz bıraktıkları baskıları ile karşılaşmıştır. Bu sebeple tasavvufa âit bâzı hakikatleri remizler ve istiâreler ile işâret etmek zorunda kalmıştır. Yine bu sebeple irfânî hakikatlere çok az değinmek zorunda kalmıştır.

Şerh içinde kaynak eserler kullanmış olduğunu eserin başında belirtmiştir. Tefsir kitapları arasında Ali Semerkandî, Ebussuud, Kāşânî'nin tefsirlerini kullanmıştır. Hadis kitapları arasında *Sahîhayn*, *Mesâbîh*, *Meşârik*, *Tergîb*, *Terhîb*, *Câmiu's-Sagîr* adlı eserleri kullanmıştır. Tasavuf eserleri arasında *Fütûhât-ı Mekkiye*, *Füsûs*, *Dîvân-ı İbn Fâriz*, *Avârifü'l-Meârif*, *Taarruf*, *İstîlâhât-ı Kāşânî*, *I'câzü'l-Beyân*, *Şerh-i Akâid*, *Heyâkil*, *Mişkâtü'l-Ervâr*'ın isimlerini saymıştır. Fıkıh ile ilgili olarak *Hidâye*'yi kullanmıştır. Lügat kitaplarından *Sihâh*'ı ayrıca İbn Esîr'in *en-Nihâye*'sini kullanmıştır.⁹⁴³ Sarı Abdullah Efendi'nin çıkarmış olduğumuz kaynakçasına nazaran, Ankaravî'nin kaynakçasının zengin olmadığı görülmektedir.

⁹⁴¹ Şârihin hayâtı ve eserleri hakkında basılmış bir doktora tezi bulunmaktadır: Yetik, Erhan, *İsmâil-i Ankaravî - Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* -, İstanbul 1992

⁹⁴² Bizzat İsmâil Dede'nin dikte ettirdiği nüsha Süleymaniye- Pertev Paşa 306-307 numarada kayıtlıdır.

Taşbasması bir *Mesnevî*'de İsmâil Ankaravî'nin, Sürûfî'nin ve Sabûhî'nin aynı nüsha üzerinden şerh çalışmalarını yürüttüklerini öğreniyoruz. 1288 târihinde Matbaa-i Âmire'de basılmış olan bu birinci cilt *Mesnevî*'de "Ankaravî'nin istihrac ve sâir nüshaların zâidelerinin tarh ve noksanları tahrir olunmuştur." yazmaktadır. (bk. Marmara İlahiyât Fakültesi Kütüphânesi, Genel, no: 8860)

⁹⁴³ Ankaravî, *Şerh*, I, 47-48

Zaman zaman kendisinden önce *Mesnevî*'yi şerh etmiş olan Şem'î ve Sürûfî'nin açıklamalarını almış ve tâkip ettikleri üsûllerini eleştirmiştir. *Mesnevî*'deki anlaşılması zor kelimelerin ve terkiplerin açıklayıcı bilgileri Arapça, Farsça ve Türkçe bâzı beyitleri şâhid getirmek sûretiyle vermiştir. Bunun yanında sarf, nahiv, beyân gibi edebî sanatlar ile ilgili açıklamalardan da uzak durmamıştır.

Ankaravî *Mesnevî*'ye sonradan ilâve edilen uydurma yedinci cildi şerh etmiş olduğu için eleştirilere mâruz kalmıştır. Cevdet Paşa şu mâlûmâtı vermektedir: Ankaravî üçüncü ciltte *Mesnevî*'nin altı cilt olduğunu belirtmiş, ancak beşinci cildi şerh ettiği dönemde yani 1305 târihinde sözde yedinci cilt⁹⁴⁴ ortaya çıkarılınca, altıncı cildi bitirdikten sonra bu cildi de *Mesnevî* olarak kabul edip şerh etmiştir. Burada yedinci cildi kabul etmeyenlere cevap verebilmek için , kabul edilmesi zor açıklamalara girişmiştir.⁹⁴⁵

Ahmet Avni Konuk *Mesnevî* şerhinde ise, İsmâil-i Ankaravî'nin uydurma yedinci cildi IV. Murat'ın emri ve zorlaması ile şerh etmiş olduğunu belirtmiştir. Zîra Ankaravî *Fütûhât-ı Ayniyye* başlıklı Fâtihâ tefsîrinde, içinde bulunduğu zor duruma şöyle işâret etmektedir:⁹⁴⁶

“Pes nice müddet-i medîde mürûr ve uhûd-i baîde ubûr edip, tahrîrimiz cild-i hâmisin nısfına geldikte ve hicret-i nebeviyyenin 1035 senesi oldukta, hikmet-i ilâhî ve takdîr-i rabbânî ile 814 târihinde yazılmış cild-i vâhid içre yedi mücellid bir *Mesnevî* beyne'n-nâs zuhûr kıldı ve âhirü'l-emr sevk-i ilâhî ile bu fakîrin eline geldi.”⁹⁴⁷

Eser matbudur. İstanbul Matbaa-ı Âmire'de 1257/1841 ve 1289/1872 ile Mısır'da 1221/1806, 1241/1825 ve 1251/1835 târihlerinde yapılan baskıları mevcuttur Ankaravî'nin

⁹⁴⁴ Mevlânâ'ya isnat edilen bu sözde yedinci cilt, Nahifi'nin tercümesine zeyl olarak Ferruh Bey tarafından nazmen tercüme edilmiştir. Ankaravî'nin yedinci cilt şerhi basılmamış olmasına rağmen, Ferruh Bey'in yedinci cilt tercümesi Mısır'da Nahifi'nin tercümesine zeyl olarak basılmıştır. (Cevdet Paşa, age, 231)

⁹⁴⁵ Cevdet Paşa, age, 231

⁹⁴⁶ Konuk, Ahmet Avni, *Şerh-i Mesnevî* , Ahmet Avni Konuk bu delillerden başka daha pek çok delil ile *Mesnevî* 'ye dâhil edilmek istenen yedinci cildin Mevlânâ'ya âit olmadığını ispat etmektedir.

Bu konuda ayrıca bk: Beytur, age, 64 , Yetik, age, 68-75, Banarlı, age, II, 700, Muallim Nâci, *Esâmî*, 58, Cevdet Paşa, *Tezâkir- Cevdet*, 229-235 ; Cevdet Paşa, “Cevdet Paşa'nın Âbidin Paşa'ya Yazdığı Mektup”, *Mektep Ceridesi*, III, s: 33, 308 , Yavuz, Kemal, “*Mesnevî* -i Şerîf ile Alâkalı Cevdet Paşa'nın Âbidin Paşa'ya Yazdığı Mektup”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, XXIV-XXV, (1986), 441-454 , Gölpinarlı, “*Mesnevî*'nin VII: Cildi”, *Şarkiyât Mecmûsı*, c. VII, s. 11-18, (1966), 11-18 , Ali Cânib, “Ankara'da Yetişen Meşhûr Sîmalardan İsmâil Efendi”, *Hayat Mecmûası* , (1972), s:21

⁹⁴⁷ Ankaravî, *Fütûhât-ı Ayniyye*, İstanbul 1910 ; 73-76

yedinci cilde âit şerhi ise matbu değildir. Yedinci cilde âit şerhin müellif nüshası Süleymâniye-Hâlet Efendi:32 numarada bulunmaktadır.⁹⁴⁸

Gölpınarlı bu şerhi pek çok yönden eleştirmiştir. Onun eleştiri noktalarını kısaca şöyle sıralayabiliriz: Ankaravî, Farsça bilmemektedir. Uydurma yedinci cildi şerhetmiştir. Mevlânâ'nın diğer eserlerinin ve Şems'in *Makâlât*'ını okumamıştır. Şerh için seçilen nüsha, yanlışlarla dolu tahrif edilmiş bir metindir. Şârih, Mevlânâ'nın felsefesinden ve üslûbundan uzaktır. Bunun yerine, şerhinde İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışını esas almıştır.⁹⁴⁹

Her ne kadar Gölpınarlı şerhi ve şârihi eleştirmişse de, bu şerh Osmanlı toplumunda hüsnü kabul görmüştür. *Mesnevî* okutacak Mesnevîhanlar, okutma ruhsatını almak için Ankaravî şerhinden imtihana tâbî tutulmuştur.⁹⁵⁰

Ankaravî'nin şerhi gerek Farsça *Mesnevî* şerhlerine ve gerekse *Minhâcü'l-Kavî* gibi Arapça şerhlere büyük ölçüde etkili olmuştur. Batı dünyasına hitap eden Nicholson'un şerhi bile Ankaravî'nin şerhi esas alınmak sûretiyle te'lîf edilmiştir. Hatta bâzıları Nicholson'un şerhine *Fâtihatü'l-Ebyât*'ın İngilizce tercümesi gözü ile bakmaktadır. *Mesnevî* hakkında yapılmış her araştırmada Ankaravî'nin şerhine mürâcaat edilmiş olduğu da bir gerçektir. Her zaman ve her dildeki *Mesnevî* çalışmaları için kaynak teşkil etmiş olması, bu şerhin kullanımı en yaygın *Mesnevî* şerhi olması sonucunu doğurmuştur.⁹⁵¹

Bu şerh, Zühdi Yusuf Dede tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir. *Şerh-i Kebîr-i Ankaravî be-Mesnevî-i Mânevî-i Mevlevî* ismi ile İsmet Settarzâde tarafından ve *Şerh-i Kebîr-i Ankaravî ber-Mesnevî-i Mevlânâ* ismi ile Ekber Behrûzî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir.

Ankaravî'nin şerhi hakkında Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Semih Ceyhan tarafından *İsmâil Ankaravî'nin Hayâtı , Eserleri ve Mesnevî Şerhinde*

⁹⁴⁸ Yetik, age, 72,75,77

⁹⁴⁹ Gölpınarlı, age, 143 (Gölpınarlı, Ankaravî'nin Farsça bilmediğini söylemişse de, şârihin Farsça ve Arapça şiirlerinin olması bu bilgiyi iptal etmektedir. bk. Yetik, age,)

⁹⁵⁰ Yetik, age, 60

⁹⁵¹ Selmâsîzâde, Cevâd, "Bahsi-yi İcmâlî der-bâre-i Se Şârih-i Azîmü's-Şân-i *Mesnevî* -i Ma'nevî-i Mevlevî - Nicholson-Ankaravî-Bedfûzzaman Firûzenfer-", *Mecelle-i Dânişgâh-i Edebiyyât- ve Ulûm-i İnsânî*, no. 1, yıl:22, (1304-Bahar), 198-207 ; 199-201

Tasavvufî Düşüncesi başlıklı doktora tezi hazırlamaktadır. Ömer Bektaş tarafından *Rusûhî İsmâil Efendi ve Mesnevî Şerhi* (Konya 1993) başlıklı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁹⁵² Prof. Dr. Kemal Yavuz'un "Ankaravî İsmâil Efendi'nin *Mesnevî Şerhi* ve Nesirleri üzerine Araştırma" isimli bir araştırma-projesi bulunmaktadır.⁹⁵³

3) Şam Mevlevîleri, Zühdi Yusuf Dede'ye (1080/1679) mürâcaat ederek seyr-i sülûklerinde istifâde etmek üzere *Mesnevî*'yi tercüme etmesini istemişlerdir. Bu ihtiyaç sebebi ile Yusuf Dede *el-Menhecü'l-Kavî li-Tullâbi'l-Mesnevî*'yi te'lif etmiştir.⁹⁵⁴ Yusuf Dede, Rusûhi Dede'nin şerhinde yer alan *Fâtihatü'l-Ebyât*'ının altı cildini de Arapçaya tercüme etmiştir.⁹⁵⁵ Ayrıca Necmeddin Kübrâ'nın şerhinden iktibaslar ilâve etmiştir.⁹⁵⁶ İlâveli tercüme olan bu eseri, ayrı bir şerh olarak da değerlendirmek mümkündür.

4) Lahor'lu şârih Mir Muhammed Naîm'in *Şerh-i Mesnevî-i Tasrih-i Naîm* adlı şerhi, *Mesnevî*'nin altı cildine dâir konuları Farsça açıklamıştır. Eserin 1104/1692 senesinde istinsah edilmiş bir nüshası London- British Museum-Or.: 370 numarada kayıtlıdır.⁹⁵⁷

5) Şükrullah Han Hafi'nin (1108/1696) *Şerh-i Mesnevî*'si de altı cildin Farsça yorumudur. 1157/1744 senesinde istinsah edilmiş bir nüshası Calcutta-The Asiatic Society of Bengal: (I) 597 numarada kayıtlıdır.⁹⁵⁸

6) Muhammed b. Abdul Ali'nin Farsça telif ettiği *Şerh-i Mesnevî* de altı cildin şerhidir. 1182/1769 târihinde istinsah edilen bir nüshası Paris-Bibliothèque Nationales: 1095-1099 numarada kayıtlıdır.⁹⁵⁹

7) Murat Buhârî'ye (1265/1848) âit *Mesnevî*'nin altı cildine âit bu şerh çeşitli adlarla anılmaktadır. Gölpınarlı şerhin ismini *Şerh-i Mesnevî* olarak, Kırkboğa ise *Hülâsatü'ş-Şürûh*

⁹⁵² Aşkar, 66, 68

⁹⁵³ Aynur, age, 316

⁹⁵⁴ Şeyh Yusuf Dede, *el-Menhecü'l-Kavî*, Mısır 1289, 2,3

⁹⁵⁵ Esrâr Dede, II, 174

⁹⁵⁶ Nicholson, *Mukaddime*, 12, Settarzâde, 16

⁹⁵⁷ Önder, age, 137

⁹⁵⁸ age, 137

⁹⁵⁹ age, 141

olarak göstermiştir.⁹⁶⁰ Ancak eserin isimi *Hüsâsatür-Rûh*'tur. Eser, İstanbul Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 6309-6314 numarada kayıtlıdır. Matbu değildir. Gölpınarlı, ana kaynakları okumadığı için şârihi tenkit etmektedir.⁹⁶¹

8) Hintli şârih Abdü'l-Ali Muhammed b. Nizâmaddin Loknavî (1225/1801) tarafından telif edilen Farsça şerhin isimi *Mesnevî-i Mevlevî mea Şerh*'tir.⁹⁶² Şerhin taş basması 1276 da Lokhnov'da ikinci baskısı 1877 de Bombay'da⁹⁶³ üç cilt hâlinde basılmıştır.⁹⁶⁴ İbn Arabî'nin vahdet-i vücud anlayışına uygun bir şerhtir.⁹⁶⁵ Kendinden önceki şârihlere dayanmıştır.⁹⁶⁶

9) Ahmet Avni Konuk (1936) tarafından telif edilen şerh *Mesnevî Tercümesi ve Şerhi* ismi taşır. 34 defterdir. Yazma nüshası, Mevlânâ Müzesi Kitaplığı: 4740-4773 numarada kayıtlıdır. A.A. Konuk'un şerhinde İmâdullah ve Razavî'nin şerhlerin zikretmektedir. İmâdullah'ın eserinde gördüğü Hintli şârihlerin isimleri vermektedir: Şeyh Muhammed Efdal, Abdüllatif, Abdülfettah, Muhammed Mîr, Nûrullah, Muhammed Eyyüb, Aliyyülkâdî, Muhammed Hâşim, Hasan Sâhib, Nizam, Abdülvâhid, Şah Hüseyin Sâhib, Muhammed Şükrullah, Muhammed Naîm, Kerimullah.

Vahdet-i vücud anlayışına göre yapılmış bir şerhtir. Ancak Gölpınarlı bu şerhi modern ilim metoduna uymadığı ve "indî hükümlere dayandığı" nı söyleyerek eleştirmektedir.⁹⁶⁷

Eserin, Dr. Selçuk Eraydın ve Prof. Dr. Mustafa Tahralı tarafından yayıma hazırlanma çalışmalarına başlanmıştır. Ancak S. Eraydın'ın 1995 senesinde vefat etmesiyle çalışmalar yavaşlamış olmakla birlikte yayın hazırlığı devam etmektedir. Osman Türer de eserin ikinci cildinin dört kitabını yayıma hazırlamıştır. (1991-1993)⁹⁶⁸

⁹⁶⁰ Gölpınarlı age, 144, Kırkboğa, 276

⁹⁶¹ Gölpınarlı, age, 144

⁹⁶² Taş basması 1276 da Lokhnov'da ikinci baskısı 1877 de Bombay'da yapılmıştır.

⁹⁶³ Nicholson, *Mukaddime*, 13

⁹⁶⁴ Ateş, Ahmet, "Mesnevî'nin On Sekiz Beytinin Mânâsı", *Fuat Köprülü Hâtırası*, 38-42,38, Gölpınarlı, age, 141

⁹⁶⁵ Firûzenfer, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, Tahran, 1346, 12

⁹⁶⁶ Nicholson, *Mukaddime*, 12

⁹⁶⁷ Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, I, XXXVIII

⁹⁶⁸ Bk. Ankara İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, no: 31393/1-4

10) İngilizce ve tam şerh olarak Nicholson'un 1937 de Londra'da basılan şerhi sağlam bir ilmî usûl ile telif edilmiş ve kaynaklar gösterilmiştir. ⁹⁶⁹ Şerh, *Commentary on the Mathnawi of Jaluddin Rumi* (Londra 1937) ve *The Mathnawi of Jaluddin Rumi* (Lahore 1989) ismi ile iki baskısı bulunmaktadır. Eser, en eski *Mesnevî* nüshasına dayanması bakımından kıymetlidir. Nicholson kendinden önce telif edilmiş önemli şerhleri kullanmıştır. Bunlar arasında Harizmi, Loknovî, Ekberâbâdî, Ankaravî, Sürûrî, Şem'î, Sarı Abdullah Efendi, Bursavî ve Âbidin Paşa bulunmaktadır. Her beyit numaralandırılmış ve okuyucuya, tarama kolaylığı sağlanmıştır. ⁹⁷⁰

11) Muhammed Takıyy-ı Ca'ferî'nin *Tefsîr ve Nakd ve Tahlîl-i Mesnevî-i Celâleddîn Muhammed-i Belhî* ⁹⁷¹ ismi ile basılan on beş ciltlik şerh felsefî bakımdan önemlidir. Gölpınarlı şârihi Yunan felsefesine dayanarak Kur'an-ı tefsir etme çabasıdan dolayı eleştirmektedir. ⁹⁷²

12) Ramazânî'nin *Mesnevî-i Ma'nevî* adlı çalışması tâlikat şeklinde çok kısa açıklamalara yer vermiştir. (Tahran ş. 1319) ⁹⁷³

13) Mirza Muhsin İmâd Erdebîli'nin *İşârât-ı Veledî* ismi itaşıyan şerhi de kısa şerhler bulunmaktadır. (Tahran ş 1327) ⁹⁷⁴

14) Mûsa Nesri'nin altı ciltlik *Nesr ve Şerh-i Mesnevî*'si basılmıştır. (Tahran ş 1367) ⁹⁷⁵

15) Çağımızda yapılan şerhler arasında Abdülbâkî Gölpınarlı'nın (1900-1982) Türkçe tercüme ve muhtasar şerhi ⁹⁷⁶ mevcuttur. Şerhin başında *Mesnevî*, *Mesnevî* nüshaları ve şerhleri hakkında bilgi verilmektedir. Şârih, hikâyeleri toplu olarak şerhetmektedir. Şerh

⁹⁶⁹ Firûzenfer, *Şerh-i Mesnevî*, 13, Selmâsizâde, age, 207

⁹⁷⁰ Nicholson, *The Mathnawi of Jaluddin Rumi*, I-III, Lahore 1989 ; v,vi

⁹⁷¹ Ca'ferî'nin *Tefsîr ve Nakd ve Tahlîl-i Mesnevî-i Celâleddîn-i Muhammed-i Belhî* adlı şerhinin Tahran'da 1983 senesinde baskısı yapılmıştır.

⁹⁷² Gölpınarlı, *Mesnevî*, I, XXXVIII

⁹⁷³ Joseph, age, IX

⁹⁷⁴ age, VI

⁹⁷⁵ age, XI, Nicholson, YD ???

⁹⁷⁶ Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, I-VI, İstanbul 1990 (ilâveli üçüncü baskısı)

içinde, zaman zaman kaynak eserler ve Mesnevî araştırmalarının kullanmış olduğu görülmektedir.

16) Seyyid Câfer Şehidî'nin altı ciltlik *Şerh-i Mesnevî*'si matbudur. (Tahran 1994)

17) Cevad Selmâsîzâde'nin telif ettiği, *Tefsir-i Mesnevî-i Mevlevî ber Esâs-ı Tefsîr-i Reynold Nicholson ve Fâtihatü'l-Ebyât ve Rûhu'l-Mesnevî* adlı eseri üç cilt hâlinde basılmıştır. (Tahran 1995)

18) Kerim Zemânî'nin şerhi de çağımızda telif edilmiştir. Yedi cild hâlinde basılmıştır. Dili Farsçadır.⁹⁷⁷

19) Türkçe tam şerhlerin sonuncusu Şefik Can'ın *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi* adlı eseridir. Bu şerh *Mesnevî* beyitlerini tercüme eder ve gerekli görülen yerlerde kısa şerhler verir.⁹⁷⁸

D.Mesnevî'nin bir kısmına âit olan şerhler:

Derin ve geniş açıklamalar için *Mesnevî* kısmen şerhedilmiştir. Bu metod tercih edilmişse *Mesnevî*'nin beyitleri veya hikâyeleri ya da ciltleri arasında seçmeler yapılmıştır. Ayrıca eksik şerhler de mevcuttur.

1) Müntehabat tarzındaki şerhler:

“İntihab”, “Müntehab” veya “Dürer” isimleriyle şârihi belli olan-olmayan antoloji mâhiyetinde pek çok *Mesnevî* şerhleri bulunmaktadır. Bunlar arasında bilgi sâhibi olduklarımız şöyledir:

1) Hüseyin Kâşifi'ye (910/1504)) âit Farsça *Lübbü'l-Lübâb fî İntihâbi'l-Mesnevî*'si Süleymâniye-Hâlet Efendi:276 numarada kayıtlıdır.⁹⁷⁹ Eser, Saîd Nefîsî'nin mukaddimesi ile birlikte basılmıştır. (Tahran 1319 ş, 1344 ş.)

2) Yusuf Sîneçâk (958/1551) anlam bütünlüğü dâhilinde *Mesnevî*'nin 366 beytinin seçerek *Cezîre-i Mesnevî*' isimli bir antoloji hazırlamıştır. Bu beyitleri daha sonra *Şerh-i*

⁹⁷⁷Zemânî, Kerim, *Şerh-i Câmî-i Mesnevî-i Ma'nevî*, I-VII, Tahran 1372-1374 (1993,1995)

⁹⁷⁸ Can, Şefik, *Konularına göre Mesnevî Tercümesi* I-III, İstanbul 1999

⁹⁷⁹ Önder, age, 124

Cezîre-i Mesnevî ismi altında şerhetmiştir. Eser Türkçe'dir.⁹⁸⁰ Mahmut Arslantürk tarafından *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî inceleme-taranskripsiyonlu metin-indeks* başlıklı yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.⁹⁸¹

Şârihin seçtiği bu 366 beyit üzerine, Derviş İlmî, Şeyh Gâlib, Abdullah Bosnevî, Cevri⁹⁸² ile Sabûhî Dede, Abdülmecîd Sivâsî⁹⁸³ de birer şerh telif etmiştir.

3) Hacı Pîrî Efendi'nin (?) *İntihâb-ı Şerh-i Mesnevî*'sinin 990/1582 senesinde istinsah edilmiş bir nüshası Süleymâniye-Lala İsmâil Efendi:231 numarada kayıtlıdır.⁹⁸⁴

4) Şemseddin Sivâsî'nin (1006/1597) *Şerh-i Ebyât-ı Mevlânâ Celâleddin Rûmî* adlı eseri ilk cildin bâzı beyitlerinin şerhini içermektedir. Eser Süleymâniye-Şehit Ali Paşa: 1367 numarada kayıtlıdır.

5) Derviş İlmî'ye (1022/1613) âittir. *Lemhât-ı Lümeât-ı Bahru'l-Mesnevî* isimli şerhi, esâsen *Cezîre-i Mesnevî*'nin şerhidir. Eser, Süleymâniye-Hacı Mahmut Efendi: 2593 numarada kayıtlıdır.⁹⁸⁵

6) Vehbi Yemânî'nin telif ettiği şerhin ismi *Kitâb-ı Rûhânî fî Şerh-i Mesnevî-i Muhtasar-ı Nûrânî*'dir. Eserin 1037/1628 senesinde istinsah edilmiş bir nüshası, Paris-bibliothèque National, Turc.Supp: 581 numarada kayıtlıdır.⁹⁸⁶

7) Abdülmecîd Sivâsî'nin (1049/1639) telif ettiği *Cezîre-i Mesnevî* Süleymaniye, Hacı Mahmut Efendi: 2453 numarada kayıtlıdır.⁹⁸⁷

8) Abdullah Bosnevî (1054/1644), İlmî Dede'nin şerhini nazmederek Türkçeye çevirmiştir. Eser Süleymâniye-Nâfiz Paşa: 528 numarada kayıtlıdır.⁹⁸⁸

9) Sabûhî Dede'nin (1057/1647) yukarıdaki şerhe dört ciltlik *İhtiyârât-ı Mesnevî* veya *Şerh-i Müntehabât-ı Mesnevî* adı ile bir nazire yazmıştır.⁹⁸⁹ Eser Mevlânâ Müzesi

⁹⁸⁰ Önder, age, 144

⁹⁸¹ Aynur, age, 37

⁹⁸² Gölpınarlı, age, 125-126

⁹⁸³ Önder, age, 144-151

⁹⁸⁴ age, 124

⁹⁸⁵ age, 151

⁹⁸⁶ age, 138

⁹⁸⁷ age, 144

Kütüphânesi'nde mevcuttur. İlk iki cildi 2035 numarada, üç ve dördüncü ciltleri 2086 numarada kayıtlıdır.

10) Dervîş Cevrî (1065/1654) ise bizzat kendisi *Şerh-i İntihâb* adı altında, ilk onsekiz beyit ile altı ciltten kırk beyit seçmiş olduğu beşer beyit seçmiştir. Toplam 58 beyitten oluşan seçmesini manzum olarak açıklamıştır.⁹⁹⁰

Ayrıca *Cezîre-i Mesnevî*'nin her beytini beşer beyit ile yine manzum olarak şerhetmiştir. Eser Cevrî'nin *Hall-i Tahkîkât* isimli eseriyle berâber 1269/1852 de İstanbul'da basılmıştır.⁹⁹¹

11) Pakistanlı şârih Şah Muhammed Afdal (1124/1712) *Şerh-i Mesnevî* (veya *Hall-i Mesnevî*) isimli çalışmasında *Mesnevî* önce özetlenmiş ve daha sonra şerhetmiştir. Eser, Tahran-Kitabhâne-i Millî-i Melek:889 numarada kayıtlıdır.⁹⁹²

12) Muğlalı Şâhidî İbrâhim Dede (1150/1737) telif ettiği *Gülşen-i Tevhid* de seçilmiş beyitlerden meydana gelmiş bir şerhtir. Şârih önce *Mesnevî* içinde 600 beyti seçerek bir müntehab (antoloji) meydana getirmiştir. Ancak bu beyitler arasında mânâ bakımından bir bağ olmadığı için eleştirilince, her beyti, beş beyit ile hem şerh etmiş hem de beyitler arası bağlantı kurmuştur. Böylece şerh 3000 beyte ulaşmıştır. *Mesnevî*'nin vezni kullanılan eserde mensur metin bulunmamaktadır. Şerh, Konya- Mevlânâ Müzesi Kütüphânesi: 2180 numarada kayıtlıdır.⁹⁹³

13) Muhammed Kâsımî'nin (XII/XVII yy.) *Müntehâb-ı Mesnevî*'sinin yazma nüshası Calcutta-The Asiatic Society of Bengal: 152 numarada kayıtlıdır.⁹⁹⁴

14) Şeyh Gâlib'in (1213/1798) de *Semâhâtu Lemââti Bahrü'l-Ma'nevî bi-Şerh-i Cezîreti'l-Mesnevî* isimli şerhi bulunmaktadır. Eser Süleymâniye-Hacı Mahmut Efendi:183 numarada kayıtlıdır.⁹⁹⁵ Eserin 1996 yılı baskısı mevcuttur.⁹⁹⁶

⁹⁸⁸ Gölpınarlı, *Mevlevîlik*, 126, Önder, age, 151

⁹⁸⁹ Esrâr Dede, II, 222,249, Önder, age, 174, Türk Ansiklopedisi, "Mevlânâ", X, 112

⁹⁹⁰ Önder, age, 189

⁹⁹¹ Esrâr Dede, II, 83, Gölpınarlı, age, 126, Önder, age, 189

⁹⁹² Önder, age, 141

⁹⁹³ age, 141

15) Derviş Mehmed Buhârî'nin *İntihâb-ı Mesnevî*'sinin 1263/1846 senesinde istinsah edilmiş bir nüshası Bombay-University Library: 40 numarada kayıtlıdır.

16) Muhsin Koner'in *Mesnevînin Özü*⁹⁹⁷ isimli şerhi de bizzat şârih, okuyucunun *Mesnevî* hakkında tam bir fikir edinebilmesi bâzı beyitler seçmiştir. Daha sonra bu beyitlerin şerhini vermiştir.

17) Muhammed İstilami'nin *Güzide-i Mesnevi-i Mevlânâ*, isimli şerhi (Tahran 1990) bulunmaktadır. Bundan başka *Mesnevî* ismi ile *Mesnevî*'nin altı cildini Mevlânâ devrindeki orjinal metinler esâsında tashih ederek bir mukaddime berâberinde hazırlamıştır. Bu çalışmada şerh sayılabilecek tâlikât bölümleri bulunmaktadır. (Tahran 1990)

18) Muhammed Ali Cemâlzâde'nin telif ettiği *Bang-ı Nây* isimli seçmesinde, Firûzenfer'in yazmış olduğu bir mukaddime bulunmaktadır. (Tahran 1337 ş)⁹⁹⁸

19) Damat-ı Gelenbevî Şükrü b. Seyyid Ahmed'e (?) âit *Müntehabâtı Mesnevî* adlı şerhte, şârihin seçtiği beyitler medlûl-u beyt, meâl-i beyt, mefhûm-i beyt, müfâd-ı beyt... başlıkları ile açıklanmaktadır. Bu küçük şerhin mukaddimesinde *Mesnevî* şerhleri hakkında kısa bilgiler mevcuttur.⁹⁹⁹

2) *Mesnevî*'de bulunan bâzı hikâyeleri içeren şerhler:

1) Ağzâde Muhammed Dede'nin (1063/1652) Türkçe şerhi *Mesnevî*'nin ilk hikâyesi olan "şah ile kenîzek kıssasına" âittir.¹⁰⁰⁰ Eser Süleymâniye-Pertev Paşa: 619 [64b-141a] numarada kayıtlıdır.

2) Hümâî'nin *Kal'a-yı Zâtü's-Suver* adlı hikâyeye için telif ettiği şerh Tahran'da 1349 ş. basılmıştır.

3) Sâdık Gevherî'nin *Pîr-i Çepker* adı ile telif ettiği küçük bir şerhtir, Tahran'da 2053de basılmıştır.

⁹⁹⁴ age, 124

⁹⁹⁵ age, 151

⁹⁹⁶ Şeyh Gâlib, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*, hz. T. Karabey, M. Varhoğlu, M. Atalay, Erzurum 1996

⁹⁹⁷ Muhlis Koner, *Mesnevî'nin Özü*, Konya 1961

⁹⁹⁸ Nicholson, *Mukaddime*, 13

⁹⁹⁹ Şükrü b. Seyyit Ahmet, *Müntehabâtı Mesnevî*, İstanbul 1328

4) Edward Joseph *Tûtiyân* ve *Nahçirân* ismi ile iki ayrı hikâyeye şerh yazmıştır. Bu kitaplar Tahran'da 1368 ş. ve 1337 ş. senesinde basılmıştır.

5) Âbidin Paşa'nın (1907) *Merd-i Arabî Risâlesi*, birinci ciltteki Arap ve eşinin hikâlesinin sâdece birinci bölümünü açıklamaktadır. Bedevînin halîfeye bir testi su götürmek için yola koyulmasına âit bölüm şerhedilmemiştir.¹⁰⁰¹

6) Zerrinkûb Abdülhüseyin'in *Bahr der Kûze -Nakd ü Tefsîr-i Kıssahâ ve Temsilât-ı Mesnevî* adlı eseri *Mesnevî*'nin bâzı hikâyelerinin şerhini içermektedir. (Tahran 1987)

3) *Mesnevî*'nin ilk cildi için yazılmış şerhler:

Kısmî *Mesnevî* şerhleri içinde sâdece ilk cilde âit olan şerhler mevcuttur. Bu anlayışın temeli konusunda şârihlerin hiçbiri açıklama yapmamıştır. Ancak Schimmel'in Mevlânâ'nın mânevî hayâtındaki gelişimi inceleyen araştırmasına bakıldığında, bu yaklaşımın sebebi hakkında ip uçları bulmak mümkündür. Schimmele göre Mevlânâ'nın şiirlerinde üç dönem, hayâtındaki dönemleri göstermektedir. Bu dönemler şöyledir:

- Şems-i Tebrîzî ile geçirdiği dönem: Schimmel Mevlânâ'da görülen mânevî değişimi Şems ile başlatmaktadır. Bu dönemde Mevlânâ'nın Şems'e duyduğu aşkın ateşi ile tamâmen yandığını ve böylece seyrisülûkünde "fenâ" mertebesine eriştiğini belirtir. Schimmel, Mevlânâ'nın gazellerinde kullandığı çeşitli metaforları ele alır. "Âfitâb", "hurşîd", "mahdûm", "hıdiv" gibi değişik metafor kullanımının onun ruhânî değişimini yansıttığı ve *Divân-ı Şems*'de pek çok gazelinde mahlas kullanmamasının buna işâret ettiğini belirtir.

- Selâhaddin Zerkûbî ile geçirdiği dönem: Mevlânâ'nın, Şems ile geçirdiği dönemde yazdığı şiirleri ile Selâhaddin ile geçirdiği dönemdeki şiirleri arasında fark bulunmaktadır. Selâhaddin ile geçirdiği dönemdeki şiirleri daha dingindir. Zîra Mevlânâ bu dönemi "bekâ" mertebesinde geçirmiştir. Bu ikinci dönemde Şems'in etkisi ile çoşan Mevlânâ yerine, sessizliğe temâyül eden ve tasavvufî şiirlerinde sükûta dâvet eden ibâreler görülmektedir. Bâzı âlimlerin Mevlânâ'nın orjinal mahlası olduğunu iddia ettikleri "hâmûş" kelimesi bu döneme âittir .

¹⁰⁰⁰ Esrar Dede, II, 10

- Hüsâmeddin Çelebi ile geçirdiği dönem: Hüsâmeddin Çelebî ile geçen dönemde Mevlânâ'nın şiirleri incelendiğinde, onun seyrisülûkünde "sâir ile'l-eşyâ" mertebesine eriştiği yani yeniden görünen âleme döndüğünü görülmektedir. Bu dönemdeki şiirlerinde Mevlânâ pek çok halk hikâyesi, metafor ve benzetmeler kullanmıştır.

Mesnevî'nin birinci cildinin yazılışı, Mevlâna'nın hayâtında belirtilen bu dönemlerin ikincisine isâbet etmektedir. Bu dönemin diğer özellikleri de incelenirse, pek çok değişimin bir arada yaşandığı görülür: *Mesnevî*'nin telifi, Konya'da yeni bir Moğol akınının yaşandığı günlerde (654/1256) başlamıştır. Selâhaddin-i Zerkûbî, yine bu dönemde ateşli bir hastalığa tutulmuştur. Henüz olgunlaşmamış olan Hüsâmeddin Çelebî, Mevlânâ'dan müridânın okuması için Senâî ve Attar'ın şiirleri gibi eğitici şiirler ihtivâ eden bir eser telif etmesini istemiştir. Bunun üzerine 1256 senesinin sonlarına doğru *Mesnevî* telifine başlanmıştır. Şems hakkında bilgi sâhibi olmak isteyen Hüsâmeddin Çelebî'nin soruları üzerine bu ciltte Şems'ten sıkça bahsedilmektedir.

İlk cildin yazımı bitince dört yıla yakın bir süre *Mesnevî*'nin yazımına ara verilmiştir. Bu süre zarfında uzun süren bu hastalığı sonucu Selâhaddin Zerkûbî 1258 de vefat etmiş, Hüsâmeddin Çelebî ise eşini kaybetmiştir. Bu ara sona erdiğinde 1262 de *Mesnevî* yazımına devam edilmiştir. Ancak Hüsâmeddin Çelebî artık kemâle ermiş ve Mevlânâ'nın halîfesi olmuştur.¹⁰⁰² Mevlânâ'nın mânevî hayâtında görünen bu son döneme Hüsâmeddin Çelebî'nin kemâle ulaşması ve hilâfeti ile başlamaktadır.¹⁰⁰³

Schimmel'in tesbitlerini genişletirsek, Mevlânâ Şems-i Tebrîzî ile geçirdiği dönemde, fenâ makâmındadır. Bu dönemdeki eseri *Dîvan*'dır. Selâhaddin Zerkûbî ile geçirdiği dönemde, bekâ makâmındadır. Bu dönemdeki eseri *Mesnevî*'nin I.cildir. Hüsâmeddin Çelebî ile geçirdiği dönemde, sâir ile'l-eşyâ makâmındadır. Bu dönemdeki eseri *Mesnevî*'nin II, III, IV, V, VI. ciltleridir. *Mesnevî*'nin ilk cildi ile diğer ciltleri arasındaki fark, Mevlânâ'nın bulunduğu makamdan kaynaklanmaktadır. İlk cilt yazılırken Mevlânâ "bekâ" makâmındadır. Mevlânâ'nın halîfesi Selâhaddin Zerkûbî'dir. Zerkûbî, birinci cildin yazımı

¹⁰⁰¹ Âbidin Paşa, *Merd-i Arabî Risâlesi*, İstanbul 1305

¹⁰⁰² Schimmel, *As through a Veil Mystical Poetry in Islam*, New York 1982 ; 83-100

süresince ve yazım bittikten iki sene kadar uzun süren bir hastalık dönemi geçirmiştir. Hüsâmeddin Çelebî ise Mevlânâ'nın yetiştirmekte olduğu mürîdidir. Hüsâmeddin Çelebî henüz kemâle ermemiş olduğu halde *Mesnevî*'nin ilk cildinin yazımında görev almıştır.

İlk cilde âit olan şerhleri şöyle sıralayabiliriz:

1) Çalışmamızın konusunu teşkil eden Sarı Abdullah Efendi'nin *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî* isimli beş ciltlik şerh, *Mesnevî*'nin ilk cildinin şerhedilmesine dâir üsûlün ilk örneğidir. Sarı Abdullah Efendi birinci cilde âit şerhi sunarken, gerek *Mesnevî*'nin diğer cildlerinden gerekse *Dîvân*'ından çeşitli beyitleri kullanarak bir örgü meydana getirmiştir. Behrûzî'nin ifâde ettiği gibi, okuyucu, kalan diğer ciltler için de şerh yazılmış olduğu düşüncesine kapılmaktadır.¹⁰⁰⁴

2) Âbidin Paşa'nın (1843-1907) yine beş ciltlik şerhi. tıpkı Abdullah Efendi gibi sâdece *Mesnevî*'nin ilk cildini ele almaktadır.¹⁰⁰⁵ Bu şerhte sosyal içerikli yorumlar dikkat çekmektedir. Müellifin kullandığı kaynaklar şerh içinde görülmektedir. Kaynakları arasında Kâşânî'nin *Te'vilâtü'l-Kurân*'ı, Cürcânî'nin *Ta'rîfât*'ı, Fahreddin Râzî'nin *Tefsîr*'i, Hafız'ın *Dîvân*'ı, Attar'ın *Mantıku't-Tayr*'ı, *Kasîde-i Bürde*, *Mesâbih*, *Tenvîrü'l-Mesâbih*, *Mecelle*, *Burhân-ı Katı* sayılabilir.¹⁰⁰⁶ İsa Çelik tarafından yapılan *Abidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Görüşleri* isimli bir doktora tezi (Erzurum Atatürk Üniveritesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2001) yapılmıştır..¹⁰⁰⁷

3) Kenan Rifâî'nin (1867-1950) *Şerhli Mesnevî-i Şerif* isimli şerhi K. Rifâî'in, seçkin talebelerinden bir grup tarafından hazırlanmıştır. Bu gruba Nihad Sâmî Banarlı da dâhil olmuştur. Unesco bu eseri Mevlânâ'nın vefatının 700. yıldönümünde onun hâturasına tahsis etmiştir.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰³ Graham, Teryyr, "Rumi and His Spiritual Guides" ,*Sufi*, Autumn 1993 ; 19

¹⁰⁰⁴ Behrûzî, Ekber, *Şerh-i Kebîr-i Ankaravî ber-Mesnevî-i Mevlânâ*, Tebriz 1348 ; 8

¹⁰⁰⁵ Âbidin Paşa, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, I-V, Sivas 1286 ve ikinci baskısı İstanbul 1306-6

¹⁰⁰⁶ Çelik, İsa, *Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Erzurum 2001- basılmamış doktora tezi-; 101

¹⁰⁰⁷ Aşkar, age, 60

¹⁰⁰⁸ Rifâî, Kenan, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, İstanbul 1973, 2000

Görüldüğü gibi Mesnevî'nin ilk cildine âit şerh yazımı sâdece Türkçe ile yapılmıştır. Farsça veya Arapça şerhlerde bu üsul tâkip edilmemiştir.

4) *Mesnevî*'nin bâzı beyitleri için yazılmış şerhler:

1) Molla Câmî'nin (898/1492) *Mesnevî*'nin iki beyti için yapmış olduğu şerh, *Risâle-i Şerh-i Beyteyn-i Mesnevî-i Mevlevî* Nuru Osmâniye Kütüphanesinde 4171 numaradaki eser içerisinde bulunmaktadır. Süleyman Neşet tarafından *Terceme-i Dü Beyt-i Mesnevî* adı ile bâzı ilâveler ile tercüme edilerek 1263 de basılmıştır.¹⁰⁰⁹

2) İsmail Ankaravî (1042/1632) *Fâtihatü'l-Ebyât* isimli ilk onsekiz beytin şerhini ihtivâ etmektedir. Şerh, matbu olan tam şerhin içine dâhil edilerek 44 sayfa hâlinde basılmıştır.¹⁰¹⁰

3) Müstakimzâde'nin (1020/1787) *Şerh-i Baz'-ı Ebyât-ı Mesnevî* isimli bir şerhinin olduğu kaynaklarda belirtilmektedir.¹⁰¹¹

4) Mehmed Emin Tokâdî (1158/1745) *Mesnevî*'nin ” این خیالات دام اولیاست ” beytinin şerhini yapmıştır.¹⁰¹²

5) Mehmed Emin Efendi'nin (1273/1856) *Revâiyihü'l-Mesnevî* isimli Türkçe şerhi de ilk 18 beyti açıklamaktadır.¹⁰¹³

6) Abdurramân Hâlis b. Şeyh Ahmed (?), *Kitâbü'l-Meârif Şerh-i Mesnevî*, ilk 18 beytin âittir.

7) İlk 18 beytin yorumunu Ahmet Ateş makâle olarak kaleme almıştır.¹⁰¹⁴

5) *Mesnevî*'nin anlaşılması zor beyitlerine âit şerhler:

1) H.XII.başlarında Hintli Hâce Eyyüb Pârsâ'nın *Esrârü'l-Guyûb* ismini taşıyan şerhi 1120-1706 da telif edilmiştir. Altı cilt içinde önce anlaşılmayan kelimeleri açıklar, sonra şerhi

¹⁰⁰⁹ Molla Câmî, *Şerh-i Risâle-i Şerh-i Beyteyn-i Mesnevî-i Mevlevî*, Hz. Süleyman Neşet, İstanbul 1263

¹⁰¹⁰ Süleymaniye-Esad Efendi, 1598. (Yetik, 67,89)

¹⁰¹¹ Muslu, age, 203

¹⁰¹² age, 193

¹⁰¹³ Önder, age, 198

¹⁰¹⁴ Ateş, Ahmet, “*Mesnevî*'nin On Sekiz Beytinin Mânâsı”, *Fuat Köprülü Hâtırası*, 38-42

verir daha sonra diğer şârihlerin açıklamalarını cerh ve ta'til eder. *Mesnevî* şerhleri arasında en iyilerinden sayılabilir.¹⁰¹⁵

2) Abdülmecîd Sivâsî'nin (1532/1639) *Müşkilât-ı Mesnevî*¹⁰¹⁶ isimli şerhi bu türdendir.

3) Sûdî'nin (1004/1595) *Risâle-i Müşkilât ve Istılâhât-ı Mesnevî* isimli eseri Çorum-İl Halk Kütüphanesi: 1878/3 numarada kayıtlıdır.¹⁰¹⁷

4) İsmâil-i Ankaravî de *Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî*¹⁰¹⁸ ismini taşıyan eserinde anlaşılması zor olan seçerek âyet ve hadisler ışığında şerh etmiştir. Eserde *Mesnevî* hikâyelerinde bulunan gizli hikmetler de ele alınmıştır. Yazma nüshası Beyazıt-Veliddüddin Efendi: 1672 numarada kayıtlıdır.¹⁰¹⁹

5) Hintli Muhammed Rızâ'nın *Mükâşefât-ı Razavî* isimli Farsça şerhi de aynı şekilde anlaşılması zor olan *Mesnevî* beyitlerini şerh etmektedir. 1084/1673 de Muhammed Rızâ tarafından telif edilmiştir. 1877 de Lokhnov'da basılmıştır¹⁰²⁰

6) Alâeddin Ali b. Muhammed'in (?) *Şerh-i Müşkilât-ı Mesnevî*'si Süleymâniye-Lala İsmâil Paşa: 673 numarada kayıtlıdır.

7) Muhammed b. Yahya'nın (?) *Hall-i Müşkilât-ı Mesnevî*'si Mevlânâ Müzesi Yazmalar Katoloğu:5444 numarada kayıtlıdır.

8) *Lügât-ı Müşkilât-ı Mesnevî* (Süleymâniye-Serez:3848/3), *Müşkilât-ı Lügât-ı Mesnevî* (Topkapı Müzesi Kütüphanesi-III. Ahmed Kitaplığı: 2721) gibi şârihleri meçhul olan eserler de bulunmaktadır.

¹⁰¹⁵ Firûzenfer, *Hülâsa-i Mesnevî*, 13,14, Settarzâde, age, 17

¹⁰¹⁶ Süleymaniye-Nâfiz aşâ, 1491

¹⁰¹⁷ Önder, age, 193

¹⁰¹⁸ Beyazıt-Veliyyüddin Efendi, 1672 (Yetik, 109)

¹⁰¹⁹ Yetik, age, 109-110

¹⁰²⁰ Nicholson, *Mukaddime*, 12, Önder, age, 124

6) Eksik Kalmış *Mesnevî* Şerhleri:

Bu çeşit şerhler, ilk cildinden bir kısmı veya bir kaç cilde âittir. Bu özellikteki şerhleri şöyle sıralayabiliriz:

1) Kemâleddin Hüseyin b. Harizmî (840/1436) *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*¹⁰²¹ ve *Künûzü'l-Hakâik fî Rumûzi'd-Dakâik*¹⁰²² ismini taşıyan şerhleri bulunmaktadır. *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr* adlı eserini Mevlânâ'ya olan muhabbeti sebebi ile ve kendi talebelerine okutmak üzere telif etmiştir. Müellifin şerhe başlamadan kaleme aldığı on adet mukaddime mevcuttur. Mukaddime bölümündeki konular arasında Hz. Ali'den başlayarak tarîkat meşâyihinin halleri, hırka ve vilâyetlerinin ona dayanması, sûflere âit ıstılahların açıklanması, irfânın kaynaklarına dâir çok kıymetli mâlûmatı, Mevlânâ'nın hayâtına dâir bilgiler bulunmaktadır. Bu şerhin bir diğer özelliği de yorumların Mevlânâ'nın diğer gazel ve kasîdeleriyle desteklenmesidir.¹⁰²³ Eserin dili Farsçadır. Şerh, üçüncü ciltte bulunan "Merg-i Bilâl" hikâyesine kadar devam etmektedir.¹⁰²⁴ Mukaddimeler ile birlikte ilk cildinin ayrı baskısı mevcuttur.¹⁰²⁵

2) Dâî Nizâmeddin Mahmud-i Hüseyin-i Şîrâzî'nin (870/1465) telif ettiği *Hâşiye-i Mesnevî*'si Süleymâniye-Fâtih Câmii: 2705 numarada kayıtlıdır. Eserin dili Farsçadır.¹⁰²⁶ Loknov 1824 te basılmıştır.¹⁰²⁷

3) Derviş Ali b. Osman el-Şâşî'ye âit şerhin ismi *Şerh-i Mesnevî*'dir. Eserin dili Farsçadır. 894/1489 yılında istinsah edilen nüshası Paris-Bibliothèque National, Supp 1: 1140 numarada kayıtlıdır.¹⁰²⁸

4) Sürûrî'nin (969/1561) *Şerh-i Mesnevî*'si ilk üç cildi içermektedir. Şârih Türk olsa da şerhin dili Farsçadır. Oldukça özlü bir şerhtir. Zaman zaman Farsça dil kâidelerinden

¹⁰²¹ Fîruzenfer, age, XII, Önder, age, 119

¹⁰²² Settarzâde, age, 17, Gölpnarlı, age, 141

¹⁰²³ Firûzenfer, Hülâsa-i *Mesnevî*, 12,13

¹⁰²⁴ Firûzenfer, age, 12

¹⁰²⁵ Harizmi, *Cevâhirü'l-Esrâr ve Zevâhirü'l-Envâr*, hz. Dr. Muhammad Cevad Şerîat, Isfahan 1360 ş.

¹⁰²⁶ Önder, age, 198

¹⁰²⁷ age, 135

¹⁰²⁸ age, 140

bahsetmektedir. Eser basılmamıştır. Şerh hakkında Osman Baştürk tarafından *Sürûrî Mesnevî Şerhi (tanıtım, index, tenkitli metin)* adlı bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. ¹⁰²⁹

5) XV. yy. da yaşamış olan Abdülhamid Tebrîzî'nin şerhi Farsçadır. Eserin ismi *Keşf-i Esrâr-i Mânevî der Şerh-i Ebyât-ı Mesnevî*'dir. Şerh, Calcutta-The Asiatic Society of Bengal.P: 367 numarada kayıtlıdır. ¹⁰³⁰

6) Hasan Zarif Çelebî (977/1569) *Keşfül-Esrâr ve Matlaü'l-Envâr* isimli Farsça şerhi birinci cildin bâzı bölümlerini hâvîdir. Yazma nüshası Süleymâniye-Nâfiz Paşa: 605 numarada kayıtlıdır. ¹⁰³¹

7) Kâdiriye-Eşrefiye tarikatına mensup Pîr Mehmed Can Âlim'in (1026/1617) şerhi *Mesnevî*'nin ilk dört cildine âittir. Şerhin ismi *Hazînetü'l-Ebrâr*'dır. Eserin ciltleri değişik ktüphânelerde dağılmış vaziyettedir. ¹⁰³²

8) Abdüllatif b. Abdullah Kebîr-i Abbâsî'nin (1048/1638) şerhi *Letâifü'l-Mânevî min Hakâikü'l-Mesnevî* ismini taşımaktadır. Eserin dili Farsçadır. Süleymâniye-Hacı Mahmud Efendi: 2322 numarada kayıtlıdır. ¹⁰³³

9) Şifâî Derviş Mehmed'in telif ettiği *Mesnevî Şerhi*'nin 1083/1672 de istinsah edilen bir nüshası Süleymâniye-Dârü'l-Mesnevî: 209 numarada kayıtlıdır. ¹⁰³⁴

10) XVII: yy.da yaşamış olan Hintli şârih Şah Mir Muhammed Nûrullah Ahrârî Ekberâbâdî'nin eseri *Şerh-i Mesnevî Tasnîf-i Nûrullah*'tır. Eser Calcutta-The Asiatic Society of Bengal:80 numarada kayıtlıdır. Şârihin *Letâifü'l-Lûgat* isimli bir başka eseri daha bulunmaktadır. ¹⁰³⁵ Bu ikinci eser matbudur. (Loknov 1294 h.)

¹⁰²⁹ bk <http://www.yok.gov.tr.8080/YokTezsrv/USER=INTERNET> (Tez no: 61472) (8-XI-2001)

¹⁰³⁰ age, 138

¹⁰³¹ age, 195

¹⁰³² Yılmaz, age, 400

¹⁰³³ Önder, age, 115

¹⁰³⁴ age, 195

¹⁰³⁵ age, 125

11) Hintli şârih Şah Velî Muhammed Ekberâbâdî, şerhini 1140-1151 /1727-1738 yılları arasında telif etmiştir. Eser matbûdur. *Şerh-i Mesnevî-i Mevlânâ-yı Rûm* ismi ile 1312'de Loknov'da ve *Mahzenü'l-Esrâr* ismi ile 1899'da Loknov'da basılmıştır. ¹⁰³⁶

12) İsmâil Hakkı Bursevî'nin (1150/1737) şerhi de bu türdendir. İki cilt hâlinde basılan bu eser birinci ciltte bulunan "padişah-ı cuhûd" hikâyesine kadar devam etmektedir. Eserin taş basması mevcuttur. ¹⁰³⁷

İsmail Güleç'in, *İsmail Hakkı Bursevî ve Rûhu'l-Mesnevîsi: inceleme-metin, sözlük* isimli doktora tezi bulunmaktadır. (İstanbul Üniversitesi 2002)¹⁰³⁸ Muti Akkoyun tarafından *Rûhul-Mesnevî'deki Metot ve Mesnevî'nin ilk onsekiz Beyti* (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1985) ve Sebahattin Aslan tarafından *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu'l-Mesnevî Adlı Eseri'nin III. Cildinin Edisyon Kritiği* (Uludağ Üniveritesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1999) başlıklı yüksek lisans tezleri yapılmıştır. ¹⁰³⁹

13) Hakîm Molla Hâdî-yi Sebzevârî'nin (1290/1873) *Şerhi Âsârı-ı Mesnevî* veya kısaca *Esrâr* isimli şerhi¹⁰⁴⁰ Farsçadır. İlk iki cilde âittir. Filozofların ve özellikle Sadrettin Şirâzî'nin görüşlerine uygun bir şerhtir.¹⁰⁴¹ Sebzevârî şerh ederken beyitlerde geçen âyet ve hadisleri şerh eder, irfânî bilgileri, seyrüsüluk ile ilgili esrârî açıklar, felsefî ve kelâmî meseleler üzerinde durur, edebî sanatlara işâret eder. Açıklamalarda tâkip edilen bu sıra daha sonraki müfessirler tarafından takip edilmiştir. Bu şerh, *Mesnevî* şerhinde usûl ortaya koyması bakımından ayrı bir özelliğe sâhiptir.¹⁰⁴²

14) Tâhir Olgun (1951) tarafından kaleme alınan şerh *Mesnevî Dersleri* ismini taşımaktadır. ¹⁰⁴³ İlk baskısı 1949 senesinde yapılan eserin ikinci baskısında *Şerhi Mesnevî*

¹⁰³⁶ age, 126, Zerrinkûb, age, 1150

¹⁰³⁷ İsmâil Hakkı Bursavî, *Rûhu'l-Mesnevî*, I-II, İstanbul 1287

¹⁰³⁸ Aynur 30

¹⁰³⁹ Aşkar, 67

¹⁰⁴⁰ Settarzâde, age, 17

¹⁰⁴¹ Firûzenfer, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, 12

¹⁰⁴² Sebzevârî, *Şerh-i Mesnevî*, hz. M.Burûcerdî, Tahran 1374

¹⁰⁴³ Aytan, Sâdî, "Tâhirü'l-Mevlevî Hayâtı ve Eserleri", *Şerh-i Mesnevî*, I, 15

ismiyle de basılmıştır.¹⁰⁴⁴ Tâhirü'l-Mevlevî nin şerhi ilk cildten başlar ve beşinci ciltten bin kadar beytin şerhini kapsamaktadır.

15) Firûzenfer'in ilk iki cilt için telif ettiği ve 1349 ş. senesinde Tahran'da basılan şerhi de eksik şerhler arasındadır. İlk cilt 898. beyte kadar, II. cilt 1912. beyte kadardır.

7) Tetimmeli şerhler:

Bâzı şerhlerin yarım kaldığı, daha sonra dönemlerde başka şârihlerce şerhe devam edildiği görülmektedir. Bu şekilde telif edilen iki şerh bulunmaktadır:

1) Derviş Ganem ve Meşâyih Naîm (?)'in Türkçe şerhleri:

Meşâyih Naîm (?), Derviş Ganem isimli bir şârihin *Mesnevî*'nin ilk üç cildini şerhettiğini ifâde etmiştir. Bu şerh hakkında bilgimiz Meşâyih Naîm'in yazdıklarından ibârettir. Şerh kayıptır.¹⁰⁴⁵

Erzurumlu Meşâyih Naîm, Derviş Ganem'in şerhine tetimme olarak telif ettiği *Mesnevî* şerhi, dördüncü cilde âittir. Şerhi yazımı 1288/1817 senesinde bitirmiştir. Eser, Erzurum-İl Halk Kütüphanesi: 23917 numarada kayıtlıdır.¹⁰⁴⁶

2) Muhammed Kefefî ve İbrahim Desûkî'nin Arapça şerhleri :

Muhammed Kefefî'nin 1965 de basılan şerhi, *Mesnevî*'nin birinci ve ikinci ciltlerini kapsamaktadır. Eser *Tercümetü'l-Mesnevî* ismi ile 1967 de Beyrut'ta basılmıştır.

Muhammed Kefefî'nin vasiyeti üzerine, talebesi Dr. İbrahim Desûkî tarafından *Mesnevî (el-Kitâbü's-Sâlis)* ismiyle tetimmesi yapılmıştır. Bu şerh *Mesnevî*'nini üçüncü cildine âittir. Arapçaya tercüme ve kısa şerhi içermektedir. Kâhire'de 1992 ve 1996 da basılmıştır.¹⁰⁴⁷ Mukaddime bölümünde "Mevlânâ'nın bekâ felsefesi" , "aşk", "bekâ" gibi çeşitli konularda makâleler bulunmaktadır:

¹⁰⁴⁴ Olgun, Tâhir, *Şerh-i Mesnevî*, I-XIV, İstanbul 1973

¹⁰⁴⁵ Yavuz, Kemal, "Erzurumlu Ahmed Naîm'in *Mesnevî* Şerhi", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Türkiyat Enstitüsü- Birinci Türkoloji Kongresi, İstanbul 1980, 177-181; 179

¹⁰⁴⁶ age, 179-181

¹⁰⁴⁷ Settarzâde, 18,19

8) *Mesnevî*'nin dîbâcelerinin şerhi:

Bu şekilde yapılan tek *Mesnevî* şerhi Abdülgani Nablûsî'ye âittir. Eserin issmi *es-Sırâtu's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî*'dir. Yazma nüshası Süleymâniye-Tâhir Ağa:43 numarada kayıtlıdır.¹⁰⁴⁸

E. *Mesnevî* araştırmaları şeklinde yapılan *Mesnevî* şerhleri:

1) Zerrinkub'un *Sırr-ı Ney, Nakd ve Şerh-i Tahlîl ve Tatbîk-i Mesnevî*, (Tahran 1985, 1993) isimli çalışması bu türdendir. Mevlânâ'nın hayâtı, ney sembolü, aşk, mârifet, insan, şeriat, tarikat, hakikat gibi konu başlıkları *Mesnevî*'den referanslar verilerek incelenmiştir.

2) Kâdı Telemmoz Hüseyin'in *Mir'ât-ı Mesnevî: Âyine-i Kıyas ve Hikem-i Mesnevî-i Mevlevî-i Mânevî* isimli Farsça şerhi basılmıştır. (Haydarâbâd-Dekken 1360 ş)

3) Ebû Bekir el-Şâşî'nin (?) *Cevâhir-i Mevlevî ve Leâlî-yi Mesnevî* isimli şerhi Farsçadır. *Mesnevî*'deki tasavvufî konuları 63 bapta incelemiştir. Eser, Calcutta-The Asiatic Society of Bengal: 28 numarada kayıtlıdır.¹⁰⁴⁹

Mesnevî şerhlerinin tamamı incelendiğinde şu özellikler görülmektedir: İlk yazılan şerhler Farsçadır. İlk tam ve ilmî şerhler ise Türkçedir.¹⁰⁵⁰ Eski şerhler şeyh efendiler ve mutasavvıflarca yazılmıştır. Bu şerhlerde yüksek tasavvufî bilgi ve müşâhede göze çarpar. Yeni şârihler daha çok ilmî ve edebî metodu tâkip etmiştir. Çoğu, eski şerhlerin yorumu durumundadır. Bu sebeple malzeme yönünden daha şanslıdır.¹⁰⁵¹ *Mesnevî*'ye pek çok şerh yazılmış olmasına rağmen, bütün *Mesnevî* şerhleri arasında özellikleriyle temâyüz etmiş üç şerh bulunmaktadır:

- *Mecmûatü'l-Letâif ve Metmûrâtü'l-Meârif* : Türkçe yazılan, Ankaravî'ye âit bu eser *Mesnevî*'yi anlamak isteyenler için en faydalı olan şerhtir.

- *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*: Türkçe yazılan, Sarı Abdullah Efendi'ye âit bu eser en mufassal açıklamaları içeren şerhtir.

- *Commentary on the Mathnawi of Jaaluddin Rumi*: İngilizce yazılan, Nicholson'a âit eser en ince çalışma ürünü olan ve en çok istifâdeye açık olan şerhtir.¹⁰⁵²

¹⁰⁴⁸ Önder, age, 189

¹⁰⁴⁹ age, 135

¹⁰⁵⁰ Nicholson, *Mukaddime*, 12

¹⁰⁵¹ Akkoyunlu, Muti, *Rûhu'l-Mesnevî'deki Metod ve Mesnevî'nin İlk On Sekiz Beyti*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilmiler Enstitüsü, 1985

¹⁰⁵² Behrûzî, 8

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MESNEVÎ'NİN İLK CİLDİNDE KULLANILAN SEMBOLLERİN ŞERHİ

GİRİŞ:

SEMBOİZM VE SEMBOLİK İFÂDE :

Bir irşad kitabı olan *Mesnevî* sâliklere hitap ederek semboller vâsıtasıyla onları irşad etmeyi hedef almaktadır. Abdullah Efendi'nin şerhi, diğer *Mesnevî* şerhleri gibi esas olarak *Mesnevî*'deki sembollerin yorumunu içermektedir. Bu sebeple her şeyden önce sembol ve sembolik ifâdeyi açıklamak gerekmektedir:

Tüm geleneksel öğretiler gibi tasavvuf bu dünyânın bir semboller dünyâsı olduğunu , bu dünyâdaki herşeyin bir sembolden ibâret olduğunu öğretir. Çünkü sembolizm hem varoluştaki en önemli şey hem de varoluşu açıklamanın tek yoludur. Sembolizm sâyesinde insan hem yaşadığı dünyâyı hem görünen bu âlemden hareketle müteâl âlemi ve hem de her iki âlemi anlamadaki konumunu idrak eder. İnsanın yaşadığı pek çok problem, bu sorunun cevâbını bilmemekten ileri gelmektedir. ¹⁰⁵⁴

Her şey sembol olabilir. Ancak hiçbir şey kendiliğinden sembol değildir. Bir sembol bir cemiyetin veya bir insanın tesis ettiği bir şeydir. Her sembolün iki unsuru vardır: Biri sembolleştirilen madde, diğeri bu maddenin temsil ettiği hakîkattır.

Semboller değişik şekilde tezâhür eder: Lisan sembolünde, “hû”, “om” gibi basit ve kudsi söz ve seslerde de insanlığın yaratılış veya kurtuluşundan bahseden mitolojik destanlarda da maddî dünyâyâ âit kelimelerle rûhânî hakîkatlar ifâde edilir. Merâsim ve âyin

¹⁰⁵⁴ Martin Lings; *Symbol and Archetype - a Study of the Meaning of Existence-*, Malta 1991; vii-viii, 1

sembollerinde¹⁰⁵⁵ de ilâhî hakikatlar tekrar edilmek sûretiyle temsil edilir. Tabiat sembolleri, kuş, yılan, gül gibi insanın yarattığı değil gördüğü sembollerdir. İnsan kuşun ötesinde rûhun , yılanın ötesinde aldatici kuvvetlerin gizlenmiş olduğunu görmüştür.¹⁰⁵⁶

M. Lings'in ifâdesinden yola çıkarak sembolizmi önce “tenezzül/tecellî” daha sonra da “te'vil/taklîb” başlığı altında incelemek gerekmektedir:

a) Mutlak varlığın “tenezzül” veya “tecellî”indeki sembol veya arketip :

“Ben gizli bir hazîne idim. Bilinmeyi istedim ve halkı yarattım.” kudsî hadîsinde belirtildiği gibi , kâinat ve içindeki her şey, O'nu bilmek ve O'na hamd etmek üzere yâni Allah'ın yüceliğini yansıtan bir “ayna” ya da daha yüksek bir hakikatın “gölge”si olarak yaratılmıştır.

M. Lings, “ O, Evvel'dir, Âhir'dir, Zâhir'dir, Bâtın'dır” (Hadîd: 57/3) âyetini de “gizli hazîne” ile ilgili olarak yorumlamıştır: O'nun ilk, son ve bâtın olması gizli hazîne oluşunu ifâde etmektedir. Zâhir olması ise “Onlar kendi aralarında düşünmediler mi ki , Allah göklerle yeri ve onların arasında yaratılanları , ancak hakkı yerleştirmek için ve muayyen bir vakit için yarattı. (Bu vakit son bulunca , o varlıklar da yok olacaktır) Bununla berâber insanların çoğu Rablerine kavuşmayı inkâr ederler. ” (Rûm: 30/8) âyetinde dile getirildiği gibi semboller dünyâsında gizli kalmasını ifâde etmektedir.¹⁰⁵⁷

Esas olarak herşey Allah'ı gösterir. İsrâ Sûresinde “ Yedi gök ve yer, bir de bunların içinde bulunanlar (insanlar, cinler ve melekler), Allah'ı tesbih ederler. Hiçbir varlık yoktur ki O'nu hamd ve tesbih etmesin. Fakat siz onların tesbîhini anlamazsınız. O, gerçekten Halîm'dir, Gafûr'dur. ” (İsrâ: 17/44) buyrulduğu gibi yaratılmış olan herşey, Allah'ın yüceliğini beyan eder.

¹⁰⁵⁵ Mevlevî âyinlerindeki semboller için bk. Göpınarlı, *Mevlevî Âdab ve Erkânı*, İstanbul 1963, Top, Hüseyin, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, İstanbul 2001, M. Refi Cevad Ulunay, “Mevlevîlikte Rumuz”, *Mevlânâ Yılığ*, Konya 1963 ; 13-18

¹⁰⁵⁶ Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, *AÜİFD*, 68 (Prof.G.Mensching'in konferansından naklen)

¹⁰⁵⁷ Martin Lings; *Symbol and Archetype - a Study of the Meaning of Existence-*, Malta 1991; 1-2

Var olan şeyler içinde insanın özel bir konumu vardır. İnsanın diğer yaratılmışlardan farkı, yaratılmış en büyük sembol olmasındandır. İnsan, “Allah'ın sûretinde”¹⁰⁵⁸ yaratılmıştır. Bütün sembollerin en yücesi olan insan iç dünyasında , ilâhî âlemi bünyesinde toplar.¹⁰⁵⁹

Büyük âlem (kâinat) ve küçük âlem (insan) Allah'ın varlığının tezâhür ettiği ve O'nu gösteren bir “ayna” yâni semboldür. Yansıtma kânûnunun temel kâideleri, varlığın tenezzül ve tecellî edişine uygulanabilir. Aynadaki yansıma (akis), nesnesine göre ters (aksi) görüntüye sâhiptir. Aynada görülen yansıma, nesnenin maddî yapısından uzaktır.¹⁰⁶⁰ Varlık yaratıcısının aynasıdır ve onu gösterir. Varlığın yaratıcısını göstermesine dâir en güzel ifâdelerden birisi Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'ında bulunmaktadır:

Âlemi baştan başa bir ayna bil; her zerrede yüzlerce güneş parlamakta
Bir katrenin yüreğini yarsan ondan yüzlerce arı duru deniz çoşar
Toprağın her cüz'üne baksan yüzlerce insan görürsün
Âzâ bakımından sivrisinek filin aynıdır. Ad bakımından katre, Nil'in eşidir.
Bir habbenin içide yüzlerce harman var. Bir buğday dânesine bir âlem sığmış
Sivrisineğin kanadında bile can var. Gözbebeğinin içinde bile koca bir gökyüzü gizli
Yürekteki o kara noktacık, küçüklüğü ile berâber iki cihan Tanrı'sının konağı
O noktacıkta iki âlem de toplanmış birikmiş gâh şeytan girmekte gâh âdem¹⁰⁶¹

b) İnsanın “te'vîl” veya “taklîb”i için gerekli olan sembolik ifâde:

Sembol kelimesini karşılamak üzere pek çok kelime kullanmak mümkündür:

Mazmun, bir mânâ ve mefhumu özellikle çağrıştırarak kelime grupları içine gizleme sanatına denir.¹⁰⁶² **Mecaz**, bir yere ulaşmak için bir yerden geçmek , geçilecek yer veya yol mânâsına gelmektedir. **Temsil**, kelimesi ise, misâl=örnek vermek yâni onun bir benzerini göstermek demektir. **Teşbîh** kelimesi de böyledir, benzerini göstermek mânâsına gelmektedir.

¹⁰⁵⁸ bk. Eski Ahit, Tekvin: I/27 “ Allah insanı kendi sûretinde yarattı” , Aynı anlam Hz. Peygamber'in sözlerinde de görülür: “ خلق الله آدم على صورته ” [Allah Âdem'i kendi sûretinde yaratmıştır] bk. Aclûnî, age, I, 455, Firûzenfer, age, 115

¹⁰⁵⁹ Lings; age, 1-2

¹⁰⁶⁰ Burckhard, Titus, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler*, tr:Volkan Ersoy, İstanbul 1997; 128-130

¹⁰⁶¹ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, tr. Abdülbâkî Gölpinarlı, İstanbul 1944; 13 [145-152. beyiter]

¹⁰⁶² İskender Pala., “Mazmûnun Mazmûnu”, *Dergâh*, XXXV, 10-11, Mine Mengi, “Mazmun Üzerine Düşünceler”, *Dergâh*, III, 34

İstiârenin kelime mânâsına gelince bir deyim, metaforlu=mecâzî anlamda kullanmaya mecâz denir. Teşbîh bunun bir çeşitidir. Ve aralarında benzerlik bulunan iki şeyin zayıf olanı kuvvetli olana benzetmektedir. Meselâ “altın saçlı” deyim böyledir. İstiâre ise daha özlü ve kısa bir teşbih çeşitidir. Meselâ anasız-babasız çocuklara “yetîm” denilmesi bir istiâredir. Bu istiârenin aslı “dürr-i yetîm” deyimine dayanır. “Tek inci” en büyük ve değerli inci olduğu için , “öksüz çocuklar” için “dürr-i yetîm”e benzetilmiştir.¹⁰⁶³ **Metafor:**Bu kelime iki parçadan meydana gelmiştir. “Meta” sözü , sonra , ile gibi mânâlara gelmektedir. “-phora” sözü de aktarmak , nakletmek, anlamına gelmektedir. Böylece bir meseleyi başka bir şekilde ifâde etmek sanatına metafor denilmiştir. **Allegori:** Bu kelime misâl, örnek, mesel vermek, remiz, sembol, kinâye yâni bir şeyi söyleyip başka şeyi kasetmek gibi mânâlar taşımaktadır. **Analoji:** Bu kelime ana-logie şeklinde iki parçadan meydana gelmektedir. “Ana” kelimesi , göre mânâsında ve “-logie” kelimesi de akıl mânâsındadır. Yâni bir şeyin başka bir şeye kısmen ve akla uygun bir şekilde benzemesi demektir.¹⁰⁶⁴ Eski Hristiyan kilisesinde dînin hakikatlarını ifâde etmeye çalışan akîdelere **symbolon** denir ve bu kelime ile hakikatların aşılmaz sınırlarına işâret edilirdi.¹⁰⁶⁵

Akıl ötesi gerçekleri ifâde etmesinden dolayı sembolik ifâde, metafizik alanın anahtarıdır. Bu sebeple sembolik ifâde, sebep sonuç ilişkisi içinde sınırlı kalan aklî târiflerden üstündür. Kısaca sembolün anlamı, akıl dışı değil, akıl ötesi yâni mânevîdir.¹⁰⁶⁶ Sembol ile , “görünen bir şey” ile “görünmeyen bir hakikat”a işâret edilmiş olur. Bu işâret, rûhun derinliğine, şuur altındaki alanlara tesir eder. Bir çok fikir ve duyguları uyandırıp, harekete geçirir.¹⁰⁶⁷ Tasavvur edilen sembol, insanı bu hakikatı gerçekleştirmeye sevkeder. Böylece sembol, hislerde duyulan bir hakikat hâlini alır.¹⁰⁶⁸

Sembolik ifâdeden ile hedeflenen amaçları şöyle özetleyebiliriz:

¹⁰⁶³ Keklik, *Felsefede Metafor: Felsefe Proplemlerinin Metafor Yoluyla Açıklanması*, İstanbul 1990; 2 (dip not:5)

¹⁰⁶⁴ Keklik, age, 1

¹⁰⁶⁵ Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, 68 (Prof. G. Mensching'in konferansından naklen)

¹⁰⁶⁶ Burckhard, age, 129r

¹⁰⁶⁷ Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu nedir?”, 70 (Dr. Allwohn'un konferansından naklen)

¹⁰⁶⁸ Schimmel, agm, 67 (Prof. Dr. W. Hellpach'ın konferansından naklen)

1) Edebiyatta metaforun amacı üslûp ve ifâde güzelliği sağlamaktan ibârettir. Ancak tasavvuf, felsefe ve pozitif ilimlerde metaforun amacı her şeyden önce ifâdenin anlaşılmasını kolaylaştırmaktır.¹⁰⁶⁹

2) Sembolik ifâde ile görünen zâhirî âlemden hareketle görünmeyen bâtinî âlemi idrâk ettirmek ve hissettirmek amaçlanmaktadır. Mutlak olanı kendisi dışında ispatlamak mümkün değildir. Aksine düşünmek bu konudaki cehâleti koyulaştırır.¹⁰⁷⁰ Mutlak olanın bilinmesi, târif, mantık kuralları veya zihinsel faaliyet ile değil; ancak sezgi yoluyla olur.¹⁰⁷¹ Mutlakın hissettirilmesi için en uygun yol ise sembolik ifâdelerdir.

3) Tasavvuf erbâbı, sembollerle vecd ânında müşâhede ettiği son hakîkatın bir aksini göstermeyi ya da hakîkatın merhametsiz ateşini renkli bir perde ile örtmeyi amaç edinmiştir.¹⁰⁷²

4) Hakîkat kendisini matematiksel düşünen zihinlere açmaz. Eğer böyle olsaydı “bâtinî” olma (mâyâ¹⁰⁷³) özelliğini kaybederdi.¹⁰⁷⁴ Halbuki bâtinî bilgi, “gizli” olma özelliğini korumalıdır.¹⁰⁷⁵ Bâtinî bilginin aktarılmasında kullanılan sembolik ifâde aynı zamanda anlamı gizlemek içinde kullanılmaktadır.

Sembolik ifâdede insana yol gösteren kişi (mürşid) ve sembolleri yorumlayarak mânâ âlemine açılan insan (mürid) olmak üzere iki açıdan ele almak mümkündür:

Sembolik ifâdeyi kullanarak, mânâ âlemini idrâke dâvet ilâhî kitaplar, peygamberlerin ve evliyâların sözlerinde görülmektedir. Bir hadiste Kur’ân’ın yedi harf üzerine indirildiği ve her bir harfin zâhirî ve bâtinî anlamı olduğu belirtilmektedir.¹⁰⁷⁶ Bir başka hadiste ise “Kur’ân arşın altındadır. Onun, kulların hüccet yaptığı zâhiri ve bâtinî vardır.”¹⁰⁷⁷ buyurulmakta ve

¹⁰⁶⁹ Nihat Keklik, age, 1

¹⁰⁷⁰ Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, tr. Şehâbeddin Yalçın, İstanbul 1997 ; 90

¹⁰⁷¹ Guénon, René, *Mânevî İlimlere Giriş*, tr. Lütü Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997 ; 17

¹⁰⁷² Schimmel, “Mevlânâ’nın Kullandığı Remizler ve Semboller”, 17

¹⁰⁷³ Mâyâ, bir Hindü öğretisidir. sonsuzun kendisini yansıma perdesi arkasına saklayarak, sonlu olanda gösterir. Yansıma, görüntünün yâni yansımanın Sonsuz Birlik’in dışında varolan bir şey gibi görünmesindedir. Buna yol açan “mâyâ”dır. (bk. Burckhard, age, 131)

¹⁰⁷⁴ Schuon, age, 113-114

¹⁰⁷⁵ age, 80

¹⁰⁷⁶ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, , *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Mısır 1351, I, 65

¹⁰⁷⁷ Suyûtî; *el-İtkân*, Mısır 1318; 185

Kur'an'ın zâhir ve bâtın mânâsına dikkat çekilmektedir. Mutasavvıflar, Kur'ân âyetlerinin ve Hz. Peygamber'in hadislerinin bâtınî anlamlarını açıklayan pek çok eser kaleme almıştır.¹⁰⁷⁸

Tasavvuf edebiyâtında pek çok sembol kullanılmıştır. Ana semboller arasında “ışık-ayna-akis-yansıma-tecellî”, “deniz-dalga-dalgıç-inci-katre-sâhil”, “gölge-ışık-zulmet”, “gül-bülbül”, “güneş-ay-dünyâ”, “altın-gümüş”, “bâz-pençe-kanat-uçmak”, “Simurg-Kâf Dağı”, “pâdişah-ülke-erkân”, “avcı-av”, “şarap-kadeh-sâkî-sarhoş-meyhâne”, “gözbebeği-göz”... gibi pek çok sembol grubunu sayabiliriz.

Diğer tasavvuf erbâbı gibi Mevlânâ da vecd hâlinde gördüğü hakîkatları ifâde etmek için semboller kullanmıştır. Ne batı ne de doğuda onun kadar zengin ve parlak semboller kullanan bir başka mistik şâir yoktur. Sembol ve remizleri kullanmakta Mevlânâ'yı diğer sûfilerden ayıran özellik eserlerinin sembollerle dolu olmasıdır.¹⁰⁷⁹ Mevlânâ da kullandığı remizleri tabîattan bulur: Bağ, bahçe, kuş, çiçek ... âşık ile mûşukun hikâyesinin anlatır. Gül ile bulbul, sultanın eline dönmek isteyen doğanın, denize kaçan ördeğin hikâyeleri hepsi, rûhun ilk vatana çektiği hasreti ifâde eder.¹⁰⁸⁰ Sembolleri kullanmadaki hâkimiyeti şaşırtıcıdır: “İlaç”, “çocuk”, “manav”, “ekmek”, “mutfak”, “av” gibi hayâtın her alanında görülen şeyleri semboller hâline dönüştürür. Hz. Peygamber'in sözlerini, klasik tasavvuf sembollerini, âile kavgalarını hatta müstehcen hikâyeleri, basit shehevî arzuları bile en yüce ve latif hakîkatları anlatmakta sembol olarak kullanır.¹⁰⁸¹ En ufak şeyler bile bir damla su, bir kelebek , Mevlânâ'nın ellerinde şeffaflaşır , ilâhî sırrın ışığını göz önüne serer.¹⁰⁸²

Bunların yanında tasavvuf edebiyâtında kullanılagelen “şarap”, “kadeh”, “ney” gibi semboller de onun şiir ve nesirlerinde görülmektedir.

¹⁰⁷⁸ Ateş, Süleyman, *İşâri Tefsir Okulu*, İstanbul 1989, Doç. Dr. Hasan Kâmil Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevi'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul 1990

¹⁰⁷⁹ Schimmel , “Mevlânâ'nın Kullandığı Remizler ve Semboller” , *Resimli Hayat Mecmuâsı*, Sayı:22, Şubat 1954; 17

¹⁰⁸⁰ Schimmel , agm, 17

¹⁰⁸¹ Schimmel, *As Through a Veil -Mystical Poetry in Islam-*, 98

¹⁰⁸² Schimmel , “Mevlânâ'nın Kullandığı Remizler ve Semboller” , *Resimli Hayat Mecmuâsı*, Sayı:22, Şubat 1954; 17

Mevlânâ sembolleri daha çok hikâyelerle bütünleşerek vermektedir. Bir hikâye, birinci, ikince hattâ bâzen üçüncü derece tedâîlerde genişletmekte ve sonuca ulaşmayı uzaklaştırmaktadır. Ancak bu usûl okuyucuyu sıkmaz, mantığa ters düşmez.¹⁰⁸³

Mevlânâ'nın kullandığı sembollerin bir özelliği , bunların tek taraflı değil , çok anlamlı olmalarıdır.¹⁰⁸⁴ Esâsen her hakîkî sembol anlam çokluğunu bünyesinde taşır.¹⁰⁸⁵ Taşıdığı anlamların hiçbirisi diğerini iptal etmez. Aksine tüm anlamlar âhenk içinde birbirini tamamlar.¹⁰⁸⁶ Zîra bir sembolün bünyesindeki anlamlar varlığın mertebelerine işâret etmektedir. İki mertebe arasında gidiş-gelişler kasten yaratılmaktadır.¹⁰⁸⁷

Sembollerin zıt anlamda kullanılması da *Mesnevî*'de yer alan unsurlardandır. Aynı sembol hem olumlu hem de olumsuz yâni zıt anlamda kullanılır. Mevlânâ'nın ilk ve asıl mâşukunun adı Şems-i Tebrîzî olduğundan en önemli sembolü “güneş”tir. Bu sembol , hem her şeye hayat veren “mâşukun yüzünün aksi ve şuâları”nı, hem de herkesi yakıp yok eden “ilâhî heybet”i temsil etmektedir.¹⁰⁸⁸

Sembolün zıt anlamlar dâhilinde kullanımı ilk bakışta çelişkiliymiş gibi görünse de, paradokslar genellikle günlük dilin metafizik hakikatları ifâde etmedeki yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁸⁹ Mevlânâ aynı sembolü zıt anlamlarda kullanarak zıtların birliğini iknâ edici bir uslûpla açıklamıştır. Çünkü kâinat zıtların birliği esâsıyla mevcûdiyetini korumaktadır.¹⁰⁹⁰ Esâsen iyi-kötü gibi zıt değerler sâdece tezâhürden ibârettir. Zıt tezâhürlerin, aslı aynıdır.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸³ Neclâ Pekolcay, "Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Mânâ Dilinin Husûsiyetleri", 3. Millî Mevlânâ Kongresi - Selçuk Üniversitesi-, Konya 1987

¹⁰⁸⁴ Schimmel, "Mevlânâ'nın Kullandığı Remizler ve Semboller", 17

¹⁰⁸⁵ Burckhard, age, 127, Guénon, René , "Seyfî'l-İslâm -İslâm'ın Kılıcı-", tr. Prof. Dr. Mustafa Tahralı, *Savaş Metafiziği ve Sembolik Silâhlar*, İstanbul 2000, 51-59; 54

¹⁰⁸⁶ Guénon, aynı, yer

¹⁰⁸⁷ Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, 250

¹⁰⁸⁸ Schimmel, "Mevlânâ'nın Kullandığı Remizler ve Semboller", 17

¹⁰⁸⁹ İbrahim Emiroğlu, *Sûfî ve Dil -Mevlânâ Örneği-*, İstanbul 2002 ; 139 (Mevlânâ'nın paradoksal ifâdelerine âit örnekler için bk. age, 147-152)

¹⁰⁹⁰ Pekolcay, agm, 206

¹⁰⁹¹ Nihat Keklik, "Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe", 1. Millî Mevlânâ Kongresi - Tebliğler-, 3-5 Mayıs 1985 Konya

Sembolik ifâdeye muhâtap olan insan ya bu sembolleri kelime anlamıyla algılar ya da sembolleri “tevil” ederek kelimelerin altında saklanmış gerçek mânâyâ ulaşır:

1- Sembol maddesinden soyutlandığında simgeleşir. Aksi takdirde sembol esas anlamı sınırlayıcı bir özellik gösterir. ¹⁰⁹² *Mesnevî*'nin sembolleri ve sembolik hikâyelerinin sâdece dış anlamı görülürse tabîbin kuyumcuyu öldürmesi gibi çirkin entrikalar, arslan ile tilki ve tavşanın av hikâyelerinde olduğu gibi gülünç anlamlar ortaya çıkar.

Mevlânâ, dış dünyâyı algılayan duyularla elde edilen ve hakikat güneşinin ışığını göremeyenlerin bilgilere “ilmhâ-yı ehl-i his” (duyu ehlinin ilimleri) [I:1018] ve “hiss-i huffâş” (Yarasa hissi) [II:45-47] demiştir. Görünür âlem içinde kalmış insanlar esâsında “zan”, “gümân” ve “şek” [I: 3456, III:4120, VI:2797, 4118] içinde kalmıştır. ¹⁰⁹³

11- Halbuki insan Allah'ın inzal ettiği kitaplardaki ve tabîataki âyetlerden veya enbiyâ ve evliyânın sözlerindeki sembolleri yorumlayarak (te'vil, tâ'bîr) mânâ âlemine açılmalıdır. Maddî ve görünür âlemden mânevî ve görünmeyen âleme intikal etme kâbiliyetine sâhip olanlar, sembolik ifâdeden istifâde ederek metafizik âlemi idrâk edebilir.

Mevlânâ bu idrâki “nazar” [IV:422, V: I67, 3001], “basar” [I:1476, III:1224, 1727], “çeşm -i rast” [II:452], “nûr-i dil” [III:1727, VI:2141], “a'yân” [II:177, 1825, II:4124], “ilm-i ledün” [I:817, 994, VI,1849] gibi isimlerle ifâde etmiştir. Bu ilmi elde etmek için okul veya üniversitere öğrenim görmek gerekmez. Her türlü bilgi, kültür ve medeniyet içinde rûhânî yükseliş mümkündür. ¹⁰⁹⁴

Mânâ âlemine geçmek isteyen insanın her şeyden önce dışa dönük algılarını kapatması ve bunların karşılığında bâtinî hislerini açması gerekir. Eğer Allah'ın yardım ve inâyeti olursa, insanın mânevî değişimi gerçekleşir. ¹⁰⁹⁵ “Gizli hazîne”nin açılması ve kulların bundan istifâdesi için gerekli anahtarlar Allah'ın elindedir. Ancak bu hazînedeki ihtiyâca göre (bi kaderin ma'lûm -Hicr: 15/21-) verilir.

¹⁰⁹² Burckhard, age, 129

¹⁰⁹³ Estelami, M., “The Concept of ‘Elm in Rumi's Ma t h n a w i ”, *Sufi*, XIII, 8-10, 9

¹⁰⁹⁴ Estelami, agm, 10

¹⁰⁹⁵ Estelami, agm, 10

Görünen âlemden alınmış sembolleri yorumlayabilen insan, mânevî âleme geçebilen insandır. Bir başka ifâdeyle zâhirden bâtına, sûretten mânâyâ geçen “sembolleri tâbir” etmekten öte, “kendisini te'vil”¹⁰⁹⁶ etmiş, rûhânî dönüşümünü başlatmış olur. Mevlânâ bu değişimi “taklîb-i Rab” veya “”taklîb-i Hüdâ” (Allah'ın değiştirmesi) [IV:3729, 6221, 3710] tâbirleriyle , sâlikler de “güzerâ şodân-ı havâs” (duyguları terk edenler) [VI:1929] tâbirleriyle ifâde etmiştir.¹⁰⁹⁷

Hem mânevî hakikatleri hem de insanın mânevî dönüşümünü “yansıtma”sı sebebiyle, “ayna”, “sembol”ün sembolü kabul edilmiştir. Yansıtma kânûnunun temel kâideleri, semboller vâsıtasıyla elde edilen mânevî sürece uygulanabilir: Aynadaki yansıma (akis), nesnesine göre ters (aksi) görüntüye sâhiptir. Aynada görülen yansıma, nesnenin maddî yapısından uzaktır.¹⁰⁹⁸ Nesne kesif olsa da yansıma, sırf görüntüden ibâret olması sebebiyle soyut yâni latiftir.Üstelik yansıma, nesnenin kendi görünümünden daha parlak görünür.

Mesnevî şerhleri okuyucuya sembolik ifâdenin özellikleri ve çözümünde bir usûl verir. Bu sembollerin anlamlandırılmada okuyucuya yardımcı olur. Zıt anlamların dönüşüm noktalarına işâret eder.

Sembol, sembolik ifâde ve Mevlânâ'nın sembolik dili hakkında kısa girişten sonra, Abdullah Efendi'nin şerhini esas alarak ve diğer şerhler ile karşılaştırarak önce ilk on sekiz beyitteki “ney ve neyistan” sembollerinin yorumunu ele aldık. Abdullah Efendi'nin “ney ve neyistan” sembollerinin şerhinde ağırlıklı olarak “noktanın hareketi” sembolü kullanılmıştır. “Noktanın hareketi” sembolünün özünde, tasavvuf edebiyâtının “deniz-dalga-inci-sâhil-katre”, “ayna-ışık”, “ışık-gölge”, “güneş-ay”, “gözbebeği”, “gül” gibi bütün ana sembolleri mevcuttur.

İlk on sekiz beyitten sonra, sembolleri hikâyelerin seyri içinde ele aldık. Böylece zıt sembollerin dönüşüm noktalarını belirleme ve eş anlamlı sembolleri gösterme imkânımız oldu. Hikâyelerin ana sembolleri ile tâlî sembolleri arasındaki kullanım farkını ortaya koyduk.

¹⁰⁹⁶ Jacquelyn Bralove, “The Mirror in Sufi Poetry”, *Sufî*, XX, 29-32; 29

¹⁰⁹⁷ Estelami, agm, 10

¹⁰⁹⁸ Titus Burckhard, *Aklın Aynası Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler*, tr:Volkan Ersoy, İstanbul 1997; 128-130

I-İLK ONSEKİZ BEYİTTE KULLANILAN SEMBOLLERİN ŞERHİ

1- TASAVVUF EDEBİYÂTINDA “NEYİSTAN” VE “NEY”:

Mesnevî denince akla gelen ilk şey Mevlânâ'nın ilk beyitlerde söylediği “kamışın hikâyesi” olmaktadır. Ancak ney sembolünü ilk kullanan Mevlânâ değildir.

Tasavvuf edebiyâtında¹⁰⁹⁹ manzum olarak “kamışın hikâyesi”nden ilk bahseden Senâî'dir. Senâî'nin *Hadîka*'sındaki¹¹⁰⁰ hikâyede “Hakân'ın sırdaşı olan bir “hekim”in hâli anlatılır. Hekim, hakânın verdiği sırrın ağırlığına dayanamaz ve hastalanır. Senâî de onun ıssız bir gölün kenarına gitmesini söyler. Hekim, Senâî'nin öğüdünü tutar. Ancak ıssızlık içinde kendini tutamaz, gizli sırları dile getirir. Gölün kıyısında yetişen kamış, sonradan ney hâline gelince dinlediği tüm sırları dünyâya ifşâ eder.¹¹⁰¹ Senâî'nin *Hadîka*'sındaki birçok beyti, şahid olarak kullanan Abdullah Efendi, “ney” sembolünün şerhinde Senâî'nin ney hikâyesine işaret etmemiştir.

Kamışın hikâyesinden bahseden ikinci sûfi-şâir Attar'dır. Attar'ın anlattığı kamışın hikâyesi, Hz. Ali'nin menkıbesi şeklinde tezâhür eder. *Cevherü 'z-Zât* adlı eserinde¹¹⁰² Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in kendisine söylediği sırları, bir kuyuya söylediğini hikâye eder. Kuyuda yetişen kamış ney şekline gelip sırrı ifşâ eder.¹¹⁰³ Şârihimiz, Attar'ın şiirini, ney sembolünün şerhinde kullandığı şiir parçası şöyledir:¹¹⁰⁴

ز سر عشق نی نالان آمد ز بهر عاشقان نی رهبر آمد
فغان نی ز اسرار ست دردم که می گوید ز درد عشق هر دم

¹⁰⁹⁹ Schimmel, tasavvuf edebiyâtında kullanılan ney sembolünün kaynağını antik çağlara kadar götürmenin mümkün olduğunu belirtir. “Midas'ın eşek kulakları” diye bilenen mitolojik hikâye, özellikle Senâî'nin anlattığı, kamışın hikâyesiyle benzerlik göstermektedir. (bk. Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, 362)

Müzik âletlerinin. Sümerliler, Uygurlar tarafından kutsal telakkî edilmesi için bk. Tekin, Gönül Alpay, “Mevlânâ, Yûnus Emre ve Ahmed-i Dâî'deki Mûsikî Âletleriyle İle İlgili Semboller Üzerine Düşünceler”, *Journal of Turkish Studies -Orhan Şâhik Gökyay Armağanı II-*, VII, 439-451, 449-450

¹¹⁰⁰ Schimmel, *The Triumphal Sun -a study of the works of Jalâladdin Rûmi-* New York 1993 ; 39

¹¹⁰¹ Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, 362

¹¹⁰² Ayan, Gönül, “Attar, Esrârname ve Mevlânâ”, *Konya Selçuk Üniversitesi 2. Milletler Arası Mevlânâ Kongresi*, 1991, 195-199 ; 199

¹¹⁰³ Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, 362, *Triumphal Sun*, 38-40

همیشه سوز و درد و آه دارد	که چون بی جان و دل سوراخ دارد
نمود راز خود اینجا بگوید	ز چاه آمد برون تا سر بگوید
کسی کین سر بداند واصل آنست	ولیکن این بیان واصل آنست
کسی داند که مرد مرد باشد	فغان بی همه از درد باشد
که او دانستش و بخشید اسرار	فغان بی علی دانست ای یار
وجود خویشتن اینجا نهان کن	اگر تو صاحب دردی فغان کن

[Ney, aşkın sırrından ağlayıp inledi	Ney, her bir âşıkâ rehber oldu
Neyin figânı, derdimin sırlarını	aşk derdini her an söyler
Ney, canı ve gönü delince.	Baştan başa ateş, dert ve âh kesilir.
Ney, kuyudan dışarı çıkıp sırrı söyler	Kendi sırrını işte orada ara bul.
Bu, vuslata erenlerin sözüdür.	Kim ki bu sırrı bilir, vâsıl olan odur.
Neyin figânı hep derttir.	Ancak ölümü bilen kişi, mert olur.
Neyin figânını Ali bilir, ey dost	o bilgiyi ve o esrârı ara bul.
Eğer bir dert /tortu sâhibiysen, ağla	kendi varlığını yok et.]

Kamışın hikâyesini dile getiren diğer sûfi-şâir Mevlânâ'dır. Mevlânâ neyin hikâyesini şöyle anlatmaktadır: Ney, kamışlıktan kesildikten sonra vatanından ayrılmış ve bu ayrılıktan dolayı feryad etmeye başlamıştır. Feryâdı aşk, ateş ve kan doludur. Feryâdını, hem "kötü halliler" hem de "iyi halliler" dinler. Ancak ney sâdece yârinden ayrılmış âşığa arkadaşlık yapar. Neyin feryâdı "erkek ve kadın"a tesir etmiş ve onlar da neyin feryâdına katılmıştır. Perdelerinden çıkan ses, seven ile sevilen arasındaki perdeleri yırtar. Engelleri ortadan kaldırarak kavuşmaya vesîle olur. Böylece neyin sesi, âşığa hayat verir.

Mevlânâ'nın ney sembolünde diğerlerinde bulunmayan semâ ve vecd düşüncesi mevcuttur. Bu şekliyle "ney" ve "neyistan" sembolleri Mevlânâ'nın buluşu olmasa da ona nisbet edilmiş ve onun kullanımıyla şöhret bulmuştur.

¹¹⁰⁴ Abdullah Efendi, age, I, 82-3

Mevlâna'nın dile getirdiği "kamışın hikâyesi", *Mesnevî*'nin ilk on sekiz beytinde yer almıştır. İlk on sekiz beytindeki eserin giriş bölümü olduğu kadar anafikrini de belirler.¹¹⁰⁵ Bu sebeple ilk on sekiz beyit, *Mesnevî*'nin "Fâtîha"sı olarak isimlendirilir.¹¹⁰⁶ İlk on sekiz beytin anlaşılmasında yoğun çaba gösterilmiş ve diğer beyitlere göre daha tererruatlı ve daha geniş şerhedilmiştir. Meselâ Ankaravî yaklaşık 20 sayfa, Abdullah Efendi 40 sayfa ve Bursevî 50 sayfa boyunca sâdece on sekiz beyti şerhetmiştir.

Vecd ve semâ anlayışı ile kaynaştırılmış olan "ney" sembolü, Fars, Türk ve Müslüman-Hint şiirine etki etmiştir. Pek çok şâire ilham kaynağı olmuş ve "kamışın hikâyesi"nin etkisiyle pek çok şiir kaleme alınmıştır.¹¹⁰⁷ Bu tesirle ney veya diğer müzik âletleri, kâmil insanın sembolü olarak kullanılmıştır. Müzik âletlerinin kamış, tahta, deri gibi maddî yapısının aslından ayrılması ve vatanına dönmek arzusuyla feryad edişi pek çok eserde dile getirilmiştir.¹¹⁰⁸ Bu bâzen tüm bir eserin bütünlüğü içinde, bâzen eserin giriş bölümünde bâzen de beyitlerde kullanılan mazmunlar şeklinde görülmektedir.¹¹⁰⁹ Manzum eserlere örnek olarak Sultan Veled'in (1291) *Rebab-nâme*¹¹¹⁰, Sa'dî'nin (1292) *Çeng-nâme*, Ahmed Dâî'nin (1421) *Çeng-nâme*¹¹¹¹ adlı eserleri¹¹¹² Ömer Rüşenî'nin (1486) *Ney-nâme* isimli eseri¹¹¹³ ayrıca Yûnus Emre'nin (1320) "İy kopuzla çeşte" diye başlayan şiiri¹¹¹⁴, Hacı

¹¹⁰⁵ Nicholson, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, tr. Ayten Lermioğlu, 1973 İstanbul; 31

¹¹⁰⁶ Ateş, Ahmed, "'Mesnevî'nin Onsekiz Beytinin Mânası", 60. doğum yılı münâsebetiyle Fuat Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, 37-50, 38

¹¹⁰⁷ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayâtı ve Eseri-*, tr. Senâil Özkan, İstanbul 1999; 200

¹¹⁰⁸ Tekin, age, 21

¹¹⁰⁹ Çelebioğlu, Âmil, "Fuzûlî'nin Şiirinde Ney", *Konya Selçuk Üniversitesi 2. Millî Mevlânâ Kongresi*, 1986, 71-83 ; 71

¹¹¹⁰ Bizzat Sultan Veled eserinin *Mesnevî* ile ilgisini mukaddime bölümünde açıklamaktadır: *Rebabnâme*, *Mesnevî*'nin vezninde yazılmıştır. Rebab Mevlânâ'nın meclisinde icrâ edilen bir âlettir. Yapım malzemeleri çeşitlidir: Deri, kıl, demir, tahta gibi. Bu sebeple rebâbın feryadı bir değil pek çoktur. (bk. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 49)

¹¹¹¹ Alpay, Gönül, "XV. Yüzyılın İlk Yarısında Yazılmış Bir Münâzara: Sazlar Münâzarası", *Ankara Üniversitesi, Araştırma X*, Ankara 1976

Alpay, Gönül, Ahmed-i Dâî and His Çengnâme - an old mesnevî-, *Sources of Oriental Languages*, III, Cambridge 1973

¹¹¹² Tekin, age,

¹¹¹³ Çelebioğlu, age, 71

¹¹¹⁴ Gölpınarlı, *Yûnus Emre, Risâlat al-Nushiyya ve Divân*, İstanbul 1965; 121-2

Kirmânî'nin (1341) "Kisbe-i o kâse-i tanbur geşt" şeklinde başlayan ve rebab sembolünün kullanıldığı 44 beyitlik mesnevîsi¹¹¹⁵, Pir Sultan Abdal'ın (XVI. yy) ve Dertli'nin (1845) bâza şiirleri¹¹¹⁶, XIX. yy. da yaşamış Cübran Halil Cübran'ın (اعطى الناي و غن) [Bana ney ver ve şarkı söyle] beytiyle başlayan şiiri¹¹¹⁷ sayılabilir.

2-NEYİSTAN VE NEY KELİMELERİ:

Kamış kelimesine âit yorumları değerlendirmeden önce, orjinal metinde geçen "ney" kelimesini ve şerhlerde kullanılan kamış anlamındaki diğer kelimeleri değerlendirmek gerekmektedir. Abdullah Efendi ve diğer şârihlerin şerhte "ney" ve bu kelimeye müterâdif diğer kelimeler kullanılmaktadır. Farsça'da "kamış" kelimesini ifâde için, kullanılan kelimeler şunlardır:

1-Nây: *Mesnevî* metninde geçen "ney" kelimesi (ناي , نى , نى) şekillerinde yazılabilir.

Kelimenin Farsçada pek çok anlamı vardır:

"Nây" (ناي) şeklinde yazılmışsa, nefesli çalgılar anlamında kullanılır. Nâyın yedi nev'i vardır. Dudak, boğaz, gırtlak anlamların da da kullanılır. Bûk yâni tunçtan yapılmış savaş sırasında çalınan boru anlamında kullanılır. Buna "nây-ı rûyin" veya "nây-ı rûyine" de denir. İri olanına 'kerre-i nây" denir.¹¹¹⁸ Bu anlamda kullanıldığında "nây" kelimesindeki elif tahfif edilmez ve "ney" şeklinde kullanılmaz. Nây, Hindistan'da bir kalenin ismidir. "Nâyiden" fiilinin masdarı olarak övgü, medih, iftihar anlamlarında nây kelimesi kullanılır. "Nây-ı ebnân", tulum, gayda gibi nefesli çalgılar için kullanılır. Bunlar yılanları uzaklaştırmak için çalınır. Deve nasıl nağmeden hoşlanıyorsa, yılan da gaydadan hoşlanır. Özellikle Hindistan'da yapılan uygulamaya göre yılan olan evde çalınır. Yılan, sesini dinlemek için başını delikten çıkardığında tutulur ve evden uzaklaştırılır. "Nây-ı Türkî" veya "hatâ" ya da "haten" ise zurna için kullanılır. "Nâyje", kelimesi nefes ve mîde boruları için kullanılır. Aslı "Nâyçe" dir. Bardak veya ibrik emziği için, çeşme musluğu lülesi için de

¹¹¹⁵ Tekin, age, 450 (Zebîhullah Safâ, *Genc-i Sühan*, I-III, Tahran 1339 h. ; II, 248'den naklen)

¹¹¹⁶ age, 441, (11 nolu dipnot)

¹¹¹⁷ İnci Koçak, "Mevlânâ'da Ney Motifi ve Cübran'a etkisi", *Belleten*, cilt: LC, 214/ 42, 653-659 (Cübran Halil Cübran, *el-Mevâkib*, el-Mektebetü's-Sakafiyye, târihsiz; 4'den naklen)

¹¹¹⁸ *Burhân-ı Kâti*, 444, Şükün, *Ferheng*, III, 1871

kullanılır. Nâyje, içi boş kamış, ekin sapı, çulha masurası anlamlarına da gelmektedir. Aynı kelime kinâye olarak damar için de kullanılır. “Nâygelû” kelimesi gırtlak için kullanılır.¹¹¹⁹

“Ney” (نِی) şeklinde hafifletilmiş olarak da yazılabilir.¹¹²⁰ Aynı şekilde yazılan (نِی) ise nefy edâtıdır.¹¹²¹ Molla Câmî “ney” kelimesine, “nefy” yâni “yok” anlamı vermektedir.¹¹²² Sebzevârî şerhinde, nefy edâtının “nun” harfinin fethayla mı yoksa kesreyle mi okunduğu konusunu incelemektedir: Eski Farsçada nefy edâtının nûnu, kesreyle okunmaktadır. Ancak yeni Farsçada, nun hafri fethayla da okunmaktadır. Bu farklı okuyuş iki sebebe dayanır. Birincisi şudur: (نِی) edâtının aslı, meftuh nun ile yazılan (ن) dir. Edâtın (نِی) şeklindeki kullanımında nun aslına dönmüş olur. İkinci sebep “ney” kelimesi çok kullanılan bir kelimedir. Sık kulanımdan dolayı nûnun kesresi, en hafif hareke olan fethaya dönüşmüştür.¹¹²³

“Nâ”(نَا) şeklinde yazıldığında, su, nefesli müzik âleti-ney-, boğaz, gırtlak anlamlarını taşır. Ayrıca kelime arkasında gelerek yer, mahal bildirir bir ektir.¹¹²⁴ Neyin bulunduğu veya yetiştiği yere “neyistan” veya “neyzâr” denir.

2- Nâl (نَال): Bu kelime de dudak, kargı, çay, ırmak,¹¹²⁵ kalem, kalem içinde bulunan tel, kamış çeşitleri özellikle şeker kamışı, güzel ötüşlü iskete kuşu anlamlarında kullanılır. İnilti, enîn, figân anlamında “nâlıden” fiilinden emir ve ism-i fâil kalıplarıyla türetilerek kullanılır.¹¹²⁶ “Nâl”in bulunduğu veya yetiştiği yere “nâlistan” denir.

3- Sâz (سَاز): Bu kelime, çalgı âleti, yol takımı, silâh, tertip ve düzen içine girmek, tahammül, uyum göstermek/ akort etmek, savaş âleti, ziyâfet, hîle, misil, benzer, fayda anlamlarını taşır.¹¹²⁷

4- Hâme” (خَامَة): kalem, tepe, yığın ve özellikle kum tepesi için kullanılmaktadır.¹¹²⁸

¹¹¹⁹ Şükûn, *Ferheng*, III, 1871-2

¹¹²⁰ age, 460

¹¹²¹ age, 461

¹¹²² Câmî, age, 9-10

¹¹²³ Sebzevârî, *Şerh*, I, 22

¹¹²⁴ age, 439

¹¹²⁵ *Burhân-ı Kâti*, 442

¹¹²⁶ Şükûn, age, III, 1864-5

5- “Kilk” (كلك) : kelimesi ise, kamyş kalem, yırtıcı hayvanların azı dişleri, zamk anlamlarına gelir.¹¹²⁹

6- “Nefir” (نفر): çıglık, feryat ve kerre-nâyın küçüğü için kullanılır.¹¹³⁰ Buna “yuf borusu” da denir.¹¹³¹

Kamyş anlamını taşıyan bir diğerk Farsça kelime “cegen” (جغن)dir. Bu kelime botanik alanında ve sâdece kamyş anlamında kullanılır. Ancak bu *Mesnevî* şerhlerinde kullanılmamıştır.

3-NEYİSTAN ve NEY

Mesnevî şârihleri “ney”in kesildiğı “neyistan” sembolünü açıklamak için “vücûd” yâni varlık mertebelerini ele almaktadır.

Abdullah Efendi’nin şerhinin değışik yerlerinde bulunan yorumlara göre, “neyistan”, “asıl vatan/lâhut” ve “geçici vatan/nâsut” anlayışıyla iki veya “gayb mertebesi”, “şehâdet mertebesi” ve “insân-ı kâmil mertebesi” şeklinde başlıca üç grupta incelemek gerekmektedir:

A. “Neyistan” ve “ney” sembollerinin “gayb mertebeleri” ile açıklanması:

Hemen hemen tüm şârihler, bu sembolleri gayb mertebeleri dâhilinde yorumlamışlardır. Buna rağmen şârihler bu sembolün gayb mertebelerinden hangisine işâret ettiğı hakkında değışik bakış açlarına sâhiptir: “Neyistan” sembolü, “ahadiyet”¹¹³², “taayyün-

¹¹²⁷ age, 237

¹¹²⁸ age, 155 (Bu kelimenin türetildeğı “hâm” kelimesi, çiğ yemek, çiğ meyve, kalem, şarap, tabaklanmamış deri, bükülmemiş ipek, uzun kement, tecrübesiz -nâ-puhte- kişi, başarısız oluncak iş anlamlarına gelmektedir. bk. aynı yer)

¹¹²⁹ age, 362

¹¹³⁰ age, 451

¹¹³¹ Gölpınarlı, *Deyimler*, 253, 360

¹¹³² Ankaravî, age, I, 84

i evvel” yâni ilk taayyün¹¹³³, “â’yân-ı sâbite” yâni sâbit hakikatlar¹¹³⁴ veya bütün gayb mertebelerine işâret edecek şekilde “ilâhî âlem” olarak¹¹³⁵ açıklanmaktadır.

Bakış açılarındaki değişikliğin sebebi iki noktada toplanabilir:

1) Gayb mertebeleri dâhilinde ifâde edilen mertebeler, biri diğèrinin gayrı olmadığı için aslında tek bir hakîkattir. Bu sebeple her nasıl olursa olsun gayb mertebelerinin tasnîfi, anlamayı kolaylaştırmak içindir ve aklîdir. Yapılan tasniflerde, gayb mertebelerine âit sıralamanın, zaman boyutu ile de ilgisi yoktur. Çünkü gayb mertebeleri, ezel ve ebed olarak sâbittir, zaman ve mekân üstüdür ve bu mertebeler el-ân oldukları hal üzere durmaktadır. Aksi takdirde bunun anlamı, “Hak önce böyle, sonra şöyle, daha sonra da şöyle oldu” demek olur. Halbuki Hak Teâlâ’nın zâtı ve sıfatı değışmekten (tebeddül, tagayyür, tahavvül) münezzehtir.¹¹³⁶

2) Gayb mertebelerine âit açıklamalar ve tasnifler arası değışikliklerin diğèr sebebi, her biri, bir mürşidin terbiyesi altında sülûk aşamasından geçen şârihlerin meşrep farklılıklarıdır.¹¹³⁷ Esâsen ricâlullah, “vücûd-i vâhid”den ibârettir. Farklılıkları, zamâna ve zemîne göre başka tecelli ile zuhur edişlerindedir. Çünkü keşf ehlinin mükâşefesi, meşreplerinin ve zamânın değışmesine (ihtilâfına) göre değışir. Her biri, ilâhî isimlerin târifinde bir başka makamdan haber verir. Bir kısmı “ما رايت شيئا الا و رايت الله قبله” [Gördüğüm şeyden önce Allah’ı gördüm.] der. Zat, isim ve sıfat mertebelerine erişen ârif, bulunduğu makamda her müşâhede ettiği şeyden önce Hakk’ı bilir. Bu mertebeye sâhibine “zü’l-ayn” denir. Hakk’ı zâhir, halkı bâtın bilir. Bir kısmı da “ما رايت شيئا الا و رايت الله بعده” [Gördüğüm şeyden sonra Allah’ı gördüm] der. Bu meşrepte olanların gözü önce taayyünât nikâbına ilişir.

¹¹³³ Bursevî, age, I, 14 (Bursevî, “ilk taayyün” mertebesine aynı zamanda “ahadiyet” mertebesi demektedir) Âbidin Paşa, age, I, 48 (Âbidin Paşa, “ahadiyet” mertebesini aynı zamanda “rûhânî âlem” -bk. 22, 48-, “lâhut âlemi” -bk. 23-, olarak da adlandırmaktadır)

¹¹³⁴ Câmî, age, 26, Ankaravî, age, I, 84, Olgun, age, I, 51, 54 (Câmî, taayyünün olmadığı mevcûdâtın Zat’tan ne ilmen ne aynen ayrılmadığı bu ilk mertebeyi “ilk taayyün” olarak isimlendirirken, ilmî sûretlerin vücûd bulduğu “neyistan” ile sembolize edilen mertebeyi, “taayyün-i sâni” yâni “ikinci taayyün” olarak adlandırmaktadır.)

¹¹³⁵ Gölpınarlı, age, I, 20 (7. yy.da yazılmış bir *Mesnevi*’nin hâmişinden naklen)

¹¹³⁶ Hasîrîzâde Mehmet b. Elif b. Şeyh Ahmet, *el-Kelimetü’l-Mücmele fî Şerhi’t-Tuhfeti’l-Mürsele*, İstanbul 1342, Matbaa-i Bahriyye, 19-20

¹¹³⁷ Konuk, *Fusûs Şerhi*, III, 155

Hakikatı daha sonra müşâhede eder. Bu mertebe sâhibine “zü’l-akl” denir. Bunlar halkı zâhir, hakkı bâtın bilirler. Hak onların nazarında halkın aynasıdır. Bu mertebe ilk mertebenin aksidir. Bir kısmı da “ما رايت شيئا الا و رايت الله فيه” [Gördüğüm şeyde Allah’ı gördüm] der. Çünkü a’yânın sûretleri bunlara göre bir semboldür. Bir kısmı da “ما رايت شيئا الا و رايت الله معه” [Gördüğüm herşeyle berâber Allah’ı gördüm.] der. Birlik hükmü gereğince mazhar ve zâhir, mâşuk ve âşık hâriçte birbirlerinden ayrıdır. Ancak akıl aralarındaki temyîzi kaldırır ve her birini diğerinin hakikatı olarak kabul edilir. Bu iki mertebe sâhiblerine “zü’l-akl ve’l-ayn” denir. Çünkü Hakk’ı halkta bilirler. Halkı Hak’ta müşâhede ederler. Birinin müşâhedesini diğerinin müşâhedesine engellemez. Hak ve halk bir vücuddur.¹¹³⁸

3) İbnü'l-Arabî meşreplerin farklılığını, “kün” yâni “ol” emrinin çeşitli mertebelere nisbet edilmesiyle açıklamaktadır. A.A. Konuk *Füsûs* şerhinde bu konuyu şöyle açıklamıştır: Bâzı evliyâ, “Kün” emrini “zât-ı baht”a nisbet eder. Herhangi bir taayyünün bulunmadığı ahadiyet mertebesine “kün” emri nisbet etmek mümkündür. Ancak bu takdirde ahadiyet mertebisinin künhü gereği “kün” kelimesi de mutlak kabul edilir. Zât-ı baht gibi “kün” kelimesinin de kavranılmaz, bilinmez olduğu kabul edilir.¹¹³⁹ Bâzı evliyâ ise , “Kün” emrinin Hakk’ın nüzûl ettiği bir sûrete nisbet eder. Bu durumda Hak, hakikatı “kün” kelimesi olan kevnî bir sûrete nüzûl eder. Her ne kadar bu kelime o sûretten sâdır olsa da, hakîkatta bu sözü söyleyen Hak’tır. Çünkü “Mütekellim” ismi bütün mertebelerde zuhur eden zâtî isimlerdendir.¹¹⁴⁰ Bâzı evliyâ ise hangi îtibarla hükmedeceğini bilemez ve hayrette (hayret-i mahmûde) kalır. Hayrette kalanlar, (كان الله و لم يكن معه شيء ؛ الآن كما كان) [Allah var idi, Onunla berâber eşyâdan hiç bir şey yoktu; ve el-ân böyledir] sözünde belirtildiği gibi Hakk’ın varlığından başka bir mevcut olmadığını ve mutlak vücûdun mertebelere taallukunu bilirler. Bu sebeple her “iki emr”in “bir ayn”da mütehakkık olduklarına hükmederler. Hayret hâli

¹¹³⁸ Lâhicî, *Şerh*, 79-81

¹¹³⁹ Konuk, *Füsûs Şerhi*, III, 155

¹¹⁴⁰ age, III, 156

içinde kalanlar, başı ve sonu olmayan bir devr hareketinin içinde bulunurlar ve hayat, ilim ve nur sıfatlarına sâhip olurlar. ¹¹⁴¹.

Abdullah Efendi, gayb mertebelerine ilişkin yorumunda, “ney”in “neyistan”dan kesilmesini kısaca, “mevhum varlık”ın “lâhut âlemi”nden “sikkîn-i taayyünât” yâni “taayyünler bıçağı” ile kesilmesi şeklinde açıklamaktadır. ¹¹⁴²

Şârihimiz ilk on sekiz beytin şerhinde “lâhut âlemi”ni sâdece zikreder ancak açıklamaz. Şerh içinde iki yerde “lâhut âlemi”nin anlamı üzerinde durulmuş ve iki mânâ verilmiştir:

Lâhut âlemi veya Zât-ı baht:Müellif şerhin mukaddime bölümünde “lâhut âlemi”ni, isim ve sıfatlardan muarrâ olan “Zât-ı baht” şeklinde târif etmiştir. ¹¹⁴³

Çalışmamızda kullandığımız *Mesnevî* şerhlerin hiçbirinde “neyistan” sembolü, “lâhut âlemi” ile açıklanmamıştır. Lâhut âlemi tâbiri sâdece Bursevî’nin şerhinde ve o da reddetmek üzere verilmiştir. Bursevî “Amâ” veya “Zât-ı baht” olarak adlandırılan mertebeyi “neyistan” sembolünü olarak kabul etmez. Taayyünlerin ve îtibarların bulunmadığını bu ilk mertebeyi, bütün taayyünlerin bi’l-kuvve kaynağı olduğunu belirtir. “Gayb-ı Hüviyet âlemi” de denilen bu mertebeye ne akılla ne de keşifle ulaşılabilir. Kâmil insanların tümü bu âlemde hayrete düşer. Kelime-i tevhidin (lâ ilâhe illallah) başındaki “lâ” yâni “nefy” kelimesi, lâ-taayyün âlemine işâret eder. ¹¹⁴⁴

“Ney” sembolünün “lâhut / vahdet hakîkatı” ile açıklanması: Abdullah Efendi şerhin beşinci cildinde “lâhut” kelimesiyle bütün her şeyde var olan “vahdet hakîkatı”nın kasedildiğini belirtmektedir. ¹¹⁴⁵

Şârihimiz “kendi aslından ve sevdiği vatanından uzaklaşan herkes, kendi vuslat zamânını geri ister” şeklinde tercüme ettiği dördüncü beytin şerhinde, “neyistan” sembolünü,

¹¹⁴¹ age, I, 210, 299, III, 158

¹¹⁴² Abdullah Efendi, age, I, 90

¹¹⁴³ age, I, 21

¹¹⁴⁴ Bursevî, age, I, 15

¹¹⁴⁵ Abdullah Efendi, age, IV, 51

“ahadiyet-vahdet-vâhidiyet”¹¹⁴⁶ mertebelerinin isimlerini kullanarak bu mertebelerdeki “taayyünler” dâhilinde açıklamaktadır.¹¹⁴⁷

Şârih, “neyistan” ve “ney” sembollerini vahdet hakikatı ile açıklarken yine sembolik dil kullanmıştır. Bu semboller “nokta, çember, dâire” ve “Cennet-Âdem ve Havvâ” sembolleridir. Semboller takım hâlinde kullanılarak semboller arasındaki ilişkilere dikkat çekilmektedir.

a) “Neyistan” ve “ney” sembollerinin “nokta”ve “dâire” sembolleriyle açıklanması:

Abdullah Efendi “neyistan” sembolünü “nokta”nın, devir hareketi ve “çember” meydana getirmesiyle, “ney” sembolünü de dâirenin merkez noktasından çembere doğru çıkan “çap” çizgileriyle açıklamaktadır.

Nokta sembolü Hz. Peygamber’e dilen şu hadîse dayanmaktadır: “Bilin ki semâvî tüm kitapların sırları Kur’an’dadır. Kur’an’daki tüm sırlar Fâtihâ’dadır. Fâtihâ’daki tüm sırlar besmelededir. Besmeledeki tüm sırlar besmelenin be’sindedir. Be’deki tüm sırlar da be’nin altındaki noktadadır.” Hz. Ali, Fâtihâ’nın sırları hakkında konuştuğu bir sohbet sırasında bu hadîsi okumuş ve “Ben, be’nin altındaki noktayım” buyurmuştur.¹¹⁴⁸ Sohbetinde hazır

¹¹⁴⁶ AHADIYET MERTEBESİ: Bu mertebede Zât’a, saf varlık anlamında “vücûd-i sırf”, “hestî-i sâde”, “zât-ı ahadiyye”, “ahadiyyet-i sırf”, “zât-ı mutlak”, “zât-ı sırf”, “zât-ı baht” denir. Zat, ne keyfiyet veya renk ile ne de isim, sıfat, fiil ile kayıtlanarak taayyün etmemiştir. Bir başka ifade ile bu mertebede Zat her türlü kayıttan mukaddes, münezzeh ve mutlakdır. Bu mertebede Zât’ın varlığı kendi zâtından ve kendi zâtı ile dir. Zat, kendi cemâlinde müstağraktır. Ahadiyet mertebesi için kullanılan “kenz-i mahfi” [gizli hazîne] ismi Zât’ın güzelliğinin kendisinde gizli durumda olmasını ifade etmektedir. Varlığın tüm mertebeleri, ahadiyette “gayb” hâlinindedir yâni gizlidir. Bütün mevcûdât varlığını bu mertebeden alır ve onunla varlığını sürdürür. Ancak varlık bu mertebede ne Zat’dan ne de birbirlerinden hiçbir şekilde ayrılmamıştır yâni “gayb-i hüviyet”tedir. (Konuk, *Fûsus Şerhi*, I, 67)

VAHDET MERTEBESİ: Bu mertebede varlık cemâlindeki istiğraktan uyanır. Yâni Zat kendisinde gizli kalmış kendi cemâli bilir. Bu cemaal, Zât’ın aynısıdır. Dolayısıyla bu mertebede isim ve sıfatlar, Zat’dan ayrılmamıştır. (Konuk, age, I, 11-13)

VÂHİDİYET MERTEBESİ: Bu mertebede isim ve sıfatlar ve bunların gerektirdiği küllî ve cüz’î sûretler birbirinden “a’yân-ı sâbite” şeklinde ayrılır. Ancak bu ayrışma ilmîdir. (aynı yer) Sûretler birbirlerinden aynı olarak ayrılmazlar. Yâni a’yân-ı sâbite “ayn” bakımından ma’dum yâni yoktur ve ilmen mevcuttur. Sâbit ayınlar, ilk mertebenin hâricine asla çıkmamıştır (Câmî, *Şerh*, 26)

¹¹⁴⁷ Abdullah Efendi, age, I, 92

¹¹⁴⁸ Süleyman b. Şeyh Şeyh İbrâhim el-Hüseynî el-Belhî el-Kundûzî el-Hanefî, *Yenâbü’l-Mevedde Sicillün Azîm lil-Ehâdîsi’n-Nebeviyye fî Menâkıbi’l-İmâm Ali ve Ehli’l-Beyt (as)*, I-III, hz. Alâaddin el-A’lemî, Beyrut 1998 ; I, 81, Muhammed er-Riyeşerî, *Mevsûâtü’l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib fi’l-Kitâb ve’s-Sünne ve’t-Tevârih*, I-XII, hz. M. Kâzım Tabâtübâî, Beyrut 2000 ; I, 81-83

bulunanlar, onun sözlerini işitince, Hz. Ali'nin hizmetine girmişlerdir. Ehl-i âbâ'ya dâhil olmuşlardır. Bundan sonra sohbetleri her an nokta üzerinde olmuştur. ¹¹⁴⁹

Noktanın ne uzunluğu ne derinliği ne de genişliği vardır. Yâni noktada şekil yoktur. ¹¹⁵⁰ Abdullah Efendi'nin şerhinde şekilsizlikten, noktanın hareketleriyle adım adım küreye geçilmiştir. İlk adımda noktadan, çizgiye yâni çembere geçilmiştir. Çemberden, çemberin merkeze doğru hareketiyle yüzey ve alana yâni dâireye geçilmiştir. Buraya kadar kullanılan semboller, soyut şekillerdir. Bu şekiller zihnîdir, cisim değildir. Ancak bundan sonra giderek daha somut cisimlere geçilmektedir. Çember çizgisi üzerindeki noktaların merkeze doğru yarı çapı belirleyen hareketiyle, dâirenin öteki yüzüne ve dâireden cisim hâline geçilmiştir. Bu dâirenin kutupları etrâfındaki dönüş hareketiyle de küreye ¹¹⁵¹ geçilmiştir.

1) “Neyistan” sembolünün “nokta”nın çember üzerindeki “dâiresel hareket”iyle açıklanması

Bu açıklamadaki özellik, şârihimizin “nokta-dâire” sembolünü “nokta-çember” şeklinde kullanmasıdır. Esas olarak “nokta” ve “dâirevî çizgi/çember” söz konusudur. Noktadan dâireye bu şekilde geçiş yapılmışsa, devreden nokta olduğu için noktanın devri yâni çember hakîkî anlamda dâiredir. Dâirevî alana mecâzen dâire denir. ¹¹⁵²

Abdullah Efendi “ilâhî isimler”in hareketini “nokta” ve noktanın devri de “dâire” ¹¹⁵³ sembolleriyle açıklamıştır. Yedi “ilâhî sıfat ve ism”i (ism-i vücûdî) dörtlü tasnif ¹¹⁵⁴ çerçevesinde ele almıştır:

¹¹⁴⁹ Seyyid Muhammed Nûr, *Noktatü'l-Beyân*, tr. Bâki Yaşa Altınok, Ankara 2000; 51

¹¹⁵⁰ Filiz, Lütfi, *Noktanın Sonsuzluğu*, I-IV, İstanbul 1998-2002 ; III, 584

¹¹⁵¹ Kutupları çevresinde dönen küre, en mükemmel şekildir. (bk. İbn Arabî, *Fütûhât*, I, 328)

¹¹⁵² Tehânevî, *Kesfû Istilâhâtî'l-Fünûn*, I, 471

¹¹⁵³ Aynı anlayış, antik çağlarda kullanılan “kuyruğunu yutan ejderha” (Uroboros) sembolünde de görülmektedir. (bk. Burckhardt, *Arstroloji ve Simya*, tr. Mehmet Temelli, İstanbul 1999; 71, Kılıç, age 171)

¹¹⁵⁴ Ahmed Avni Konuk, dörtlü tasnifi şöyle açıklamaktadır:

LÂHUT MERTEBESİ, “Hû” ile işâret edilen Zat’dan ibârettir.

CEBERÛT MERTEBESİ, ilk taayyünde Allah’ın kendi zat, sıfat, ve tüm mevcûdâtı aralarında temyiz olmaksızın bütün olarak bilmesidir. (şuhûd-i mücmel)

MELEKÛT MERTEBESİ ise ruhlar ve misal âleminden ibârettir.

NÂSUT MERTEBESİ, şehâdet ile insan mertebelerinden ibârettir.

(bk. Konuk, *Fusûs Şerhi*, I, 4-10, 66)

Abdullah Efendi, tüm şerh boyunca özellikle lâhut ve nâsut mertebelerine üzerinde durur:

Yedi ilâhî isim sırasıyla “Alîm,Hayy,Kâdir, Mürîd, Semî’, Basîr, Müttekellim”dir.¹¹⁵⁵

Bu isimlerin sıfatlarından ilim, hayat, kudret ve irâdeye “b e s â i t” , sem’, basar ve kelâma “v e s â i t” denir. Besâit olarak adlandırılan ilk dört isim küllîdir. Bu küllî isimler, aynı merkez noktasına sâhip iç içe geçmiş çemberler hâlinde düşünölmüştür. Bu çemberlerin dıştan içe veya büyükten küçüğe sıralaması şöyledir: “Alîm” isminin hareketine, “devre-i uz mâ” yâni “lâhûtiyet” devri, “Hayy” isminin hareketine, “devre-i kübrâ” yâni “ceberûtiyet” devri, “Kâdir” isminin hareketine, “devre-i vustâ” yâni “melekûtiyet ve berzahiyet” devri, “Mürîd” isminin hareketine “devre-i suğrâ” yâni “şehâdiyet ve mülkiye” devri isimleri verilir.¹¹⁵⁶

Ankaravî'nin “nokta” sembolünü kullanışı, Abdullah Efendi'de ifâde edilen noktanın dâiresel hareketini çağrıştırmaktadır: “Nokta” “hareket-i hubbiyye ve meyl-i zâtî” ile hareket eder. Yâni varlıktaki ilk hareket, Zât'ın sevgi ile varlığa meyletmesiyle meydana gelir. Bu hareket için vücûdun parlaklık ve aydınlıkta kemâl bulması gerekmektedir. Ahadiyet mertebesindeki Zât'ın şuûnu böylece “feyz-i akdes” vâsıtasıyla ilim mertebesine gelir ve ezeli ilimde birbirlerinden ayrılırlar.¹¹⁵⁷

Kâbe ve yedi şavt: *Fütûhât*'da ilâhî isimler hakkında benzer bir açıklama “Kâbe” ve “yedi şavt” sembolüyle yapılmıştır. Bu açıklamada “Kâbe”, “Zat”, ve “yedi şavt” ise “yedi ilâhî sıfat”ın sembolüdür.¹¹⁵⁸ Bu sembolde “Kâbe” merkez noktası” olarak temsil edilmiştir.

Lâhut kelimesini, (يَلِيهِ - لَهَا - لَهَا) kökünden mübâlağa vezni ile türetilmiştir. Anlamı saklanmak, gizlenmek, örtünmektir. Nâsut kelimesi, (يَنُوس - نَسُوا - نَاس) kökünden mübâlağa vezni ile türetilmiştir. Anlamı, harekete geçmek, kıpırdamak, yola çıkmaktır. Lâhut ile kastedilen, bütün eşyâya sârî olan vahdet hakikatıdır. Nâsut ile kastedilen beşeriyettir. (bk. Abdullah Efendi, age, IV, 51)

Abdullah Efendi'nin beşli tasnifi (vücûd-i Hak, âlem-i akıl, âlem-i nefis, âlem-i tabîat, âlem-i ecsâm) için bk. age, V, 85-87

¹¹⁵⁵İbn Arabî'ye göre sırasıyla “hayat, ilim, kudret, irâde, kelâm, sem’, basar” sıfatları Hakk'ın mânevî sıfatları olup bunlarla halk mertebelerinde zâhir olur. Zâtına mahsus olan sıfatlarıysa “ahadiyet, vâhidiyet, samediyet, azamet, kuddûsiyet” gibi sıfatlardır. (bk. Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, 79) Vücûd, bu yedi sıfat ile muttasıftır. Bunların imâmı “hayat” sıfatıdır. (bk. Konuk, *Füsûs Şerhi*, I, 16)

¹¹⁵⁶ Abdullah Efendi, age, I, 83-4

¹¹⁵⁷ Ankaravî, age, I, 27

¹¹⁵⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, I, 200

Çemberde esas olan nokta merkezdir. Bir başka ifâdeyle noktanın, merkez olabilmesi için çemberin var olması zarûrîdir.¹¹⁵⁹

Noktadan dâireye geçişte ikinci bir yol daha vardır. Bu ikinci geçiş şekli, bir doğrunun merkezi etrâfından döndürülmesiyle olur. Eğer böyle bir dâire söz konusuysa, devreden çizgi olduğu için, alan hakîkî anlamda dâire, çember ise mecâzî anlamda dâiredir.¹¹⁶⁰ Bu anlamda bir açıklama veya sembol Abdullah Efendi'nin şerhinde bulunmamaktadır.

Bursevî, dâirenini ikinci târifine uygun olarak, “ahadiyyet” mertebesini hareketsiz ve içi dolu “nokta” ile temsil etmiştir.¹¹⁶¹ “Neyistan” yâni “ahadiyet mertebesi”ni, şehâdet kelimesi (eşhedü en lâ ilâhe illallah), ilâhî taayyünleri ifâde eder. İlâhî taayyünün başlangıcı “hüviyet-i ilâhiyye” ve “zât-ı ahadiyye”dir. Kısaca “neyistan” ile sembolize edilen “ahadiyet mertebesi” ve “nokta”dır ve lâ-taayyün mertebesinin gölgesidir. İlâhî taayyünün sonu ise “kelâm”dır. İkinci şehâdet kelimesi (eşhedü enne Muhammeden abduhu ve resûluhu), kevnî taayyünü ifâde eder. Kevnî taayyünün başlangıcı “hakikat-ı muhammediye” ve sonu “neş’et-i insâniyye”dir. “Neyistan” sembolüyle başlangıcı Hakikat-ı muhammediye olan kevnî taayyünün kasdolunmaz.¹¹⁶² Kısaca Bursevî’ye göre ahadiyyet mertebesinden sonra gelen mertebeler asıl vatan olmaya uygun değildir. Çünkü bu mertebeler zulmânî ve nûrânî “hicap”lardan ibârettir.¹¹⁶³

Lütfi Filiz, başlangıç ve sonun bir noktada birleşmesiyle meydana gelen ve kâinâtın başlangıç noktasını oluşturan bu sembole “nokta-i kübrâ” demektedir. “Nokta-i kübrâ” ile “Allah” temsil edilmektedir.¹¹⁶⁴

Doğrunun bir merkez etrafında dönüşüne paralel olarak diğer verilen semboller şunlardır:

“Pergel”: “Ân”, bir noktadır. Bu nokta uzatıldığında sonsuza kadar uzayan bir çizgi meydana gelir. Bu çizgi üzerinde bir nokta esas alınıp, merkez kabul edilerek döndürülürse

¹¹⁵⁹ Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, 96

¹¹⁶⁰ Tehânevî, age, I, 471

¹¹⁶¹ Bursevî, age, I, 14-15

¹¹⁶² age, I, 15

¹¹⁶³ age, I, 17

¹¹⁶⁴ Filiz, age, I, 11

dâire meydana gelir. Bu dâirenin çapına “zaman” denir. Ân, hem zamânın hem de dâirenin merkezidir. Pergelin hareketli ayağı zamânı, sâbit ayağı ânı gösterir.

“Semâzen”: Semâzen ayaklarından biri sâbit, diğeri hareketlidir. Pergel sembolünde olduğu gibi hareketli ayak zamânı, sâbit ayak ânı temsil eder.¹¹⁶⁵

2) “Çember”in “kapanma ve açılma hareketi” (Eşyânın hareketi):

Abdullah Efendi vahdet mertebelerine dâir açıklamalarında dikkat çeken özellik, gayb mertebelerini kendi aralarında eşyâ ve insân-ı kâmile âit olacak şekilde ikişer ikişer gruplandırmasıdır. Açıklamalarında “nefes-i rahmânî”, “nur-gumur¹¹⁶⁶”, “cemâl-celâl” mefhumlarıyla birlikte kullanmıştır. Vücut iki hareket ile varlık ve yokluk arasında gider gelir. Bu iki hareket varlığın iki “vech”ine¹¹⁶⁷ tekâbüle eder. Varlıkta bulunan birinci yüz, “nur ve cemal”dir. Hak, varlığı nur ve cemal ile îcad eder, yaratır, hayat verir, izhar eder. İzâfetler, nisbetler, hissî kuvvetler açığa çıkar. Dünya görünür, ukbâ kaybolur. İkinci yüzü, “gumûr ve celâl”dir. Hak, gumûr ve celâl ile varlığı ademe götürür, gizler, öldürür, fânî kılar. Ukbâ açığa çıkar, dünyâ ise kaybolur. Varlık bu iki “vech” yâni iki yüzle zuhur eder.¹¹⁶⁸

Şârih nefes alış verişine¹¹⁶⁹ veya kalp atışına ya da bir gülün açılmasına benzetebileceğimiz “inkıbaz-inbisat”, “med-cezir, gibi zıt kelime gruplarını kullanarak varlık

¹¹⁶⁵ age, I, 29

¹¹⁶⁶ Gumûr (غمر): Tûfan, sel, med gibi anlamlar taşır. Ahadiyet mertebesinin bir ismi de “tûfân-ı mahz”dır. (bk.Konuk, *Fûsûs Şerhi*, 6)

¹¹⁶⁷ VECH: Vücûda denir. (bk. Tehânevî, age, III, 966) Bir şeyin vechi, o şeyin hakikatıdır. Her şeyin iki yüzü bulunur. Hak ile olan yüzü, zâtî nûrdur, ebedî ve bâkîdir. Kendisi ile olan yüzü ise a'razdır, her an yok olur. “Cevâd” ismi ile mutehakkık olanlara “sâbihü'l-vech” [yüzü nurlu] denir. (bk. Cevad Nurbahş, *Ferheng-i Nurbahş*, I, 94) “Sevâdü'l-vech fi'd-dâreyn” fenâ fillah makâmını ifâde eder. Bu makamda sâlikin, dünyâda ve âhirette zâhiren ve bâtinen vücûdu kalmaz. Adem-i aslî'ye dönüş siyah renk, ve fakirlik ile ifâde edilir. Her şey “vech-i Hak” ile haktır. Vech-i Hak olmaksızın hiçbir şeyin hakikatı yoktur. “Nereye dönerseniz Allah'ın vechi orasıdır.” (Bakara:2/115) meâlindeki âyet bu hakikatı ifâde etmektedir. Eşyânın Hak ile durduğunu (Kayyûmiyyet) gören kişi (aynü'l-Hak), her şeyde vech-i Hakk'ı görür. (bk. Cürçânî, *Ta'rifât*, 83, 168)

¹¹⁶⁸ Abdullah Efendi, age, I, 83

¹¹⁶⁹ Şârihimizin “rahmânî nefes”e âit açıklamalarında tek tek gayb mertebelerini açıklamaktan ziyâde, mertebeleri ikişer ikişer gruplandırmış ve aradaki mevcut hareketlere dikkat çekmiştir. Bu sebeple vahdet-vâhidîyet mertebeleri arası ve ahadiyet-vahdet mertebeleri arasındaki rahmânî nefesin gidiş-gelişlerini açıklanmıştır. Onun şerhi tamâmıyla kendine özgüdür. A. A. Konuk *Fûsûs* şerhinde gayb mertebeleri izah ederken “nefes-i akdes”, “feyz-i akdes”, “Rahmân'ın nefesi” veya “Zât'a âit rahmet” gibi kavramları bu şekilde açıklamamıştır. (bk Konuk, age, II. 57,269, III, 5,135,169,213,221, IV, 13,124,170 vb)

dâiresinde iki çeşit hareket olduğunu dile getirmektedir. Bu hareketlerin ilki “eşyâ”ya, ikincisi ise “insan”a âittir.

Eşyâya âit hareket, “neyistan” veya “dâire” sembolü çerçevesinde “çember”nin “merkez noktası”na doğru olan hareketiyle açıklanmaktadır. “Dâire” sembolünün bu ikinci basamağında çember hareketli, nokta ise sâbittir:

Eşyânın hareketinde vahdet mertebesi başlangıç kabul edilmiştir. “Vahdet” mertebesindeki bütün nisbet, izâfet ve kesretler, vahdet mertebesinin renksizlik rengine boyanmıştır. Eşyâ kapanma hareketi (hareket-i inkibâzî) ile kendi ahadiyetine¹¹⁷⁰ geri döner. Böylece eşyâ kendi aslî yokluğuna geri dönmüş olur.

Esâsen bu hareket hem gaybî hem de kevnî âlemde geçerli olup, hareketin merkezi taayyün ve zuhur dâiresinin merkezidir. Bu nokta aynı zamanda tüm eşyânın toplandığı “ahadiyyetü’l-cem” mertebesinin de “merkezi”dir.

Varlık dâiresindeki eşyâya âit kapanma hareketi sonucu zuhur eden ister kevnî, ister gaybî olsun tüm “ayn”lar ve “ekvân”, “Her şey aslına döner” sözünde belirtildiği gibi, asıl yokluklarına (adem-i zâfî) dönüşü arzu ederler.

Eşyânın bu kapanma hareketi, merkeze ulaştıktan sonra açılmaya başlar. Açılma hareketi (hareket-i inbisâtî) vücûd dâiresine ulaşır, ihâta eder ve vâhidiyet mertebesinde, esmâ ve sıfâtlar tecellî eder.

Varlık, bütün zaman içinde bu iki hareket ile iki yöne hareket edip, zuhûra gelirler ve zuhurdan kümûna yâni gizliliğe bürünürler.

Keşf ehli, “ayn-ı basîretleri” yâni basîret gözü vâsıtası ile bu hareketi (كل من عليها فان و) (Rahman, 55/26-27) [Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak. Ancak azamet ve ikram sâhibi Rabbinin zâtı bâkî kalacak] ve (كل شيء هالک الا وجهه) (Kasas, 28/88) [O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır] âyetlerinde işâret bulunduğu gibi, müşâhede eder.¹¹⁷¹

¹¹⁷⁰ A.Avni Konuk, vahdet mertebesinin isimlerinden birisini “ahadiyyetü’l-cem’ ” olarak göstermiştir. Çünkü bu mertebedeki bütün îtibarlar ister isbat edilsin, ister iskât edilsin Zât’a âittir. (bk. Konuk, *Fûsûs Şerhi*, I, 12)

¹¹⁷¹ Abdullah efendi, age, 92-3

Abdullah Efendi'nin vahdet mertebesinden taayyün noktasına ulaşan hareketin, geriye dönüşte başlangıç mertebesi olan vahdet mertebesi değil de vâhidiyet mertebesine kadar çıkar göstermesi dikkat çekmektedir. Ancak yine Abdullah Efendi eşyâdaki hareketi, vahdet ve vâhidiyet mertebeleri arasında sınırlı görmemeyi daha güzel görmüştür. Buna göre eşyâdaki geri dönüş hareketi, başlangıç mertebesi olan “vahdet” mertebesine kadar ilerler. Abdullah Efendi düşüncesini âyetler ile delillendirerek şöyle açıklar: Eşyâ, zâtî fenâ, ahadiyetin celâli ve ademiyyetin tek rengi ile boyandığında, eşyânın hareketi “mütesâviyetü'l-akdâm” olur yâni başlangıç noktasına döner.

Şârihimiz yorumuna, [Rahman olan Allah'ın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsin. Gözünü çevir bir bak, bir boşluk görebiliyor musun?] (Mülk, 67/3) âyetini delil getirmektedir.¹¹⁷²

Abdullah Efendi'nin açıklamasında isimlerin dâirevî hareketinden eşyânın kapanma ve açılma hareketi arasında bir geçiş görülmemektedir. Lütî Filiz'in eserinde bu iki hareket arasında geçişi temin eden açıklamalar bulunmaktadır. Yazar noktanın devretmesini “noktanın tekerlenmesi” olarak târif ettiği bir bölümde şöyle demektedir: Nokta hangi isimde tecellî ederse, o isim devretmeye başlar. Bu “kibritin alev alması”na benzer. Devir tamamlanınca dâire meydana gelir. Bu dönüş çok süratlidir. Süratin etkisiyle, zerrelere toplanır ve cisimleri oluşturur.¹¹⁷³

Aynı yazar, Abdullah Efendi'nin açıklamalarına benzer şekilde varlıktaki “def” ve cezb”, “git-gel” hareketlerinden, “med-cezir”, “nefes alıp vermek”den, varlığın “kaynama”ından, “dürülme”inden bahsetmiştir: Eşyânın dürülme, kapanma hareketi sonucu bir noktada toplanması, (ب) “be” harfinin noktasıyla temsil edilmiştir. On sekiz bin âlem bu noktada toplanır. Bu noktanın açılıp kapanmasıyla zaman meydana gelir. “Be” harfi kâinâtın

¹¹⁷² age, I, 93

¹¹⁷³ Filiz, age, I, 293

dürüldüğü noktadır. ¹¹⁷⁴ Noktanın açılıp kapanması ışık dalgası ve deniz dalgası ile de temsil edilmiştir. ¹¹⁷⁵

3) “Ney” sembolünün “merkez noktasının” açılma ve kapanma hareketiyle açıklanması (İnsân-ı kâmilin hareketi) :

Eşyânın bu iki hareketinden başka kâmil insana özgü bir hareket daha vardır. Kâmil insana haz bu hareket, “dâire” sembolü çerçevesinde “merkez noktası”nın “çember”e doğru açılma hareketiyle açıklanmaktadır. “Dâire” sembolünün bu üçüncü basamağında nokta hareketli, çember ise sâbittir:

“Ney” ile sembolize edilen “insân-ı kâmil” eşyâda bulunan iki hareketi toplayan yaratılışı sâyesinde bâzen kapanma hareketi ile (sıfât-ı merkeziyye), bâzen açılma hareketi ile (na‘t-ı muhîta), bâzen de her iki yönü toplar halde zuhur eder. ¹¹⁷⁶

Kâmil insana âit varlık hareketinin esas dikkat çekilmesi gereken nokta ahadiyet mertebesinden başlayıp netîcede vahdet mertebesine ulaşması ve eşyânın aksine önce açılma sonra kapanma özelliği göstermesidir.

Ahadiyet mertebesinden başlayan açılma hareketi taayyünat ve kesret üzerine (الم تر الى (ربك كيف مد الظل (Furkan, 25/45) [Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?] âyetinde işâret edildiği gibi açılıp yayılır. Bu yayılma, isim ve sıfatların gâyesi olan insan yaratılışına (neş’et-i insâna) ulaşmıncaya kadar devam eder.

Açılma hareketi hedefini bulunca, “meded” ve “hareket”, başlangıç noktasına doğru kapanma hareketine başlar ve merkezine geri döner. Taayyünler, ahadiyet ve vahdet mertebesinde renksizlik rengine boyanır. ¹¹⁷⁷

Eşyâ ve insana âit hareketi üst üste çakışır vaziyette değil, iki hareketin varlık dâiresinin “iki yüz”üne tekâbüle ettiğini düşünüyoruz. Dâirenin bir yüzeyi, eşyâ, diğer yüzeyi de insana âit harekete âittir.

¹¹⁷⁴ age,I, 29, 238,321, III, 74

¹¹⁷⁵ Filiz, age, I, 75,110, 154

¹¹⁷⁶ Abdullah Efendi, age,93

¹¹⁷⁷ aynı yer

Lâhicî ve L. Filiz, insana âit hareketin başlama noktasına “insan noktası” demektedir.¹¹⁷⁸ Bu iki müellif noktanın çizgi hâline gelmesini “güneş ışını/hüzmesi ve gölge” sembolleriyle şöyle açıklamaktadır:

Gölge, güneşin yükselişi ve inişi, gölgenin uzayıp kısılmasıyla merdiven gibi basamak basamak, nokta nokta yükselir. Kemal mertebesine geldiğinde muhammedî hakîkata erişmiş olur.¹¹⁷⁹

Kâinat bir nokta iken nokta akıp elif gibi uzamıştır. “Gölgeyi uzattık demek”, noktayı elif yaptık demektir. Bunun anlamı yedi mertebeyi atlatıp onu insan yaptık demektir.¹¹⁸⁰

Eşyâya ve insana âit iki hareket hakkındaki değerlendirmeyi açıklamak üzere ışığın yayılması hakkındaki iki kuramı dile getirmek isitiyoruz:

Birinci kurama göre ışık kaynağından dâiresel hareketlerle açılarak yayılır. Eşyâya âit açılıp yayılan ve sonra kapanan varlık hareketini birinci kuramdaki gibi tıpkı durgun bir suya atılan taşın hareketlendirdiği dâiresel dalga hareketlerine¹¹⁸¹ benzetebiliriz. Çemberden kapanarak merkeze ulaşan hareket , merkezden geriye akseder. Aksettirci özelliği sebebiyle “merkez noktası”, “ayna” sembolü şeklinde de anlaşılabilir. Eşyâya âit bu tür varlık hareketi, dâirenin bir yüzeyine tekâbü eder. Daha önemlisi dâirenin bu ilk yüzeyi, ikinci yüzeye satıh teşkil eder.

İkinci kurama göre ise ışık kaynağından ışınlar, ışık hüzmeleriyle yayılır. Kâmil insandaki hareketi, ikinci kuramdaki gibi merkezle çember arasında açılıp kapanan doğrusal ışınlar veya yarı çaplar şeklinde anlayabiliriz. Çünkü, kâmil insana âit hareketi açıklarken, (لَا تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ) (Furkan, 25/45) [Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmedin mi?] âyetine dikkat çekilmektedir. “Gölge” söz konusu olduğunda ışığın, ışınlar şeklinde

¹¹⁷⁸ Lâhicî, age, 31, Filiz, age, I, 33

¹¹⁷⁹ Lâhicî, age, 334

¹¹⁸⁰ age, I, 354

¹¹⁸¹ L. Filiz, dalga sembolünü havuza atılan taş ile temsil etmiştir: Havuza atılan taşın dalgası havuzun kenarına kadar gelip, tekrar taşın atıldığı noktaya geri döner. Bu gidiş dönüş hareketi şiddetini azaltarak -yedi nefis mertebesine karşılık olarak- yedi kez tekrarlanır. Fakat hiçbirini kaybolmaz, bizden bize gelmeye devam eder. Sonunda yine bizde toplanıp bizimle berâber gideceğimiz yere gider. (bk. age, III, 38) Ancak Abdullah Efendi'nin açıklamasında dalga hareketinde ilk dalga hareketi, açılma ile değil, kapanma ile başlamaktadır.

algılanması gerekmektedir. Bu hareket de dâirenin diğer yüzeyine tekâbül eder. Işıklar¹¹⁸², dâirenin sathı üstünde yayılır. Merkezden çembere doğru sanki bir güneşin ışınları açılan ışık çembere ulaşınca geri akseder. Yansıtıcı özelliği sebebiyle “çember”i “ayna” sembolü şeklinde de anlamak mümkündür.

Lâhicî'nin şerhinde ve L. Filiz'in eserinde eşyâya ve insana âit hareket arasındaki bu farklılığı îzah edecek şekilde semboller kullanılmıştır.

“Nokta-i katre”: Lâhicî ahadiyet ve vahdet mertebelerini şöyle açıklamaktadır: “Deniz”in “katre”ye doğru seyri vücûdun ilk mertebesinden insan mertebesine kadar olan bölümünü, “katre”nin “deniz”e doğru seyri de insan mertebesinden ahadiyet makâmına kadar olan bölümü temsil eder. ¹¹⁸³ Lâhicî'nin temsîli ile Abdullah Efendi'nin temsîlinin ilgisini şöyle kurabiliriz: Deniz katreye seyri, buharlaşma ile olur. Buharın yükselişi, deniz yüzeyinden dalga dalgadır. Buharın yatay yükseliş hareketi çemberin, merkeze doğru kapanıp açılmasına benzemektedir. Katrenin denize olan seyri ise, tıpkı noktanın yarıçaplar hâlinde açılmasıyla paralelik göstermektedir. Çünkü damlanın gökten hızla inişi çizgi hâlinindedir.

“Nokta-i Şems/Güneşin dünya etrâfındaki seyri”: Vücut dâiresinin iniş kavısı bitince, ikinci yarıda yükseliş ve insan mertebesi başlar. İnsan, kesret karanlığının sonu ve vahdet gündüzünün ışığıdır. İnsan mertebesine “matlau'l-fecr” de denir. Lâhicî, tıpkı Abdullah Efendi gibi dâiredeki inbisat ve inkıbaz (daralma ve açılma) hareketlerinden bahsetmektedir. Şu farkla ki Lâhicî bu iki zıt hareketi dâirenin iki yarısına âit göstermiştir: Ahadiyetin, esmâ ve sıfâtın hükümlerin zuhûru yönünden, kesret üzerine tenezzülüne, seyri mutlak veya küllün cüzde seyri veya zuhûrî ve inbisâtî seyr denir. Bunun aksi olan yükseliş seyrinde, başlangıç noktası insandır. Sonu ise insanın ilk noktaya yâni ahadiyyete vâsıl

¹¹⁸²Yarı çaplarının merkezde birleştiği dâireyi, “tekerlek” sembolüne benzetebiliriz. (bk. Kılıç, age, 171)

M.E.Kılıç “merkez noktası ve dâire” sembolü için kaynaklar zikretmektedir:(bk. age, 221, not) İbn Arabî, *İnşâü'-devâir ve 'c-Cedâvil*, (Kleinere Schriften des Ibn Arabî'nin içinde), nşr. H. S. Nyberg, Lieden 1919 ; *Fütûhât*, I, 289, II, 252, III, 275, IV, 71; *Tedbîrât*, 95-97..., Muhammed Nûrû'l-Arabî, *Noktatü'l-Beyân*, Abadî, A, “The Center of the Circumference and the Sphere Which it Encompasses”, Guenon, R. “The Idea of the Centre in the Tradatation of Antiquitiy”, *Fundamental Symbols*, tr. Moore, 45-53, Schuon, *To Have Center*,

¹¹⁸³ Lâhicî, age, 31

olmasıdır. Bu seyre mukayyedin mutlak yönüne veya cüzün küll yönüne seyri veya şuûrî ve inkibâzî seyir denir. Bu seyir sonucu müşâhede, mükâşefe, mârifettir.¹¹⁸⁴

“Rahmâniyet güneşi ve rahîmiyet güneşi”: Rahîmiyet güneşi, ışığın Ahad’dan çıkışına ve celâle tekâbüle etmektedir. İlk meydana çıkan güneş budur. Bu hakikat, “Ben önce nûru yarattım”¹¹⁸⁵ hadisiyle belirtilmiştir. Rahmâniyet güneşi, rahîmiyet güneşi içindeyken, zuhur âleminin yaratılışıyla, içten dışa çıkmıştır. Rahmâniyet ve rahîmiyet besmelede ve besmelenin ilk harfi olan “be” (ب) nin noktasında toplanmıştır.¹¹⁸⁶ Kâinat denen bu devâsâ ekrana yansıyan her fert “rahmet güneşinden bir ışık hüzmesi”sinin eseridir.¹¹⁸⁷ Işına Ahad’dan çıktığında celâl, Muhammed aynasında yansıyınca cemâl denir. Allah, celâliyle Muhammed aynasında tecellî etmiş ve Muhammed cemâlullah olmuştur.

“Sûr”: “Sûr” bir cihetle üflenir, diğer bir cihetle üflenmez. Üflenmeyen “sûr”, “be” harfinin durgun “nokta”sı gibi düşünülmüştür. Üflenen “sûr” ise akan yâni “çizgi” hâline gelen bir nokta olarak temsil edilmiştir.¹¹⁸⁸ “Sur” sembolünün bu şekilde kullanımı, şârihimizin neden sâdece insana âit hareketi, ney ile temsil ettiğini açıklaması bakımından önemlidir.

Abdullah Efendi’nin, “nokta” ve “noktanın hareketi” sembolünü hakkındaki değerlendirmelerini maddeler hâlinde şöyle özetleyebiliriz:

1) “Noktanın hareketi”nde en önemli özellik, şârihin bu tek sembolle tüm vücut mertebelerini açıklamış olmasıdır.

2) “Noktanın hareketi” sembolüne âit yorumunda “tenezzül”, “zâhir-bâtın”, “hicap” düşünceleri görülmez. Halbuki çalışmamızda kullandığımız tüm *Mesnevî* şerhlerinde gayb mertebeleri bu düşünce ile açıklanmıştır.

¹¹⁸⁴ aynı yer

¹¹⁸⁵ Firûzenfer, age, 113

¹¹⁸⁶ age, I, 134

(L. Filiz, bu iki güneşi, nübüvvet ve velâyet olarak da yorumlamaktadır. Buna göre Hz. Peygamber ve Hz. Ali birbirinden ayrı düşünülmez. “Eti etimdir, kanı kanımdır, cismi cismimdir ” hadîsi bu hakikatı ifade etmektedir. bk. age, I, 138)

¹¹⁸⁷ age, I, 71

¹¹⁸⁸ Filiz, age, III, 254

3) Şârihimizin yorumunda “vecih” düşüncesini dikkat çekmektedir. Vecih kavramı öncelikle noktanın hareketindeki açılıp kapanmasında, gidip gelmesinde görülür. Daha sonra vecih dâirenin iki yüzünde ortaya çıkmaktadır.

4) Vecih düşüncesine bağlı olarak mertebeler ikili gruplar hâlinde ele alınmıştır. Önce vahdet-vâhidiyet , sonra ahadiyet-vahdet mertebeleri arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.

5) Abdullah Efendi'nin “nokta” sembolü hareketlidir. “Dâire” sembolü ise tâbiri câizse “nefes almakta”dır. Ankaravî ve Bursevî'nin şerhinde “nokta” ve “dâire” sembollerinin yorumunda hareket görülmemektedir.

6) Tasavvuf edebiyâtının tüm ana sembolleri “noktanın hareketi” yorumunda gizli olarak bulunmaktadır. Bunlar arasında “ışık/nur”, “ayna”, “damla-deniz-dalga-inci”, “güneş-ay”, “harf sembolizmi”, “geometrik şekillere âit sembolizm”, “nefes-kalp”, ”gül” “çekirdek”, “kutup” sembolleri sayılabilir.

7) Nokta sembolü kâinat ve insanın, Hak ile bir olduğunu anlatmak için kullanılmaktadır. Giden nokta ile gelen nokta, zat bakımından aynıdır; ancak sıfat yahut zuhur bakımından gayrıdır. Kul ile Allah, yokluk ile varlık bir noktada birleşir.¹¹⁸⁹

b) “Neyistan” sembolünün “Cennet” sembolü ile, “ney” sembolün “Âdem” sembolü ile açıklanması:

Abdullah Efendi “neyistan” sembolünü, “Âdem” ve “Havvâ”nın ilk vatanı olan ve dünyâya indirildikleri “Cennet-i a'lâ” ile şerhetmiştir. Ancak bu konuda ayrıntılı yorum vermez. Bu sebeple “Cennet” sembolünün “neyistan” sembolü ile ilgisini kurmak için eserin başka bölümlerine ve diğer *Mesnevî* şerhlerine mürâcaat etmek gerekmektedir.

1) “Ney” sembolünün “hakikat-ı Muhammed” veya “insânî ruh” ile açıklanması:

Şârihimiz bu yorumunu ebced hesâbıyla da desteklemektedir: “Ney” kelimesi ebced hesâbı ile 60 rakamını vermektedir. Sîn (س) harfi de altmış rakamını verir. Mukattaa harflerinden olan “Yâ sîn” âyeti, “yâ Muhammed” demektir.¹¹⁹⁰ Şârihimizin “ney”

¹¹⁸⁹ age I, 85

¹¹⁹⁰ Abdullah Efendi, age, 91-2

hakkındaki yorumlarında bu sembolün hangi mertebeye âit olduğuna dâir açık bir yorum yapmamıştır. Aynı düşünceyi tâkip edersek, “ney”den murat “Muhammedî hakîkat”dır.

Ankaravî'nin de benzer bir yorumu mevcuttur. “Neyden işit” demek “Hz. Nebî'den işit” demektir. Bu emir, Hz. Peygamber ile ayn-ı vuslatta olan evliyâyâ şâmidir. ¹¹⁹¹

“Âdem ve Havvâ” ile temsil edilen “ruh ve nefs”in yaratılması ile ilgili Nisâ Suresi:4/1 âyetinin şerhinde şöyle demektedir: “İnsânî ruh” veya bir başka deyişle “izâfî ruh” yüz bin sene “Hak” ile mûnis olmuştur. ¹¹⁹² “İnsânî ruh”, “Rûhumdan üfledim” (Hicr,15/29) ve “Rûhumuzdan üfledik” (Enbiyâ,21/91) âyetlerinde belirtildiği gibi Hakk'ın kendisine âit olduğunu beyân ettiği ruhtur. ¹¹⁹³ “Hakîkî Âdem”, “Âdem-i kebîr”, “Ebu'l-ervâh” gibi isimler alan “insânî ruh”, Hak'tan “vahdet mertebesi”nde ayrılmıştır. Vahid'den ancak vâhid çıkar. Bir başka ifâdeyle “Zat”dan, “hakîkî Adem” de denilen “zat” sudûr eder. Bu sudûr edişte gayriyet kaydı yoktur. Bu zat, sâdece bütün isimleri ve sıfatları mücmelen bilir. Ancak kendisine şûuru yoktur. Bu biliş sebebiyle “vahdet” mertebesine, “mutlak ilim”, “küllî akıl”, “makâm-ı şuhûd-i cem'ü'l-cem” gibi isimler de verilir. ¹¹⁹⁴

2) “Neyistan” sembolünün “Cennet”, “ney” sembolünün “Âdem ve Havvâ” ile açıklanması:

Abdullah Efendi “ney” kelimesini, “Âdem ve Havvâ” ile açıklarken yine ebced hesâbını kullanmaktadır. Şöyle ki ebced hesâbına göre, “Âdem” kelimesi kırk beş, “Havvâ” ise on beştir, bunların toplamı altmış rakamını verir. Âdem ile Havvâ'nın izdivâcından meydana gelen bu netîce “Yâ-sîn” şeklinde açığa çıkmıştır. Bu anlayış dikkate alınacak olur ise, “ney” ile “Âdem ve Havvâ”, “neyistan” ile “cennet-i a'lâ” kastedilmiş olur. ¹¹⁹⁵

Çünkü Âdem'nin hamurunun yoğrulmasından sonra bu (insânî) ruh Âdem'e nefhedilmiştir. Ruh, Âdem'in kalıbında yalnızlık sıkıntısı çekti ise de (müstevhiş oldu), Hakk'ın emri ile kalıbında kalmıştır. Âdem'in rûhu ancak kendi nefsinden yaratılan Havvâ ile yatışmıştır (sâkin oldu). Yâni Âdem'in sükûnu Hak'tan başka bir şeyi sevmesi ile (enîs

¹¹⁹¹ Ankaravî, age, I, 26

¹¹⁹² Abdullah Efendi, age, III:238-241 (2435. beyit)

¹¹⁹³ Konuk, age, I,, 25-6(*Misbâhü'l-Hidâye*'den naklen)

¹¹⁹⁴ age, 13-25-32

¹¹⁹⁵ Abdullah Efendi, age, 91-2

olması) ile mümkün olmuştur. Bundan sonra “Sen ve eşin Cennet’te sâkin olun” emri ile her ikisi aynı şeyle sâkin olmuştur. ¹¹⁹⁶ Şârihimizin bu açıklamasında da “neyistan/Cennet” sembolünün hangi mertebeye tekâbül ettiği açık olarak belirtmemiştir. Ancak *Mesnevi* şârihlerinden A.A. Konuk’un *Füsûs* şerhinde “Hakîkî Âdem ve Hakîkî Havvâ” ile sembolize edilen “küllî akıl ve küllî nefis”in “Zat Cenneti”nde saklı (mestur) oldukları belirtilmektedir. “Zat Cenneti” ise “ulûhiyet/vâhidîyet mertebesi”dir. Vâhidîyet mertebesinde ilâhî isimleri ve sıfatları mücmelen bilen zat (Âdem) ve zâtın emsâli (Havvâ) mevcuttur. Zâtın ne kendisine ne de emsâline şuûru yoktur, çünkü vücûdu aynî değil, ilmîdir. ¹¹⁹⁷

“Cennet-Âdem-Havvâ” sembollerini kullanarak mertebeler hakkında bilgi veren diğer şârihler, Câmî ve Ankaravî’dir. Her iki şârih de “neyistan” sembolünü “â’yân-ı sâbite” mertebesiyle açıklamaktadır. Câmî manzum şerhinde şöyle demektedir: ¹¹⁹⁸

زین جدایبها شکایت می کند	نی که آغاز حکایت می کند
از نفیرم مرد و زن نالیده اند	تا بتیغ فرقتم بپریده اند
کان بود فاعل در اطوار وجود	کیست مرد اسماء خلاق و دود
منفعل گشته ز اسما و صفات	چیست زن اعیان جمله ممکنات
دارد اندر رتبهء انسان ظهور	چون همه اسما و اعیان بی قصور
که چرا هر يك ز اصل خود جداست	جمله را در ضمن انسان ناله است
این بود سر نفیر مرد و زن	شد گریبانگیر شان حب الوطن

Şiirin ikinci beytinde geçen “esmâ ile a’yân”ı ile kat’edip ayıran “tiğ” yâni “kılıç” sembolü dikkat çekmektedir. Câmî de aynı sembolü kullanmıştır. ¹¹⁹⁹ Bu sembol ile Abdullah

¹¹⁹⁶ age, III:238-241 (2435. beyit)

¹¹⁹⁷ Konuk, age, I, 13, 32, 25-26

¹¹⁹⁸ [Ney hikâye etmeye başlar

Ayrılık bıçağı ile kesildiğimden beri

Erkek kimdir? Hallâk ve Vedûd 'un isimleridir.

Kadın nedir? Bütün mümkünâtın a’yânıdır.

İsimler ve a’yân hepsi kusursuz

Ayrılıklardan şikâyet eder:

Feryâdımın erkek-kadın ağlamıştır.

Bunlar, varlığın biçimlenmesinde fâildir.

İsim ve sıfatlardan etki almışlardır.

Orada insanın hakîkati açığa çıkar.

Efendi'nin lâhut âleminde kullandığı “sikkîn” yâni “bıçak” sembolü benzerlik göstermektedir..

Câmi ve Ankaravî, “merd” yâni erkek sembolünü, “ilâhî isimler ve sıfatlar” şeklinde açıklamaktadır. “Zen”¹²⁰⁰ yâni kadın sembolünü de “a’yân-ı sâbite” şeklinde açıklamaktadır. “Aynlar”, ilmî vücûd ile mevcut, gaybî vücûd ile ma’dumdur, vücûda mazhar olmakta “zen” gibidir.¹²⁰¹

“Neyistan/Cennet/A’yân-ı sâbite mertebesi”nde “ilâhî isim ve sıfatlar” ile “âyân-ı sâbite” birbirine bağlıdır. A’yân-ı sâbite mertebesi, ahadiyet mertebesinden meydana gelmiştir ama aralarında ayrılık yoktur. “A’yân-ı sâbite” mertebesinde varlığın hakikatları birbirlerinden “ilmen” ayrılmış olmakla birlikte “aynen” ayrılmamıştır. Sâdece ilmen ayrılmışlıkları sebebiyle bu hakikatlara çoğul şekilde “a’yân-ı sâbite” denir. Bu aynlar, aynî ve hâricî olarak ma’dumlardır yâni aynî ve hâricî varlıkları yoktur. (الاعيان ما شئت رايحة الوجود)

[Aynlar, vücud kokusu koklamamıştır] sözü bu hakikatı ifâde eder.¹²⁰²

Bu anlamdaki yorumda “neyistandan kesilme” değil “neyistanda yâni kamışlıkta bulunan kamışların birbirlerinden ayrılması” temsil edilmektedir. Çünkü, “a’yân-ı sâbite mertebesi”nde “varlığın hakikatlarının birbirlerinden ayrılması” söz konusudur.

3) “Neyistandan kesilme” sembolünün “Cennet’ten çıkarılma”, “ney” sembolünün “Âdem ve Havvâ” ile temsil edilmesi:

Şârih, Âdem’in Havvâ ile Cennet’te sâkin oluşundan sonra Cennet’ten çıkarılışlarıyla ilgili olarak şu açıklamada bulunmaktadır:

Cennet’te Âdem’e ilâhî isimler öğretilmiş, meleklerin bu ikisine secde etmeleri emredilmişti. Ayrıca Âdem ile Havvâ’nın, Cennet’te bulunan bir “ağaç”tan yemeleri

İnsanda hepsi ağlar

çünkü her biri aslından uzaktır

Her ikisi de vatan sevgisine düşmüştür.

Erkek ve kadının inlemesi işte bu yüzdendir.]

¹¹⁹⁹ Câmi, age, 26

¹²⁰⁰ Câmi’nin “ney” açıklamasını “zen” ve “merd” kelimeleriyle yapması dikkat çekmektedir. Burada sözü edilen “merd ve zen”, birinci beyitte geçen “ney” sembolüyle eş anlamlı kullanılan “Âdem ve Havvâ” sembolleridir. Ankaravî Câmi’nin Farsça yorumunu aynı kelimelerle iktibas etmiştir. Mevlânâ’nın neyin ağzından inşad ettiği “...feryâdımla erkek de ağlayıp inlemiştir kadın da” beytinde ifâde ettiği ve ikinci beyitte kullanılan “erkek ve kadın” sembolleri farklıdır.

¹²⁰¹ Câmi, age, 39, Ankaravî, age, I, 27

¹²⁰² Câmi, age, 39, Ankaravî, age, I, 27

yasaklanmıştı. “İblis”in vesvesesi ve Havvâ’nın ısrârıyla menedilmiş bu ağaçtan yedikten sonra Cennet’ten çıkartılıp dünyâyâ indirilmişlerdi. “Âdem ve Havvâ”nın ayrıldığı bu “ünsiyet ve kudsiyet vatani”, “neyin kesildiği neyistan” mesâbesindedir. Âdem ve Havvâ, asıl vatanlarına dönünceye kadar ayrılık derdine düşmüşler ve korku ve ümit arasında kalmışlardı.¹²⁰³ Abdullah Efendi, Cennet sembolünün kullanıldığı bu üçüncü anlam düzeyinde yine Cennet sembolünü vücud mertebelerinin hangisini ifâde ettiğini açıklamamıştır.

Ancak *Mesnevî* şârihlerinden Molla Câmi, Ankaravî ve Tâhir Olgun, “neyistandan ayrılış” sembolü üzerinde durmuştur. “Neyistandan ayrılış”, varlığın “a’yân-ı sâbite mertebesi”nden ayrılıp “ruhlar âlemi”nde zuhur etmesi şeklinde açıklamışlardır.

Bu kısımda dikkat çeken özellik “neyistan”dan ayrılığı yâni “a’yân-ı sâbite” mertebesinden ayrılmayı, “vücûdun hâricîne, gayrına, kenarına çıkmak” gibi ifâdeler kullanmalarıdır. “Âdem ve Havvâ” sembolüne “eser” veya “batından dışarı çıkan çocuklar” sembolünün eklenmesidir. Câmi bu son sembolü “ruh ve nefis” ile Ankaravî “akıl ve nefis” ile açıklamıştır:

Câmi’ye göre ruhlar, a’yân-ı sâbite mertebesinden vücûdun kenarına çıkarak ilmen ve aynen varlık kazanır ve zuhur eder. Çünkü insan rûhu, elest bezminde, kurbiyet makâmını idrak edince istîdat dili ile bu makâmı niyaz etmiştir. Ancak bu mertebeye ulaşmak için, “rûh”a, “nefs”in yüklenmesi ve bu yük ile en aşağı derecede kemal derecesini elde etmek gerekir. Ruh, kurbiyet makâmına ulaşmak için buna râzı olunca bulunduğu makamdan ayrılır. Ayrılır ayrılmaz âhı ve feryâdı, melekler, mülk, arş, kürsî, felekleri etkiler ve insanın hâline ağlar.¹²⁰⁴

Ankaravî “ney”in yâni “rûh”un, “hakîkî neyistan”ından yâni “a’yân-ı sâbite” mertebesinden ayrıldığında, rûhun, erkeğe benzetilen “aklı”¹²⁰⁵, kadına benzetilen “nefsi” de onun ağlamasına katıldığını ifâde etmiştir.¹²⁰⁶

¹²⁰³ Abdullah Efendi, age, 91-2 "Şecere/ ağaç" sembolü ve "İblis"n hakîkatı için bk. Konuk, age, 30-33

¹²⁰⁴ Câmi age, 37

¹²⁰⁵ Rûhun akıl ile sıfatlanması, ruhlar mertebesinde rûhun, hem kendi nefisini, hem emsâlini hem de yaratıcı olan Hakk’ı bilmesinden dolayıdır. (bk. Konuk, age, I, 2)

Abdullah Efendi akıllı iki çeşit kabûl eder. "İlk akıl" kalbi rûha ve Hakk’a yaklaştırmak ile görevli bir melekdir. "İkinci akıl" ise kalbi âlem-i tabîata ve sûrete dâvet etmek ile görevli olup, insanı tabiat ağacının meyvesinden

“Akıl-nefis” veya “ruh-nefis” çiftiyle ifâde edilen “kadın ve erkek” sembolleri artık aynı mertebeye birlikte inen zıt çiftleri belirtir. Bu ifâde için ruhlar mertebesinde bu semboller tıpkı bir “baba/Âdem” ve bir “ana/Havvâ”dan doğan biri erkek diğeri kız “ikiz kardeş”lere benzetilir.¹²⁰⁷

İnsan rûhunun “a’yân-ı sâbite mertebesinden kesilmesi” ve ruhlar âlemine inişi, şehâdet âleminde beşeriyet kaydına bağlanması içindir. “Neyin yetiştiği kamışlıktan kesilmesi” gibi “insân-ı kâmil de a’yân-ı sâbite âleminden kesilir” ve beşeriyet kaydına bağlanır.¹²⁰⁸ Çünkü ilâhî isimler ve a’yân, insan mertebesinde kusursuz ve tam olarak zâhir olur ve insan, kurbiyet makâmına erişir.¹²⁰⁹

“Cennet-Âdem-Havvâ” sembollerinin kullanımda görülen özellikleri kısaca şöyle özetleyebiliriz:

1) Abdullah Efendi “Âdem-Havvâ” takım sembollerini “sükun” düşüncesiyle, Câmi ve Ankaravî “ayn”ların ilmî olarak “sübût”u düşüncesiyle açıklamıştır.

2) İster “sükûn” isten “sübut kavramı kullanılsın “cennet” yâni “bahçe” sembolü bir mertebeyi gösterirken, “Âdem ve Havvâ” bu mertebedeki iki hakikatı veya iki sıfatı göstermektedir. “Âdem” ve “Havvâ” sembolünde “ruh” ile “nefis” söz konusudur. Âdem ile Havvâ arasındaki bağ ile ruh ile nefsin ilişkisi üzerinde durulmuştur.

4) “Cennet-Âdem-Havvâ-eser” takım sembolünde varlığın “hârice çıkışı” ifâde edilmektedir. Fâil yâni tesir eden (aktif) sûretler “baba”, münfail yâni tesir kabul eden (pasif) sûretler ise “anne” ile¹²¹⁰ temsil edilmiştir. Bu ikisi arasındaki bağıllık, “nikâh” sembolü ile temsil etmek mümkündür. “Anne”nin, “batn”ına kabûl ettiği “eser”i dışarı, zâhire çıkarması da “doğan evlatlar” ile temsil edilmiştir.¹²¹¹ Bu anlamda “Âdem” fâil (aktif), “Havvâ”

yemeye ısrar eder. Böylece ahadiyet mertebesinden ve sıfatın tecellî ettiği cennetten uzaklaştırır. Bu meleğe, şeytân denmiştir. Bu akıl insanı tabiat kuvvetlerinin câri olduğu dünya sınırları içinde bırakıp, rûhî kuvvetleri âtıl bırakmak için çalışır. (bk. age, I, 104)

¹²⁰⁶ Ankaravî, age, I, 29

¹²⁰⁷ İbn, Arabî, *Fütûhât*, I, 361

¹²⁰⁸ Olgun, age, I, 51

¹²⁰⁹ Câmi, age, 37,39

¹²¹⁰ Konuk, age, I, 32

¹²¹¹ İbn Arabî. *Fütûhât*, I, 359,61

münfail (pasif) ve Havvâ'nın batından çıkan "erkek ve kız çocuklar" eser ilkeler "bâtından zâhire çıkma" düşüncesiyle açıklanmıştır.

B. "Neyistan" ve "ney" sembollerinin "şehâdet âlemi" ile açıklanması:

Abdullah Efendi "neyistan" sembolünü "lâhut" yani gayb mertebeleriyle şerhettiği gibi "nâsut" yâni şehâdet mertebesi ile de açıklamıştır..

Diğer *Mesnevî* şârihleri arasında A. Avni Konuk "neyistan" sembolünü, sâdece "şehâdet ve cismâniyet âlemi" olarak açıklamayı esas alan tek şârihtir. Çünkü "neyistan" yâni "şehâdet âlemi"ndeki her şey Hakk'ın isim ve sıfatlarının mazharıdır. Bu mazharlardan her an esmâ ve sıfatın hükümleri zâhir olur. "Neyistandan kesilmek", ise "dünya ilgilerinden kesilmek", yükselmek yâni tenezzülün zıddı olarak terakkîdir. Bu âlemde kalıp yükselemeyen nâkıs insan her anlamda Hak'dan ayrılmıştır. Terakkî eden kâmil insan her ne kadar Hakk'a vâsıl olsa da cismi ve taayyünü, Hakk'a vuslata engeldir.¹²¹²

"Neyistan"da yâni "cismaniyet âlemi"nde günler ayrılık "gamı" ile geçer. Gam kelimesi hem kâmil hem de nâkıs insana âittir. Nâkıs insan zâhiren ve hayâlen Hak'tan ayrıdır. Kâmil ise her ne kadar cismâniyet âleminde Hakk'a vâsıl ise de, onun cismi ve taayyünü Hakk'a vuslata engeldir.¹²¹³

Ancak T. Olgun "neyistan" sembolünün "şehâdet âlemi" şeklinde anlamayı kabul etmez. 4. beyitte geçen "aslından ayrı kalan kişi orada geçirmiş olduğu zamânı tekrar arar" ifâdeler dikkate alınacak olursa, "neyistan" ile "şehâdet âlemi" kastedilmesine imkân yoktur. Çünkü asıl olan ve sevgisi îmanın gereği olan vatan, şehâdet âlemi değildir.¹²¹⁴

"Neyistan"ın, "şehâdet âlemi" olarak kabul edildiği pasajlarda "ney" sembolünün yorumunda çeşitli anlam dereceleri görülmektedir: Şehâdet âlemiyle ya "dünyâ hayâtı" ya zamânın "Konya"sı ya da mürid-mürşid ilişkileri içinde "kemâle erişme safhası" kastedilmektedir.

¹²¹² Konuk, *Şerh*, [2., 15. beyitler]

¹²¹³ age, [15. beyit]

¹²¹⁴ Olgun, age, I, 55

Bu anlam derecelerine göre neyistan ve ney sembollerinin şerhini, başlıca üç bölümde toplayabiliriz:

a) **“Ney” sembolünün, “nurlu göz ve kulağa sâhip olmayanlar” ile açıklanması:**

Şehâdet âleminde vücûda gelen ve nurlu kulak ve göze sâhip olmayan “ferd”leri “ney” kelimesiyle eş anlamlı “saz” kelimesi altında toplayabiliriz.

Abdullah Efendi “saz” sembolünü üç bölümde ele almıştır: Birinci anlamda “eşyâ”, ikinci anlamda insan rûhunu hapis kaldığı “beden kaydı”, üçüncü anlamda insanın kendisini hapsedtiği “vehimleri ve arzuları” üzerinde durulmuştur.

Eşyâ: Abdullah Efendi “neyistan”dan kesilen “kamuşu” yâni eşyâyı, şehâdet âlemindeki durumunu şöyle açıklamaktadır: Kevn ve fesad âleminde, asıl vatani bilmek ve geri dönmek husûsunda şuur yoktur ancak yine de sırlarındaki hakikat, asıl başlangıç noktasına meyledip, geri dönmek ister. Kâinattaki eşyânın “dudak”ları Hakk’a kavuşma arzusu ile susuzluktan yanıp tutuşmuş olmasına rağmen ona kavuşma imkânı yoktur. Kâinattaki herşey, insan bir parça topraktan yaratılmasına karşın, sînesinin esrar hazînesi olmasına, Allah’ın ahlâkı ile ahlâklanmak kâbiliyyetine sâhip olmasına ve Rahmân’ın sûretinde yaratılmış olmasına şaşar kalır.¹²¹⁵

Beden kaydına hapsolmuş insan: Abdullah Efendi de “saz” sembolünü insan rûhunun kapatıldığı ve onunla bir ömür sürmeye mahkûm edildiği “beden” kaydı anlamında kullanmış ve bu anlama ağırlık vermiştir.

İnsan rûhu “rabbânî neyistan” dan kesilip unsurlar ve tabiat âlemine düştüğünde ruh, şehâdet âleminin hükmüne tâbî olan beden ile birleşir.

İnsanın, hayvanlık vasıfları ve melekî-rûhânî ahlâk ile karışık bir vaziyette yaratılması şehâdet âleminde gerçekleşir. Abdullah Efendi beden hapsindeki insanın, hayvânî ve melekî vasıflarla donatılmış olmasını, “neyin bed-hâlân- ve hoş-hâlân” ile yâni iyi halliler ve kötü hallilerle berâber bulunmasıyla açıklamıştır.¹²¹⁶

¹²¹⁵ Abdullah Efendi, age, 96-7

¹²¹⁶ age, 94-96

İnsanın gerek bedeninin gerekse mizâcını, cüz'î ve küllî isimlerin mededi ile felekteki yıldızların menzil ve yerleri tâyin eder. İnsan bedeninin vücûd bulmasında medediyle rol alan ilâhî isimlerin küllî mi yoksa cüz'î mi olduğu önemlidir. Mededi alınan isme göre insanın beden kaydına hapsolması iki derecede ele alınmıştır:

i-Varlıklarını bir cüz'î isimden alan kötü-halliler (Bed-hâlân):Varlık veren cüz'î isim, sözü edilen yolla (vaz'-ı felekî ve ittisâl-i kevkebî ile), kendi mazharı açısından bir mizâcın tâyinini gerektirir iken, bu ismin zıddı olan diğer bir cüz'î ismin mededi, taayyün etmiş olan bu “ayn”ın fesâdını gerektirir. Böylece peşi peşine bir cüzî ismin taayyünü ve bu ismin zıddının menedişi vukû bulur. Bir isim kendi mazharı açısından muâriz ve muhâlif olmaksızın bir mizâcî meydana getirir ise, insan sûreti, “anne” rahminde istikrar bulur.¹²¹⁷

Eğer varlık veren isim, cüz'î olursa, kâmil olmayan bir mizâcî tâyin eder. Bu teşekkül ve taayyün, kamer feleğinin mazharı olan müvelledâta takılır kalır. Müvelledâta taayyün eden bu “unsurî şekil”, bizzat kendisi istenmediği halde başkası sebebi ile istenilen (murâd li-gayrihi) olur. Yâni bunların bâzısı bir kâmilin mizac ve sûretini tâyin için “anne-baba” gibi birer sebep olur, bâzısı evliyâ ve mü'minlerin makam ve merâtibte ilerlemelerine âlet ve yardımcı konumunda bulunurlar, bâzısı da avam gibi şehâdet âlemini tertip ve mâmur etmek için yaratılmışlardır.¹²¹⁸

Bunlardan bir kısmı dünyânın süsüne aldanarak bâtil bir hayâle kapılırlar, bu dünyâyı asıl vatanlarından daha güzel bulurlar. Evliyânın sözlerini dinlemezler ve yollarından yürümezler. Bâzıları ise asıl vatanlarını hatırlamak için bir müzekkire ihtiyaçları vardır. Tenbîh ve hatırlatmayı dinleyerek hidâyete kavuşurlar.¹²¹⁹

Bu bölümde Abdullah Efendi cüz'î ismin mazharı olan ferdi, müvelledâta takılıp kalır vaziyette göstererek, onun sâdece sûret îtibârı ile insan şeklinde olduğuna işâret etmektedir.

Şârihin , “neyistan”ı “şehâdet âlemi”i ile, “ney”i de sâlik olsun olmasın “insan” ile açıklaması daha sonra Sebzevârî'nin şerhinde de görülmektedir.¹²²⁰ Ancak şârihimiz “ney”

¹²¹⁷ age, 85

¹²¹⁸ age, 84-5

¹²¹⁹ age,86-7

¹²²⁰ Sebzevârî, age, 21

ile sembolize edilen “sâlik” üzerinde önemle durmuştur. Bir başka ifâde ile “şehâdet âlemi” asıl olmayan, gelip geçici vatan olarak veya sâliğin ilgisinin kesilmesi gereken yer olarak kabul edilmiştir.¹²²¹

ii-Varlıklarını bir küllî isimden alan iyi halliler (hoş-hâlân): İnsanların “meded”ini aldığı ve eninde sonunda geri döneceği isim küllî ise, mutlaka bir kâmil insanın mizâcının oluşmasına teveccüh eder. Dört unsur (hava, su, ateş, toprak) ve müvelledattan (cisimler, bitkiler, hayvanlar) oyalanmadan geçer, gıdâ sûretinde “baba”nın sulbünden “anne”nin rahmine intikal eder. Böylece unsurî şekiller, bizzat kendisi murad edilen (murâd li-aynihi) olup, resûller ve büyük evliyâlar vücûda gelir.¹²²²

Kâmil insan, kötü hallilerin aksine, asıl vatanına geri döneceğini bir nefes dahi unutmamış ve dünyâyâ aldanmamıştır.¹²²³

Küllî isimden müstemidde olan insan rûhunun dört unsur ve müvelledattan geçisini Mevlânâ şöyle ifâde etmektedir:

İnsan önce cansızlar ülkesine gelmiştir; cansızlardan sonra nebatlara düşmüştür.

Yıllarca nebatlarda ömür sürmüştür de cansızdaki savaşını aklına bile getirmemiştir.

Nebattan canlılara düşünce de nebat olduğu zamanki hâli hatırına gelmez.

Yalnız yeşillige gönlü akar, hele bahar oldu da çiçekler açıldı mı ...¹²²⁴

Ben de cansız varlıktan öldüm, biten boy atıp gelişen nebat oldum; nebatken öldüm,
hayvan şeklinde baş gösterdim

Hayvanlıktan öldüm, insan oldum; artık ölüp azalmaktan noksana düşmekten ne diye
korkacaktım?...¹²²⁵

Vehim, hayal, kuruntu içinde bulunanlar: Abdullah Efendi'nin “kamışlıktan kesilen saz” için verdiği bir başka mânâ, şehâdet âleminin hükmüne tâbî olan olgunlaşmamış insanın, arzu, istek ve vehimlerine bağlanarak bir tür hayal âleminde kapalı kalması ve vakit geçirmesi yâni hakîkî vatana geri dönmeyi akledememesi şeklindedir.

¹²²¹ Abdullah Efendi, age, I, 99

¹²²² age, I, 85

¹²²³ age, 86-7

¹²²⁴ Gölpınarlı, *Şerh*, , IV, 636 [3637-3640]

¹²²⁵ age, III, 273 [3901-3903]

Abdullah Efendi, Mevlânâ'nın, "Vehminizi , düşüncenizi, duygunuzu, anlayışınızı, çocukların bineği gibi bir kamış bilin."¹²²⁶ beytinde geçen "merkeb-i sâzîde" yâni "çocukların sazdan eşeğe binişi ve oynamışı" sembolü, gerek insanın şehâdet âlemindeki bedeni gerekse fikir, his ve vehmi şeklinde açıklanmıştır. ¹²²⁷

Benzer bir yorum Câmî'nin şerhinde görülmektedir. Câmî "saz ve nây" arasındaki anlam derecesine işâret etmiştir. Üflenmeyen ney, nefîce îtibâriyle "kuru bir çöp"ten ibârettir. "Nây", neyzenin elinde olup "dem vurduğunda" neydir. Neyi, ney yapan neyzenin üflediği havadır. ¹²²⁸

Esâsen benzer anlamda "ney-süvâr"¹²²⁹ (saza binip süren) sembolü Türk ve özellikle Fars edebiyatında kullanılır. Bu sembolle "sazdan yapılan atla oynayan çocuklar" kastedilir.

Nefsâniyet ile pislensmiş, cismâniyet ile ayakları bağlanmış bu kimseler, aşka liyâkatli olmadıkları gibi, aşktan uzak olduklarının farkında bile değillerdir. ¹²³⁰

b) "Neyistan" sembolünün "Konya" ile, "ney/sedef" sembolünün "Mevlânâ'nın kalbi" ile açıklanması:

Abdullah Efendi, "neyistan" sembolünü adını açıkca zikretmese de "zamânın Konyası" ile açıklanmıştır. Şârihimiz bu bölümdeki yorumunda tarîhî perspektif ile Mevlânâ'nın hayâtına dikkat çeker. "Neyistan" sembolünün şerhinde, "kamışlık-su-sedef-inci-akrep-yılan" sembollerini takım hâlinde destek olarak kullanır:

Şârihimiz Mevlânâ'nın hayâtının geçtiği "şehr"i, suyu sedefler tarafından inciye dönüştürülen ancak aynı zamanda kamışları arasında öldürücü zehir taşıyan yılan ve

¹²²⁶ Abdullah Efendi, age,I, 316 [3458]

¹²²⁷ age, IV, 465

¹²²⁸ Câmî, age, 5

¹²²⁹ Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Maznunlar*, Hz. Cemâl Kurnaz, Ankara 1993, 20-21, "ağaç at" maddesi

Eğer "ney-süvâr" sembolündeki "at", "kamış" bir başka motifle de ifâde edilebilir:

a- sâdece "at" ile ifâde edilirse "at üstünde hiçliğe yâni ölüme meydan okuyan cengâver merd kişi",

b-Yûnus Emre'nin

Binip ağaç atına yönelip vatanına

Kara yerin altına girmeye yatasın bir gün

Su getirirler yumağa, kefen sararlar komağa

Ağaç ata bindirirler, tenesire düştü gönül

şiiirindeki gibi "ağaç at" şeklinde ifâde edilirse, bu sembol "beden kaydı" veya "tabut ve ölüm" anlamındadır.

c-"gül ağacı" şeklinde ifâde edilirse "gül ağacı dalına binen küçük yaştaki sevgili" anlamındadır. (aynı yer)

akreplerin bulunduğu bir “neyistan” olarak târif etmektedir. Bu anlatımda “sedef”, “Mevlânâ’nın kalbi”dir. “Ney” ile sembolize edilen “Şems’in sözleri”, Mevlânâ’nın kalbine “tiryak” (panzehir) olarak tesir edip, onu “inci”ye dönüşmüştür. Kamışlıktaki “zehirli akrep ve yılanlar” ise “Şems’in muhâlifleri”dir. Şems’in sözleri bunlara “zehir” olarak tesir etmiştir. Ancak bu zehrin tesîriyle, yılan ve akrep tabîatlı kimselerin zehirleri açığa çıkmıştır. Netîcede, Şems bu zehirli ve hayvan tabiatlı kimselerce katledilmiştir.¹²³¹

c) “Ney” sembolünün “mürşid-mürîd” ilişkisi içinde açıklanması:

Şârihimiz mürîd-mürşid ilişkileri içinde sâlikin kemâle erişmesini üç dercede ele almıştır. Birinci derecede sâlikin hamlıgını ve eksikliğini idrak etmesi ve bir mürşide ihtiyaç duyması, ikinci derecede mürîdin kendisini mürşidinin eline teslim etmesi ve seyrüsülûkünü tamamlaması, üçüncü derecede ise kâmil insan olması açıklamıştır:

1) “Ney” sembolünün “ham ve nâkıs insan” ile açıklanması:

Abdullah Efendi müvelledattan geçen beşeri öncelikle “nâkıs yâni eksik insan” olarak ele alır. Nâkıs insanın geçirdiği evrelerin ilki eksikliğinin, hamlıgının farkına varması, hâlini idrâk etmesi ve kemâli yâni olgunluğu arzu etmesidir. Şârihimizi “ney” sembolüne verilen bu anlam düzeyinde âlem-i şehâdete gelmiş insanın asıl vatanına dönmek için tâkip etmesi gereken usûllere ve “tâlib”in sembolü olan “ham kamış”ın kuruması ve “ney ustası tarafından işlemeye hazır hâle getirilmesine yer vermiştir.

Âlem-i şehâdete gelmiş ve asıl vatanını unutmuş ham insanın, kemâle erişmek için tâkip edebileceği iki farklı usûl bulunur:

a- Eğer insan, önce vahdâniyetin delillerini (سنريهم آياتنا في الآفاق) [Varlığımızın delillerini dış dünyâda göstereceğiz -Fussilet: 41/53-] âyetinde işâret edidiği gibi önce dışarıda görüp (muâyene edip), daha sonra bu delilleri, (و في انفسهم افلا تبصرون)[Kendi içinizde Allah’ın varlığına nice deliller var. Görmez misiniz?-Zâriyât: 51/21-] âyetinde belirtildiği gibi, kendi nefsinde vedîat (emânet) kılar ise, zâhirde “mecmûa-ı âlem”, bâtında “meclâ-yı hazret-i

¹²³⁰ Abdullah Efendi, age, 83

ahadiyet” olduğunu müşâhede eder. Bu halde neyin sesinden, şarabın taşmasından, feleğin hareketinden... yâni gördüğü ve işittiği her şeyden nasihat alır. Eserden müessire, delilden medlûle geçerek istidlâlde bulunur. Ancak vehim ve hayal alanında başı dönmüş bir halde kalır. Bu yol himmetten uzaktır. Bu tarz hareket zenginin fakirden zekât almasına veya anadan kör olanın görene rehberlik etmesine benzer.

b- İnsana lâyıık olan ikinci usûl ise, öncelikle (من عرف نفسه فقد عرف نفسه) [Nefsini bilen Rabb'ini bilir¹²³²] hadîsinde belirttiği gibi kendi nefesine dönmesi ve muhabbet ateşi ile yanması ve sonra (ما وسعني ارضي و لا سماء و لكن يسمعي قلب عبدی المؤمن) [Yerim göğüm beni kuşatamaz. Sâdece mü'min kulumun kalbi beni kuşatabilir]¹²³³ hadîsinde ifâdesini bulan mefhûmu anlamaktır. Bu metod sâyesinde insana, başka herhangi bir şey değil sâdece “Hakk’ın cezbesi” yol gösterir. Nâyın ağlayışı işte bu gruptan olan kişilerin muhabbetini harekete geçirir.¹²³⁴

Mevlânâ kendisini müzik sesiyle berâber ansızın gelen rahmânî cezbeye yakın bulmuştur.¹²³⁵ Eflâkî'nin rivâyet ettiği bir olay bunu teyit etmektedir: Müridlerinin bulunduğu odaya girdiğinde onları *Fütûhât-ı Mekkiyye* hakkında konuşurken buldu. Bir müddet konuşmaları dinledi. Sonra odaya rebab çalan bir mürîdi Zeki Kavvâl girdi ve rebab çalmaya başladı. Mevlânâ tebessüm ederek rebab sesiyle semâya başladı.¹²³⁶

“Ham kamış”ın “neyzen”in “harîf”i olan “ney” hâline gelmek için “neyistan”ı yâni “su ve toprak”ı terketmesi ve kuru hâle gelmesi:

Abdullah Efendi’ye göre, “yârinden ayrılmışa harîf olan ney” beytinde geçen “harîf” yâni dost kelimesi “Hak”kı ifâde etmektedir. Var oluşumuzun sebebi Hak ile dost olmaktır. Bir başka ifâdeyle Hak ile dost olan var olur. (Hakîkat-ı halk Hak ile müvânesettir.)

¹²³¹ age, 116

¹²³² Aclûnî, age, II, 421-2 Firûzenfer bu hadîsi “Peygamber onun için anlattı bunu: Kendini bilen tanıyan dedi, rabbini bilir” [V: 2114] anlamındaki anlamındaki beyitte göstermiştir.

¹²³³ Irâkî bu hadîsin aslının olmadığını belirtmiştir. İbn Teymiye isrâiliyattan olduğunu belirtmiştir. bk. Acluni, age, II, 273

¹²³⁴ Abdullah Efendi, age, 97

¹²³⁵ Schimmel, age, 200

¹²³⁶ Eflâkî, Ahmet, *Âriflerin Menkıbeleri*, I-III, tr. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1989 ; I, 509

Müvâneset yâni Hak ile dost olmak, sâdece dostun sevgisine tâlib olmak için mücâhede etmektir. ¹²³⁷

Bu süreçte şu hususlar bulunur:

1-“Tâlip”, “saz” gibi su ve toprağa bağlı kalmaktan vazgeçmedikçe ve bunun için gayret edip çaba (mücâhede) göstermedikçe Mevlâ’nın yakınlığına yol bulamaz. ¹²³⁸

Abdullah Efendi mücâhede ve riyâzâtı, zâviye hücrelerinde âdet üzere yapılan oruç, namaz gibi ibâdetlerden ibâret görmez. Esas mücâhede, Allah sevgisinin açığa çıkmasını için, dünya düşüncesi, (havâtır-ı dünyâ), şeytanın ve nefsin vesvesesinden hatta cennet ve nîmetleri arzusundan bile kurtulmaya gayret etmektir. ¹²³⁹

2- Şârih, tâlip için gereken bu mücâhede yolunu, Mevlânâ’nın neyin “kan ile dolu bir yol”dan bahsettiği 12. beytin şerhinde açıklamaya devam etmektedir. Vuslat yolu, “mevt-i irâdî”yi yâni irâdî ölümü gerektirir.

Âşık, neyin temsîlî hikâyesinden haberdar olunca, kendisi de irâdî ölüme iştîyak duyar. Tıpkı Hallâc-ı Mansur gibi “Beni öldürün, ancak öldürülünce hayâta kavuşurum.” diyerek sevgiliye kavuşmak için benliğini terketmeye, “kanını akıtmaya tâlip” olur. Çünkü aşk meydanında benliğini terketmeyenler, aşkın hakîkatını bilemezler. ¹²⁴⁰

3- Su ve topraktan kesilen “ham kamış”ın kuruluşunun kemâle erişmesi, asıl vatana kavuşma özlemiyle “tâlib”in yüreğinde tutuşan ateşle mümkündür. Tâlip karşılaşacağı zorluklara ve zararlara aldırış etmeden sâdece ezelde ayrıldığı ve sonra ebedî olarak kavuşacağı vatana için ağlamalıdır. Ayrılığın vuslata dönüşmesi, tâlibin yüreğinin özlem ateşi ile yanmış yakılmış olmasına ve bu yürekten tıpkı neyin âh ve figânı gibi “yanık nefes”ler yükselmesine bağlıdır. Bunun için ayrılık ateşinde tutuşmak, dünyâ potasında saflığa erişmek gerekir. Asıl vatana hatırda tutmak ve vatana kavuşmayı arzu etmek lâzımdır. ¹²⁴¹ Ancak Allah aşkını isteyenler, ney gibi ağlayarak sevgilinin hoşlanacağı nağmeleri bülbül gibi terennüm

Aynı pasaj, Schimmel’in eserinde farklı tercüme edilmiştir: “Ebû Bekr’in rebâbı *Fütûhât-i Mekkiyye*’den daha güzel değil mi?” (bk. Schimmel, *I am Wind You are Fire -The Life and Work of Rumi-*, London 1992 ; 200)

¹²³⁷ Abdullah Efendi, age, 112-3

¹²³⁸ age, 107

¹²³⁹ age, 112-3

¹²⁴⁰ age, 117

ederek, ünsiyet gülîstânında kimin dostu (harîfi) olduğunu idrâk eder ve Allah'a yakın olur ve erbâb-ı kurba dâhil olur.¹²⁴²

Diğer *Mesnevî* şarihleri arasında Bursevî, Abdullah Efendi'nin yorumuna yakın bir şekilde kâşımın kurumasından bahsetmektedir: Varlık ehli, Hak tarafına yakın olmak istiyorsa , bu isteğin ateşi ile yanıp tütmesi gerekir. Ateşten etkilenmek için yokluk sıfatını kabul etmek şarttır. "Kâşım", "neyzen" in "ateşten nefesler" ini kabul etmek için , yokluk gösterip "kurumak" zorundadır. Çünkü yaş olan ağaç yanmaz, ateş kabul etmez.¹²⁴³

Mevlânâ da hamlık hâlinden olgunluğa geçişi aşk ateşinde yanmaya bağlar.

Hamız, gel, yak bizi çer-çöp gibi, yak-yandır aşk ateşinde¹²⁴⁴

Abdullah Efendi'nin dışında hiçbir şârih, "ney" ile temsil edilen "tâlib" in yüreğinden yükselen yakıcı nefeslerden bahsetmemiştir. Hemen bütün şârihler "neyzenin yakıcı nefesleri" ni dile getirmiştir. Hakk'ın yakınlığa erişmek için geçirilmesi gereken ilk süreçte fâil olarak mürşid değil, tâlib gösterilmektedir. Bunun sebebini tâlipte henüz irâde veya nefsin mevcut olmasında görüyoruz.

Buna benzer şekilde A. A. Konuk kâmil insan ile nâkıs insan arasındaki farkı, asıl vatandan ayrılığın farkında oluştaki derece farkına bağlar. Kâmil insan, asıl vatanından ayrılığının farkındadır ve ve iştiyâkı zâhirdir. Nâkıs insan da ise bu iştiyak bâtındır.¹²⁴⁵

2) "Ney" sembolünün seyri sülûke giren ve bu yolda ilerlemeye başlayan "mürîd" ile açıklanması:

"Ney" sembolünü bu anlam düzeyindeki açıklamalarda destek olarak "neyzen" sembolü kullanılır. "Ney ile neyzen" sembolleriyle temsil edilen "mürşid ile mürîd" ilişkisi yorumlanır. "Neyzen" önce "ney ustası" olarak daha sonra "ney üfleyen" olarak görülmektedir. Bu anlamdaki yorumlarda kullanılan diğer destek sembol "dem"¹²⁴⁶

¹²⁴¹ age, 96

¹²⁴² age, 112-3

¹²⁴³ Bursevî, age, I, 36

¹²⁴⁴ Mevlânâ, *Divân*, V, 338

¹²⁴⁵ Konuk, age, [4. beyit]

¹²⁴⁶ "Dem" kelimesinin diğer anlamları: Hile, yalan , dimağ , büyükleme , koku , vezin, aruz, şiir , demirci veya kuyumcu körüğü , âh ü vâh , rukye, efsun , ağız , vakit, zaman. (bk. *Burhân-ı Kâti'* , 195)

kelimesidir. “Dem” sembolü hem “kan” hem de “nefes” anlamıyla yoğun olarak kullanılmaktadır.

Abdullah Efendi, şerhin en güzel bölümlerinden birini oluşturan ve neyin ağzından vermiş olduğu şu hikâye, “ham kişinin”in, “ney” ile sembolize edilen “kâmil insan” a dönüşümünü dile getirir:

Yâ Mevlânâ benim kıssamın ibtidâsı budur ki ben sâbıkta neyistanda pâ-beste-i âb ü gil ve kayd-bend-i vücûd-i zâil ve zînet-i berk ü sâz ile âreste ve istikbâr ve nâz ile ser-eifrâste olup mısra-ı

(بر کمر نی راز برک خویشتن صد حنجر است)

mazmûnunca ¹²⁴⁷ kemerbendimde zümrüd ve zeberced kılıflı hançerler, ve sırrımda lü’ lü’ ve elmas ile murassa‘ otağlar vaz’ olunup serv-i âzâd gibi salınırdım ve meşşâta-i nesîmle zülfü tarardım ve hevâ-yı hoş her ne taraftan “gel” dese ardına düşüp yelerdim ve temâşâ bu ki bu ucb ve enâniyyet ve mahz-ı tabîat ile nîm ve dem-sâzdan dûr iken hemnişîn-i vîm ¹²⁴⁸-i deyr idim. Meğher mekr-i nefis ile memkûr ve şarâb-ı hestî-i mevhûm ile mahmûr ve bekâ ba‘de’l-fenâ devletinden mehcûr idiğimden gâfil imişim.

Pes nâgehân defter-i isyânıma kalem-i gufrân keşide ve inâyet-i sâbıkadan peyk-i cezbe-i Rahmân ile gayret-i “illâ” resîde ve tîğ-i bürrân-ı “lâ” ile ser-i enâniyyeti bürîde ve bîh-i hestî bî-meydân-ı fenâya endâhte kılıp, sînemi âteş-i aşk ile deldi ve miyânıma kemer-i mücâhedâtı birkaç yerden muhkem bend edip, tabîata muhâlif sûret-i düşmanda bir dostun eline teslim eyledikte, yümn-i himmetiyle derûnumu mâsivâdan tahliye ve jenkâr-beste olan mir’ât-ı dil-şikesteyi saykal-i tevhîd ile tecliye ve nefha-i nûr-i muhabbet ile rûhumu tasfiye etmekle, dest-i irâdetim kerdem-i hidâyete hamâyil ve pâ-yı himmetim tarîki saâdete nâil oldu. ¹²⁴⁹

Bu temsîlî hikâyede dikkat çeken özellik, hikâyenin rûhlar mertebesinden değil, şehâdet âlemiyle sembolize edilen “neyistan”dan başlaması ve beden kaydından koparılan tâlibin sülûkü merkez alınmasıdır. İlk paragraf daha önce ele aldığımız “saz” kelimesiyle ifâde edilen süreçtir. İkinci paragrafta ise ansızın gelen Rahmân’ın cezbesiyle tabiata muhâlif

¹²⁴⁷ [Kamışın kemerinde, kendi yapraklarından yüz hançer bulunur.]

¹²⁴⁸ Vîm: Duvarın sıvasında kullanılan beyaz çamur (bk. *Burhân-ı Kâti’*, 471)

¹²⁴⁹ Abdullah Efendi, *Şerh*, I,99 Benzer bir metin için bk. Kenan Rifaî, age, 4

ve düşman sûretinde bir “dostun eli”ne teslim olan kamyş sembolü kullanılmıştır. Mürîdin, tabiata dönük yönü olan nefsinin terbiyesi için unsurlar âleminden kurtulmuş olan mürşidin terbiyesine girip onun eline teslim olması gerekir. Mürid, ancak mürşidinin elinde nefsini tezkiye ve kalbini tasfiye edebilir.

Mürşid ile mürîdin ilişkisinde “kamyş” önce neyzenin elinde daha sonra dudağında olmak üzere iki aşamada ele almak gerekmektedir.

Neyzenin elindeki ney: Neyistandan kesilen ve kuruyup sararan “kamyş” artık “ney ustası”nın muâmelesine uygun hâle gelir.

Önceki bölümde fâil olarak tâlip gözükmekteydi. Bu bölümde mürid, irâdesini mürşidine bütünüyle teslim etmiştir. Bu sebeple müridde irâde bulunmaz. Fâil olarak mürşid gözüktür.

Bundan sonra ney ustasının, kamyş nefes vermeye uygun nây hâline dönüştürmek için giriştiği tesviye işlemi ele alınmıştır. Kısaca “ney ustası”nın elinde “ney” hâline gelmek için muâmele gören “kamyş” anlatılmaktadır.

Eğer bir sâlik aşk ve muhabbet yoluna tâlip olmak isterse, mürşidin evvelâ tâlibin tüm günâhlarına tevbe vermesi, dünyevî ve cismânî lezzetlerden, nefsânî arzulardan ve Allah sevgisine engel olacak bütün düşüncelerden ilgisini kesmesi, sırrını ve fikrini tarîkâta yöneltmesi ve hak üzere terbiye etmesi gerekir.¹²⁵⁰

Abdullah Efendi, mürşidin eline teslim olan mürîdin kat’etmek zorunda olduğu mücâhede yolunu, Mevlânâ’nın neyin kan (dem) ile dolu bir yoldan bahsettiği 12. beyitin şerhinde açıklar. Mürşid, mürîdini kahır ve celâl tecellîleriyle terbiye eder. Kahır ve celâl tecellîleri her bir anda (demde) bin can alan tecellîlerdir. Bu sebeple vuslat yolu, dert ve iştiyâk ile aşılabilir “kan dolu yol”a benzetilir. Çünkü vuslat yolu, irâdî ölümle gerçekleşir.¹²⁵¹

Seyrüsülûkte mürid mertebeden mertebeye ilerler, “düşman görüntüsündeki dost” veya mürşidin cemâl elindeki celâl kılıcı ile katlolunur ve beden kaydından kurtulur¹²⁵², ebedî hayâta kavuşur. Bu kan dolu yolda ölmek bir defaya mahsus olsa, bunu herkes

¹²⁵⁰ Abdullah Efendi, age, 113

¹²⁵¹ age, 118

¹²⁵² age, 117

gerçekleştirebilir. Ancak aşk yolunda ilerleyişin zorluğu her nefeste (demde) bin defa can vermektir. Âşıklar verdikleri her bir can için bin can bulurlar. Bu sebeple neyin çağırdığı aşk yolu kan ile doludur. ¹²⁵³

Sâlik bu devrede “sessizliği” ihlâsla huy edinmelidir. ¹²⁵⁴ Tâlip kararsızlık göstermeden Hakk’a yönelmeli, kalbini tarîkatın pîrine döndürmeli, canını ve tenini pîre teslim ederek kendisini aradan çıkarmalıdır. ¹²⁵⁵

Pîrin himmetine bağlanarak elde edilen bu yüce makamda, “mürîd”in sembolü olan “ney” ortaya çıkar. ¹²⁵⁶ Bir başka ifadeyle mürşidin sembolü olan “neyzen” ile aynı nefesi (dem) kabul etmeye lâyık ve hazır hâle gelmiştir.

Diğer *Mesnevî* şârihleri, ney ustasının elinde kurumuş kamışın ney hâline gelişini açıklamada Abdullah Efendi’den daha yoğun sembolik dil kullanmıştır: Ney, yetiştiği kamışlıktan kesilip koparıldıktan sonra başı ve ayağı kesilir , içi kızgın demir ile dağlanarak ¹²⁵⁷ iç çeperinde (derûnu) bulunan çer-çöp mesâbesindeki perdeleri birer birer yakılır. ¹²⁵⁸ Kamışın içinde bulunan boğumlarındaki perdeler açılmaz ve kamışın içi tıkalı kalırsa, ney hâline gelmez, neyzenin nefesi ses vermez. Odun hâlinde kalan kamış, neyzenin dudağından ve nefesinden uzak kalır. ¹²⁵⁹ Mürid de tıpkı ney gibi bütünüyle beşeriyet çöpünden , benlik duygusu ve nefsin hevâsından temizlenir. ¹²⁶⁰ Neyin yüzü sarı, sînesi deliktir. Âşığın da gerek dışarıdan görünen yüzü gerekse iç yüzleri ney gibi sarıdır. Ney, birkaç yerden miyan-beste olmuştur. Âşık da Hakk’a ibâdet için pek çok yönden kemer-beste olmuştur. ¹²⁶¹ Neyin kan dolu bir yoldan bahsetmesi, insân-ı kâmilin nefsi-i emmâreyi öldürmesinden ibârettir. ¹²⁶²

¹²⁵³ age, 118

¹²⁵⁴ age, 107

¹²⁵⁵ age, 113

¹²⁵⁶ age, 116-6

¹²⁵⁷ Olgun, age, I, 51, 53

¹²⁵⁸ Ankaravî, age, I, 24

¹²⁵⁹ Rifaî, age, 318,319

¹²⁶⁰ Câmî, age, 11

¹²⁶¹ Ankaravî, age, I, 24

¹²⁶² Konuk, age, [13]

Özellikle T.Olgun kamışın ney hâline dönüşümünün tüm işlemlerini âdeta resmetmektedir: Kamış kuruyunca ölçüsüne göre iki ucundan kesilir. Boğazı ayıklanır, göğsüne ve arkasına kızgın demirle yedi delik açılır. Başına baş-pâre, ayağına paraz-avna takılır. Boğazlarına tel sarılır. Bundan sonra üflemeye hazır bir ney hâline gelmiş olur. ¹²⁶³

Mevlânâ, kamışın tesviye görmesi ve ney hâline dönüşmesini kısaca şöyle dile getirmektedir:

Ney gibi feryâdlarım, vâhlarım, eyvâhlarım güzel ve temiz çıksın diye dağarcığımı boşalttım bu gece... ¹²⁶⁴

“Demsâz olmak”: Abdullah Efendi'nin yorumlarında muhabbet, sırdaş, sözde-fiilde, hayırda-şerde beraber olan yoldaş gibi... ¹²⁶⁵ çeşitli anlamları bulunan “dem-sâz” sıfatı önce “ney” daha sonra “neyzen” için kullanılmıştır:

Neye Dem-sâz olmak: Abdullah Efendi, sonsuz devlete, ebedî hayâta ulaşmanın şartını , kâmil pîre “dem-sâz” olmaya bağlanmıştır. İşte bu sebeple herşeyden önce, kâmil insana benzetilen “neye dem-sâz” olma ilminin yâni mürşide teslîmiyet ilmini açıklamıştır. ¹²⁶⁶

“Neye dem-sâz” olmak ifâdesindeki “ney”, “mürşid”in sembolüdür. “Dem” kelimesi ise “nefes” yâni “evliya sözleri” ¹²⁶⁷ anlamındadır. Bu ifâdede gizli olarak bulunan “kulak” sembolüyse “mürîd”i temsil eder.

Şârihimiz “dem” kelimesini iki noktaya göre değerlendirmektedir: Mürid açısından bakıldığında nefesi/mânâyı çekmesi bakımından mürid aktif (fâil) görülür: Abdullah Efendi tam anlamıyla teslim olmuş “mürîd” için, “kulak” sembolünü kullanır. Sînesi sevgilinin derdinin ateşi ile parça parça olmuş, ayrılık acısını şikâyet ve hikâye eden “kâmil mürşidin” sözlerini sanki “ney” imişcesine “yürek delip inleyerek” dinlemek gerekir. ¹²⁶⁸

¹²⁶³ Olgun, age, I, 54

¹²⁶⁴ Mevlânâ, *Dîvân*, IV, 37

¹²⁶⁵ *Burhân-ı Kâti*, 195

¹²⁶⁶ Abdullah Efendi, age, 146

¹²⁶⁷ Gölpınarlı, *Deyimler*, 88-89, 251-2 ; Uludağ, *Sözlük*, 402-3

¹²⁶⁸ Abdullah Efendi, age, 55

A. Konuk “kulak” ve “sîne” sembolünü benzer şekilde kullanır: “Ayrılıktan şerha şerha olmuş sîne”, tâlibin istîfâdîdır. Bu istîfat ile kâmil mürşidin sırlarını cezbeder. Çocuk nasıl annesinden süt çeker ise, tâlip de bu kuruyup parça parça olmuş sînesiyle “sühen-keş” yâni söz-çekici, hikmet ve ilim-çekici durumundadır.¹²⁶⁹

Mevlânâ mürîdin mürşidinin sohbetini cezbetmesini “neyin yalvarışı” ifâdesiyle belirtir:

.....; şu neyimizin yalvarışına bak da üfle ona

Çünkü elimizdeki şu kamyş parçası bile yüzlerce can vermede; ne vakit bana üfleyecek de hoş bir ses vereceğim diye beklemede¹²⁷⁰

İçimin mezarlığına gömülmüşüm de boyuna çürüyorum sanki; Fakat sen ziyâretime geldin mi başımı çıkarır, mezardan çıkarım

Sûr’un üfürülmesi de sensin bana, mahşerim de sensin benim; Ne yapayım? İster ölü olayım, ister diri, neredeysem ordayım ben.

Cansız bir kamyş gibiyim, dudakların olmadı mı susarım; fakat neyime bir üfürdün mü, o solukta ne sesler çıkarırım, ne nağmeler veririm.

Senin yoksul kamyşın, şeker gibi dudaklara alışmıştır, bu yoksulu an da seni ölümsüz bir hâle getireyim.

Ay yüzünü görmedim mi başımı bağlarım; tatlı dudaklarını bulmadım mı elimi dişlerim.¹²⁷¹

Mürşid açısından bakıldığında nefes üfleyen olarak mürşid aktif (fâil) görülür: Mürşid, mürîdi kendisine tam anlamda teslim olmuş bulduğunda, yâni mürîdi “ney” gibi kendisine “dem-sâz” bulduğu zaman, ona sırlarını söyler, “mürşidin dilinden gayb hazînesinden rumuzlar” açığa çıkar.¹²⁷² “Pîrin kelimeleri”, mürîde “tiryâk” olur¹²⁷³ yâni mürşid mürîdine cezbe ve ebedî hayâta ulaştıracak “feyiz” verir.¹²⁷⁴

¹²⁶⁹ Konuk, age, [2., 14. Beyitler]

¹²⁷⁰ Mevlânâ, *Divân*, III, 79

¹²⁷¹ Abdullah Efendi, age, , VII, 352-3

¹²⁷² age, 136

¹²⁷³ age, 116-6, 119

¹²⁷⁴ age, 113

Ancak mürşid, sohbet ettiği toplulukta bin “hem-zebân” yâni aynı dili anlayanların yanında bir “nâ-sâz ve bed-zebân” olsa, ağzını sükut ile mühürler. Dinleyenlerin hepsi aynı renge boyanmış olmadıkça, mürşid vahdet sırrını açıklamaz. ¹²⁷⁵

Molla Câmî'nin şerhinde ise hem “nefes” hem de “kulak” sembolleri “neyzen”e âit gösterilmiştir. Câmî “neyzenin neyin feryâdını kulak kesilip dinlemesi” üzerinde durmuştur. Mahbub, âşığın figânına kulak verir dinler. Sevgili için bundan daha hoş bir ses yoktur. ¹²⁷⁶ Diğer *Mesnevî* şârihleri arasında Ankaravî “dem-sâz” olanı, mürşid olarak göstermiştir. Mürşid, Hakk'ı talep edene dem-sâz ve müştaktır. ¹²⁷⁷

Tıpkı Abdullah Efendi gibi Bursevî de “dem-sâz” olmayı hem mürid hem de mürşid açısından yorumlar: Dem-sâz, dünya bağlarından kurtulmak için mürşide evlât olan müriddir. Dem-sâz oluş , ancak aynı cinsten olmakla mümkün olur. “Çocuk babanın sırrıdır ” veya “fihî mâfih”¹²⁷⁸ sözleri bunu dile getirir. ¹²⁷⁹ Veya dem-sâz, âşık ile aynı derdi paylaşan , sesi ile ünsiyet hâsıl olan mürşiddir. Aynı cinsten olma (mücâneset), aynı derde sâhip olmak demektir. Hâlini anlatabilmek için muhâtabın aynı dert ile dertlenmiş olması gerekir. Ancak dert ile sînesi delik delik olmuş bir kimseye sırlar ifşâ edilir, aksi halde sırların açılması haramdır. Bu anlamda sohbet sâdece tesellî olmak gâyesini taşır. ¹²⁸⁰

Mevlânâ “neyzenin nefesinin” aktif olarak görüldüğü şu beyitleri inşad etmiştir:

A ney dedim, niçin böyle feryâd etmedesin? Dedi ki: Soluğunu yedim, feryâd etmem şart. ¹²⁸¹

Neyzene dem-sâz olmak/Neyzenin dudağındaki ney: Burada “neyzene dem-sâz” olan “ney”dir. “Dem” kelimesi ise “nefes” ve “feyiz” anlamındadır. “Neyzen” ile “ney” arasındaki ilgi önceki bölümden daha yakın dudak dudağa vaziyettedir.

¹²⁷⁵ age, 136

¹²⁷⁶ Câmî, age, 45

¹²⁷⁷ Ankaravî, age, I, 39

¹²⁷⁸ *Fihî Mâ Fih* Mevlânâ'nın mensur eserinin adıdır. Selçuk Eraydın, bu başlığı “içinde olması gereken şeyler buradadır” anlamını vermektedir. (bk. *Fihî Mâ Fih*, Önsöz, XI)

¹²⁷⁹ Bursevî, age, I, 42, 35

¹²⁸⁰ age, I, 23

¹²⁸¹ Mevlânâ, *Divân*, VII, 370

Abdullah Efendi'nin "neyzene dem-sâz" olmak hakkındaki yorumlarında "ney"i ya "mürşid" ya "rehber" olarak açıklanmıştır.

"Neyzene dem-sâz olmak" ile "mürşidin sırdaşı olmak" kastedilmişse; "mürîd" in, "ney" ile sembolize edilen "kalb" ini, "sevgilinin aşk nefesi" ile doldurması ele alınmaktadır. Mürşidinin nefesi ile mürid (ان روح القدس نفث في روعي)¹²⁸² sırrını idrak eder.¹²⁸³

Ankaravî ve Abdullah Efendi, "dudak dudağa dem-sâz" olmayı mürşidin mürîdine sırlarını vermesi, başkalarından da saklaması şeklinde açıklamış, daha çok birbirlerine mahrem olmaları üzerinde durmuşlardır.¹²⁸⁴

Bursevî ise "dem-sâzın dudağıyla arkadaş olmak" ifâdesindeki "ney" sembolünü "mübtedî âşık" olarak ve "neyzen" sembolünü "mürşid", "neyzenin dudaklarından çıkan nefes" ise "mürşidin nutku" olarak açıklamıştır. Eğer bir sâlik nefes sâhibi olan mürşidin nutkunu dinlemek arzu ederse, önce ona arkadaş olmalıdır yâni onun derdiyle dertlenmeli ve ona hizmet etmelidir. Ancak bu şekilde mürşidi gibi nefes verip, "sırlar deme"ye lââyık olur. Meselâ, Yunus Emre, yıllarca şeyhine hizmet ettikten sonra , yine şeyhinin emriyle şiirler inşad etmiştir.¹²⁸⁵

Pîrin olmadığı yerde "neyzene dem-sâz olmak" ile "rehberden feyiz almak" kastedilmektedir. Bu yorum sâdece Abdullah Efendi'nin şerhinde görülmektedir. "Rehber" ile pîrin terbiyesi altında bulunan, irâdesini bütünüyle teslim eden ve ona vekil olan kimseler anlatılmaktadır. Pîrin olmadığı yerde, rehberler, esas feyiz kaynağı olan pirden feyiz alıp sâlike ulaştırır ve onu terbiye eder.

¹²⁸² [Mukaddes ruh, kalbime üflendi. Hiç kimse rızkı tamamlanmadan vefat ettirilmez.] anlamında iki hadis metni bulunmaktadır:

- ان روح القدس نفث في روعي ان يموت نفس حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله و اجملوا في الطلب

- نفث في روعي روح القدس ان نفسا لن تخرج من الدنيا حتى تستكمل رزقها

Birinci hâliyle Firdevs'in *Müsned*'inde nakledilmiştir. İkinci ifâde şekliyse Ebû Nuaym ve Taberânî'de nakledilmiştir. (Aclûnî, age, I, 269)

¹²⁸³ age, 107

¹²⁸⁴ Ankaravî, I, 53 ; Sarı Abdullah, I, 136

¹²⁸⁵ Bursevî, age, I, 68-69

Burada “neyzen” sembolü pîri, “ney” sembolü mürîdi, “nefes” sembolü ise rehberi temsil etmektedir. “Nefes”, neyzen ile neyi birleştiren vâsita olarak ele alınmıştır. “Rehber” de pir ile mürid arasında bir köprüden ibârettir.

Şârihimiz bu durumda gerek tâlibin gerekse rehberin önemle dikkat etmesi gereken hususları belirtmiştir: Tâlibin mürebbîsi bizzat mürşid olmayıp rehber ise, hem rehber hem de tâlip niyaz esnâsında müteveccih olacakları ve feyiz alacakları kişinin mürşid olduğunu hatırdan çıkarmamalıdır. Feyz almak üzere tam bir teveccüh oluşur ise tâlip, pirden kaynaklanan feyz nûrlarının mişkâtı veya nefes veren “neyzene dem-sâz olan (dem-sâz-ı nefhazen) ney” gibi olur. Bu feyz alış verişinde rehberin müdâhalesi yoktur. Eğer rehber, vâsita oluşunda benliğe düşer ve tâlipte meydana gelen halleri kendine mâlelerse, “neyin “nağmeleri” yâni “mürşidden akan feyiz”, ona “tiryak” değil “zehir” olur. Çünkü bu mücâhede yolunda yol kesenler, başı kesilerek dostun huzûrundan kovulur.¹²⁸⁶

Müellifimiz genel olarak “rehber”i temsil eden “ney”i, özelde “Şems-i Tebrîzî” olarak açıklamaktadır. Bu durumda “neyzen” Şems’in şeyhi “Hâce Ali”nin sembolüdür. Nefes sâhibi olan, neye nefes ve hayat veren odur. “Neyzenin nefesi” ise Mevlânâ’ya rehber olan “Şems-i Tebrîzî”nin sembolüdür. Şems-i Tebrîzî, şeyhinin emriyle Konya’ya gelmiş ve şeyhinin nefesinin Mevlânâ’ya vâsıl oluşunda sâdece bir vâsita olmuştur. Bir başka ifâdeyle Mevlânâ’nın yetişmesinde, onu türlü türlü imtihanlardan geçirmesinde Şems’in kendi irâdesi yoktur. “Dem-sâz olan ney” ise “Mevlânâ”nın sembolüdür. Şems’in sözleri Mevlânâ’ya hayat vermiş yâni “tiryak” olmuştur. Mevlânâ, bu terbiye sonucu zâtî tecellîlere mânî olan nûrânî perdelerden geçmiş, “ney” gibi yanmıştır.¹²⁸⁷ “Neyzene demsâz” olmak ifâdesini “pir-rehber-mürîd” üçlüsü ile açıklanması hâlinde, sembolleri “neyzen-nefes-ney” veya “neyzen-ney-kulak” şeklinde tertip etmek mümkündür.

Abdullah Efendi’nin şerhinde dikkat çeken bir diğer unsur celâl ve cemâl tecellîleridir. Şârihimiz “neyzen” ile temsil edilen “mürşid”in, “ney” ile temsil edilen “mürîd”i hayrân edici lütuf ve cemâl tecellîleri ile berâber celâl ve kahır tecellîleriyle terbiye ettiğini

¹²⁸⁶ Abdullah Efendi, age, 114

¹²⁸⁷ age, I, 43, 116

belirtmektedir.¹²⁸⁸ Ney ustasının kamışın ateşle işlemesi ve tesviyesi kahr ile terbiye ve ancak bu tesviyenin sonucu neyzenin dudağı ve nefesiyle birleşmesi de lütuf olarak anlaşılabilir. Veya neyzenin dudağında öpülen neyin dem-sâz oluşu cemâl tecellîsi , neyzenin dudağından uzak kalışı celâl tecellîsi olarak kabul edilebilir.

Abdullah Efendi'nin “dem-sâz” sıfatını şerhine göre mürşid ile mürid birbirini tahrik eder vaziyettedir. Nefes vererek neyi tahrik eden unsur, neyzenin nefesidir. Ancak feryat ederek hoş nağmeler açığa çıkartan ve neyzeni tahrik eden unsur, neyin sesidir. Bu durumda mürşid ve mürid, var olmada birbirine muhtaçtır, ikisi de aslında birbirini bütünler bir başka ifâdeyle tek bir bütün hâlinedirler.

Şekerkamışı: Klasik şerhlerde neyzen ile neyin dudak dudağa oluş, sâdece birinin diğerine sırdaş ve mahrem oluşu ile açıklanırken , Schimmel'in yorumlarında “ney” kelimesi “şekerkamışı” anlamıyla ele alınmaktadır.

Şekerkamışı benzetmesi “tat” sıfatına dayanmaktadır. A. Schimmel'in yorumlarında “dem”, “ruh” anlamını taşır. “Dudak dudağa dem-sâz oluş” ise “öpücük” ve “mürid-mürşidin ruhlarının değış-tokuşu” ile açıklanmaktadır.

Schimmel, Farsça “جان به لب آمدن” yâni “can dudağa geldi” ifâdesinin “neredeysel rûhumu teslim ediyorum” anlamını taşıdığına dikkat çeker. Âşık ancak sevgilinin öpücüğü ve bir başka canın kazanılması hayâta geri döndürebilir. Mevlânâ'nın şu şiiri bu durumu ifâde etmektedir.¹²⁸⁹

...Canım dudağıma gelmiştir. Bâri dudağını bana yaklaştır da can bahânesiyle dudak dudağa gelelim...¹²⁹⁰

Mevlânâ'nın “şekerkamışı” sembolü hakkında pek çok beyti mevcuttur :

A ney gece-gündüz o dudağa eş-dost olmuşsun; bir öpücük de bize iste ne olur?

Öpüşe düşkünsün, hor-hakîr olmuşsun sen; cömertlik et desem bile öğüt tutmazsınki.

A kamış, o dudakların efsûnuyla şeker oldun; yürü a şeker kamışı, o dudaklara ulaştığın için şükürler et.

¹²⁸⁸ age, I, 118

¹²⁸⁹ age, 186-7 (Benzer bir yorum için bk. İbnü'l-Arabî, *İlâhî Aşk*, 75)

¹²⁹⁰ Schimmel, *Ben Rüzgârım Sen Ateş*, 187 (bk.Mevlânâ, *Rubâiyyât*, 334. beyit)

Güzel sesin var ama şükür bu değil; şeker gibi bir sesin var ya, o sesle seslen

Sus, neyi anmayı bırak; çünkü ney biri, iki et diyor sana.¹²⁹¹

Bu beyitlerde de görüldüğü gibi üflenen “ney”in “şekerkamuşu”na dönüşmesi, neyzenin dudaklarının sihriyle ve nefesinin tadıyla mümkündür:

Şeker kamuşına dedim ki: Kim seni büsbütün şeker yaptı?

Seni işaret etti dedi ki: Onun nefesini tattım.¹²⁹²

3) “Neyin perdeleri” sembolünün seyrüsülûke giren “mürîd”in cezbeye erişmesi ile açıklanması :

Mürşîd-mürîd ilişkisini ele alan bölümlerde sâlikin seyrine engel olan “perde” ile temsil edilen “hicap”ların kaldırılması ele alınmaktadır. “Neyin perdeleri bizim perdelerimizi yırttı” beytinde yoğunlaşan bu anlamdaki yorumlarda, “tevâcüd”¹²⁹³, “vecd”¹²⁹⁴, “cezbe”¹²⁹⁵, “semâ” ve “nazar” kavramlarını kullanılmaktadır..

Abdullah Efendi'nin tevâcüd ve vecd kavramlarına yer verdiği yorumlarını, vecdin tanımına uygun olarak, “işitme” ve “görme” yoluyla elde edilmesine göre tasnif etmek

¹²⁹¹ Mevlânâ, *Dîvân*, VI, 246

¹²⁹² age, 1417

¹²⁹³ TEVÂCÜD sâliğin çabalayarak ve taklid yolu ile vecd ehline benzemeye çalışması olarak târif edilir. (bk. Ankaravî, *Minhâc*, 234-235)

Vecde erişmek için, yapılan bu tevâcüd, “Ağlayınız, eğer ağlıyamıyorsanız ağlamaya gayret ediniz” hadîsine dayanır. (Kuşeyrî, *Risâle*, 189, Gazzâlî, *İhyâ*, 729 Ankaravî, age, 233-234)

Hadîsin metni şöyledir:

(. ان هذا القرآن نزل بحزن . فاذا قرأتموه فأبكوا . فان لم تبكوا فتابكوا و تغنوا به . فان لم يتغن به فليس منا)

[Bu Kur'an hüznü ile inmiştir. Onu okurken ağlayınız. Ağlayamazsanız ağlamaya gayret ediniz. Onu hoş bir sesle okuyunuz. Onu hoş bir sesle okumayan bizden değildir.] (bk. İbn Mâce, *İkâme*:176, Zühhd,19) Ancak hadîs zayıftır.

¹²⁹⁴ VECD: Allah'ın inâyeti ile, âşîğin kalbine ansızın gelen rahmânî bir cezbenin nûrunun parlamasıdır.” (bk. *Semerât*, 36-42) Ankaravî, vecd hâlini , sâliğin önceki hâlimden çıkıp Hakk'ın yakınlığının cezbesine kapılması olarak târif etmiştir. (Ankaravî, *Minhâc*, 310) Vecd, orta derecede bulunan (mutavassıt) sâlikte görülen ve onu “velîlik” mertebesine dâvet eden bir haldir. (Ankaravî, age, 312) Vecd, görme ve daha çok işitme yâni “semâ” yoluyla gelen bir haldir. (Kelâbâzî, *Taarruf*, 169, Gazzâlî, age, 724)

¹²⁹⁵ CEZBE: Cezbeyi delilik şeklinde anlamak yanlıştır. Esas cezbe, (جذبة من جذبات الرحمان توازی من عمل الفقلین) [Rahmân'ın cezbelerinden bir tek cezbe, insanların ve cinlerin ameline denktir] hadîsinde “Rahmân'ın cezbeleri” kaydı ile belirtilen cezbedir. Abdullah Efendi, *Semerât*'da cezbeyi aşk ile aynı anlamda kullanmıştır. (bk. *Semerât*, 36-42) Cezbe, sâliğin çabası ve çalışması olmaksızın, Hakk'ın yardımı ile kulunu kendi tarafına çekmesi (cezbe) ve yaklaştırmasına (kurb) denir. (bk. Kâşânî, *İstîlâhât*,) Hâce Eyyub metni verilen hadîsi “Bu çeşit yolculuk apayıdır bir başka çeşittir; cinlerin çalışmalarından da ileridir bu, insanların çalışmalarından

gerekmektedir. Çünkü vecd hâli bir şeyin işitilmesi veya görülmesiyle başlar. Sonra işitilen veya görülen şeyin tesiri ile kalpte bir mânâ¹²⁹⁶ doğar. Abdullah Efendi bu sebeble semâ ehlinde “nurlu kulak ve göz”ün bulunması gerektiğini söyler.¹²⁹⁷

İşitme yoluyla elde edilen cezbe ve semâ: Abdullah Efendi'nin işitme yoluyla elde edilen semâ hakkındaki açıklamalarında nây kelimesi, girift bir biçimde hem maddî anlamıyla hem de sembolik anlamıyla ele alınmıştır.

Mesnevî nüshalarındaki (بشنو از نی) [Neyden dinleyin] şeklinde yazılışı karîne göstererek “ney” kelimesinin maddî anlamını esas alır ve beyte” gerek Hz. Mevlânâ'nın huzûrundakini gerekse herhangi bir neyi dinleyiniz”¹²⁹⁸ anlamını verir.

Şârihimiz (بشنو این نی) [Bu neyi dinleyin] şeklinde yazılışı¹²⁹⁹ karîne göstererek “ney” kelimesini sembolik anlamıyla şerhetmiştir.

Abdullah Efendi, bu yönüyle diğer şârihlerden ayrılmaktadır. Diğer *Mesnevî* şerhleri arasında Muhlis Koner, “ney”in sâdece maddî anlamını kabul edip bu anlam üzerinde ısrarla durmuştur.¹³⁰⁰ Gölpınarlı ise bunun aksini savunur. Ona göre, *Mesnevî*'nin ilk beytinde geçen “ney” kelimesini eski şârihlerin yaptığı gibi sâdece mecaz olarak kabul etmek gerekir. “Ney” kelimesini, “maddî ney” olarak îzah etmeye yönelik yaklaşımlar yanlışır ve son zamanlarda çıkmıştır.¹³⁰¹

Maddî nâyın perdelerini semâ: Bu bölümde nây ve nâyın perdelerinden çıkan sesler gerçek anlamıyla kullanılmaktadır. Ancak ikinci “perde” kelimesi semboliktir ve sâliki

da” (IV, 1560. beyit] anlamındaki beyit ile ilgili göstermiştir. Molla Câmî, *Nefehât*'ında bu sözü, Ebu'l-Kâsım Nasrabâzî'ye âit göstermiştir. (Firûzenfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, 119)

¹²⁹⁶ VÂRID: Kişinin gayreti olmaksızın doğrudan Hak'tan gelen ve kalpte oluşan bu mânâya “vârid” denir. (bk. Gazzâlî, age, 724)

¹²⁹⁷ Abdullah Efendi, age, 98

¹²⁹⁸ age, I, 83

¹²⁹⁹ Kültür Bakanlığı tarafından basılan, Konya Mevlânâ Kütüphanesi no:51 de bulunan, 677/1278 târihinde istinsah edilmiş aslı nüshada, ilk beyit, بشنو این نی چونشکایت می کند şeklinde yazılmıştır. (bk. Mevlâna, *Mesnevî*, Ankara 1993)

¹³⁰⁰ Koner, *Mesnevî'nin Özü*, I, 2

M. Koner, sâdece “hikâye etmek” bakımından, “ney” ile “insan-ı kâmil” arasında bir bağ kurulabileceğini belirtmiştir. bk aynı yer

¹³⁰¹ Gölpınarlı, *Şerh*, age, I, 17

beşeriyette bırakan “perdeler” yâni hicap perdeleri kasedilmektedir. Nâyın perdelerini semâdan kasıt da nâyın sesini dinlemektir.

Vecde ulaşmayı isteyerek nâyın sesini dinleme veya ağlamakla yâni tevâcütte bulunma esnâsında cezbe meydana gelir ve bu cezbe kalbi açar. ¹³⁰² Nâyın perdelerinden çıkan sesler, “kesret perdeleri”ni kaldırması nefîcesi âşık, “vecd”e ulaşır. ¹³⁰³

Eğer sâlik, nâyın sesini “can kulağı” ile dinleyecek olursa, aslî vatanı olan “kamışlık”tan (neyistan) ayrılışının hikâyesi duyar. Böylece “ney”, dinleyicisine asıl vatanını hatırlatır. ¹³⁰⁴

Nây sesi, sâlikin kalbindeki Allah sevgisini harekete geçirir. Abdullah Efendi 5. beyitte geçen “hoş-hâlân” yâni iyi hallileri, ney sesini işittiklerinde Allah’a duydukları muhabbet tahrîk olan “âşıklar” ile açıklanmaktadır. ¹³⁰⁵

Nây sesini dinlediklerinde nefisleri harekete geçip isyan ve düşmanlık duyguları kabaranlar da vardır. Bunlar, “bed-halân” yâni kötü hallilerdir. ¹³⁰⁶ Bu gruptaki insanlar ney sesini eğlence ve oyuncaktan ibâret görür. Aştan nasfî olmayan bu kimseler, ney dinlemeyi reddettikleri gibi Mevlânâ’yı, haram olduğunu bile bile, ney dinlemeyi kendine mübah kılan, zikri bırakıp ney eşliğinde raks ve devrânı, şiiri hoş gören, bid’ata rağbet eden bir kimse olarak görürler. ¹³⁰⁷

Abdullah Efendi, nây sesini işiterek vecde erişme hâline, Mevlânâ’nın hayâtından örnek vermiştir. Mevlânâ, nâyın yanık sesini işittiğinde, bu ses derdini depreştirmiştir. Nâya nazar edip düşününce, sînesi delik, bağı yanık kendi gibi bir âşık görmüştür. Özellikle nâyın irâdesini neyzene teslim etmiş olması, neyzenin nefesininin öğrettiğini, makamları ile dinleyenlere iletmesi yönünden insân-ı kâmile benzerliği Mevlânâ’nın dikkatini çekmiştir. ¹³⁰⁸

¹³⁰² Abdullah Efendi age,I, 111

¹³⁰³ age, 110

¹³⁰⁴ age, 82

¹³⁰⁵ age, 99

¹³⁰⁶ age, 98-9

¹³⁰⁷ age, 82

¹³⁰⁸ age, 80

Sembolik “neyin perdeleri”ni semâ/işitme: İşitme yoluyla elde edilen “cezbe” ve “vecd”de, “neyin perdeleri” sembolü pek çok anlamı bünyesinde barındırır. Bu bölümde “neyin perdeleri”, “kalp ehlinin sesi”, “mürşidin zikirdeki usûl ve tertibini tatbik” ve “kâinattaki her şeyin sesi”ni temsil etmektedir.

“Ney” ile “kalp ehlinin sözleri ve sesi”nin temsil edilmesi: Kesretin verdiği ağırlıklardan kurtulmak için bir çâre arayan dervişin kalbi bâzen duyduğu ehl-i kalbin sözleriyle, ansızın Hakk'ın muhabbetine yönelir. Böylece tecellînin üstünü örten “perde” yâni “beşerî özellikler” ortadan kalkar.¹³⁰⁹ Böylece kâmil insanın sesi, sâlikin kalbinde bir saflık ve zevk meydana gelir. Herhangi bir çaba olmaksızın duyulan bu zevk¹³¹⁰, vecd hâlidir.¹³¹¹

Bursevî, “kâmil insanın sesi”nin sembolü olan “ney”i, “İsrâfil'in sûr”una benzetmiştir. “Ney”in ve “Sûr”un sesi yeni bir hayat verir. Sûrun sesi kabir ehlini yerinden kaldırdığı gibi, kalp ehlinin sözleri sâlikin gönlünü hareketlendirir, mânevî bir hayat bağışlar.¹³¹² Bir başka yerde de “neyin perdeleri”nden çıkan sesi, “Rabbine dön” (Fecr, 90/28) hitâbıyla açıklar. Bu hitâbı duyan kişi hakîkî sevgilinin tarafına çekilir, cezbedilir.¹³¹³

“Ney” ile “zikir ve vird sesi”nin temsil edilmesi : Tahkîke dönüşmesi niyetiyle, mürşidin zikir usûllerini, tertip ve düzenlerini taklit ederek tevâcüdde bulunmak bir usûl olarak kabul görmüştür.¹³¹⁴ Zikrullah vâsıtasıyla ile vecde ulaşmak istenirse ve bu istekle “cezbe” meydana gelirse, sâlikin kalbi açılır.¹³¹⁵

Abdullah Efendi'nin bu anlamdaki yorumları sâlikin tek başına veya cemâat hâlinde tevâcüd ve vecdi olmak üzere iki grupta ele alınabilir:

¹³⁰⁹ Abdullah Efendi, age, 110

¹³¹⁰ ZEVK: Her tecellînin başlangıç hâline zevk denir. (bk. Ankaravî, age, 234-235) Hakk'ı Hak ile müşâhede mertebesinin başlangıcında şimşek kadar hızlı gelip geçen tecellilere “zevk” (tatma) denir. Bu hâlin ilerlemesine “şürb” [içme], en son hâline ise “rey” [kanma] denir. (bk.Kâşânî, age,)

¹³¹¹ Abdullah Efendi, *Semerât*, 76

¹³¹² Bursevî, age, 21

¹³¹³ age, I, 40

¹³¹⁴ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 570

¹³¹⁵ Abdullah Efendi, age, I, 111

Sâlik yalnız başına beşeriyetin verdiği ağırlıklardan kurtulmak amacı ile tevâcüdde ve semâda bulunabilir.¹³¹⁶ Muhabbetullah yolunda yürüyen sâlik, (الكاسب حبيب الله) yâni “Çalışan, Allah’ın sevgilisidir”¹³¹⁷ sözüne uygun olarak, maîşetini temin için dünyâ ile meşgul olur. Bu sırada kesretin, kalbinde meydana getirdiği ağırlığı atmak için, Hakk’a yönelir, teveccüh eder. Duâ, yalvarma ve “tevâcüd” ile kalp aynasını parlatmayı ve tevhîde ulaşmayı ister. Vecd hâline ulaşmak için zikri, hareket ve “Hû” ismini zikretmeyi, ağlamayı vesîle edinir. Bu isteme ânında “Rahmân’ın cezbesi” gelir ve sâlik zevk hâline dalar.¹³¹⁸ Tevâcüdde asıl hedef, işte bu cezbe hâlidir.¹³¹⁹

Bu durumda “neyin perdeleri” sembolünün açılımı şöyledir: “Ney” ile “mürşid”, “neyin perdeleri” ile “mürşid tarafından tertip edilen virdi ve zikri çeken mürîdin kendi sesi”, “yırtilan perdeler” ile, “mürîdin kesret perdeleri” kastedilmektedir. Semâdan kasıt, sâlikin kendi sesini işitmesidir.

Abdullah Efendi, sâlikin tek başına semâda bulunmasını herhangi bir şarta bağlamaz. Ancak Bursevî, bunu sâlikin yalnızlık içinde olması şartına bağlamaktadır: Vahdet âleminde yalnızlık çeken sâlikin, içinde bulunduğu hâlden kurtulmak için dostuyla sohbet etmesi yâni aynı dertle dertlenmiş bir başkasının sesini işitmesi gerekir. Eğer sâlikin dostu yoksa, kendi kendine ses çıkarıp, kendi sesini dinlemesi veya nâyın sesini dinlemesi ve bu sûretle hüznü ve yalnızlık duygusunu gidermesi mümkündür. Ancak bu sâlikin dostu bulunmaması şartına bağlıdır.¹³²⁰

Abdullah Efendi, “tevâcüd”ü, genelde tarîkat büyüklerinin zikir usûlü olarak kabul ettikleri her türlü toplu merâsim ve âyinler yâni zikir meclisleri hakkında fakat özelde Mevlevîlere âit zikir meclislerini belirten “semâ” âyinleri anlamında kullanmaktadır. Bu durumda “neyin perdeleri” sembolünün açılımı şöyledir: “Ney”, “mürşid”dir, “neyin perdeleri”, “bir mürşide bağlı cemaat ve ihvan”dır veya “mürşidin zikir usûlüne uyan ihvânın

¹³¹⁶ aynı yer

¹³¹⁷ Ankaravî bu sözün hadis olduğunu belirtir. (bk. *Şerh*, I, 22) Ancak Ali Yardım, ibârenin hadis kitaplarında bulunmadığını belirtmektedir. (bk. Yardım, age, 27)

¹³¹⁸ Abdullah Efendi, *Semerât*, 76

¹³¹⁹ age, 36-42

¹³²⁰ Bursevî, age, I, 40

zikir sesi”dir, “yırtilan perdeler”, “sâlikin kesret perdeleri”dir. Semâ da cemaatın zikir sesini işitmekten ibârettir.

Abdullah Efendi tevâcüd için zikir meclisinde bir araya gelmenin şartları bulunduğunu belirtir: Bu şartlar zaman, mekân ve ihvan şeklinde özetler.¹³²¹ Ancak şârihimiz bu üç şartı, meclise yabancıların alınmaması ve semâ esnâsında ve cezbe ânında görülen hareketler şeklinde bütün olarak ele alır:

Şârihimiz tevâcüdü cemâat hâlinde yapmanın daha makbul olduğunu belirtmiştir. Çünkü ihvânın, iç dünyânın tasfiyesi için kendi aralarında toplanmaları ve birbirlerine uyum ve âhenk sağlayarak tevâcüdde bulunması, tarîkat büyüklerinin sünnetidir. Tevâcüdde ihvan birbiri ile kuvvet bulur, “Cemâat rahmettir.” sırrını idrâk eder, beden olarak çok olsalar da tek bir ruh olurlar.¹³²²

Şârih 11.beytin şerhinde, tevâcüd esnâsında, ihvânın birbirleri için bir tek “neyin perdeleri” mesâbesinde olduğunu belirtir. “Perdelerin yırtılmasını” da hallerin sirâyet etmesi ile açıklar: İhvan, özellikle zikir sırasında birbirlerini coşturma, heyecan veya ağlama gibi hislerde birbirlerini etkileyip hem-hâl olup “kesret perdeleri”ni yırtar.¹³²³

Abdullah Efendi semâ âyinlerinde, sâlikin cemâattaki ihvânın hâliyle hallenmek konusuna önem vermiştir. Hallerin sirâyet ediciliğinin olumlu anlamda olduğu gibi olumsuz anlamını da Mimşad Dîneverî’den nakledilen bir olayla açıklamıştır. Rivâyete göre Mimşad Dîneverî ve talebeleri zikir için toplanmış ve Allah’a yönelmişti. Cemaattan birisine cezbe hâli hâkim olup, zât tecellîsine daldı fakat bu halden çıkmadı. Bunun üzerine Mimşad Dîneverî, nefsinin hevâsına uyan ve bülûğ çağına erişmemiş bir çocuğun getirilmesini emretti. Gelen çocuğu, o dervişin yanına oturttu. Bir müddet sonra derviş kendisine gelmeye başlayınca, çocuğu kaldırıp geri gönderdi. Bunun sebebinin sorulması üzerine, şunları açıkladı: “Dervişe zâtî tecellî gâlip gelmiş ve bu dünyâdan göçmeye yüz tutmuştu. Tümü ile beşeriyette olan o çocuğu dervişin yanına beşeriyeti ile dervişin bedenine tesir etsin diye oturttum ve derviş harekete başlayınca rûhuna da tesir edip, letâfeti kesâfete dönüşmesini diye

¹³²¹ Abdullah Efendi, age, I, 111 (bk.Kuşeyrî,age, 520, Gazzâlî, age, 744,)

¹³²² Abdullah Efendi, age,111

¹³²³ aynı yer

gönderdim.”¹³²⁴ Bu rivâyette anlaşıldığı üzere genelde zikir meclislerine “beşeriyette kalmış” olanlar alınmaz.¹³²⁵

Sâlike cezbe gâlip geldiğinde, sâlikin bedeninde, tasavvuf ehline hoş görülme¹³²⁶, birtakım hareketler görülebilir. Tasavvuf eserlerinde cezbe ânında görülen haller belirtilmiştir. Bunlar arasında ağlama, titreme, sıçrama, kıyâfet yırtmak, bayılmak gibi pek çok hal sayılmıştır. Ancak Abdullah Efendi Mevlânâ'nın bahsettiği “neyin feryâdı”na uygun şekilde, sâdece “sâlikin feryâdı”nı zikretmiştir. Şuursuzluk sebebi ile bu halde iken feryâd etme gibi tepkiler, isterse tarikat dışı kimseler arasında meydana gelsin meşrû sayılır. Çünkü kişinin hareketleri taklit değildir. Ancak şuuru geri geldiğinde bu tür hareketleri bırakması gerekir, aksi hoş görülmez. Eğer, ihvan arasında kendisine “çok şevkli” desinler diye harekette bulunmuş ise bu nefsin bir hîlesi, riyâ ve nifak işâreti olarak kabul edilmiş ve kesinlikle hoş görülmemiştir.¹³²⁷

Kâmil insan bütün bu kural ve sınırlamaların dışındadır. Kemâle ermiş bir insanın zikir esnâsında hareketi veya hareketsiz oluşu arasında bir fark yoktur. Abdullah Efendi bu konuda Cüneyd-i Bağdâdî hakkındaki bir rivâyeti örnek verir: Cüneyd-i Bağdâdî'ye zikir halkasında aşkın çoşması ile bâzı hareketlerin oluştuğunu ancak kendisinde bu halleri görmediklerini ve bunun sebebini soranlara, Bağdâdî (و ترى الجبال تحسبها جامدة و هي تمر مر السحاب) (Neml, 27/88) [Siz dağlara baktığımız onları sâkin ve donmuş zannedersiniz. Halbuki o dağlar bulutların hareket etmesi gibi dâima hareket ederler.] şeklinde cevap vermiştir.¹³²⁸ Şârihe

¹³²⁴ Abdullah Efendi, age, III, 19

¹³²⁵ Bu konuda Melâmîlerin ve Nakşibendîlerin tutumu katıdır, tarîkate mensup olmayanları ve çocukları halkalarına asla almazlar. Mevlevîlerin semâ âyinlerine katılmak ise serbesttir. Yabancılar, çocuklar, hatta gayr-i müslimler dahi seyirci olarak semâ âyinlerinde hazır bulunabilirler. (bk. Eraydın, age, 362,387)

¹³²⁶ Mevlevîler, cezbe ânındaki hareketleri hoş karşılamazlar. Eğer böyle bir durum olursa, müride, “kanını içine akıt” diye ihtar edilir (bk. Gölpınarlı, *Deyimler*, age, 187)

¹³²⁷ Abdullah Efendi, age, 111

¹³²⁸ Rivâyet için bk: Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayâtı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul 1969; 62 (Ebû Nuaym Ahmed el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, I-X, Mısır 1933; X, 271'den naklen) Ankaravî, semâ hakkındaki risâlesinde aynı olayı değişik şekilde anlatmıştır. Buna göre Cüneyd Bağdâdî zikrin başında hareketli olsa da zikrin sonunda sâkinleşir ve kendisinde hareket görülmezdi. Çevresindekiler kendisinde gördükleri bu değişikliğin sebebini sormuş ve o da yukarıdaki âyet ile cevap vermiştir. (bk. Ankaravî, *Şerh*, I,375) *Minhâc*'da ise Cüneyd-i Bağdâdî'nin zâhiri vücûdunun hareket etmediği ancak bâtinî varlığının hareket ettiğini belirtmiştir. (bk. Ankaravî, age, 104.)

göre, bu makâma erişenler için hareket ve sükûn hâli, semânın varlığı ve yokluğu birdir. Çünkü “bekâ ba‘de’l-fenâ” makâmına erişenler, tavr-ı akıldan uzak olup televvünlerden kurtulduklarından, vahdetlerine kesret, kesretlerine vahdet etki etmez. Ne hareket ve ne de sükûnları, ahadiyetin güzelliğini seyretmekten alıkoymaz.¹³²⁹

Mevlânâ¹³³⁰, “yabancı”yı hem ihvâna dâhil olmayan kimseler hem de nefis olarak ifade etmiş ve yabancıнын semâ meclisinin huzûrunu kaçırmasını şöyle dile getirmiştir:

Bu semâ, bir yabancı yüzünden böyle yarım kaldı; puhu kuşunun bed sesi, halkayı yıkık yere döndürdü

Kara benzeyen kişi, vakti zamânı soğutur gider; hatta çözülp sel gibi aksa bile evi yıkar, yerle bir eder.

“Dışardaki yabancı” kötüdür, fakat “içerdeki yabancı” daha da kötü; bir dişin çıkarılması bile yabancılık yüzündendir.

Yabancı, halden bilmez kişi, güz yelidir, bağı bahçeyi sarartır soldurur, tohumları bile yerde sıkır, hapseder, güzellikleri göstermez

Yüzüne karşı gül gibi güler, fakat ayağına diken gibi batar; tarağa benzeyen o iki başlıdan sakalını korumaya bak.

Savaş safındaki bir korkak yüzünden, yürekli erlerden meydana gelmiş nice ordular bozguna uğramıştır.¹³³¹

“Ney” ile “kâinattaki eşyânın tesbih sesleri”nin temsil edilmesi: Seyr-i vasatta bulunan Hak âşıkları her ne kadar kalpleri ilâhî tecellî ile nurlanmış olsa da henüz varlıkları tamâmen fenâ bulmadığından, beşeriyetin kirlerinden bütünü ile temizlenmediklerinden,

¹³²⁹ Abdullah Efendi, age, 111

¹³³⁰ Mevlânâ'nın semâsı, semâ (işitme) ile cezbeye geldikten sonra cezbe hâlinde dönmek şeklindedir. Mevlânâ bu şekilde semâyâ Şems-i Tebrîzî'nin emriyle başlamıştır: Hz. Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî'nin “Semâ yap, çünkü istediğini semâda daha fazla bulursun” şeklindeki emrini tutup semâyâ girdi ve Şems'in söylediklerini gözü ile gördü. Bundan sonra Mevlânâ ömrü boyunca semâ yaptı ve semâyı bir yol, bir töre hâline yerine getirdi. (bk. *Sipehsâlâr*, age, 70-72) Çünkü dönmek, âriflerin tevhid makâmına işaret eder. (bk. *Sipehsâlâr*, 72)(Mehmed Sipehsâlâr ve Ahmed Eflâkî'nin eserlerinde, Mevlânâ'nın semâsı ile ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesi için bk.: Göplınarlı, *Mevlevî Âdâb ve Erkânı*, İstanbul 1963 ; 63-71, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul 1983, 381, Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Mûsikî ve Semâ*, Bursa 1976, 357-370; Tahsin Yazıcı, “Mevlânâ Devrinde Semâ”, *Şarkiyât Mecmuası*, V 1967, 135-159, Sâfi Arpaguş, *Mevlânâ'nın Dinî Anlatım Metodu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2001; 91-109)

¹³³¹ Mevlânâ, *Dîvanı*, IV; 425

bâzen “cezbe” hallerinden uzaklaşır. Halbuki, âşığın hayat sebebi olan âşıklık hâli kemâle ulaşmadıkça, âşık kendisini hasta ve kırgın hisseder.

Kesretin verdiği ağırlıklardan kurtulmak için bir çâre arar. Arama hâlindeyken bâzen bir ses, kalpleri harekete geçirerek muhabbete yöneltir, tecellînin üstünü örten beşerî özellikleri ortadan kaldırır.¹³³²

Bu yorumda “ney” sembolü “kâinattaki eşyâ”yı, “neyin perdelerinden çıkan ses” sembolü “eşyânın tesbih sesleri”ni, “yırtılan perdeler” sembolü yine sâlikin “beşerî özelliklerinin kalkması”nı temsil etmektedir.

Abdullah Efendi, dervişin, eşyânın tesbih seslerini dinlenmesine ve vecd hallerine pek çok örnek vermiştir.

1) İnsan sesini semâ: Ebû Bekir Şiblî, Bağdat çarşısında gezerken bir sebzececinin (سعتر برى) [sa‘ter berrî = kır kekiği] diyerek kekik sattığını duyar. Bu sesi işiten Şiblî, “hayret”e dalıp, şuûrunu kaybeder. Bu halden uyanınca arkadaşları yaşamış olduğu bu hâlin sebebini sorarlar. Bunun üzerine Şiblî kekik satıcısının sesini, kalbinin (اسع ترى برى) [İs‘a terâ birrî = çalış lütfumu görürsün] şeklinde anladığını ifade etmiştir.¹³³³

ii) Çan sesini semâ: Hz. Ali bir çan sesi duyduğunda, arkadaşlarına çan sesinin ne söylediğini sorar. Arkadaşları “bilmeyiz” deyince, “Sübhânellahu Hakkan inne’l-Mevlâ yebkâ”¹³³⁴ diye zikrettiğini belirttiler.

iii) Suyu semâ: Ebû Osmân Mağribî su içmek üzere bir kuyuya eğilmiş vaziyetteyken Abdurrahman Sülemî’ye “Ey Abdurrahman bu kuyunun derinliğindeki su neyi söylüyor?” diye sorar. Abdurrahmân Sülemî “Bilmem” deyince, “Allah Allah” şeklinde zikrettiğini açıklar.¹³³⁵

¹³³² Abdullah Efendi, age, I, 110

¹³³³ Serrâc, age, 280, Kuşeyrî, age, 526-7, Abdullah Efendi Efendi, age, I, 98

Ankaravî, aynı olayı Şiblî’nin ismini vermeden değişik şekilde vermektedir: Havastan olan bir kişi Allah’ı görmenin çalışmadan da mümkün olabileceğini düşünürken, “Ya sa‘tera” nidâsını işitti. Bu sözü duyar duymaz vecde geldi, çılgılık atıp şuûrunu kaybetti. Vecdin sebebi, sözü” Ey adam! Sa’y eyle görürsün” şeklinde anlamasıydı (bk. Ankaravî, *Minhâc*, 222-223)

¹³³⁴ Tâhir Olgun, çan sesinde “kâf” lı kelimelerin duyulmasını, önceleri tahtadan yapılmış çanların ve yine tahtadan yapılmış tokmakların kullanılması şeklinde izah etmektedir. (bk. Olgun, age, I, 58)

¹³³⁵ Abdullah Efendi, age, I, 98

Hız. Mevlânâ'nın hayâtında da buna benzer örnekler vardır: Meselâ, Mevlânâ, pazarda, bir Türk'ün "Dilkü dilkü" diye bağırarak tilki sattığını duyunca vecde gelmiş, nâra atıp dönmeye başlamıştır. Çünkü Mevlânâ Türkmenin "dilkü" [tilki] diyen sesini, farsça söyleşi ile algılamış ve "dil kü?" yâni "gönül nerede?" şeklinde idrâk etmiştir. Mevlânâ heyecan içinde dönerken hâlini şu beyitler ile ifâde etmiştir:

Dil kü? (gönül nerede?) Gönül ne zaman bulunur. Gönül nereden hâsıl olur? Âşık ile gönlün bir arada (bulunduğu hiç görülmüş müdür?)

Altın nerede? Altın ne zaman bulunur? Altın nereden elde edilir? Hiç altın ile iflas eden bir arada bulunur mu?¹³³⁶

Görme yoluyla elde edilen cezbe ve râbîta : Abdullah Efendi görme vâsıtasıyla elde edilen cezbe, tevâcüd ve vecd¹³³⁷ hâline âit yorumları, mürîdin, mürşidinin hayâlini devamlı olarak göz önünde bulundurması anlamında kullanmıştır.

"Ney" sembolünün bu anlam düzeyinde dikkat çekilmesi gereken dört nokta bulunmaktadır:

1-Bu bölümde "ney", sâdece "mürşid-i kâmil" in sembolü olarak da kullanılmaktadır. "Neyin perdeleri" sembolü de "mürşidin sûreti" veya "mürşidin nazarı ve feyzi" anlamlarını taşır.

2-Abdullah Efendi, mürîdin tek başına mürşidine yönelme çabasını "kurb-i nevâfil-i tevâcüd" olarak adlandırmaktadır. Şârihin kurb-i nevâfil-i vücud hakkında verdiği bilgiler, ismini açıkça vermese de, "râbîta"¹³³⁸ hakkındadır.

¹³³⁶ Sipehsâlâr, age, 94

¹³³⁷ Tahkîke dönüşmesi niyetiyle mürşidin hallerini, davranışlarını, zikir usûllerini, tertip ve düzenlerini taklit etmek, o hâle bürünmeye çabalamak yâni tevâcütte bulunmak bir usûl olarak kabul görmüştür. Bu anlayış "Bir kavme benzeyen onlardan olur" hadîsine dayandırılır. "Sâdık ve doğru bir adım atmış olmak için yalancılıkta bin fersah yol yürüyorum" sözü bu anlayışı ifâde etmektedir. (bk.Hucvîri, *Keşfü'l-Mahcûb*, 570)

¹³³⁸ RÂBİTA, mürîdin, fenâ-fillah mertebesine erişmiş bir şeyhin yüzünü veya "kıyâfeti"ni gözünün önünden ayırmaması ve her an onu görmesidir. (bk. Dr. İrfan Gündüz, *Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta*, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 243-274) Şeyhe "teveccüh" ve "râbîta"da mürid mürşidinin sûretini ve sûretini devamlı hayâlinde tutmasıdır. Mürid, mürşidinin feyiz mahalli olan iki kaşının arasını düşünür. Feyiz ile harâret hissi elde edince kalbine teveccüh eder. (bk. Necdî Tosun, *Tasavvufîta Hâcegân Ekolü -XVII. ve XVIII. asırlar-*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002 ; 253,256-257

3-Mürîdin mürşidinin hayal ve sûretini göz önünde bulundurma çabası söz konusu olunca “göz” ve “görme” fiili mürîde âit gösterilmiştir. “Görme”, hayâle getirme anlamını taşır.

4-Mürşiddeki mânânın mürîde aktarılması “kurb-i ferâiz-i vecd” tâbiri ile ifade edilmiştir. Bu tâbir şeyhin mürîdine “murâkebe”¹³³⁹ anlamında kullanılmıştır. “Kurb-i ferâiz-i vecd” söz konusu olunca “nazar” fiili kullanılmış ve “nazar” mürşide âit gösterilmiştir.

“Göz” ve “görme” fiilinin mürîde âit oluşu: Hakikat yoluna çıkan (rehrevân) mürid, “iştigâl”e niyet ettiği zaman, müntesip olduğu tarikat pîrinin sûretini hayâline getirir. (tevâcüd) Pîrde bulunan “te’sîr-i harâret”¹³⁴⁰, müridde, ehl-i zevk olanların bildiği bir his oluştuğunda, müridin kalbindeki “varlık perdesi” kalkar. Mürid bu hayal ile arasında oluşan bağlantıyı koparmaz, bütün kuvveti ile bu hâle “nigâh-daşt” olur yâni kalbindeki bu hâli muhâfaza eder. Bu halden kendi irâdesi ile ayrılmaz. Çünkü bu hâle giriş ve çıkış nefis tarafından algılanırsa, bu takdirde nefsin varlığı söz konusudur. Bu bağlantıyı muhâfaza (nigâh daşt) o kadar kuvvetli olmalı ki hiçbir zorlanma olmadan kalpte yer edinmeli hatta bu hayâlin kalpten silinmesi mümkün olmamalıdır. Netîcede bu hayal bütünü ile mürîdi kaplar, mürid hem kendi nefsinden hem de kalbinin arzûlarından habersiz bir hâle gelir. Bu kendinden geçiş hâli (bî-hodî) devamlı olduğunda, bağlanılan sûret de ortadan kalkar. Pîrin himmetine bağlanarak elde edilen ve sûretin ortadan kalktığı bu yüce makâmda, mürid artık “sahîhü’l-ayâr” olmuştur.¹³⁴¹

Bu bölümde “ney”, “mürşid”in sembolüdür. “Neyin perdelerinden çıkan ateşten nefesler”, “mürşidin yakıcı etkisi”nin sembolüdür. “Yakılan veya yırtılan perdeler” ise hem mürşidin hakikatını, mürîdin gözünden perdeleyen “pîrin sûreti”nin sembolü hem de mürîdin gözünden kalkan “perdeler ve engeller”dir.

¹³³⁹ Mürşidin teveccühü, mürîdi olgunlaştırmak için onun kalbine feyiz aktarma aktarmasıdır. Nakşibendiliğin Müceddidiye döneminde şeyhin teveccühü, mürşidin mürîdini karşısına alıp bedenindeki letâif noktalarına teker teker teveccüh ederek feyiz aktarması şeklinde târif edilmiştir. (bk. Tosun, age, 254)

¹³⁴⁰ Mürid, şeyhinin sûretini, yüzünü veya iki kaşının arasını hayâline getirerek râbita yapar. Mürşidinden aldığı feyiz ile harâret tesîri hisseder. Bu tesir hissedildiğinde, râbitada ikinci safhaya geçerek kalbine teveccüh etmelidir.. (bk.Tosun, age, 257)

¹³⁴¹ Abdullah Efendi, age, 114-116

“Göz” ve “görme” fiilinin mürşide âit oluşu: Râbitada esas olan, mürîdin mürşidini göz önünde bulundurması değil, mürşidin mürîde “nazar” edişidir. Sâlik, “nevâfil-i tevâcüd” yâni tevâcüdün nâfile sayılan gerekleri ile, “kurb-i ferâz-i vecd”e teveccüh ettiğinde yâni bekâ-billah mertebesinde bulunan mürşidinin “gönlüne vardığında”¹³⁴², mürşidin nazarı sâyesinde, sâlikin kalbinde bir saflık ve zevk meydana gelir. Herhangi bir çaba olmaksızın duyulan bu zevk, vecd hâlidir.¹³⁴³

“Ney” sembolünde “semâ” yâni işitme ile “nazar” yâni görme anlamlarının birleşmesi: “Görme veya nazar” söz konusu olduğunda “göz-ayna” sembollerinin kullanılması gerekmektedir. İşitmeye dayalı olması gereken “ney” sembolü ile görmeye dayalı “nazar” kavramı, neye âit olarak gösterilen “neyin perdeleri”¹³⁴⁴ sembolüyle birleştirilmektedir.

Abdulah Efendi “ney” sembolünün şerhine destek olmak üzere sâdece bir yerde “göz-perde” sembollerini kullanmıştır: Mürşidin “yardım eli” sâyesinde sâlikin “basîret gözü”ndeki “perde”ler kalkar, dünyâyı gören göz, “Hakkı gören göz” olur.¹³⁴⁵ Buna göre “gözdeki perdeler” sembolü Hakk’ı görmeye engel olan “dünyâyı görmek/dünyâ idrâki” anlamını taşır.

“Neyin perdeleri”nin yırttığı “perdeler” ise arzu edilen şey ile aradaki “engel” olarak açıklanmıştır. Zât âlemine ve hakîkata ulaşmak isteyen için aradaki “perde”, “dünyâ” engeli ve dünyâ ile ilgili akıl,zühd, ırz, nâmus.. engelleridir. Bu “perde”yi yırtan şey ise “aşk ve cezbe”dir.¹³⁴⁶ Bursevî bir başka pasajda dünyâ ilgisini bitiren cezbeyle “Rabbine dön”

¹³⁴² Abdullah Efendi, şerhte kullandığı “gönül beklemek” (bk. Uludağ, *Sözlük*, 426) veya “gönle getirmek”, “gönül gözetmek”, “gönül hâline götürmek” gibi tâbirlerle, esas olarak râbitayı anlatmaktadır.

¹³⁴³ Abdullah Efendi, *Semerât*, 76, 110

¹³⁴⁴ “Perde” kelimesinin hicap, engel, sitâre, güneş, yıldız, alem,sancak, kapı eşiği gibi anlamları vardır. Perde kelimesi, “perd-e-i heft renk” tamlamasında fânî âlemi, “perde-i ehrimeni” tamlamasında şeytânî hicâbı, “perde-i ham-âhen” tamlamasında kameri, “perde-i duhânî” tamlamasında karanlık geceyi, “perde-i zenbûrî” ve “perde-i nilgün” tamlamasında gökyüzünü, “perde-i İsâ kerî” dördüncü kat semâyı, “perde-i mükedder” tamlamasında sâlikin ikinci menzilinde izâle edilen şeytânî hicapları, “perde-nişin-i bârû” tamlamasında ricâl-i gaybı ifade eder. (bk.*Burhân-ı Kâtî*, 78, 244)

“Perde” kelimesinin bir başka anlamı mûsikîde kullanılan makamdır. (bk *Burhân-ı Kâtî*, 78) Abdullah Efendi, “perde” sembolünü, işitmeye dayalı olarak, bu anlamıyla yorumlamamıştır. Bursevî, dört usûl olarak bilenen yegâh, dügâh, segâh, çârgâh makâmımlarını (bk Bursevî, age, I, 40), Ankaravî rast, irak gibi makamları “perde” sembolünü ifade için kullanmıştır. (bk. Ankaravî, age, I, 38)

¹³⁴⁵ Abdullah Efendi, age, 96

¹³⁴⁶ Bursevî, age, I, 45

(Fecr:28) hitâbıyla açıklamıştır. Dünyâyı ardına atan kişi, “Rabbine dön” hitâbını duyup hakîkî sevgilinin tarafına çekilir, cezbedilir.¹³⁴⁷

Bursevî ise “ayna-perde” sembollerini ve sûret-mânâ ilişkisini “demsâzın dudağına arkadaş olmak” sembolünde şöyle açıklamaktadır: “Ayna” saf olmadıkça, söze sûret verilmez. Kâmil insan sırrına ve hâline ortak “ney gibi demsâz” veya “saf ayna” gibi “nikâb”ı kendisine “perde” olmayan¹³⁴⁸ bir kimse bulduğunda sırlarını açığa vurur. “Söze sûret vermek”ten kastedilen konuşan kişinin sırrını dile getirmesi ve mânânın kelimelerle ifşasıdır. Çünkü kelâm, konuşan kişinin sıfatıdır. Hakkında konuşulan şey ve söz, mevsufla kâimdir. Yâni söz ve konuşulan şey, sıfatın zâhir olduğu dudağa muttasıldır, onunla konuşulur.¹³⁴⁹

Abdullah Efendi, Ankaravî ve Bursevî’nin şerhlerinde görmediğimiz neyin hikâyesinde, kulak ile ilgili semâyı ve göz ile ilgili olan nazarı, cezbe kavramında birleştirmiştir. Şârihimizin okuyucuya sunduğu ney hikâyesi şöyledir:

Hiz. Peygamber “İsrâ” gecesı Hak’tan doksan bin kelime ile şereflenmişti. Bunların otuz binini açıklamış, otuz binini havâssa bildirmiş ve otuz binini de kendisinde saklamıştı. Hiz. Ali bu sırların kendisine de açıklanmasını istemiş, Hiz. Peygamber onun isteğini kabul ederek “lisân-ı hâl” ile bâzı sırları göstermiş, bu sırlardan zerre miktârı dahi olsa açıklamamasını emretmişti. Ancak Hiz. Ali bu sırların gönlünde meydana getirdiği dalgalanmanın çoşkunluğuna dayanamadı, akıl ve sabrı kalmadı. Bildiği bir kuyuya (çâh-ı ma’hûd) gitti ve kuyunun içine nurlu bakışı ile “nazar” etti. Kuyunun suyu aşkın ateşinden derhal etkilendi ve çoşmaya başladı. Ney işte bu kuyuda ve bu sudan peydâ oldu. Ney, o günden bu güne, sanki dinlemişçesine, aşk derdini ve aşk ateşini söylemektedir.¹³⁵⁰

Bu sembolik hikâyede dikkat çeken unsurlar, sırların aktarılmasının sesler vâsıtasıyla değil, “hâl dili”¹³⁵¹ ile göstermiş olmasıdır. Abdullah Efendi Hiz. Ali’ye verilen sırrın ne

¹³⁴⁷ age I, 40

¹³⁴⁸ Bursevî, age, I, 24

¹³⁴⁹ age, I, 69,70

¹³⁵⁰ Abdullah Efendi, age, 81

¹³⁵¹ “LİSÂN-İ HÂL” ve “lisân-ı kâl”, tasavvuf ehlince kullanılan deyimlerdendir. Mânevî hallere sâhip olmayan maddeye âit sözlerle yetinen kimselere “kâl ehli” ve konuşmalarına da “lisân-ı kâl” denir. Vahdet neşesine sâhip olan kimselere de “hâl ehli” denir. Bunlar anlamları cezbe vâsıtasıyla aktarırlar yâni konuşmaları, hâl yâni cezbe vermektен ibârettir. “Hâl giydirmek” deyimini, kâmil insanın birisine hâl bağışlaması, “hâle gelmek”, “hallenmek” gibi deyimler de insanın zikir esnâsında, bir erenin huzûrunda kendinden geçmesi ve

olduğu hakkında şerhte açıkça bilgi vermezken, *Semerât*'ta bu sırrın Rahmân'ın cezbesi olduğunu belirtmektedir.¹³⁵² Hz. Ali aldığı cezbe sırrını, “nazar” ile nakletmiştir. Bu menkıbeye göre cezbe vermek, Hz. Ali'ye verilmiş bir sırdır.

Mevlânâ, mürîdin nazar vâsıtasıyla şekil alması hakkındaki bilgiyi Hz. Osman'a âit bir rivâyetle vermektedir. Hz. Osman halife olduğunda, kendisinin ne söyleyeceğini dinlemek üzere gelen halkın önünde minbere çıktı. Hiçbir şey söylemeden sâdece nazar etti. Hazır bulunanlarda vecd hâli meydana geldi. Ne dışarı çıkabildiler ne de kimin nerede oturduğunun farkına vardılar. Bu halde iken vaaz dinlemekle elde edemeyecekleri sırları keşfettiler. Hz. Osman mimberden inerken “Sizin için faal olan imam, kavval olan imamdan hayırlı ve ahsendir.” buyurdu.¹³⁵³

Tevâcüd ve vecd hallerinde, işitme yolu ile nazar yolunun kıyaslanması Abdullah Efendi'nin şerhinde bulunmamaktadır. Bunun için diğer şârihlere başvurmak gerekmektedir: Ankaravî'ye göre tevâcüd söz konusu olunca en güzel vâsıta işitme yolu yâni semâdır.¹³⁵⁴ Bursevî işitme yolu ile nazar yolunu şöyle kıyaslanmıştır: Konuşmada, hareket, nazarda ise sükûn vardır. Hareket ve konuşmak hâli, sıfatların gereğidir bu sebeble geceye ve ilim âlemine benzetilir. Sükûn ve sukût hâli ise Zâtın gereğidir gündüze ve ayn âlemine benzetilir.¹³⁵⁵ Bu değerlendirmeye göre nazar yolu, işitme yolundan üstün tutulmuştur.

Mevlânâ “neyin perdeleri” sembolünün, “şekil-sûret” îtibârını kullanmış ve “ney”i “ressam”a benzetmiştir:

A güzel sesli ney, gönüller almadasın, hoşsun güzelsin; sıcak sıcak nefesler vermedesin, soğuk havaları silip süpürmedesin

İçinde ne boğum var, ne bir şey, bomboş, dertlere düşmüş perişan olmuş gönülden candan, derdi, elemi almada, onları da kendine döndürmedesin

cezbelenmesidir. Hâl giydiren kişi meczup ise “mezczupların gönlüne dokunmayın, onlarla da düşüp kalkmayın, hallerini size giydirirler” tarzında sözlerle ona yakınlaşmaktan sakındırılır. “Erenler kâlimizi, hâle tebdîl eyleye” duâsı, tarîkatın usûlünden geçerek, özündeki mânâyâ ulaşmayı dilemeyi ifade eder. (bk Gölpınarlı, *Deyimler*, 148-9) “Lisân-ı hâl”e, “lisân-ı Hak” da denir. (bk. Uludağ, *Sözlük*, 337)

¹³⁵² Abdullah Efendi, *Semerât*, 38

¹³⁵³ Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, 119

¹³⁵⁴ Ankaravî, age, 390, *Minhâc*, 233

¹³⁵⁵ Bursevî, age, 21

Herkesin sevgilisine uygun bir resimdir yapıyorsun; okuma-yazma bilmiyorsun
amma iç yüzde bir ressamın sen âdetâ

Ey tüm gerçeklerin şekli, sûreti, hangi perdedesin sen? Neyin nağmeleri arasından
bir baş göster, şekerler gibisin çünkü...¹³⁵⁶

Şârihler, “ney” ile sembolize edilen “kâmil insan”ın yetiştiriciliği, nâkıs insanı kemâle
erdirciliği üzerinde durmuşlarsa da “ney” sembolünü “ressam” sıfatıyla kullanmamışlardır.

C. “Ney” sembolünün insân-ı kâmil mertebesi ile açıklanması:

Abdullah Efendi, “ney” sembolünü “fenâ ve bekâ mertebesine ermiş insan” ile
açıklarken, âşık ve onun Hakk'a olan aşkına âit bilgi verirken “vücut”¹³⁵⁷, “kurb”¹³⁵⁸,
“takarrub”, “letâif” kavramlarından yararlanmıştır. Aşk derdi ile yanan sâlik vecd hallerine
dalınca, vecdin sonunda vücut mertebesine yükselir. Aşkın güzelliği bu mertebede yüz
gösterir.¹³⁵⁹ Şârih, vücut makâmına ermiş insan hakkında “ney” sembolünü açıkca
kullanmaz. Ancak “ney”in hakkında kullanılan “nefes” ve “perde” sembollerini ön plâna
çıkartır.

İnsân-ı kâmil mertebesindeki kâmil insanı anlatmak için kullanılan bu semboller, gayb
mertebesi için kullanılan semboller ile benzerlik göstermektedir. Şöyleki gayb mertebesinde
“Âdem ve Havvâ” sembolleriyle “ruh ve nefis” temsil edilip rûhun tenezzülü anlatılmaktadır.
Buna mukâbil olarak şehâdet mertebesinde “nefes” sembolü ile “ruh ile nefis” temsil edilip
rûhun terakkîsi açıklanmıştır. Gayb mertebesindeki “nûr”un “celâl ve cemâl” olmak üzere iki
yöndeki hareketleri ifâde edilmiştir. Buna mukâbil olarak şehâdet mertesinde fenâ
makâmındaki kulun “siyah celâl tecellîsi” altında bulunduğunu , bekâ makâmındaki kulun
“mutlak beyaz nur” olduğunu ifâde etmiştir. Gayb mertebelerinde “nokta”nın hareketlerine
benzer şekilde , şehâdet mertebesindeki, “fenâ makâmındaki kul” için “noktanın devri” ,

¹³⁵⁶ Mevlânâ, *Dîvân*, II, 446

¹³⁵⁷ VÜCUD: Vecd hâminden sonra, vücut mertebesi gelmektedir. Vücut, beşerî hislerin kaybolması ile Hakk'ı ve hakîkatı bulmak olarak târif edilmiştir. (bk. Serrâc, age, 298, Kuşeyrî, age, 190)

¹³⁵⁸ KURB: Yakınlık. Allah, bütün insanlara aynı oranda yakındır. Ancak kulun, Hak'a yakın olması söz konusu olduğunda, insanlar değişik mertebelerdedir. Avâmın yakınlığı ile âriflerin yakınlığı aynı değildir. Âriflerin yakınlığı, kurb-i nevâfil veya kurb-i ferâiz şeklinde tecellî eder. (bk. Ankaravî, *Minhâc*, 225-227)

¹³⁵⁹ Abdullah Efendi, age, I, 109

“bekā mertebesindeki kul” için “küre” ve “güneş” sembollerini kullanmıştır. “Nokta” sembolü şehâdet âleminde “kalp latîfesi ve hafâ dânesi” şeklinde de ifâde edilmiştir. Bu sembolleri açıklamak için “letâif” kavramı kullanılmıştır.

Abdullah Efendi'nin bu anlamdaki yorumlarını kemâle ermiş insanın fenâ ve bekā mertebesinde olmasına göre iki bölümde inceleyebiliriz:

a) “Perde ve nefes” sembollerinin “fenâ makâmındaki muhakkık ve muvahhid kul” ile açıklanması:

“Perde”: Fenâ makâmına ermiş kâmil insan, enâniyet ve varlıktan geçerek “Hakk'ı Hak ile ârif” olan hakîkî muvahhidir.

Âşık, “perde” kelimesi ile temsil edilen “siyah celâl tecellîsi” altında vücûdunu ifnâ eder.¹³⁶⁰ “Allah aşkı” altında nefsinin arzularını yok eder. Hatta dünyâ ve âhirete âit arzuları bile kalmaz tek arzusu Allah olur. Kulun bilincinden her şey silinir, kaybolur. Her şey de ondan uzaklaşır. Ne kulun kendisi kalır ne de âlem kalır. Bu halde ermiş insan, fenâ fillah makâmındadır. Bütün varlığın mânâsında zâtın tecellîsinden ibâret olan ilâhî isimlerin bulunduğunu idrâk eder. Hakk'ın veçhini müşâhede¹³⁶¹ eder. Cemâl tecellîleriyle rabbin nikâbı keşf olur (mükâşefe¹³⁶²) açılır. ¹³⁶³ Bunun netîcesinde kul, küllî mutlak vücûdun mazharı olur, muhabbet nûrunun parıltısıyla vücud elde eder.¹³⁶⁴ Zâhir ismiyle âşikâr olur.¹³⁶⁵

“Nefes”: Abdullah Efendi, fenâ makâmına ermiş insanın “nefes” yâni “ruh” hakkındaki bilgisini

Beden candan can bedenden gizli değil, fakat kimseye canı görmeye izin yok anlamındaki 8. beytinin şerhinde yorumlamaktadır.

Şârih önce rûhun kadim veya hâdis olduğuna dâir görüşleri inceler. Her iki görüşü de reddeder. Çünkü araz kelimesinin anlamı, zâtı ile kâim olmayan şeydir. Kadim ise ezeli olandır. Rûha gelince ebedîdir ancak hâdis olup ezeli değildir. Abdullah Efendi rûhun emir

¹³⁶⁰ age, I, 121

¹³⁶¹ MÜŞÂHEDE: Perdelerin açılması ve kalbin Hakk'ı görmesidir. (bk. Ankaravî, *Minhâc*, 256-257)

¹³⁶² MÜKÂŞEFE: Gayb âlemini gizleyen örtülerin, perdelerin açılması ve Hakîm ve Alîm isimlerinin tecellîsi ile kalbin, gayb âlemini keşfetmesidir. (Ankaravî, age, 355-356)

¹³⁶³ Abdullah Efendi, age, I, 121

¹³⁶⁴ age, I, 109

¹³⁶⁵ age, I, 139, 140

âleminden mi yoksa veya halk âleminden mi olduğuna dâir görüşleri de ele alır. Mesâfe, kemmiyet, miktar, bölünme kabul eden nesne âlem-i halktandır. Mesâfe, kemmiyet, mikdâr, bölünme kabul etmeyen nesnelere ise âlem-i emirdendir.

Halk kelimesinin lügat anlamı takdîrdir, ıstılâhî anlamı ise yaratmaktır (âferîden). Eğer ruh ile, ıstılâhî anlamı kastediliyor ise ruh âlem-i halktandır, ancak lügat anlamı kastediliyor ise ruh âlem-i emirdendir. Şârihin ifâdesine göre ruh kelimesi iki zıt anlamı bünyesinde barındırır. Önemli olan nerede hangi anlamın kastedilmiş olduğudur. Şârihimiz aslında her şeyde ruh bulunduğunu ve kalp, nefis, akıl, nefes kelimelerinin ruh ile müterâdif kullanılabileceğini belirtmektedir. “Ruh” ile “nefes” sembolü arasındaki ilişki, varlığın çeşitli derecelerindeki “ruhlar”ın, varlığa “can veren nefesler”den ibâret oluşundadır. Şârih çeşitli anlamlarda kullanılan ruh kelimesini gruplandırarak açıklamaktadır:

1- Tabiî ruh:

Tabiat, cisim ile nefis arasında berzahdır ve her ikisi arasındaki ilgiyi kendisinde toplar. Tabiatın biri sâf diğeri bulanık iki “yüz”ü bulunur.

a- Hayvânî ruh veya kötülüğü emreden nefis: Tabiatın nefse dönük yüzü saftır. Bu yüzün sâf olması sebebiyle esmâ ve sıfatdan inen nefes, tabiatın bu yüzüne yansır. Bu yansıyan nefse, hayvânî ruh denir. Hayvanlar bu ruhtan müstemide olur.

Nefis, hayvânî ruh ile birleşmiştir. Nefsin sûreti , hayvânî rûha akseder. Bu sebeple hayvânî rûha, nefis denir. Ancak bu nefis, kötü görülen ve kötülüğü emreden nefistir. Enbiyâ ve evliyâ bu nefse muhâlefet etmekte kararlılık göstermişler ve göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa bu nefisle başbaşa kalmamak için duâ etmişlerdir. ¹³⁶⁶

b- Nebâtî ruh: (Tabiatın bulanık yüzündeki) Tabiî ruh ise , bitkilerin müstemide olduğu nebâtî rûha bağlı durumdadır. ¹³⁶⁷

¹³⁶⁶ age, 104-5

¹³⁶⁷ Abdullah Efendi, nebâtî ruh hakkında verdiği bilgi “tabiatın bulanık yüzünde” oluşundan ibârettir. Mehmet Ali Aynî, nebâtî nefsi târif ederken daha tafsilatlı bilgi vermektedir: Nebâtî nefis, insanın ağaç gibi büyümesine sebep olur. Gıdâ bulmak, yutmak, midede hazmetmek, gıdânın vücûda emilmesi, boşaltılması gibi

2- Kalpte bulunan ruh:

a- Hayvan ve insanda ortak ruh yâni kalp: Kemmiyeti, bölünmeyi ve parçalanmayı kabul etmeyen ruhtan başka, cisim gibi bölünmeyi kabûl eden bir ruh vardır. İşte bu ruhta insan ve hayvan müşterektir. Hayvânî rûhun yeri, bedenin sol tarafındaki etten yaratılmış olan “sanevberî kalp”tir. Yenilen gıdânın özü bu kalbe dâhil olur. Bu özden ince bir kan meydana gelir. Bu kanın kaynamasından bir buhar (enerji) oluşur. Bu buhar damarlar vasıtası ile bütün vücûda dağıldığında, tesiri ile vücud hareket eder. Beyne ulaştığında görme, işitme, dokunup hissetme, düşünme gibi yetenekler meydana gelir. Eğer bu buharın vücud veya beyne ulaşmasında bir engel olur ise vücûtta felç meydana gelir. Tıp ilmi bu durumu konu edinmiştir. Eğer bu sözü edilen kalpte (kalb-i sanevberî) kuruluk meydana gelir ise, vücûda gıdâ alınamaz hâle gelinir, bünyenin dengesi bozulur, vücut bu nurlu buhardan mahrum olur. Bu hâle hayvânî veya tabîi ölüm denir.¹³⁶⁸

b-İmanın bulunduğu kalp: İnsanda kalp ile tâbir edilen ruh ile hayvânî ruh arasında ortak bir nokta yoktur. Kalp, îman nûrunu ve mârifetullahı idrak eden mahaldir. Cisim veya araz değildir. Ölüm ile yok olmaz.¹³⁶⁹

3- Ruh ve nefis:

Rûhun kıdem ile hudus arasında aracılığı sebebi ile, ruh için iki yön bulunur. Sol taraftaki kısma nefis-i külliyye denir ve cüz'ün külliden ayrılması gibi, mecâzen nefis-i küll, ruhtan ayrılır. Ruhta olan fiil ve tesir bakımından ruhta zükûret (erkek ilke), nefste olan tesir ve infial bakımından ünûset (dişi ilke) bulunur. Bütün kâinat ruh ile nefisten meydana gelmiştir. Bütün kâinat ruh ile nefisten yaratıldığı gibi vücud mertebelerinin sonu olan insan da bu iki ilke ile yaratılmıştır. Ruh sûretinde yaratılan ilk şahıs Âdem, nefis sûretinde yaratılan ilk şahıs Havvâ'dır. Mertebelere göre en son vücûda gelen insân nev'inde her bir şahısta ruh ve nefsin bir cüzü zâhir olup, bu ikisinden ruh ile nefsin sırrı olan kalp meydana gelir. Şârihimizin, “kalp”, “nefis”, “akıl” kelimelerinin “ruh” kelimesinin müterâdifi olduğunu ispatlamak için kaleme aldığı bu pasaj önemlidir. Tabîi ruh (hayvânî ruh-nebâtî ruh) , kalp

özellikler nebâtî nefse âittir. (bk. M. A. Aynî, *Tasavvuf Târîhi* , sâdeleştiren: Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul 2000 ; 266-267)

¹³⁶⁸ Abdullah Efendi, age, 101

(saneberî kalp-insânî kalp) ve nefis-ruh şeklinde verdiği tasnifin bir benzeri, nefsânî tarikatlarda¹³⁷⁰ “nefis” kelimesi ile yapılmıştır. Nefsânî tarikatlara göre dört türlü nefis vardır: Tabîî nefis, nebâtî nefis, hayvânî nefis ve insânî nefis (nefs-i nâtika). Abdullah Efendi aynı tasnifi ruh kelimesini kullanarak yapması dikkat çekmektedir. Esâsen Melâmîlik “rûhânî tarikat”lardandır. Melâmet yolunu benimseyenler, nefsin terbiyesini esas alan mücâhede, riyâzet, zikir, zâhitlik gibi esaslara ilgi duymazlar. Melâmîler, terbiye usûllerinde sâliki mevhum varlığından çeken, aşk ve cezbeyle esas alır.¹³⁷¹

“Letâif”¹³⁷² ve “nokta” , “noktanın devri” ve “kavs” sembolleri : Abdullah Efendi rûhun şânını ancak âriflerin idrak edebileceğini belirterek âriflerin, ruh hakkında bilgi sâhibi olmasını “letâif noktaları” ile açıklamaktadır:

¹³⁶⁹ age, 102

¹³⁷⁰ Tarikatların hepsinin hedefi insanın vücud mülküne rûhu hâkim kılmak ve nefsi çirkin ahlâktan kurtarmaktır. Tarikatlar bu iki öncüllü hedefe ulaşmak için iki usûl ortaya koymuştur:

a- Kalbi tasfiye: Nâfile ibâdetler, hafî zikir, teslimiyet, râbîta gibi mânevî alıştırmalarla kalp tasfiye edilir. Aşk ve cezbeyle ruh saflaştırılır. Böylece nefis, rûhun hâkimiyetine girmiş olur. Bu usûlü benimseyen tarikatlara “rûhânî tarikatlar” denir. Rûhânî tarikatlarda, sâlik, dördü, beşli, yedili veya dokuzlu tasniflerle ele alınan, “letâif-i seb‘a” da denen, “sadr”, “kalb”, “ruh”, “sır”, “sır’u-sır”, “hafâ”, “ahfâ” gibi “letâif” noktalarından geçerek ilerler.

b- Nefsi tezkiye: Nefse ağır gelen vazîfeleri yüklemeye (mücâhede ve mücâdele) yönelik çile, riyâzat gibi alıştırmalar ile nefsi aldatıcı arzuların, geçici isteklerden temizlenir. Bu sûretle nefis, rûhun hâkimiyetine girmiş olur. Bu usûlü benimseyen tarikatlar “nefsânî tarikatlar” denir. Nefsânî tarikatlarda, sâlik, dördü, beşli veya yedili tasniflerle ele alınan, “etvâr-ı seb‘a” diye ifâde edilen, “emmâre”, “levvâme”, “mülhime”, “mutmainne”, “râziyye”, “merziyye”, “kâmile” mertebelerinden geçerek ilerler. Nefsi tezkiyede her mertebeye özel Allah, Hû, Hak, Hay, Kayyûm, Kahhâr gibi bir ilâhî ismin cehri zikri (esmâ-i seb‘a) söz konusudur.

(bk. Ali Haydar Bostancı, *Tasavvufta Etvâr-ı Seb‘a ve Sofyalı Bâlî Efendi’nin (960/1533) E t v â r - ı S e b ‘ a R i s â l e s i*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, Aynî, age, 265-280, Yılmaz, age, 147-148, Esmâ-i seb‘a için bk: Lütfi Baykal, *Bursevî ve Mısri’nin Tevhid Risâlelerinde yer alan Vahdâniyet Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1985; 46-74)

¹³⁷¹ Gölpınarlı, age, I, 21

¹³⁷² LETÂİF: latîfe kelimesinin çoğuludur. Latîfe, ibâyeye sığmayan mânâyı gösteren ve anlamayı kolaşlaştıran ince ifâdelerdir . (İbnü'l-Arabî, *Mu‘cemu Istulâhâtü’s-Sûfiyye*, Hz. Abdulvahhab el-Câbi, I-II, Beyrut 1990; II, 26, Kâşânî, *Istulâhâtü’s-Sûfiyye*, tr. D.Pendlebury, London 1991; 46)

LATİFE-İ İNSÂNİYYE: Latîfe insanın hakikatını ifâde için kullanılır. (İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, IV, 240) Kalbi veya nefis-i nâtıkayı ifâde eder. (İbnü'l-Arabî, age; II, 26, Kâşânî, age, 46) Ruh, nefese yakın bir mertebeye iner. Bu inişte kalp, bir cihetle nefisle, diğer cihetle rûh ile ilgi kurar. İlk cihete “sadr”, ikinci cihete “füâd” denir. (Cürçânî, age, 128) Aynı tâbirler kullanılarak kalp Hakîm Tirmîzî’nin (320/932) *Beyânü'l-Fark Beyne’s-Sadr, ve’l-Kalb ve’l-Fuâd ve’l-Lüb* isimli eserinde ele alınmıştır. Yoğun olarak sembolik dil kullanılan eserde en ilgi çeken bölüm “nurlar” ile “nefis mertebeleri”nin izah edildiği bölümdür. Bu bölümde “Nur”, “dağ” ile, “nefis mertebeleri” ise “kuşlar” ile temsil edilmiştir: İslâm bir dağdır ; vâdisi sadrdır. “İman” bir “dağ”dır; “vâdi”si “kalp”tir. “Mârifet” bir “dağ”dır; “vâdi”si “füâd”dır. “Tevhid” bir “dağ”dır, “vâdi”si “lüb”dür. Sadr dağının vâdisindeki kuşlar, “emmâre nefis”tir. Kalp dağının vâdisinin kuşları, “mülhime nefis”tir. Fuad dağının vâdisinin

1-Ârifler “nefis”ten ve nefsin sıfatlarından geçerek, kalp makâmına dâhil olurlar ve kalbin nûru ile nefsi ârif olurlar.

2-“Kalp”ten ve kalbin sıfatlarından geçerek, sır makâmına ulaşırlar ve ilm-i sır ile kalbi ârif olurlar.

3-“Sır”dan geçtiklerinde, “ruh” bilgisine ulaşırlar ve ilm-i ruh ile sırrı ârif olurlar.

4-“Ruh”tan geçtiklerinde, hafâ menziline ulaşırlar ve şevâhid-i Hak ile rûhu ârif olurlar.

5-Hafâ menzilinden geçtiklerinde, hakikat denizine ulaşırlar ve cemâl nurlarının şuaları ile hafâyâ ârif olurlar.

6-Celâl nûrlarının tecellisi altında enâniyetin varlığından da geçerek “Hakk”ı Hak ile ârif” yâni muvahhid-i hakikî olurlar.¹³⁷³

Âriflerin ruh kelimesinin içinde mertebe mertebe saklı tüm bu anlamları idrak etmesi, terakkî kavsinde mertebe mertebe yükselmesiyle mümkündür. Ârifin yükselmesi Hakk’ı Hak ile bilip hakikî muvahhid olduğu fenâ mertebesinde son bulur. Şârihimizin letâif hakkındaki daha geniş açıklaması mukaddime bölümündedir:

Kalb-i insânî çünkü sıfât- seb‘a-i zâtiyye cemiyetinden zuhûra gelmiştir. Lâ-cerem her bir sıfat kalpte bir hâceti iktizâ edip merâci‘-i rucû‘ ve meâric-i urûcda kalbe yedi nev‘ tavr ve hâl zuhûr eder ki zuhûrât-ı mezbûreye “**etvâr-ı seb‘a-i kalbiyye**” tâbîr olunur. Yâni evvel *kâlebî*, sâni *nefsî*, sâlis *kalbî*, rabi‘ *sırrî*, hâmis *rûhî*, sâdis *hafî*, sâbi‘ *gaybü’l-guyûbdur*. Pes **tavr-ı kâlebî** oldur ki seyr-i sâlik evvelâ *gayb-ı melekûtî-i arzî* ve keyfiyyet-i hudûs-i mizâcda isti‘dât-ı arzî ve irtibât-i eczâ-i bedende, âlem-i mâden ve nebâta düşer. Ve bu mertebede husûle gelen ilim, esbâb-ı hıfz-ı şerâyit intiâs ve ıslâh-ı umûr-ı meâşın âdâb ve a‘mâline müteallik olub mertebe-i mezbûre ashâbının salâtı, *ikâmet-i evzâ-ı şeriat* ve edâ-i erkân-ı örfiyye ve ber-vefk-i evâmîr-i nebeviyye meâsî ve muhâlefetten neyh ile olur. Ve **tavr-ı sâni** ki **tavr-ı nefsidir**. Ol bir ilm-i şerifdir ki vâsıta-ı kuvvet-i ilmiyye ile *gayb kuvvet-i nazariyyeden müstemide olan ahlâk ve fezâil*, ıslâh-ı meâd ve tahsîl-i hüsn-i husûle müteallik olub mertebe-i mezbûre ashâbının salâtı, *huzû‘ ve huşû‘ ve havf* ile recâ beyinde

kuşları, “levvâme nefis”tir. Lüb dağının vâdisinin kuşları, “mutmainne nefis”tir. (bk. Hakîm Tirmîzî, *Beyânü’l-Fark Beyne’s-Sadr, ve’l-Kalb ve’l-Fuâd ve’l-Lüb*, neşreden: Nicholas Heer, Kâhire 1958; 80-81)

¹³⁷³ Abdullah Efendi, age, 106

itmi'nân ve rûsuh olur ve melekût-i rediyye ve hey'ât-ı merdûdiyyeden ictinâb kılar. Ve **tavr-ı sâlis** ki **kalbiyyedir**. Ol bir ilm-i yakîndir ki vâsita-ı akl-ı nazarî ve inkişâf-ı hakâik-i nûriyye ile sırr-ı gaybiyyeden müstemimde olan sıfât-ı kemâliyye-i insâniyyeye müteallik olup mertebe-i mezbûre ashâbının salâtı mürâkabe ve huzûr olur, ve füzûl ve gafletden tenhâ gösterir. Ve **tavr-ı râbi'** ki **tavr-ı sırrıdır**. Ol bir ilm-i hakîki ve şuhûd-i zevkîdir ki müsâmerât-ı gaybiyye ve muhâdirât-ı esrâr-i lâ-raybiyye vesâtatiyle gayb-i rûhiden müstemimde olan tecelliyât-ı âsâriyye ve müşâhedât-ı hakâik-i envâriyyeye müteallik olup mertebe-i mezbûre ibtidâ-i mertebe-i ayne'l-yakîn ve intihâ-i mertebe-i ilme'l-yakîndir ve bu mertebe ashâbının salâtı ber-fehvâ-yı hadis-i şerif-i (المصلیٰ يناحی ربه) [Namaz kılan, rabbi ile sohbet eder. ¹³⁷⁴] âyine-i âsârda şuhûd vech-i bâkî ile münâcat ve mükâleme ve suver-i i'tibârdan i'râz ve hatâyir-i envâra i'tikâfdan insirâf ile olur. Ve **tavr-ı hâmis** ki **latife-i rûhiyyedir**. Ol bir ilm-i zevkî ve ledünnîdir ki "Ebrârın iyi amelleri, mukarreblerin seyyisidir." (sözü) ile vasfolunan erbâb-ı müdânat tavr-ı urûc-i rûhânîde zuhûr-i sıfât-ı kalbiyye sebebi ile tuğyândan ictinâb ve müşâhede-i tecelliyat ve muâyene-i esrâr-ı esmâ ve sıfâta müteallik olup bu mertebe ashâbı dahi salâtında ber-fehvây-ı (الصلاة معراج المؤمن) [Namaz müminin mîracıdır. ¹³⁷⁵] nâil-i makâm-ı kâbe kavseyn olur. Ve **tavr-ı sâdis** ki **latife-i hafiyedir**. Ol bir ilm-i icmâlidir ki sübühât-ı havâtîf- sıfât-ı celâliyye ve zeriya-ı cezebât-ı avâtûf-ı tecelliyât-ı cemâliyye ile gaybü'l-guyûbdan müstemide olan esrâr-ı muhabbet suver-i fikriyyeden nukûş-i ilmiyye ve niseb-i akliyyeden tefrîd-i bâtına müteallik olup meşhed-i mezkûre olan salat ihtifâ-i hükm-i enâniyyet ve intifâ-i isneyniyyet ile münâcât-ı hafiyeye ve münâcât-ı ma'neviyyedir ve mertebe-i mezbûre nihâyet müsîr-i sâyirân-ı ilallah ve gâyet-i mesâlik-i sülûk sâlikân-ı râhdır. Ve **tavr-ı sâbi'** ki **latife-i ahfâdır**. Ol gaybü'l-guyûbdur ki fenâ-i hakîki ve halâ-i zâtî-i sâlikdir, bir hadde değin ki sâlik-i fânî fenâ ve halâdan dahi hâlî ve fânî olup kendinin adem-i asliyyesine rucû eder. Ol halde mahz-ı fazl-ı Subhânîden inâyet buyurulan hil'at-i bekâbillâhı berdûş, şarab-ı tuhûr-i muhabbet-i zâtiyye-i (فاحيبت ان اعرف) [Bilinmeyi sevdim. ¹³⁷⁶] nûş edib sâhil-i bahr-i ahadiyyette (فخلت الخلق) [Halk yarattım ¹³⁷⁷] sürud ve neğamâtına âhenk tutar. ¹³⁷⁸

¹³⁷⁴ İbn Huzeyme, *Sahih*, I-IV, Beyrut 1390; III, 350

¹³⁷⁵ Suyûtî, *Şerhü Süneni İbn Mâce*, Karaçi Târihsiz; 313

¹³⁷⁶ Aclûnî hadisin metnini şöyle vermiştir . كنت كثيرا لا اعرف فاحيبت ان اعرف فخلت خلقا فعرفتهم بي فعرفوني

Abdullah Efendi'nin açıklamasında dikkat çeken husus, her bir mertebenin “ilim” ve “idrak etmek” ile açıklamış olmasıdır. Dördüncü makāma kadar latife kelimesi kullanmamıştır. Bu makāma kadar bilgi, ilme'l-yakîn mertebesindedir. Ancak dördüncü makamda idrak, ilme'l-yakînden ayne'l-yakîne yükselmiştir. Beşinci mertebede, ilim ve idrak, ayne'l-yakîne yükseldiğinde “ruh latîfesi” tâbirini kullanmıştır. Latife tâbirinin kullanımı bundan sonra her makam için kullanılmaya devam edilmiştir. “Ruh lâtfesi”, uruc eden, tecellî ve nurları müşâhede eden ve esmâ ve sıfâtın sırlarını gören ruh için kullanılmıştır. Sâlik, ruh latîfesinin bu ilim ve görüşü¹³⁷⁹ ile “kâbe kavseyn” makāmına yükselmiş olur. “Hafî latîfesi”, sâlikin ikilikten kurtulup kendi varlığını görmeyen, sâdece Hakk'ın varlığını gören sırrıdır. Sâlik hafî latîfesi bu ilim ve görüşe sâhip olmasıyla, Allah'a doğru seyrini tamamlamış olur. “Ahfâ latîfesi” ise aslî yokluğunu ve zâtî muhabbeti bilir. Sülûkunu tamamlayan kul bu bilgiyle, bekā makāmına yükselir.

“Ney”in yedi “perde”sinin şerhinde yedi letâif ile berâber, yedi nefis mertebesini, birbirinden ayırmadan veren tek şârih A.A. Konuk'tur: Neyde bulunan yegâh, aşirân, ırak, rast, dügâh, segâh, çargâh isimli “yedi perde”ye mukâbil insân-ı kâmil de, emmâre, levvâme,

(Zerkeşi, İbn Hacer, Suyutî Hz. Peygamberin hadîsi olmadığını belirtmiştir. Kâri, anlamının doğru olduğunu belirtmiştir. Sufilerin sıkça kullandıkları, usûllerini binâ ettikleri bir hadistir. bk. Aclûnî, age, II, 191) (Ayrıca bk. Fîrûzenfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, 29)

¹³⁷⁷ aynı hadis

¹³⁷⁸ Abdullah Efendi, age. I. 22-23

¹³⁷⁹ Alâeddin Simnânî'nin letâif hakkında verdiği bilgiler “ilim ve idrâk” i, “feyiz” kavramı ile ve ilimle ilgili çeşitli sembollerle vermiştir: Latife-i nefis, “Kürsü” ve “Arş” olmak üzere iki feyiz kaynağını kabul etmeye kâbiliyetlidir. Kalp latîfesi, “Arş” ve “Levh” olmak üzere iki feyiz kaynağını kabul etmeye kâbiliyetlidir. Sır latîfesi, “Levh” ve “Midad” olmak üzere iki feyiz kaynağını kabul etmeye kâbiliyetlidir. Ruh latîfesi, “Midad” ve “Devat” olmak üzere iki feyiz kaynağını kabul etmeye kâbiliyetlidir. Hafî latîfesi, “Devat” ve “Kalem” olmak üzere iki feyiz kaynağını kabul etmeye kâbiliyetlidir. Hakkî latife, “Kalem” ve “Nokta” (tecellî-i sıfât-ı vâhidî ve ahadî ile nokta-i zâtî) olmak üzere iki feyiz kaynağını kabul etmeye kâbiliyetlidir. Sâlikin latîfeleri feyiz alırken, ikili gruplardan birisi aktif (gâlib) diğeri pasif (mağlub) olur. Her iki kaynaktan aynı oranda (mütedil) feyiz almak, vâhidî, ahadî ve zâtî tecellîleri, mahlûkâtın vâsıtası olmaksızın almaya kâbiliyetli olan Hz. Peygambere ve onun halîfesi olan kâmil insanlara mahsustur. Mahlûkâtın aracılığı olmaksızın feyiz elde eden bu latîfeye “nûr-i temkîn” veya “nûr-i hakikat” da denir. (bk. Alâeddin Simnânî, *el-Urve li- Ehli'l-Halve ve'l-Celve*, neşreden: Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Beyâbengî, Tahran 1362 hş. ; 229-230 /459-481) Abdullah Efendi, latîfelerin idrâkını açıklamak için “görmek” tâbirini kullanmaktadır. Alâeddin Simnânî ise tefsîrinde latîfelerin idrâkını “duymak” ile açıklamıştır. Meselâ: “Kur'an'da Hz. Nûh'a hitap edildiğini duyarsan bu âyetler zâhirî anlamda Hz. Âdem'e, bâtinî anlamda “nefsine” hitap etmektedir. Bu hitâbı, “kalıb”ınla duy....Nûh'a hitâb edildiğini duyarsan bu hitâbı “nefis latîfen” ile duy...İbrâhim hakkında nâzil olan âyetleri “kalp latîfen” ile duy... Mûsâ hakkındaki âyetleri “sır latîfen” ile duy... Dâvud'a olan hitapları “ruh latîfen” ile

mülhime, mutmainne, râziye ve marziye isimlerini taşıyan “yedi nefis mertebesi”nden ve kalp, ruh, sır, hafî , ahfâ, nefis ve cemî-i cesed ismindeki “yedi ruh mertebesi”nden geçmiştir.¹³⁸⁰

Abdullah Efendi “letâif noktalarının hareketleri”ni şöyle açıklamaktadır: Sâlikin vücûdu, cüz’iyyet kaydından mücerred olduğunda terakkî kavsinde yükselir ve nihâyette terakkî kavsi, tenezzül kavsiyle birleşir. Sâlik “kalp latîfesi”nin ve mârifeti saklayan “hafâ dânesi”nin fakrı ile kendisinin aslî yokluğunu¹³⁸¹ idrâk eder.

“Nokta” sembolüyle aynı kabul edebileceğimiz “kalp latîfesi” ve “hafâ dânesi”, tıpkı “neyistan” sembolünde olduğu gibi çember etrafında döner vaziyette düşünülmüştür. “Nokta”nın çemberin yarısını dönüşü, “terakkî kavsi” (yükseliş yarım dâiresi/yayı), insan rûhunun âlem-i şehâdete inişini temsil eden “tenezzül kavsi” (iniş yarım dâiresi/yayı) ile birleşir. Böylece noktanın dönüşüylü “dâire” tamamlanmış olur. Abdullah Efendi'nin ifâdesiyle “nihâyet ayn-ı bidâyet, bidâyet ayn-ı nihâyet olur”.¹³⁸² “Nokta” harekete başladığı yere geri dönmüş olur. Abdullah Efendi bu durumu “küçük mukaddime, büyük mukaddimeye iltikâ eder”¹³⁸³ şeklinde ifâde etmektedir. Ancak bu ifâdenin ne anlama geldiği şerh içinde açıklanmamıştır.

Fenâ mertebesinde kul, küllî cezbe ile dâimî olarak “tahte sürâdikât-ı¹³⁸⁴ tecellî-i zâtta mestûr”¹³⁸⁵ yâni “zat tecellîsinin perdeleri” altında gizli bulunur.

Nakşî şeyhi Abdullah Dağıstânî'nin (1973) kalpte bulunan “latife noktalar” hakkındaki îzâhı, Sarı Abdullah Efendi'nin açıklamalarında görülen gayb mertebesindeki nefes alıp veren veya kalp gibi atan “dâire” sembolünü hatırlatmaktadır. Abdullah Dağıstânî'nin

duy...İsâ hakkındaki âyetleri “hafî latifen” ile duy...Hz. Peygamber'e olan hitapları “hakkî latifenle” duy...”.(bk. Ateş, age, 153-154, - Simnânî, *Bahrü'l-Hakâik*, 2a-b'den naklen-)

¹³⁸⁰ Konuk, age, [11]

¹³⁸¹ Fenâ mertebesinde nefisini ifnâ eden kulun “ayn”ı ifnâ olmaz. Fenâ mertebesinde beşeriyetini Hak'da fânî kulun “ayn”ı sâbit kalır. bk. Doç. Dr. Mustafa Tahralı, “İbn Arabî'de Bir Kudsî Hadîsin Yorumu”, *Nurlar Hazînesi -Mişkâtü'l-Envâr -*, tr.Mehmet Demirci, İstanbul 1994, 11-51; 23-25

¹³⁸² Abdullah Efendi, age, I, 121

¹³⁸³ age,I, 139

¹³⁸⁴ “Sürâdikât” kelimesi “sürâdik” kelimesinin çoğuludur. Evin veya çadırın yukarısından aşağı doğru sarkıtılarak çekilen perdeye denir. Bu perdenin arkasında harem-i has ikâmet eder. (bk: Âsım Efendi, *Okyanus - Terceme-i Kâmus-* ,I-III, İstanbul 1225 ; II, 925)

açıklamasında“nokta ve kalp” sembolleri, hem duyarak hem de görerek idrak ve “renkli nurlar” kavramları görülmektedir:

Kalp, sır, sırrü's-sır, hafî, ahfâ makamlarının nurları bana gösterilmiştir: Kalp nûru sarı, sır nûru kırmızı, sırrü's-sırrın nûru beyaz, hafî nûru yeşil, ahfâ nûru siyah renktedir. İnsanın kalbinde ilham ve vahiy alma kâbiliyetindeki bu beş makâmın dokuz merkezî noktası bulunur. Bu dokuz nokta, her insanın göğsündeki dokuz gizli makâmı temsil eder. Her makam o noktayı kontrol etme yetkisine sâhip bir veliye verilmiştir. Nakşibendiyye yoluna girenler bu dokuz makâmı kontrol eden yetkili zat ile mânevî temas kurup, sır perdelerini açabilirlerse , onlara bu dokuz noktanın bilgisi verilir. Bu dokuz noktanın açılmasıyla ilgili şartlar, ancak dolaylı bir şekilde anlatılabilir. Birinci makam, nefsi denetleme gücüne sâhip olmayı gerektirir. İkinci makâmın anahtarı “Lâilâhe illah” zikiridir. Üçüncü makam, kalbe “Allah” isminin nakşedildiğine şahit olmayı gerektirir. Beşinci makam, zikirle meydana gelen kalbe nakşetme işini mühürlemeyi gerektirir. Altıncı makamda kalp atmaya yâni pompalamayı istediği zaman durdurmak ve istediği zaman başlatmak amacındadır. Yedinci makam , kalbin pompalamayı durdurma ve başlatma zamânını bilme yeridir. Sekizinci makam, kişinin kalbinin her atışında “Muhammedün Resûlullah” diye zikrettiği bir makamdır. Dokuzuncu makam ilâhî huzur yeridir. “Huzur”, Kehf: 18 /16 de¹³⁸⁶ bu makam “mağara” sembolüyle ifâde edilmiştir. Bu son makamda kalp, mahlûkâtın kaynağını teşkil eden ilâhî huzurda atar. Kalp her atışında , yeni bir yaratılışla evrende var olur. Dokuz noktanın sırrına eren kalp, her şeyi görür, her şeyi işitir, her şeyi bilir, her şeyi tadar ve her şeyi hisseder. Yâni Allah onun işiten kulağı, gören gözü, konuşan dili, tutan eli, yürüyen ayağı olur. Bir şeyin olması için “ol” der, o da olur.¹³⁸⁷

b) “Perde ve nefes” sembollerinin “bekâ makâmındaki ferd-i ekmel” ile açıklanması:

“Perde”: Abdullah Efendi fenâ fillah makâmının bekâ billah makâmına bağlı bulunduğunu belirterek birini diğerinden ayrı düşünmez.¹³⁸⁸ Bekâ makâmında, 30. beyitte

Her şey sevgilidir, âşıkça bir perde; diri olan sevgilidir ,âşıkça bir ölü

¹³⁸⁵ Abdullah Efendi, age, I, 121

¹³⁸⁶ Âyetin meâli şöyledir: “Onlara: siz onlardan ve Allah'tan başka taptıklarından ayrıldınız. Bunun için mağaraya girin ki Rabbiniz size rahmetini yaysın ve size işinizde kolaylık göstereyin”

¹³⁸⁷ [http:// www. naqshandi.org/firmsearch.htm](http://www.naqshandi.org/firmsearch.htm) (13-1-2002)

¹³⁸⁸ Abdullah Efendi, age, I, 139

şeklinde ifâde edilen mânâ meydana gelir. Aşkın istîlâ ânında âşık, fenâ-yı fenâ mertebesinde fenâyı dahi yok eder.¹³⁸⁹ Bekā makāmında kul bâtın, Hak, zâhirdir. Vücûdu, şuhûdda gark olmuş, Hızır kuvvetine sâhip “mürşid”, tıpkı “neyzenin neyi” gibi “Hakk'ın âleti”dir.¹³⁹⁰ Ancak bu makâmı herkes idrâk edemez. Bu mertebede kul, hakikat-ı muhammediyyeye vâris olur. Rubûbiyet berzahının sûretiyle zâhir olur. “Mutlak beyaz nur” olup mânevî Mevlevîler olup vecd ile dönerler, semâ ederler.¹³⁹¹

“Nefes”: Bekā mertebesinde bulunan ve idrak edilen “ruh” ve “nefes”, “Ahmedî ruh” ve “Rahmânî nefes” olmak üzere iki grupta ele almıştır:

a- Rûh-i a'zam veya nefis-i vâhîde: Rûh-i a'zam (halîfetullah fi'l-âlem, hakikat-ı Muhammediyye, rûh-i Ahmedî), vücud ile adem arasında vâsıta ve hudus ile kıdem arasında râbitadır. Bu ruh, tecellînin tam mazharı olması bakımından cevher olup , cevheriyeti itibâriyle (خلقكم من نفس واحدة) [Sizi bir tek nefisten yarattı -Nisâ: 4/1-] âyetinde olduğu gibi “nefs-i vâhîde” olarak isimlendirilir.

Bu ruh, nûrâniyeti bakımından (اول ما خلق الله العقل) [Allah'ın yarattığı ilk şey akıldır.¹³⁹²] hadîsinde olduğu gibi “akl-ı evvel” şeklinde isimlendirilir. Zât-ı akı görenlere göre ruh ile akıl arasında fark yoktur. Ancak “zâtı min-haysü hiye'z-zât” itibâr edenler akıl ile rûhu farklı görürler.¹³⁹³

b-Rahmân'ın nefesi: Ruh kelimesi (و نفخت فيه من روحي) [Rûhumdan üfledim - Hicr: 15/29-] âyetinde olduğu gibi nefes-i râhmanî için de kullanılır. Çünkü nefha, nefesten zuhur eder. Nefeste olan rîh (rüzgâr, hava) hayâtın mazharı olduğu gibi ruh da hayatın mazharı olmuştur. Nefes, kelimelerin mazharı olan madde olduğu gibi ruh da beşerin üzerine fâize olan kelimelerden ibâret olan ruhların maddesidir. Kelime ve ruh arasındaki bu ilgiye (كلمته ,

¹³⁸⁹ age, I, 140

¹³⁹⁰ age, 113

¹³⁹¹ age, I, 108 (Semâ ve dönen dâire sembolünün için bk. Schimmel, “Semâ-i Semâvî”, *AÜİFD*; II-IV, 19-25)

¹³⁹² Sagânî hadisin ittifakla mevzû olduğunu belirtmiştir. bk.Aclûnî, I, 275, 309

Firûzenfer, bu hadîsi (ن كس اول دست يزدان مجيد , [Ney, ilk Yüce Allah'ın eli(nde)dir -IV: 1934-] anlamındaki beyit ile açıklamıştır .(bk. Firûzenfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, 202)

¹³⁹³ Abdullah Efendi, age, 103

القاهيا الى مريم و روح منه [İsa Mesih, Meryem'e ulaştırdığı Allah'ın kelimesi ve kendisinden bir ruhtur -Nisâ: 4/171-] âyetinde işâret edilmiştir.

Ruh, kelâma âit bir sıfat olduğu için nutk da ruh ile ilişkilidir. Nefes, itibârî olarak rûhun bir cüzüdür. Nefes ile meydana gelen nutuk (nutk-i nefes), ruh ile meydana gelen nutkun (nutk-i ruh) bir fer'idir. Rûhun, bir "emir" yâni bir söz ile yaratıldığı için kelâm ile özel bir ilişkisi bulunur. Bu "emir" hitap ettiği şeyin vücûdunu talep eden bir kelâmdır. ¹³⁹⁴

"Küre" veya "aşk güneşi" : Abdullah Efendi, fenâ makâmında "nokta" ve "dâire" sembolünü kullanırken, bekâ makâmında, "devir" hareketinin tamamlandığını ve kemâle erdiğinden bahsederek "dönen küreler" sembolünü kullanır. ¹³⁹⁵

Noktanın devir hareketi, kemâlini bularak ekseni etrâfında dönen küre hâlini alır. Bekâ mertebesinde "vücut mefkûd, âşık mahz-ı aşk olur" yâni varlık kaybolur , âşık sırf aşk hâlini alır. Âşığın nurlu gönlü muhabbet feleğini hakikî güneş¹³⁹⁶ kesilir. Zâtî sevgi (hubb), vâsıtasız olarak ekmel ferdin kalbinde tecellî eder.

Abdullah Efendi "küre" sembolünü "güneş" sembolü ile açıklarken "kutup" ve "eksen" düşüncesini dile getirmektedir. "Aşk güneşi" ezeli muhabbetin mebdei olduğundan bütün eşyâyanın hareket ve sükûnu bu muhabbetin parılısının aksinden yayılır, sârî olur. Mârifet suyu (zülâl) onun sırrından akar. Kemâlat derecelerine çıkış nurları hazînesinin atıyyesidir. Felekten yere kadar her ne varsa, ateş su toprak rüzgar, ... neyin çoşması, meyin taşması... her şey bu aşk güneşinin ışığına gark olmuş, özlem âteşiyle yanmıştır. ¹³⁹⁷

Şârih, "ney" in sembolik anlamının genel olarak "insân-ı kâmil" anlamıyla açıkladığı gibi "kâmil insan" ı örnekleme yoluna da gitmiştir. Bunlar, öncelikle "Hz. Muhammed" ve daha sonra "Hz Âdem" dir. Abdulah Efendi, Câmî ve A. A. Konuk gibi "insân-ı kâmil" i "Mevlânâ" ile de açıklamıştır. "Mevlânâ" irâdesini Allah'a teslim etmiş olması, kendisine

¹³⁹⁴ age, 106

¹³⁹⁵ age, I, 139

¹³⁹⁶ Rrûh" u temsil için "güneş", "nefs" i temsil için de "ay" sembolü kullanılır. (bk. Tehânevî, age, II, 705)

¹³⁹⁷ Abdullah Efendi, age, I, 109

gibi boş olan vücûdundan zâhir olan tüm fiiler “Hakk’ın tasarrufu” ile dir. ¹⁴²⁶ Çünkü , kurb-i ferâiz mertebesinde kul, “Hakk’ın âleti” olur. Hak, kulunun lisânıyla konuşur. Bu durumda kulun sıfatı ve halleri, Hakk’ın zâtına mir’ât ve vücûduna mazhar olur. Zâhir, mer’î (görünen) ve meşhud (şâhid olunan) olan Hak olur. ¹⁴²⁷

Fenâ mertebesinde, kurb-i nevâfil hâlindeki “kulun hitâbı”nın “Hakk” tarafından işitilmesi: Bu mertebede, aynı kudsî hadîste “...Kulum nâfilelerle de Bana yaklaşmaya devam eder...” ifâdesinde belirtilen “kurb-i nevâfil” (nâfileler ile ulaşılan yakınlık) hâlinde kul hakkın lisânıyla konuşur. ¹⁴²⁸ Konuşan kul, işiten Hak’tır. Kul zâhir, Hak bâtındır. Abdullah Efendi, “ney” sembolünü açıklarken fenâ makâmındaki kulun, Hak ile konuşmasından bahsetmez.

Diğer *Mesnevî* şârihlerinden Bursevî bu mertebedeki kulun, hem Hak ile konuşmasından hem de Hak ile görünmesinden bahsetmektedir: Kurb-i nevâfilde kul, Hakk’ın lisanı ile konuşur. Bu makâmda Hakk’ın zâtı ve vücûdu, kulun sıfatına ayna ve hallerine mazhar olur. Kul, zâhir, mer’î ve meşhud (görülen ve şâhid olunan) ve nur olur. ¹⁴²⁹

Bursevî vücûd makâmına erişmiş kulun, hem kurb-i ferâiz hem de kurb-i nevâfil hâlindeki işitmesini dile getiren ve bunu “dem-sâz” tâbiri ile açıklayan tek şârihtir. Abdullah Efendi “dem-sâz” olmayı bekâ makâmına özel Hakk’ın hitâbı ve kulun işitmesi anlamında kullanmışken, Bursevî “dem-sâz” olmayı, hem bekâ hem de fenâ makâmında “dudak açıp konuşmak” anlamında kullanmıştır. Birincisinde Hak söyler, kul dinlerken, ikincisinde kul söyler, Hak dinler.

¹⁴²⁶ Konuk, age, [1. Beyit]

¹⁴²⁷ Bursevî, age, I, 69-70

¹⁴²⁸ Fenâ mertebesinde kulun beşeriyeti ifnâ olmuştur, ancak “ayn”ı sâbit kalır. Bunun netîcesinde Hak, aynı sâbit kalan kulunun vâsıtasıyla işitir. (bk. Tahralı, age, 25 -Câmî, *Nakdî’n-Nusûs*, Tahran 1977, 149-153’den naklen-)

¹⁴²⁹ Bursevî, age, I, 69-70 (Kulun Hakk’ın lisânıyla konuşmasına örnek, Aziz Mahmud Hüdâyî Hz. ’ne âit bir menkıbede görülür: Halk vebâ salgınının kalkması için Hüdâyî Hz. mürâcaat eder. Ancak Hüdâyî “Bu bizim meşrebimize uygun değildir.” der ancak ısrar üzerine Karacaahmet Kabristanında bir servi ağacının altında sâdece bir hasırı bulunan üryân bir kimsenin bulunduğunu ve Hasîr-pûş Dede diye bilindiğini belirterek ondan ricâda bulunmalarını söyler. Halk bahsi geçen kişiyi bulur, uyandırarak meramlarını arz ederler. Ancak bu zat hiddetlenerek halkı kovalar. İkinci defa uyandırdıklarında Hazretin selâmını iletirler. Bunun üzerine zat hemen ayağa kalkar ve selâmı ayakta alır. Sonra “Bugün bir kişinin cenâze namazı klınsın da artık hastalık kalksın” diye dua eder. Gerçekte o gün vebâdan bir kişi daha ölür ve hastalık tamâmen ortadan kalkar. (bk. Yılmaz, *Azîz Mahmûd Hüdâyî*, 86 -Mehmed Gülşen, *Külliyât-ı Hazret-i Hüdâyî*, İstanbul 133; 12 ’den naklen)

iletmesini örnek vermiştir: Zâhire göre bu konuşma, halkla ve halktandır. Sâdece zâhiri görebilenler, gözleri perdelenmiş olduğundan, tahkik mertebesine ermiş kulları kendileri gibi Hak'tan gâib ve halkla hâzır kabul eder. Esâsında Bâyezîd (ks), Hak'tan duymuş ve Hak ile konuşmuştur.¹⁴²¹

Şârihin bekâ mertebesindeki kulun Hakk'ın hitâbına mazhar olması ve kulun Hakk'ın hitabını işitmesine dâir yorumlarında “neyzenin dudağındaki ney” sembolü kullanılmıştır:

Pes hamd-i bî- gāye ve şükr-i bî-nihāye ol Hâlik-i yektāya ki eğerçi mesken-i bî-bekâ ve hemdem-i bî-vefâdan ayrıldım fe-ammâ yâr-ı pâyidâr ile leb-ber-leb demsâz ve hevâdâr olup dembedem leâlî-yi ğavâle güftârın âvîze-i binâ-gûş-i cinân pür-envâr ettim. Karîn-i hâl dîde-i hoş-fermân-ı yâre ber-dâhte ve dil-i pür-hurûş çerâğ-ı şevk ile efrâhte olup külliyyet ile ihtiyârımı dest-i kudret-i Cebbâr'a peyveste eyledim. Fe li-hâzâ nefesim nefes-i dildâr olup sırr-ı nûrum sūrûrumdan dūr değildir.¹⁴²²

“Kul”, “neyzenin dudağındaki ney” gibi her an “Hakk'ın sözlerini” işitir. “Neyin dudağı” ile “neyzenin dudağı” birleştiği gibi irâdesinin bütünüyle Hakk'a vermiş olan kulun nefesiyle Hakk'ın nefesi birleşir. Birisi diğerine “dem-sâz” olur.

Diğer tüm şerhlerde de aynı semboller kullanılmıştır: İnsân-ı kâminden zâhir olan her şey ilâhî ahlâkın sıfat ve kemâlâtındandır, yâni o, sâdece bir mazhariyetten ibârettir. Neyden zâhir olan nağme, neyzenindir. Ney, nasıl neyzenin söylediğinden başka bir şey söylemeye kâdir değil ise kul da dâimâ “vahiy dili”yle konuşur. Kalbine gelen “ilham”dan gayrı bir şey söylemez.¹⁴²³ “İnsân-ı kâmil”e nisbet edilen ne kadar söz varsa, bunların hepsi “Hakk”a âittir. Netîce itibâriyle “insân-ı kâmil” tıpkı “neyzenin neyi” gibi , (ما ينطق عن الحوى ان هى الا وحى يوحى) âyetinde belirtildiği gibi “Hakk'ın âleti”dir.¹⁴²⁴ “Ney”den çıkan sesin sırrı “neyzenin nefesi”dir. “İnsân-ı kâmil”in sırrı da “ilâhî ilham”dır.¹⁴²⁵

Kul, Hakk'a sâdece semâ konusunda Hakk'ın âleti değildir. “Neyin yedi perdesi/deliği” insan fiilerinin zuhûr ettiği yedi zâhiri âzâya işâret eder.İnsân-ı kâmilin ney

¹⁴²¹ Bursevî, age, I, 35

¹⁴²² Abdullah Efendi, age, I,99

¹⁴²³ Câmî, age, 11,14-15

¹⁴²⁴ Ankaravî, age, I, 24

¹⁴²⁵ Olgun, age, I, 59

Çünkü hikmet ve mârifeti bilmeyenlere, bunlardan bahsetmek hikmete zulüm anlamını taşır.¹⁴¹⁴

Ancak nurlu kulak ve göz sâhibi ârifler, kulun sözlerinden hareketle sırlarına idrâk edebilir. Konuşan velî, (ان الله يقول على لسان عبده) [Allah kulunun lisanı ile konuşur.¹⁴¹⁵] hadîsinde belirtildiği gibi “Mûsâ’nın ağacı”¹⁴¹⁶ veya “neyzenin elindeki ney” gibidir.¹⁴¹⁷ Aslında mutlak vücüddan işitip konuşur. Ârifler, velî kuldun sudûr eden kelimeleri, ibâreleri ve rumuzları Hak’tan bilip kulun ibâreye dökülmüş vücûdundan sırrına intikal ederler.¹⁴¹⁸

Gölpınarlı, bilmeyenlere gerçeği anlatmak vazifesinin zorluğu dolayısıyla kâmil insanın şikâyetinin mümkün olduğunu belirtmektedir.¹⁴¹⁹

Bâzan Hak kulu vâsıtasıyla halka hitap eder . Kul da bu hitâbı halka eriştirir. Abdullah Efendi, bu duruma Cüneyd-i Bağdâdî’ye âit bir sözü örnek vermiştir:

Cüneyd Bağdâdî: “Otuz yıldır, Rabbü’l-enâm lisân-ı Cüneyd’den Cüneyd’e kelâm söyler. Cüneyd ise der-miyân olmadığından halk-ı cihân gâfil ve nâdân, ancak buyurdıkları ne mânâdır iz’ân eder. “ buyurmuştur.¹⁴²⁰

Şârihimiz kulun Hakk’ın hitâbına mazhar oluşunun halk tarafından idrâk edilemeyeceğini belirtir. Halk, sâdece kulun ağzından dökülen kelimelerini işitir ve bu sözlerin anlamları hakkında düşünebilir.

Abdullah Efendi’nin verdiği örneğe benzer bir açıklama Bursevî’nin şerhinde bulunmaktadır. Bursevî şerhinde Bâyezîd-i Bestâmî’nin kırk sene Hak’tan duyduğunu halka

¹⁴¹³ Hakk’ı Hak ile müşâhede mertebesinin başlangıcında şimşek kadar hızlı gelip geçen tecellilere “zevk” denir. Bu hâlin ilerlemesine “şûrb” [içme], en son hâline ise “rey” [kanma] denir. (bk.Kāşânî, age, 59) Her tecelînin başlangıç hâline zevk denir. (bk. Ankaravî, age, 312)

¹⁴¹⁴ Ankaravî, age, I, 53

¹⁴¹⁵ Benzer bir metinle: İsmâ’; *Tefsîr-i İbn Kesîr*, I-IV, Beyrut 1401; I, 225 , veya *Câmiu’s-Sagîr Şerhi*, I, 259

¹⁴¹⁶ aynı yer

¹⁴¹⁷ Ağaç tarafından Mûsâ’ya sesleniş şöyledir: (انا الله رب العالمين موسى ان يا) [Ey Mûsâ! Bil ki ben bütün âlemlerin Rabbi olan Allah’ım] (Kasas, 28/30) Bir başka sûrede bu sesleniş şöyle verilmiştir: (موسى ان انا ربك يا) [Ey Mûsâ! Muhakkak ki ben, evet ben senin Rabbinim! Hemen pabuçlarını çıkar! Çünkü sen kutsal vâdi Tuvâ’dasın] (Tâhâ, 20/11-12)

¹⁴¹⁸ Ankaravî, age, I, 33,34

¹⁴¹⁹ Gölpınarlı, age, I, 20-21

¹⁴²⁰ Abdullah Efendi, age, I, 139 (bk..Cüneyd-i Bağdâdî’nin fenâ hâlinin ifâde edildiği benzer rivâyetler için bk. Ateş, age, 134, 150, 152)

[vücûdda Allah'tan gayrısı yoktur] ve (هو هو) yâni [O, odur] diye feryâd eder. (feryâd zâhir olur)¹⁴⁰⁶

Bursevî'nin yorumu Abdullah Efendi'nin şerhine benzemektedir: Firâk ehlinin nâlesi ve âhı vatana iştiyaktandır. Ancak vuslata erenlerin nâlesi ve feryâdı Hakk'ın heybetinin karşısında bulunmaktan ve her işte her emirde bir hikmet görmek ve sır keşfetmektendir.¹⁴⁰⁷

A. A. Konuk , Hak Teâlâ'nın visâlinde bulunan kulun bu âleme indiğinde vuslattan ayrılmış olduğunu ve âh ve figânının bundan olduğunu belirtir. Meselâ Hz. Peygamber'in mücerred rûhu, kudsî âlemde ve rahmet deryâsındaydı. Bu âleme indiğinde ise bu vuslattan ayrılmış oldu. Her ne kadar bu âlemde peygamberlik ve irşad makâmında, “sahâbet” (sohbet etme, eşlik etmek) içinde olsa da önceki vuslatı arar. Çünkü bu âlem evvelki âleme nazaran azap ve meşakkat dünyâsıdır. Bu sebeple “keşke peygamber olmasaydım ve bu âleme gelmeseydim”¹⁴⁰⁸ veya “Keşke anam beni doğurmasaydı” diye feryâd ederdi. Vuslat ve kurbiyetin en yüksek noktasındayken , bitip tükenmek bilmeyen ayrılıklardan¹⁴⁰⁹ gurbete düşmekten¹⁴¹⁰ şikâyet ederdi.

Gölpınarlı ise kâmil insanın feryad edişini, niyaz için değil, naz için olduğunu belirtir.¹⁴¹¹

3-Hakk'ın hitâbını idrâk eden kul, ya kendi idrâkını veya Hakk'ın hitâbını halka eriştirir. Kulun idrâkını halka eriştirmesi, gayb-ı hüviyet âleminden şehâdet âlemine “her şey mâşuktur, âşık ise bir perdedir” diye seslenişinden ibârettir.¹⁴¹²

Ankaravî'ye göre Hakk'ın hitabını idrak ediş bir zevk¹⁴¹³ hâlidir ancak tadılarak bilinebilir. Kul ya sükût etmeli ya da karşındakinin aklının alacağı kadar konuşulmalıdır.

¹⁴⁰⁶ age, I, 140

¹⁴⁰⁷ Bursevî, age, I, 19

¹⁴⁰⁸ Konuk, [I. Beyit] Hadisin metni: (يا ليت رب محمد لم يخلق محمدا) [Ne olaydı, Muhammed'in Rabb'i , Muhammed'i halk buyurmasaydı.] (bk. *Fîhi mâ Fîhi*, 184-5) Hadisin kaynağı bulunamadı.

¹⁴⁰⁹ Olgun, age, I, 53

¹⁴¹⁰ Gölpınarlı, age, I, 20-21

¹⁴¹¹ Abdullah Efendi, aynı yer

¹⁴¹² age, I, 140

Bana yaklaşılamaz...” kudsî hadîsinde¹⁴⁰¹ belirtilen “kurb-i ferâiz” (farzler ile ulaşılan yakınlık)¹⁴⁰² hâlindeki kulunun lisânıyla konuşur. Konuşan Hak, işiten kuldur. Hâk zâhir, kul bâtındır.

Tasavvuf ıstılâhlarına âit sözlüklerde “ney” daha çok bu yaklaşımla “sevgiliden gelen haber” diye açıklanmıştır.¹⁴⁰³

Abdullah Efendi vücûd makâmına âit yorumlarında “ney” sembolünü “Hakk’ın hitâbı” ve “kul tarafından işitilmesi” de “semâ” ile sembolize edilmiştir. Hitâbın fâili Hak, idrâkin fâili kuldur.

Şârihimizin Hakk’ın hitâbı ve bu hitâbın semâ ve idrâkine âit yorumlarında üç husus üzerinde durulmuştur:

1- Esas olarak bekâ makâmında hareket eden, sâkin olan ve konuşan sâdece Allah’tır.¹⁴⁰⁴ Bu mertebede kul, Allah’ın habîbini tavsif eden , (و ما رميت اذ رميت لكن الله رمى) [...attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı (onu) -Enfâl, 8/17-] ve (و ما ينطق عن الهوى ان هو) [O arzularına göre de konuşmaz, o (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir. - Necm, 53/3-4-] âyetlerin mazharı ve Hakk’ın âleti olur.¹⁴⁰⁵

2-Hakk’ın hitâbı sâdece ahadiyyü’l-cemde bekâyaya erişen seçilmiş kullar tarafından idrâk edilebilir. Bu mertebedeki kullar eriştikleri idrâk netîcesinde, (ليس في الوجود غير الله) yâni

¹⁴⁰¹ Hadîsin tamâmı şöyledir: “Kim Benim velî bir kuluma düşmanlık ederse, Ben ona mutlaka savaş açarım. Kulum, üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yolla Bana yaklaşılamaz. Kulum nâfilerle de Bana yaklaşılmaya devam eder, nihâyet Ben onu severim. Onu sevince de işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum; Benden bir şey isterse veririm, Bana sığınursa onu korurum. Yapmak durumunda olduğum hiç bir hususta, ölümden hoşlanmayan mü’minin rûhunu alma zamânındaki tereddüdüm kadar terüddüt göstermem ve aslında ben onu üzmemden hoşlanmam.” (İbnü’l-Arabî, *Nurlar Hazînesi*, İstanbul 1994 ; 156-7, No: 91 , Buhârî, Rikâk, 38) Hadîsin yorumu için bk. Tahralı, Doç.Dr. Mustafa, “İbn Arabî’de Bir Hadîs-i Kudsî’in Yorumu”, *Nurlar Hazînesi, Mişkâtü’l-Ervâr-*, İstanbul 1994, 11- 42

¹⁴⁰³ Cevad Nurbahş, *Ferheng-i Nurbahş- Istılâhât-ı Tasavvuf-*, I, 129-130, Şeyh Câfer Secâdi, *Ferheng ve Istılâhât ve Ta’birât-ı İrfan*, 464

¹⁴⁰⁴ Abdullah Efendi, age, I, 139

¹⁴⁰⁵ age, I, 108

inen sırları hoş ibâreler ve vezin ile yazılmış şiirler hâlinde ifade etmesi bakımından bizzat kendisini “ney”e benzetmiştir. ¹³⁹⁸

Molla Câmi de , “ney” sembolünü bekā mertebesi ile açıklamıştır. Ancak Câmi “ney” sembolünün bekā billah mertebesine has olduğunu belirterek, bu sembolü sırf bu merteye ile şerhetmiştir. Câmi'nin yorumunda sembollerden daha çok “ney” kelimesinin Farsça anlamı üzerinde durulmuştur. Sâdece Câmi'nin şerhinde gördüğümüz bu yorumda “ney” kelimesi farsça “yok” anlamıyla açıklanmaktadır: “Ney”, “nây” kelimesinin muhaffefidir. Farsçada “ney” kelimesi ise, “nefy” yâni “yok” anlamında kullanılır. Beşerî sıfatların bulunduğu fenâ fillah¹³⁹⁹ ve sonra bu fenâdan da fânî olanlar ve fenâ ender fenâ mertebesine erişmiş olanlar varlıklarından tamâmı ile yok olurlar. Bu mertebeye erişmenin şartı, tam bir teveccüh ve bu teveccüh vâsıtası ise Allah'a duyulan muhabbettir. Ancak her hâlükârda bu mertebeye ulaşmak, Hakk'ın lütfudur. Bu sebeple sâdece bu makāma erişmiş kişiler “ney”e benzetilir. ¹⁴⁰⁰

c)“Neyin perdeleri” sembolünün “seyrüsülûkünü tamamlamış ve vücud makāmına erişmiş kul” ile açıklanması:

Abdullah Efendi, “perde” sembolü ile vücud makāmında “hitap”, “semâ” ve “tebliğ” kavramlarıyla berâber açıklamıştır. “Vücûd perdesi”nin birisi Hak ve diğeri Hak ile muhakkik olan kul olmak üzere iki yüzü bulunur. Hitap ve hitâbın işitilmesi (semâ) bu iki yüzden birisinde idrâk edilir. Zâhir-bâtın ilişkisi içinde ya kul zâhir olur ve hitap eder, Hak dinler ve idrak eder. Ya da Hak zâhir olur ve hitap eder, kul dinler yâni idrâk eder.

“Hakk'ın hitâbı”nın, bekā mertebesinde kurb-i ferâiz hâlindeki kul tarafından işitilmesi: Bu bölümde Hak, “...Kulum, üzerine farz kıldığım şeylerden daha iyi bir yolla

¹³⁹⁸ Câmi, age, 11, 17 ,Abdullah Efendi, age, 81, Konuk, [1., 2.,6. Beyitler]

¹³⁹⁹ Molla Câmi “fenâ”de beş merteye olduğunu belirtmektedir:

1-Avâmın fenâsı, itirâzı bırakıp teslimiyet ve bağlılık şeklinde tezâhür eder.

2-Zâhidin fenâsı, dünyevî lezzetleri bırakıp âhiret derecelerini istemek şeklinde görünür.

3-Âşığın fenâsı, dünyâ ve âhiret isteklerinin bırakıp ilâhi sevgiye yönelmektir.

4-Vuslata erişmiş olan kâmillerin fenâsı, mâsıvallâhı görmeyi bırakıp Allah ile birlikte olmaktır.

5-Hakikat ehlinin fenâsı ise esmâ ve sıfatları bırakıp Zât'a yönelmektir. Hatta âşığın esmâ, sıfat ve zâtının, İlâhî mâşuğun esmâ , sıfat ve zâtında yok etmesidir. (bk. Câmi, age, 10-11)

¹⁴⁰⁰ aynı yer

Bursevî, 27. beytin şerhinde Mevlânâ'yı her iki mertebede “ney”e benzeterek konuşturur: Mevlânâ “Kurb-i nevâfil mertebesinde Hakk'ın dudağına yakın olsaydım Hak benim lisanım olup söyleyeydim.” Veya “Kurb-i ferâiz mertebesinde ben hakk'ın lisanı olup Hak benim lisanımdan söyleyeydi. Ben neler söyledim ne sırlar açardım.” demektedir. ¹⁴³⁰ Bursevî “kurb-i nevâfil” ve “kurb-i ferâiz” kavramlarını “cezbe” kavramıyla beraber yorumlamıştır. Bursevî'ye göre cezbenin ilk mertebesi muhabbet , son mertebesi aşktır. Muhabbetin nûrundan bahsedilirken, aşkın nârından bahsedilir. Her ikisinin aslı aynıdır; ancak nâr, nûrun şiddetli zuhûrundan başka bir şey değildir. Nârın, nurdan zuhûru tıpkı Havvâ'nın Âdem'den zuhûr etmesine benzer ve bir çift oluştururlar. Bu sebeple kelime olarak nur müzekker, nâr müennestir. Kula izâfe edilen “aşk” ile cezbe, nafiler ile ulaşılan yakınlıktır. Eğer bu yakınlık fenâ bulursa, Allah'a izâfe edilen zâtî muhabbet kalır. Bu mertebeye sâhibine, habîbullah denir. Mahbûbiyet makâmı, farzlar ile ulaşılan yakınlık mertebesidir. ¹⁴³¹

Bursevî'nin yorumunda dikkat çeken nokta şudur: Bekâ mertebesinde kulu “ney” sembolüyle, Hakk'ı ise “neyzen” sembolüyle, fenâ mertebesindeki kulu yine “ney” sembolüyle ifâdeye etmiştir. Mertebelerin değişmesine mukâbil sembollere yüklenen anlam değiştirilmemiş ve zıd anlam yüklenmemiştir.

Abdullah Efendi Hz. Peygamber'in “semâ”yı kullanarak gayb ve şehâdet âlemi arasında denge kurmasını ele almaktadır: Hz. Peygamber dünyâ vazîfesi olan dâvetin ile meşgul olduğunda, bu vazîfenin sıkıntısından kaçıp, lâ-taayyün âlemine yükselmek isterdi. Bunun için (ارحنا يا بلال) [Bizi ferahlat Bilâl! ¹⁴³²] diyerek Bilâl-i Habeşî'nin güzel, dâvûdî ve rûhânî sesi ile okuduğu ezâmı dinler ve zât-ı baht denizine dalardı. Esâsen Bilâl ile Hz. Peygamber arasında bir fark yoktur. Çünkü Bilâl-i Habeşî mecâzî varlığını muhammedî nur

¹⁴³⁰ Bursevî, age, I, 69-70

¹⁴³¹ age, I, 38

¹⁴³² Ebû Dâvûd, *Sünen*, IV, 406, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 364, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, I, 393, İbnü'l-Esîr, II, 109 Hadis, sahihtir. (Yardım, age, 41 dan naklen) ayrıca bk: Firûzenfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, 21

ile yakmış olduğundan, Hz. Peygamberin gayrı değildi. Bu sebeple o, muhammedî nurdan aldığı, dili vâsıtası ile nefheder ve ruhları rahatlatırdı.¹⁴³³

Hz. Peygamber, kendisine vahdet tecellîsi gâlip geldiğinde ve beşeriyetinin îcaplarından sıyrıldığında ise Hz. Âişe'ye (كلمينى يا حميراء) [Benimle konuş Âişe!¹⁴³⁴] der ve onun sesini işitmek isterdi. Onun konuşması, kendisini dünyâyâ çekerdi.¹⁴³⁵

Bursevî de benzer bir yorumu bulunmaktadır: Mîrac gecesinde, Hz. Peygamber (sav) Cebrâil'den ayrılınca kendisinde yalnızlık duygusu belirmiştir. Kendisi Hz. Ebû Bekir ile dost olduğundan, bu vahşet hâlinin kalkması için Hz. Ebû Bekir Sıddık'ın sesi ile hitap edilmiştir.¹⁴³⁶

4- “KALEM” SEMBOLÜ:

Tüm şârihler, ilk on sekiz beytin şerhinde, “ney” kelimesinin “kalem” anlamına da dikkat çekmişlerdir. “Kalem” sembolü kısaca “ruh ve akl”ı temsil etmektedir. Bu sembol kullanıldığında anlamına uygun olarak “harf, kelime, sûret, hokka, devat, levha” gibi semboller destek olarak kullanılmaktadır.

Abdullah Efendi'nin “kalem” sembolüne âit şerhini, gayb ve şehâdet âlemini ifâde etmesine göre ikiye ayırmak gerekmektedir.

A- “Kalem” sembolünün gayb mertebeleri ile açıklanması:

a) Rûh-i a'zam, hakikat-ı Muhammedî'dir. Cevher oluşu îtibâriyle nefs-i vâhîde de ismini de alır. Nûrâniyeti îtibâriyle “akl-ı evvel” denir.¹⁴³⁷ “Vücûd-i Muhammedî”, varlığın zuhûruna vâsıtâ olması sebebiyle, “kalem” e benzetilmiştir.¹⁴³⁸

Ankaravî, mevcûdâtın varlığına sebep olması bakımından “hakikat-i muhammediye”yi “kalem-i a'lâ” (en yüce kalem) olarak tanımlamaktadır. Bu hazrete,

¹⁴³³ Abdullah Efendi, age, III, 19-30 [1983-2002. nolu beyitler] ayrıca bk. Bursavî, I, 42

¹⁴³⁴ Gazzâlî, *İhyâ*, III, 102 , İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 258 , Ali el-Kârî, *el-Mevzûât*, 41 Hadis, zayıftır.

(Yardım, age, 40 dan naklen) ayrıca bk. Firûzenfer, age, 20-23

¹⁴³⁵ Abdullah Efendi, age, aynı yer

¹⁴³⁶ Bursevî, age, I, 40

¹⁴³⁷ Abdullah Efendi, age, I, 103

¹⁴³⁸ age, I, 89

Kur'an-ı Kerîm'de “ Nûn, kalem ve bir de satıra, yazdıkları şeyler hakkı için yemin olsun” (Nûn: 68/1) âyeti ile işâret edilmiştir.

Bursevî, “Allah'ın ilk yarattığı rûhumdur”¹⁴³⁹ ve “Allah'ın ilk yarattığı akıldır”¹⁴⁴⁰ hadislerinde , tüm kâinatın varlığına sebebi olan bu hakîkata “rûh-i muhammediye” de denildiğini belirtmektedir.¹⁴⁴¹

b) Abdullah Efendi akı iki çeşit kabul eder. “İlk akıl” kalbi rûha ve Hakk'a yaklaştırmak ile görevli bir melekdir. “İkinci akıl” ise kalbi âlem-i tabîata ve sûrete dâvet etmek ile görevli olup, insanı tabîat ağacının meyvesinden yemeye ısrar eder ve böylece ahadiyet mertebesinden ve sıfatın tecellî ettiği cennetten uzaklaştırır. Bu meleğe şeytan da denir. Bu akıl insanı tabîat kuvvetlerinin cârf olduğu dünya sınırları içinde bırakıp, rûhî kuvvetleri âtıl bırakmak için çalışır.¹⁴⁴²

Kelimelerin sûretlerini “ayn-ı cem”den çıkarmaya (ihraç) vâsita olması sebebiyle “ruh”, “kalem” ile temsil edilmiştir. Zuhur ve tafsîlin örtülü (hafâ) olması “devat/hokka”¹⁴⁴³ ile, zuhur ve tafsil mahalli de “levha” ile temsil edilmiştir. “Küllî nefis” tafsîlî bilgilerin sûretlerini kabul etmekte “levha” gibidir.¹⁴⁴⁴

Bursevî, Allah Teâlâ hakîkat-ı Muhammediye nûruna tecellî ettiğinde kalem gibi “iki şak”¹⁴⁴⁵ olduğunu belirtmiştir. Bu yorum Abdullah Efendi'nin şerhinde bulunan “ruh-nefis” veya “birinci ve ikinci akıl” ayrımını hatırlatmaktadır.

“İlk akıl” veya “hakîkî âdem”¹⁴⁴⁶ mertebesinden insan mertebesine inene kadar, tabîat, unsur ve müvelledat dâhil olmak üzere haflerin sayısına denk, 28 tâne menzilden geçer¹⁴⁴⁷.

¹⁴³⁹ Firûzenfer, age, 113

¹⁴⁴⁰ age, 202

¹⁴⁴¹ Ankaravî, age, I, 25

¹⁴⁴² Abdullah Efendi, age, 104

¹⁴⁴³ “Hokka” sembolü, “nûn” sembolü ile aynı anlamda kullanılmıştır. Ahadiyet mertebesindeki icmâlî ilim “nûn” ile temsil edilmiştir. (bk. Kâşânî, age, 81) İlk dönem müfessirlerin “nûn” harfini, “hût=balık” ve “devat=hokka” anlamlarıyla açıklamalarına dâir bk. “Kılıç, Sâdık, “Nûn Harfi için Ek Bilgiler”, *Dergâh*, XXVI, 22) Guenon, “nûn” harfini “yarım dâire (kavs) ve merkez noktası”, “ vor oluş tekerleği”, “balık ve çekirdek”, “cenin ve döl yatağı” ve “kalp ve ölümsüzlük tohumu” sembolleriyle ilişkili olarak açıklamıştır. (bk. Guenon, “Nûn Hafinin Esrârı”, *Dergâh*, XXVI, 20-21)

¹⁴⁴⁴ Abdullah Efendi, age, I, 104

B- “Kalem” sembolünün insân-ı kâmil mertebesi ile açıklanması:

Abdullah Efendi'nin vecd, cezbe kavramlarına dayanarak, “ney” sembolünü “insân-ı kâmil” ile açıklaması oldukça tafsîlatlıdır. Ancak “akıl ve ilm”ine âit kavramlarına dayanarak “kalem” sembolünü “kâmil insan” ile şerhetmesi oldukça kısadır. Bunun sebebi aşkın, akıldan üstün olmasında görülebilir. Akıl, eşyâyı hızla idrak eder ve hızla idrâkini lafızlar ve ibâreler hâlinde dile getirir. Ancak aşka gelince ağzı bağlanır (dem-beste kalır), Tûr dağı gibi parçalanır. Cebrâil'in Sidet-i müntehâda “bir karınca kadar yaklaşırsam yanarım” demesi gibi , âcizliğini ifâde etmekten başka çâresi kalmaz. Ya da aşk hâlinde, zevk ve vicdanın duyduğunu , aceyle söylemeye niyetlendiğinde , aşk, onu kendinden alıp konuşmaktan da âciz kalır. Aşk deryasına dalar; ne ismi ne de cismi kalır. ¹⁴⁴⁸.

Şârihimiz, şehâdet âleminde “kalem” sembolünü, tebliğe vâsıta olan “enbiyâ” ve “evliyâ” ile açıklamaktadır. Kur'an-ı Kerim'in ilk vahyedilen kelimesi olan “oku” emri ile *Mesnevî*'nin ilk kelimesi olan “dinle” emri arasındaki ilgiyi dile getirdiği bir pasajda “kalem” sembolünün tebliğe “vâsıta” olan Hz.Peygamber, diğer nebîler ve onların mirasçıları velîler ile şerhetmiştir:

“Hz. Peygamber” kendisine vahyedilen Kur'ân'ı okumak ve tebliğ etmekle yükümlüdür. Her ne kadar bütün insanları dâvet etmişlerse de icâbet edenler “seçkin kullar” olmuştur. “Kur'ân okunduğu zaman susun ve dinleyin” (A'râf: 7/204) âyeti gereğince onlar “dil”; bunlar “kulak”, onlar “söyleyen”; bunlar “sessiz” (hâmûş) olmuştur. Vâris-i enbiyâ olan evliyânın mevhûm vücudları, neyzene demsâz (arkadaş) olan ney gibi, sırr-ı Ahmedî ile nefes-i rahmânî olur. Böylece ehl-i kemâlin nutku “O nefsinden konuşmuyor. Kur'ân sâde bir vahiydir, ancak vahyolunur” (Necm: 27/3-4) âyetinin mânâsına uygun olarak kelâm-i rabbânî olur. İşte bu sebeple inzâl olan ilk âyet (اقرأ = oku) kelimesidir. *Mesnevî* ise Kur'an'ın tefsîri olduğundan, ilk kelimesi, okumanın gereği olan (استمع = dinle) olmuştur. Mevlânâ, fitratın başlangıcı hakkında haber vermiş, benliğin izâlesi için gereken teslimiyet, neyin neyzenin

¹⁴⁴⁵ Bursevî, age, I, 11

¹⁴⁴⁶ Bursevî, age, I, 16

¹⁴⁴⁷ age, I, 16

elindeki veya kalemin kâtibin elindeki teslîmiyetine benzetilmiştir. Varlığın zuhûruna ve bütün ilimlerin öğretilmesine vâsıta olması hasebiyle vücûd-i Muhammedî, kaleme benzetilmiştir. Mevlânâ, “mebde-i hakîkî, taleb-i meâda terğîb ve delâlet ve gurbetten şikâyet” etmektedir. ¹⁴⁴⁹.

Ankaravî, “ney” ve “kalem” ayrımını konuşanın hâzır veya gâip olmasına göre değerlendirmektedir. Eğer hitap eden hâzır ise bu takdirde “ney” sembolü “nây” olarak, eğer hâzır değilse “kalem” olarak açıklamaktadır. Gâip kişinin sözleri “kâtibin elindeki kalem” kitapların satırlarına yazılır. Artık muhatap “işiten” değil , “okuyucu”dur. Okuyucu, kitabı okurken, “sen sırrına” vâkıf olursa ¹⁴⁵⁰ , müellifin “kitâbettteki varlığı”ndan “a’yânının hakîkatı” yâni ilmî sûretler hâlindeki hakîkatına ve “Hakk’ın müşâhedesi”ne ulaşabilir. ¹⁴⁵¹ Mevlânâ’nın “nâle”si yâni hakîkata dâir “sözleri”, “sırr”ından ve “rûh”undan kaynaklanır. Rûhu bu sözler ile örtülmüştür. Ancak zâhirî göz ve kulakta onu işitecek kudret yoktur. ¹⁴⁵² Ankaravî, “kalem” ile “insân-ı kâmil” zâhirî benzerliği üzerinde pek durmaz. Çünkü “nefir, nâle ve perde” gibi kelimeler “ney”e âit sıfatlardır. “Kalem” için bu kelimelerin kullanımı uygun değildir. ¹⁴⁵³ Ancak kalemin “safîr ve elhân”ından söz edilebilir. ¹⁴⁵⁴

“Kalem” ile “insân-ı kâmil” arasında herhangi bir istiâre olmaksızın “kalemin konuşması”na iki türlü anlam verilebilir: ¹⁴⁵⁵

Kalemin hal ile konuşması : “Zebân-ı kalem” yâni kalemin dili ile lisan arasındaki fark, anlamın, lisanın vâsıtasıyla yakın çevreye ulaşması , yazı ile uzağa ve gelecek zamanlara ulaşmasıdır. İlim ve din ancak yazı ile tesbit edilerek doğru bir şekilde aktarılır. ¹⁴⁵⁶ Bir başka deyişle kalem, mânâyı yazıya aktaran bir vâsıtaadır. Yazı, mânânın şekle bürünmüş formudur.

¹⁴⁴⁸ Abdullah Efendi, age, I, 220

¹⁴⁴⁹ age, 87-89

¹⁴⁵⁰ Ankaravî, age, I, 34

¹⁴⁵¹ age, I, 34 (Ankaravî, bu iki varlık arasındaki hakikatları şöyle sıralamıştır: Kitâbettteki varlık - İbârâttaki varlık - Ezmândaki varlık - A’yândaki varlık -)

¹⁴⁵² Konuk, age, [7.]

¹⁴⁵³ Câmî, age, 18; Ankaravî, age, I, 24

¹⁴⁵⁴ Câmî, age, 19

¹⁴⁵⁵ Ankaravî, age, I, 24

¹⁴⁵⁶ age, I, 25

Kalem, hal lisanı ile okuyucuya bu hakîkatı söyler. Bu anlam, ancak “akıl kulağı” ile duyulabilir. Bu doğrultuda beyit “kalemin yazdığı sözleri oku ve onun lisânından okuduğun sırları işit.” şeklinde anlaşılır. ¹⁴⁵⁷

Kalemin kâl ile söylemesi: yazıya geçirilen mânâların seslendirilmesi yâni okunması ile söz konusu olabilir. Bu durumda mâna, “his kulağı” ile işitilir. ¹⁴⁵⁸

Kâtibin elindeki kalem: Abdullah Efendi , “چون قلم در پنجه تفلیب رب” [Ârif, rabbü'l-izzetin taklîb-i pençesinde kalem gibidir] beytinde “kalem” ve “kâtibin pençesi/eli” sembollerini takım olarak kullanmıştır. Bu kullanımda “teslîmiyet” kavramı üzerinde durmuştur. “Hakk’ın kudret ve irâde eli”ne teslim olan ârif, tıpkı ashâb-ı Kehf gibi, dünyâ işlerine gözünü yumar. Gece-gündüz zâhiren ve bâtinen nefis ve cüz’î aklın tasarrufundan kurtulur. “Mü’minin kalbi Rahmân’ın iki parmağı arasındadır”¹⁴⁵⁹ hadîsinde belirtildiği gibi ârifin hareketi, kâtibin elindeki kalem gibi, ilâhî irâdenin değişmesine (takbîlât) bağlıdır. Ârifin her işi, ezeli meşîyet ve irâdeye uygundur. ¹⁴⁶⁰

Câmî ve Ankaravî, on sekiz beyit içinde “kalem” ve “kâtip” takım sembollerini kullanmıştır. “Kâtibin elindeki kalem”, “fenâ fillah mertebesindeki kul”u temsil etmektedir. Kalem, kâtibin elinde ve onun hükmü altındadır, hareket etmesi veya etmemesi tamâmen kâtibin elindedir. Kalemin kendi kendine hareket etmesi ve yazması mümkün değildir. . Evliyâ da , Cenâb-ı Hakk’ın elindedir, onların hareket ve tassarufları, söz söylemeleri bütünüyle, Hakk’a âittir. ¹⁴⁶¹ Kalem, kâtibin elinden düştüğü anda bir “kamuş parçası/ kuru dal/çöp” hâline düşer. ¹⁴⁶² Câmî, “kalem” sembolünü şerhettiği bâzı beyitlere yer vermiştir:

“Kalem şöyle söyler:Mânâ kuşlarını avlamak için ıslık çalarım.

Sonunda yazı tuzağına düşürürüm. Mânâ kuşlarına noktadan daneler dökerim.

Bahtımın karalığından, siyah suya baş aşağı düşmüşüm. O siyah sudan baş çıkardığımda, beyaz sayfa üzerine siyah zülûf gibi yazı yazarım...

¹⁴⁵⁷ age, I, 25

¹⁴⁵⁸ ge, I, 25

¹⁴⁵⁹ Hakîm, *Müstedrek*, I-IV, Beyrut 1411; I, 706

¹⁴⁶⁰ Abdullah Efendi, age, I, 329

¹⁴⁶¹ Câmî, age, 18, Ankaravî, age, I, 25

¹⁴⁶² age, 19

Kâtibin iki parmağı arasında yer etmişim. Her ne murat etse onu yazarım...

Eğer kâtip bir nefes beni bana bırakırsa, sâdece bir kuru kamış parçasından ibâret olurum”¹⁴⁶³

II- HİKÂYELERDEKİ SEMBOLLER VE ŞERHİ

1-CÂRIYE İLE PÂDİŞAH¹⁴⁶⁴

[35-247. beyitler]

İlk on sekiz beyittte olduğu gibi câriye hikâyesinde de kendisinden önceki edebiyâtın etkileri görülmektedir. “Câriye hikâyesi” , vefâtı tahmînî olarak MS. 180 olarak gösterilen Apule’nin Latin edebiyâtının en eski örnekleri sayılan *Psyche* (ruh) ve *Eros* (aşk) mitini hatırlatır. Apule’nin hikâyesinde mutlu ve kaygısız yaşayan rûhun, aşk ile birleşince mutluluğunu kaybetmesi, çeşitli üzüntülerle karşılaşması anlatılır. Rûhun, aşka bağlılığı imtihan edilir ve ancak bundan sonra aşka kavuşur.¹⁴⁶⁵

“Pâdişah ile câriye”nin hikâyesinde *Firdevsü’l-Hikmet*’te geçen “Rum şâhı”nın hikâyesinin ve Nizâmî Arûzî’nin *Çihâr Makâle* isimli eserinin kırkinci makâlesinde yer alan Ebû Ali Sînâ’nın aşkı bir hastalık olarak tanımlayıp teşhis ve tedâvi etmesine dâir hikâyesinin tesirlerini görmek de mümkündür.¹⁴⁶⁶

Şüphesiz Mevlânâ’nın hikâyesi yüksek seviyede tasavvuf bilgisiyle ve kendi yorumlarıyla örülmüş ve özgünlük kazanmıştır. Bu hâliyle *Mesnevî*’deki “câriye hikâyesi”,

¹⁴⁶³ age, 19-20

¹⁴⁶⁴ Câriye hikâyesi hakkında Abdullah Türkoğlu tarafından yapılmış, *Mesnevî’nin Birinci Cildinde Câriye Hikâyesinin Şerhlere Göre Değerlendirilmesi* başlıklı bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır. (1990 İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) (bk. Aşkar, age, 77)

¹⁴⁶⁵ Can, age, I, 24 (dipnot)

¹⁴⁶⁶ Firûzenfer, *Meâhiz-i Kısas ve Temsilât-ı Mesnevî*, Tahran târihsiz; 3-4, Gölpinarlı, age, I, 38 (Son eser A.Gölpinarlı tarafından tercüme edilmiştir: *Tıp İlimi ve Meşhur Hekimlerin Mahâretleri*, İstanbul 1936. Hikâye için bk. 21-25)

Molla Câmî'nin aşk vâsıtasıyla rûhun temizlenmesinin işlendiği *Salman ve Absal* hikâyesine tesir etmiştir. ¹⁴⁶⁷

Abdullah Efendi *Mesnevî*'nin bu ilk hikâyesinin temel konusunun aşk olduğunu tesbit ederek şerhe başlamadan önce okuyucunun dikkatini iki noktada aşk konusuna çekmiştir.

1- Varlığın Hak'tan inişi ve yine Hakk'a dönüşü aşk ile olur. "Küntü kenz"¹⁴⁶⁸ hadîsinde belirtildiği gibi halkın zuhûru "hubb-i sübhânî" ile olmuştur. Hakk'a ulaşmak (vusûl ile'l-Hak) da "aşk-ı rabbânî" ile olur. Bu durum, "nihâyet, başlangıcın ta kendisidir" sözüyle ifâde edilmiştir.

Mevlânâ da başlangıcın ve sonun aşk-ı Hudâ olduğunu haber vermek için *Mesnevî*'nin başlangıcını âşık pâdişâha yem (tuzak) olan "câriye hikâyesi" ile, bitişini Zâtü's-Suver kalesinde, mevhum vücûdunu aşkın ateşi ile yakan "şehzâde hikâyesi" ile yapmıştır. Böylelikle başı, son ile birleştirmiştir. ¹⁴⁶⁹

2- Vahdet sırrına erişmeyi talep eden ve bunun için yola çıkan kişi, hedefine ancak muhabbet ile ulaşabilir. Muhabbeti elde etmek sâdece, bir mürşidin himmetiyle mümkündür. Çünkü muhabbet ehlinin görüş birliği içinde olduğu kâide şudur: Sâlik, "bezm-i vahdet sâkîsinin, himmet elinden, muhabbet şarâbı içmedikçe vuslatın mahrem "saray"ına erişmesine izin verilmez". İşte Mevlânâ, bu hikâye ile aşka ulaşmada tarîkat pîrinin yardımına olan ihtiyâcı ortaya koymuştur. ¹⁴⁷⁰

Mesnevî'nin bu ilk hikâyesinde üç ana karakter bulunmaktadır: Bunlar câriyeye âşık olan "pâdişah", kuyumcuya âşık olan "câriye" ve bu aşk düğümünü çözen "ilâhî tabip"tir. Her biri birer sembol olan bu karakterler, *Mesnevî* şerhlerinde açıklanmıştır.

"Şâh" ve "câriye", sembollerinin neleri temsil ettiği konusunda şârihler benzer açıklamalar yapmıştır. Ankaravî, "şâh"ı "sultânî ruh" ve "câriye"yi "rûh-i hayvânî" olarak ¹⁴⁷¹

¹⁴⁶⁷ Can, aynı yer

¹⁴⁶⁸ Aclûnî, age, II, 191, Firûzenfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, 69

¹⁴⁶⁹ Abdullah Efendi, Şerh, I, 155, *Semerâtü'l-Fuâd*, 40

¹⁴⁷⁰ Abdullah Efendi, *Şerh*, I, 146

¹⁴⁷¹ Ankaravî, age, I, 56

, Abdullah Efendi “şâh”ı “kudsî ruh” ve “câriye”yi “nefis” olarak¹⁴⁷², Bursevî ise “şâh”ı “sultânî ruh” ve “câriye”yi “nefis-i hayvânî” olarak¹⁴⁷³ açıklamıştır.

Abdullah Efendi'nin şerhini bu iki şârihten ayıran en belirgin özellikleri şöyle sıralanabilir:

1- *Mesnevî* sembollerini açıklamak için başka destek sembollerden istifade eder.

2-Gerek *Mesnevî* sembollerini gerekse destek sembolleri, tıpkı “nokta” sembolündeki “zıt iki yüz” anlayışında olduğu gibi zıt takım semboller hâlinde ikişer ikişer gruplandırmak mümkündür. Bir başka ifâdeyle zıt anlamları tek sembol altında birleştirmiştir.

Şerhte görülen semboller “avcı-av/yem”, “doğan-keklik”, “saray-ev”, “çocuk-Hızır”, “evlât-baba” şeklinde sıralanabilir. Abdullah Efendi'nin hikâyeye açıklamakta kullandığı sembolleri, şöyle ele alabiliriz:

“Şâh” veya “avcı”:

Ankaravî ve Bursevî “pâdişah” sembolünü, “din ve dünya mülkünün şâh”ı olarak açıklamışlardır.¹⁴⁷⁴

Abdullah Efendi, bu sembolün “melik” olma özelliğinden çok “avcılık özelliği” üzerinde durmuştur. Attar'ın *Uşturnâme* adlı eserinde olduğu gibi¹⁴⁷⁵ “şah” ve “avcı” sembollerini kaynaştırmıştır. Attar'dan farklı olarak, hikâye seyri içinde “avcı” ve “av” sembollerinin sakladığı anlamları yer değiştirerek kullanmıştır:

a)“Avcı”: Şârih, “şâh”ın yakınları ile birlikte ava çıkması, “câriye”ye tesâdüf etme ve onu satın alması hakkındaki beyitleri şöyle açıklamaktadır:

“Ruh pâdişâhî” çeşitli fütûhatlar ile “ceberût harem”inden (harem-serây) kalkarak “melekût menzil”inden hareket eder. Kendine has olan (havâss) olan rûhânî kuvvetleri ile berâber “şehâdet atı”na (semend) biner. “İstîdat eli”nde bulunan “kâbiliyet doğanı”na (bâz), “esrâr kekliği”ni avlatmak için ileri gelenler ile birlikte, “mevâlîd yolu”ndan geçerken “nefis

¹⁴⁷² Abdullah Efendi, age, I, 156 (38. beyit)

¹⁴⁷³ Bursevî, age, I, 85-88

¹⁴⁷⁴ Ankaravî, age, I, 56

¹⁴⁷⁵ Attar'ın “doğan” sembolünü kullanımı kelime oyununa dayanır. Kuşa, “bâz” denmesinin sebebini ondaki “bâz” yâni geri dönmek arzusundandır. Bu arzu sebebiyle “sultan”dan ayrılan ve yeryüzüne sürülen “doğan” davul sesini duyar duymaz efendisine geri döner. (bk.Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, 352)

câriyesi”ne rastlar. “İrâde ipi”ni keser, onun aldatıcı gözlerine tutulur, hilekâr zülfünün kemendine gönlünü bağlar. Her nereye giderse gitsin ümit eli, murat eteğini tutsun diye “vücut hazînesi”nde bulunan “hayat, ilim, kudret, irâde, sem‘(işitme), basar (görme) parası”nı verip “nefis câriyesi”ne mâlik olur. ¹⁴⁷⁶

Rûhun tenezzülünün anlatıldığı bu bölümde dikkat çeken noktalar şunlardır: “Şâhın sarayı” olarak ifâde edilen “ceberût mertebesi” rûhun asıl mekânı, “melekût âlemi” hareket noktası olarak verilmiştir. “Şehâdet âlemi” şâhın bir müddet için bindiği “doru at” yâni bir vâsita olarak belirtilmiştir. Böylece rûhun varlık mertebelerine inişinde üç mertebeyi ele almıştır. Rûhun şehâdet âlemine inişindeki maksat, “rûh”un “esrâr keklğini avlama”sıyla ifâde etmiş ancak “keklik” sembolünü açıklamamıştır. “Keklik” sembolünü ise “varlıktaki sırlar”, “kekliğin avlanması” da “sırların idrak edilmesi” şeklinde anlamak mümkündür.

b)“Av/yem”:

“İnsâniyet ülkesi”nin “sultân”ı olan “rûh-i kudsi”, nefis ile izdivaç ederek kaynaşacakken “hilekâr dünya”, bâtıl sûretini gösterip geçici hazlar ile süslenir. “Nefis güzeli”, arzularının gamzesine tutulur. Nefsânî lezzet ve cismânî şehvet ile meşgul olunca mizâcında düzensizlik meydana gelir. Nefis, “tabiat” derdine tutulduğundan letâfetinde kesâfet oluşur. “Ruh pâdişâhı”, “nefis”in tâzeliğinde (tarâvet) gam (küdûret) görüp üzülür. ¹⁴⁷⁷

Ruh, nefis ile karşılaşınca, yukarıya olan bağlantısını kesip, aşağı mertebelerdeki “nefsin tuzağı”na düşünce, esâsında “avcı” olan şah, “av” hâline dönüşmüştür. Böylece “şah” sembolüne zıt anlam yüklenmiş olmaktadır.

“Avcı” sembolü Bursevî'nin şerhinde de görülür. Abdullah Efendi'nin sâdece meâlini vermekle yetindiği beyitlerin şerhinde ¹⁴⁷⁸, Bursevî, “avcı” benzetmesini “ilâhî tabip” sembolünü açıklamak için kullanır. Bu yaklaşıma göre “av/âhu”, “kuyumcu”dur. “Avcı”, “âhu”nun “misk”ini elde etmek için onu avlar, kanını döker. ¹⁴⁷⁹

¹⁴⁷⁶ Abdullah Efendi, age, I, 156-7 (40, 45. beyit)

¹⁴⁷⁷ age, I, 156-7 (40, 45. beyit)

¹⁴⁷⁸ age, I, 2498 [259.beyit]

¹⁴⁷⁹ Bursevî, age, I, 328

“İlâhî tabip” veya “rûhânî tabip”:

“İlâhî tabip”, sıkça kullanılmış ve tasavvufî ıstılâh kitaplarında kişiyi irşâda, terbiye etmeye ve kemâle eriştirmeye kâdir olan irfan sâhibi “şeyh” olarak açıklanan bir semboldür.¹⁴⁸⁰

Abdullah Efendi, her şeyden önce “tabîb”e olan ihtiyâcı açıklamaktadır:

“Ruh”, tabiatın bulanıklığından kopuktur. Ancak buna rağmen, “nefs”in tabiatın bulanıklığı ile karışmış olması yâni “emmâre” mertebesinde oluşu sebebiyle, ruhta tedirginlik ve huzursuzluk meydana gelir. “Ruh”, “nefs”in mizâcına ilâç bulunup, cismânî karanlıktan çıkmadığı müddetçe rûhânî mîrâca nâil olamayacağını bilir.¹⁴⁸¹

Nefsin yüzünü dünyâdan döndürmek, rûhun elinde değildir. Ruh, nefsin temizlenmesi gerektiğini bildiği gibi “belâ tuzağı”ndan kurtulmak için bir “usta tabîb”e muhtaç olduğunu da bilir.¹⁴⁸² Bu sebeple “ruh”, her tâlibi, tabiatın en aşağısından melekût âleminin en yüksek noktasına yükseltmekle memur olan “tabîb-i ilâhî”yi arar. Mürşidin görevinin ne olduğunu bildiği halde mürşidi arzu etmeyen, kurtuluşu arzu etmemektedir ve netîcede helâke düşmesi kaçınılmaz olur.¹⁴⁸³

Şârih, “şâh”ın “tabîb”i arayıp bulması konusunda *Mesnevî*’de belirtildiği gibi “sahte tabip” ve “usta tabip” ayrımı üzerinde durmaktadır:

a)“Sahte tabipler”: Mevlânâ, “usta tabip” sembolüyle ile temsil edilen “mürşid”den önce “sahte doktorlar” sembolüyle temsil edilen “sahte mürşidler”i ele almıştır. Bu sâyede “dolandırıcı ve yol kesen harâmîler” açığa çıkmış olmaktadır.

“Sahte mürşidler” kendi nefsinin terbiyede âciz kaldığından, başkalarının nefsinin terbiyesinde de âcizdir. Bu sebeple şeyh geçinenlerin irşâdı mümkün değildir.¹⁴⁸⁴

“Ruh pâdişâhı” hakikat yolunun “mürşid”i yâni “hâzık tabip” zannı ile “taklitçi doktorlar”dan firkat derdine ilâç ve vuslat ister. “Her ikimizin canı himmet ve terkip edeceğiniz ilâcın hükmünde yâni o terkîbin netîcesinde hâsıl olacak kazâ ve kaderdedir.(kazâ-ı terkîb)”

¹⁴⁸⁰ Kâşânî, *Istılâhâtü’s-Süfiyye*, London 1991; 40, Cürcânî, *Ta’rifât*, 140)

¹⁴⁸¹ Abdullah Efendi, age, I, 157 (45. beyit)

¹⁴⁸² age, I, 157 (45. beyit)

¹⁴⁸³ age, I, 206 (100. beyit)

¹⁴⁸⁴ age, I, 162 (54. beyit)

diyerek kurtuluş için irâde gösterir. Ancak bunların hiçbirisi kudretsiz olduklarını açıklamaz, tersine vaktin Aristo'su geçinir. ¹⁴⁸⁵

Zâhir ilmi ile tabiplik iddiasında bulunanlar yâni, seyrüsülûkü tamamlamadığı halde şeyhlik iddiasında bulunanların ilâçları ancak beden içindir, iç âleme tesir etmez. Kalp halleri hakkında bir bilgileri olmadığı halde sâdece riyâset tutkusu ile, “nefis câriyesi”ne ilâç vererek, başına türlü belâlar açarlar. Nâkıs oldukları halde Hakk'a ulaştıklarını söyleyerek kendilerine de iftirâ etmektedirler. Nefsin hastalıklarını teşhis etmedikleri halde bozuk düşünceler ile, olmayan hastalıkları isnat ederler hem kendileri sapıtır hem de başkalarını saptırlar. Üstelik her ilâçları bir başka ilâcı gerektirir. . ¹⁴⁸⁶

Riyâset sevgisi ile şeyhlik iddiasında bulunan sahte şeyhler, tarîkat ve mârifet konusunda konuşarak tâliplerden bâzı saf kalplilerin seyrüsülûkunu üzerlerine alırlar. Sahte şeyhler bâzen “senin kalbinde olan tatlı fikir suyu (âb-ı zülâl), kesret tozu ile bulanmış”, bâzen “kesin ve sağlam bilgi madden” (mâdde-i yakîn) şüphe safrası ile yanmış sana sirkencebin ilâcı lâzım” yâni halvete girip uzlet etmek gerekir derler. Tâlipleri, kalpleri gibi pas bağlamış kara dar bir hücreye koyarlar. Bir müddet açlık çektirirler, sonunda halvete girenin dimâğında “safra sıcaklığı” ve “sevdâ kuruluğu” meydana gelir. Bu durumda bâzen sâlikin vehim gözüne çeşitli bâtil hayaller görünüp sanki düşte sayıklar gibi bâzı anlamsız kelimeler sayıklar. Taklitçi şeyh “Cezbe galebe geldi bir ilâç yutturmak gerek, yoksa dimağ bozulur” diye, hemen bu hâlin izâlesine çalışır. Bunun için başına bâdem yağı sürer ve rutûbet verecek gıdâlardan verirler. Tâlip dar ve karanlık hücreden sıkıldığında, sûreti halvette ama kalbi kesrette kabz hâline düşer. Bu durumda sahte şeyh “sana hareket lâzımdır” diye çöl ve ovaları gezdirir. Bâzan de tâlip, kendisini kurtaramayan bu sahte şeyhe “gönlü ve dimâğı, kesreti düşünme sıkıntısından kurtaracak bir ilâcım (terkip) var. ” dese bile , sahte şeyh, “Buna keşif derler, makbul değildir” diyerek kulağına üfürüp gözüne (tükürük) püskürtüp, tâlibi ömrü sonlanıncaya kadar bu şekilde uzun yıllar oyalar. ¹⁴⁸⁷

¹⁴⁸⁵ age, I, 157 (45. beyit)

¹⁴⁸⁶ age, I, 208 (108. beyit)

¹⁴⁸⁷ age, I, 161-2 (54. beyit)

Saf müridler sahte şeyhlere kansa da istîdâdı olan mürid, sahte mürşidlerin bâtil olduğunu bilir ve uzak durur.¹⁴⁸⁸

b)“Usta tabip”:

“Taklitçi doktorlar“ın ilâçlarından bir fayda görmeyen “ruh şâhı”, “nefis câriyesi”nin durumunun daha kötüye gittiğini görür. Çünkü cismânî hastalıklar kan, balgam, safra ve sevdânın âhenkli bir şekilde karışımından meydana gelir. Bedendeki bu karışımın dengede tutulması ve hastanın şifâsı için sunulan ilâçlar fayda vermeyince, câriyede olan hâlin, nefsânî hastalık olduğu açığa çıkar.

“Ruh pâdişâhı” nefsânî hastalıkların ancak “kalp gözü” ile teşhis edileceğini bildiğinden¹⁴⁸⁹ acz ve hayret ile Hakk’a yüz sürer, “mürşid-i kâmil”in sohbetine ulaşmak için Allah’a yalvarır.¹⁴⁹⁰

Abdullah Efendi’nin bütün bu olaylar silsilesinin en son amacının insân-ı kâmil olduğuna dikkat çekmektedir: Çünkü “pâdişâh”, “câriye”ye ve “câriye”, “kuyumcu”ya âşık olmasaydı doktora ihtiyaç duyulmazdı. Eğer doktorların âcizliği ortaya çıkmasaydı “usta tabip” aranmayacaktı.¹⁴⁹¹

Abdullah Efendi *Mesnevî* metninde geçen “tabip” sembolünü “mürşid”in şifâ vermek özelliği söz konusu olduğunda kullanmıştır. Hikâyenin ilerisinde görüleceği üzere “mürşid”in kahır ve lütuf vermek özelliği söz konusu olduğunda ise “Hızır” ve “baba” sembollerini destek olarak kullanmıştır.

“Kalp” ve “kalp evi/ kalp sarayı”:

Abdullah Efendi “saray” sembolünü ilk olarak “avcı pâdişâh”ın (ruh) , hareket yeri olan “ceberut mertebesi” için kullanmıştır. “Ev” ve “saray” sembollerini daha sonra “kalp” için kullanmıştır. Abdullah Efendi’nin esas özelliği, “kalp” kelimesini hem “ruh” hem de “nefis” için kullanması ve “ruh” ve “nefs”i, “kalp” kelimesinde birleştirmesidir.

a) Abdullah Efendi “kalp” ve “gönül” için “ev” ve “saray” sembolleri kullanmaya “tâlib”in “mürşid”ini bulması ve ona sevgiyle teslim olmasına dâir açıklamalarında başlar. Bu

¹⁴⁸⁸ age, I, 162 (54. beyit)

¹⁴⁸⁹ age, I, 208 (100. beyit)

¹⁴⁹⁰ age, I, 163 (56. beyit)

¹⁴⁹¹ age, I, 173 (75. beyit)

açıklamalarında “Kalp evi” sembolü öncelikle “nefis câriyesi”ni “ilâhî tabîb”e teslim eden, “ruh şâh”ı için kullanılmaktadır. ¹⁴⁹²

“Usta tabîb”i bulan “pâdişah”, yâni, “mürşid”i tarafından “kabul gören tâlip”, tarîkat adâbına göre muânaka ve musâfaha¹⁴⁹³ eder, tabîbin mübârek elini, nurlu alnını öper. Böylece irâdesini tabîbe teslim ettiğini gösterir. Tarîkat pîrine teslim olmak ile kendi aradan çıkar. “Kalp evi”nde bundan böyle pîrin hükmü geçerli olur. “Şah” kalbinden mâsivâ hükmünü kovunca aşk ve muhabbet “gönlü”nde karar eder, “sırr”ında yer edinir. Pâdişahın, “gönül sarayı”nda Hudâ’nın muhabbeti yerleştirence, pâdişah aradığını kendi kalbinde bulur. Tabîb-i ilâhî pâdişaha Hakkânî nazar ile baktığında kalbinde îmânın nûru parlar, mürşid-i kâmilin ne olduğunu bilir. ¹⁴⁹⁴

Abdullah Efendi “ruh şâhı”nın, “mürşid”i temsil eden “tabîb-i ilâhî” ile buluşmasına dâir beyitte irşâdın kâidesine dâir bilgi vermektedir:

Tâlip mürşidin huzûruna varıp nefsanî hastalıklarının giderilmesi için ilâç istediğinde, zamânın en büyük âlimi dahi olsa zâhiren ve bâtınen bütün bildiklerini unutup, bilgisiz ve câhil (ebced okuyan) “çocuk” gibi olmalıdır. Tâlip kerâmet sâhibi dahi olsa iki âlemden alâkasını kesmelidir. Mâsivâyı “kalb”inden bütünü ile çıkarmalıdır. Pîrin “vech”inden başka “kıble”si kalmamalı hevâsı kıblesinden dönüp hakikat “Kâbe”si olan pîrin nazarına yönelmelidir. “Kalp aynası” pîrin “mişkât”ına mukâbil olmalıdır. “İrâde eli”ni pîrin tasarrufuna verip “hulûs-i kalp” ile rızâ makâmında durmalı ve kendisi aradan çıkmalıdır. Halvetin hakîkatı budur. Hakîkî

¹⁴⁹² age, I, 235 (146. beyit)

¹⁴⁹³ MUÂNAKA, birbirini kucaklamak birbirinin omuzlarını öperek selâmlaşmaktır. Bu elbise ile ikram yollu olursa câizdir. Muânakayı ilk icrâ edenlerin İbrâhim (as) ile Zü’l-Karneyn’dir. İskender, âb-ı hayat kaynağını bulduktan sonra Mekke’ye geldiğinde burada İbrâhim (as) ile karşılaşmıştır. İki birbirlerine selâm verip muânaka etmişlerdir. Bu sebeple bayramlarda ve mutlu günlerde ya da zikir meclislerinde muânaka etmek İbrâhim (as) ile İskender-i Zü’l-Karneyn’in sünnetidir. Hadîs-i şerifte, Peygamber Efendimizin de Câfer b. Ebî Tâlib’e sarılarak öptüğü belirtilmiştir. Hz. Câfer b. Ebî Tâlib Habeşistan’dan geldiğinde Hz. Peygamber (as) onu muânaka etmiş ve onun iki gözünden öpmüştür.

MUSÂFAHA, iki kişinin sağ ellerini birbirine iyice yerleştirip el ele tutuşmasıdır. Birbirinin ellerini sıkıca tutup sonra karşısındakinin elini öpmek dervişlerin sünnetidir. Şeyhe bey’at ederken şeyh ile Allah’a söz verilir ve yemin ederken (bîat) “el ele, el Hakk’a” vâsıl olur. Şehâdet parmağı şeyh mukâbelesinde , baş parmak halîfe mukâbelesinde , ortada parmak nücebâ mukâbelesinde , yanındaki isimsiz parmak, ashab mukâbelesinde , serçe parmak, nükabâ mukâbelesinde kullanılır. Musâfaha ettiklerinde birbirlerini bu işaretlerle tanırlar.

(bk. Yahyâ Âgâh b. Sâlih, “Takbîlül’l-Yedd ve’l-Musâfaha” , *Mecmûatü’z-Zerâif ve Sandûkatü’l-Meârif*, İstanbul h. 1317 / r. 1315 , Süleymâniye Kütüphanesi-Yazma Bağışlar: 2492, 9-11)

¹⁴⁹⁴ Abdullah Efendi, age, I, 203 (95-97. beyit)

halvet hâsıl olduğunda mürşid-i kâmil, tâlibe Hakk'a teveccühü tâlim eder. Aşk şarabını içirdiğinde nefsin hastalıkları her ne ise açığa çıkar, iyileşmesi için ortaya hârikalar (sihr-i helâl¹⁴⁹⁵) çıkarır. Ancak bundan sonra zâhiren halvet edip başkalarından uzak durur, sûreten ve mânen gönül hâlinden ayrılmaz.¹⁴⁹⁶

Burada şârih “kalp evi” sembolünü “kalp aynası” sembolüyle eş anlamlı kullanmıştır. “Tâlip” ile “mürşid”in sevgiyle tek “kalp”te yer almasını, “halvet” kelimesiyle tanımlamış ve halvetin hakîkatının, tâlibin “kalp evi”nde mürşidinin sevgisinden başka bir şeyin kalmaması ile açıklamıştır.

b) Şârih, “ilâhî tabîb”in “nefis câriyesi”nin hastalığını tedâvi etmeye başlaması konusundan îtibâren “kalp” sembolünü, “nefis” için kullanmaya başlamıştır.

Hz. Peygamberin “Âdem oğlunun vücûdunda bir et parçası bulunur. O kurtulur ise vücud da kurtulur. O bozulur ise bütün vücud bozulur. Bu kalptir. Dikkat edin!”¹⁴⁹⁷ şeklindeki hadîsini hatırlatarak “kalb”in kurtuluşunun “rûh”un kurtuluşunu berâberinde getireceğini belirtmiştir.¹⁴⁹⁸

“Sâlikin rûhu”nun kurtuluşu için öncelikle sâlikin mâsivâ hastalığına tutulmuş ve kesrete müptelâ olan ve “kalbi”nin şifâ bulması lâzımdır. Bu sebeple yaratılmış olmaktan ileri gelen (tekvîniyet) engellerini “tahliye” edip (boşaltıp) islâh olmak için “muhabbet şarabı”, yaratılışla ilgili (kevnîyet) bağlılıkları “tahliye” edip kurtulmak için “mârifet gıdâsı”

¹⁴⁹⁵ SİHR-I HELÂL: Sihir kelimesinin lügat anlamı . gizli sebeplerle elde edilen garip işlerdir. Sebepleri latif ve gizli olduğundan müşâhedesi mümkün değildir. Bâzılarına göre sihir kelimesi, seher kelimesinden gelmektedir. Seher, fecr-i evvel ile fecr-i sâni arasında görülen şafağa denir. Seher vaktinde ışık ile karanlık birbirine karıştığından gece ile gündüz tam anlamıyla birbirinden ayrılmaz. Sihir esnâsında da önce akıl, gözün gördüğünü kabul eder. Ancak daha sonra, geceden sonra gündüzün açığa çıkması gibi, görülen işin, müşâhede edilen şeyin hakîkata uygun olmadığı düşünülür. Sihir, efsun ve cadılığa da denir. Bu anlamda kullanılmışsa şahıs zemmedilmiş olur. “Sihir-i helâl” ise övgü kasdıyla kullanılır. Me’hazı latif ve sebebi hafî olmasından dolayı evliyâdan sâdir olan hârikülâde işlere “helâl sihir” veya “mutlak sihir” denir. (bk. Abdullah efendi, age, I, 166)

¹⁴⁹⁶ age, I, 235 (146. beyit)

¹⁴⁹⁷ Hadis, “Helâller bellidir, haramlar bellidir. . . ” şeklinde başlayan hadîsin son cümlesi olarak *Sahîhayn*’da nakledilmiştir. Abdullah Efendi’nin şehinde geçtiği gibi muhtasar olarak Beyhakî, V, 264, Teyâlisî, *Müsned*, I, 106 ’da nakledilmektedir.

¹⁴⁹⁸ Abdullah Efendi, age I, 208 (108. beyit)

gerekmektedir. “Ceberût”un yüksek noktasındaki “nefs”in, birkaç gün için bu alçak “nâsût”ta gurbeti seçmesinin hikmeti budur. ¹⁴⁹⁹

Şârih her tabîbin başka bir devâsı olduğu gibi her bir velâyetin bir arzusu olduğunu belirterek hikâyedeki “usta tabîb”in (mürşid-i kâmil), “câriye”nin (nefis) hastalığını teşhiste izlediği metodun özelliğine dikkat çekmiştir. Ankaravî ve Bursevî'nin 'nin şerhlerini¹⁵⁰⁰ andıran bu açıklaması şöyledir:

“Usta tabip” (mürşid-i kâmil), “câriye”ye (nefse) “senin vatanın neresidir?” diye sorar. Yâni “aslî vatan”ını , rûhânî akrabalığını, cismânî ilgisini ve “kalb”inin neye bağlı olduğunu araştırır ve böylece onun iç dünyasına müttali olur. “İlâhî tabîp”, ferâset ve kerâmet elini “nefis câriyesi” nin “nabzı” üzerine koyup feleğin cevri ü siteminden geriye doğru sual eder. ¹⁵⁰¹

Abdullah Efendi “tabîb”in (mürşid-i kâmil), “câriyenin kalbi”nin (sâlikin kalbi) hangi konuda tepki verdiğini tespit için, bir yandan nabzını tutarken diğer taraftan ona sorular sormasını şöyle açıklamaktadır:

Bütün ruhlar kırk gruptur. Dört fırkası âlem-i sûrete inmeyip mücerredâttır. Dört fırkası âlem-i sûrete inip cemal sıfatının mazharı olan enbiyâ, evliyâ, ârifler ve mü'minlerdir. Geri kalan otuz iki fırka kahır ve celâl sıfatının mazharı olup münkirler, münâfiklar, kâfirler, müşriklerdir. İkinci gruptaki bâzı ruhlar, kemâlâtı tahsil için âlem-i nâsûta indiğinde bâzı nefis bozukluklar ile karışır. Ancak küçük bir işâretle asıl hakîkatına geri döner. Nefsinin hastalıklarına ilâç bulmak için “usta bir tabîb”e gider. Mürşid-i kâmil tâlibin gelişine göre nazar ederek ona göre bir terbiye ve irşâda girişir, tâlip ise istîdâdı kadar irşad olur. Otuz iki fırkanın irşâdı mümkün değildir. Herhangi bir şekilde mürşidin sohbetine katılmış olsalar, hatta muhabbet ile tesir almış olsalar bile bunlar netîce îtibârıyla hiçbir fayda elde edemezler. Mürşid-i kâmil bu grubu kendi hâline bırakır terbiye ile meşgul olmaz. ¹⁵⁰²

Bir kural olarak herkes kendi cinsine meyil edip aslına döneceğinden “ilâhî tabip”, “nefis câriyesi”nin ne tarafa meylettığını, neden haz aldığını bilmek için nefsin ilgilerinden tek tek bahseder. Çünkü kimin sevdiği zikredilse vücûdunda değişiklik meydana gelir. Böylece hangi ilginin bedende yer etmiş, hangi sıfatla sevilmiş olduğunu anlaşılr.

¹⁴⁹⁹ age, I, 166 (64. beyit)

¹⁵⁰⁰ Ankaravî,age, I, 81 , Bursevî, age, I, 254

¹⁵⁰¹ Abdullah Efendi, age, I, 235,6 (147-149. beyit)

Tabip zikrettiği şeyler ile câriyede bir değişiklik görmeyince bir başka “şehir”den bahseder yâni bir başka “mertebe”yi târife başlar. ¹⁵⁰³ Netîcede “tabîb-i ilâhî”nin sorular vâsıtasıyla müridin “ruh”lar âleminden gelişini “müşâhede” eder. ¹⁵⁰⁴

“Kalb”in hem “ruh” hem de “nefis” için kullanımı Bursevî'nin şerhinde de görülmektedir. ¹⁵⁰⁵ Bursevî, “kalp” kelimesinin “insânî ruh” veya “nefs-i nâtika” anlamında kullanımının filozoflara mahsus olduğunu, aynı kelimenin “nefis” veya “rûh-i hayvânî” için kullanımının sûfilere mahsus olduğunu belirtmiştir. ¹⁵⁰⁶

“Kuyumcu” ile “Saf kalp ve altın” :

Bu sembol yine iki zıt anlam dâhilinde “sahte/kalp altın” ve “saf altın” şeklinde ele alınmıştır.

a) Şârih “sahte altın”ı, “kuyumcunun kalbi”nin sembolü olarak göstermiştir. Böylece “altın” ve “kuyumcu” sembollerini kaynaştırarak kullanmıştır. “kuyumcu”yu “nefsin hevâsı” ve “dünya sevgisi”nin sembolü ¹⁵⁰⁷ olarak şöyle açıklamaktadır:

Gelip geçici dünyâyâ bağlanma hâlinin “kuyumcu” sembolü ile temsil edilmesi hakkında şârihimiz, Ankaravî ¹⁵⁰⁸ gibi Hz. Peygamber’in “İnsanların en yalancısı kuyumculardır.” ¹⁵⁰⁹ hadîsini açıklamalarına delil göstermektedir. Ancak Abdullah Efendi “kuyumcu” sembolünü daha çok “kalpazan” anlamına kaydırarak kullanır. Kuyumcular “altın kaplı kalp”leri ile insanların en yalancılarıdır. ¹⁵¹⁰

Şârih, dünyânın çok hızlı geçtiğini işâret olmak üzere “hevâ kuyumcusu”nun ikâmet ettiği şehir olan “Semerkand”ı, “tabiat” (tabiat-ı Semerkand) ve “Gatfer mahallesi”ni,

¹⁵⁰² age, I, 237 (149. beyit)

¹⁵⁰³ age, I, 139 (162-3. beyit)

¹⁵⁰⁴ age, I, 237 (149. beyit)

¹⁵⁰⁵ Bursevî, age, 125,144

¹⁵⁰⁶ age, I, 125

¹⁵⁰⁷ Abdullah Efendi, age, I, 223 (218. beyit)

¹⁵⁰⁸ Ankaravî, age, I, 84

¹⁵⁰⁹ “İnsanların en yalancıları kuyumcular ve boyacılarıdır. ” hadîsi Ebû Hüreyre tarafından nakledilmiştir. (bk. Ahmed , *Müsned*, II, 324,345) Hadis zayıftır. (bk. İbnü'l-Cevzî, *el-İlelü'l-Mütenâhiye*, II, 114,115)

¹⁵¹⁰ Abdullah Efendi, age, I, 3412 (170. beyit)

Ankaravî'nin şerhinde olduğu gibi ¹⁵¹¹ geçici “dünyâ” (dünyâ-yı Gatfer) şeklinde açıklamıştır. ¹⁵¹²

“Tabiat Semerkandî”nda yerleşen “hevâ kuyumcusu”, cismânî şehvetleri çeşitli şekiller ile süslemiş, “nefis câriyesi”ni işve ve cilveler ile saptırmıştır. Böylece “nefis câriyesi”nin latif hâli çeşitli zaaflar ile kesâfete dönüşmüştür. Beşerî hastalıklardan kurtulmadıkça “ruh pâdişâhı”nın sohbetine lâayık olmadığı için “ilâhî tabîb”in yardımına muhtaç olmuştur. ¹⁵¹³

b) “Saf altın” sembolünde altının parıltılı görünüşü değil altın mâdeninin potada eritilmesi, pisliklerinin süzülmesi ve saflaştırılması söz konusu edilmiştir. “Saf altın”, kulun kalbi ve “lûbb”ünün sembolüdür.

Bu sembol ile anlatılmak istenen anlam şudur: Mürid, “mücâhede potası”nda “aşk ateşi” ile yanar, “cezbe taşması” ile kaynar. Her nefes “mihek taşına” çalınarak tecrübe edilir, bâzan terakkî bâzan tenezzül ile imtihan edilir. Böylece “kalb”indeki “mâsiva sevgisi pisliği” “aşk ateşi” ile yok edilir, her türlü bağılıktan (taallükât-ı kevneyn) kurtulur, “saf altın” hâline dönüşür. ¹⁵¹⁴

“Altın”ın saflaştırılması işleminin fâili konusundaki açıklamaları iki derecede ele almak gerekir. İlk derecede süzme işlemi “enbiyâ ve evliyâ”dır. Bunlar görevleri icâbı, “mücâhede kevgiri” ile “nefs”i tekrar tekrar süzüp nefisteki tortuları ve beşeriyetteki pislikleri temizler. Bu sebeple şâhın ve tabîbin ismet etekleri temiz ve içleri hidâyet nûru ile aydınlıktır. ¹⁵¹⁵

İkinci derecede “iksir” sembolü destek olarak kullanarak Hak ile kul arasındaki ilişkiyi ele almıştır. Çünkü “tâlîp”, rabbânî ve sübhânî aşkı talep eder. Bunun karşısında “Hak” “kul”un nefsindeki “zulmânî sıfatlar”ı, “şerîat iksiri”yle -kulun ameli kadar- “nûrânî ve rûhânî sıfatlar”a tebdil eder. “Nûrânî sıfatlar”ın bir kısmını da “aşk ve dostluk iksiri” (ikisîr-i hub ve velâ-yı velâyet) ile “rabbânî nûrâniyete” tebdil eder. “Rabbânî sıfat ve rahmânî cezbe

¹⁵¹¹ Ankaravî, age, I, 85

¹⁵¹² Abdullah Efendi, age, I, 3412 (170. beyit)

¹⁵¹³ age, I, 341 (170. beyit)

¹⁵¹⁴ age, I, 256 [234. beyit]

iksîri”yle kul ile Hak arasındaki hicaplar kalkınca, “ilâhî nûrun özü” (lûbb-i lûbb-i nûr-i ilâhî) ve “hâlis kul” olarak Hakk'a yakınlaşır. ¹⁵¹⁶

“Çocuk” ile “Hızır” ve “Baba”:

Abdullah Efendi, bu sembolü, tıpkı “kalp” kelimesinde olduğu gibi hem “nefs” hem de “rûh” ile açıklamaktadır. “Çocuk” sembolünü, “Hızır” sembolüyle berâber kullandığında “nefs”i, “baba” sembolüyle berâber kullandığında “rûh”u temsil etmektedir.

a) Şârih “öldürülen çocuk ile Hızır” takım sembolü yadımıyla “ilâhî tabîb”in “nefs”i öldürmesi konusunu şöyle açıklar. “Kuyumcu”, “nefsin hevâsı” ve “dünya sevgisi” olunca “kuyumcunun katledilmesi”nden kasıt “dünya sevgisinin kalpten çıkarılması” ve böylece “nefsi” zarardan kurtarmak olur. ¹⁵¹⁷ “Kuyumcu”nun katledilmesi zâhiren meşrû olmayan bir hareket olmakla birlikte “hevâ”nın katledilmesi bâtna göre Hakk’ın rızâsına uygundur. ¹⁵¹⁸ Enbiyâ ve evliyânın asıl görevleri tam olarak budur. ¹⁵¹⁹

“Hızır” (as) Hakk’ın emri ile “mâsum bir çocuk”u katletmiş ve gemiyi parçalamıştı. ¹⁵²⁰ “Dünya sevgisi”ni sâlikin kalbinden çıkaracak olan sâdece vaktin “Hızır”ıdır yâni “mürşid-i kâmil”dir. “Mürşid”, “mürîd”ini irşad etmek içi kahr göstermenin gerektiğini bilirse ancak bu takdirde celâl gösterir. Bu durumda mürşidin kahrı, lütuf ve ihsan olur. Tarîkat yolunda bulunan olgunlaşmamış “sâlik”lerin çoğunluğu “çocuk” durumunda olduklarından kahrda lütuf görmek istifadları yoktur. Bu sebeple mürşidin kahrından ızdırap duyarlar. ¹⁵²¹ Bunun nedeni avâmın sâdece zâhire bakıp ilâhî sırları zevk edememesi ve bâtnı inkâr etmesidir. ¹⁵²² Ancak olgun bir mürid “Velîlerin ilhâmı nebîlerin vahyi gibidir”¹⁵²³

¹⁵¹⁵ age, I, 257 (231,232. beyit)

¹⁵¹⁶ age, I, 256 [234. beyit]

¹⁵¹⁷ age, I, 254 (225. beyit)

¹⁵¹⁸ age, I, 257 (236. beyit)

¹⁵¹⁹ age, I, 257 (231,232. beyit)

¹⁵²⁰ age, I, 257 (236. beyit)

¹⁵²¹ age, I, 258 (244. beyit)

¹⁵²² age, I, 245 (226. beyit)

¹⁵²³ Kaynağı bulunamadı.

hadîsinde belirtildiği gibi mürşid-i kâminden sâdır olan her fiil ve hâlin ilham olduğunu bilir.¹⁵²⁴

“Dünya sevgisi”nin yok edilmesinin lüzûmu, kişinin sevgisi neye olursa onunla berâber ölmesi sebebiyledir. Ebedî hayâta kavuşanlar, Hay ve Bâkî olanı sevenlerdir. Sâdece görünüş itibâriyle insan olan hissiz gönüllü insanların, dünyâyâ olan meyilleri ve muhabbetleri, cismânî lezzetlere duydukları arzuları hepsi Hak’tan gayrıdır. Dünyâyâ bağlı kalan bu insanlar, yükselmez. Mahbupları ile berâber yanarlar, asla Hakk’a varamaz.¹⁵²⁵

“Mürşid”, “yarım can” yâni “hayvânî rûhu” alır, bunun yerine “izâfî rûhu” verir. Böylece sâlik gelip geçici hayattan kurtulur, ebedî hayâta kavuşur.¹⁵²⁶

“Hevâ kuyumcusu”, vaktin “Hızır”ının (tabip) elinde helâk olunca, “nefis câriyesi”nin dîni bozulmaktan kurtulmuş olur.¹⁵²⁷

b) “Evlât ile baba” sembolüyle “ilâhî tabip” sembolü arasındaki ilişki, “baba”nın “evlâd”ına ve “tabîb”in “hasta”sına şefkat ve merhamet ile muâmelesi ile hayat bahşetmesi konusu ele alınmaktadır. Bu iki sembolle temsil edilen “mürşid” de “sâlik”e merhametli muâmele edip “rûh”a “nefs”ini öğreterek ilâhî hayat bahşeder.

“İlâhî tabip”, sevgiliye vuslat arzusunu saklayıp “câriyenin kalbi”ne kuvvet verir. Çünkü ister cismânî tabip olsun, isterse rûhânî hakîm olsun kâidelerinden biri, teşhisten sonra hastayı âcil şifâ ile müjdelemektir. İlâhî tabip de ebedî sıhhat ve sonsuz hayâta ulaştırıp murâdını vermeyi müjdeler. Böylece câriyenin “hasta gönlü” şifâ müjdesi ile sıhhat ve kuvvet bulur.¹⁵²⁸

Abdullah Efendi, “nefis câriyesi”nin “hevâ kuyumcusu”nun vuslatı ile müjdelenmesinin hikmetini şöyle açıklamaktadır: Sâlikin “kalb”i “tabiat”a meylederek arzu ettiği şeylere kavuşmadan önce gönlünü bu şeyden kesmez, “mâsivâ”dan kurtulmaz. “Mürşid-i kâmil” “tâlîp”te bu hâli müşâhede ederse arzu ettiği şeyi herhangi bir şekilde ona müşâhede ettirip çirkinliğine vâkıf eder. Böylece o şeyi tamâmen hatırdan çıkartıp “tâlîb”i Hakk’a

¹⁵²⁴ age, I, 223 (225. beyit)

¹⁵²⁵ age, I, 251 (218. beyit)

¹⁵²⁶ age, I, 159 (246. beyit)

¹⁵²⁷ age, I, age, 254 (225. beyit)

yöneltir.¹⁵²⁹ Buna uygun olarak hikâyede “tabip” de “nefis câriyesi”nin arzusuna vuslatından başka çâre görmez ve bunu “pâdişâh”a telkin eder.¹⁵³⁰

Şârih, “hevâ kuyumcusu” ile “nefis câriyesi” altı ay süresince berâber vakit geçirmelerine dâir beyitlerin şerhinde bu anlayışla şerheder: “Tabiat” bir yıl içinde hayat ve ölüm arasında dönüp durur (devr-i dâim). Bir yılın yarısı altı aydır. İlk altı ayda bitkiler yeşerir büyür. Altı aydan sonra celâl ve kahr sıfatı açığa çıkar ve tabiatın canlanan bitkileri ölür. Tabiatın bu yönünü bilenler, sevilen her şeyin sonunda tâzeliğini, rengini ve güzelliğini kaybedeceğini bilir. Bu bilgiyle kalp sevdiğinden soğur, sevdiğinin yüzü iğrenç görünür.¹⁵³¹

Abdullah Efendi’ye göre “tabîb”in yâni “mürşid”in, “tâlib”e olan bu yakınlığı sâdece tabâbetin kuralları ile ilgili değildir. “Mürşid”, tâlibin “baba”sı hükmündedir. Hatta mürşid-i kâmil, (من علمك علم الأوين) [Ana-babanın en hayırlısı sana ilim verendir.¹⁵³²] hadîsinde belirtildiği gibi tâlibe anne ve babasından daha hayırlıdır. Sûrî baba, fânî vücûdun sebebidir, “mürşid-i kâmil” ise bâkî hayâta diriltendir. “Îlâhî tabip”, baba şefkatiyle, dünya sevgisi ile hastalanmış olan tâlipleri ümitsizliğe düşürmemek ve hakîkata ulaşma arzusundan uzak düşürmemek için şefkatlerinden dolayı rûhânî selâmet ile müjdeler.¹⁵³³

“Hevâ kuyumcusu” ile “nefis câriyesi” altı ay süresince murat alıp murat vermesi konusunda şârihin ikinci yorumu “evlât-baba” sembolü hakkındadır. Bu yorum, insanın oluşumu ile ilgilidir: Altı ay hâmileliğin en az süresidir. “Çocuk” altı ay sonunda oluşur. Bu yorumuyla şârih, “mânevî evlâd”ın doğumunun, nefsin dünyâya bağlantısının kesilmesiyle mümkün olabileceğine işâret etmektedir.¹⁵³⁴

¹⁵²⁸ age, I, 241, (171-172. Beyitler)

¹⁵²⁹ age, I, 244 (180, 183. beyitler)

¹⁵³⁰ age, I, 244 (180, 183. beyitler)

¹⁵³¹ age, I, 248 (202. beyit)

¹⁵³² Kaynağı bulunamadı.

¹⁵³³ age, I, 242 (173. beyit)

¹⁵³⁴ age, I, 251 (218. beyit)

Bursevî, “câriye” ile “kuyumcu” arasındaki altı aylık sohbe, dört farklı anlam vermiştir. Bunlardan birisi Abdullah Efendi'nin şerhinde gördüğümüz, hâmilelik süresine dâir şerhidir.¹⁵³⁵

“Şah” ile “tabip” sembollerinin “Mevlânâ”nın hayâtıyla ilişkili olarak açıklanması:

Hikâyede yer alan sembollerin şerhinden başka Abdullah Efendi *Mesnevî*'de Hz. Mevlânâ'nın hayâtına âit işaretler bulunduğunu belirterek bâzı beyitlerin Mevlânâ'nın hayâtındaki olaylar doğrultusunda şerhetmiştir. Çünkü *Mesnevî*'nin bu ilk hikâyesinin ilk beytinde Mevlânâ'nın kendisi şöyle söylemektedir¹⁵³⁶ :

بشنوید ای دوستان این داستان خود حقیقت نقد حال ماست آن

[Ey dostlar! Bu hikâyeyi dinleyin. Bu bizim hâlimizin hakikatıdır]

Şârih, “ilâhî tabîb”i önce “Şems-i Tebrîzî”, daha sonra “Mevlânâ”nın sembolü olarak şöyle açıklamaktadır.

a)“Pâdişâh” ile “tabîb”in karşılaştıkları beytin şerhinde “Mevlânâ” ile “Şems-i Tebrîzî”nin cismânî mülâkâtı ve rûhânî ittihatlarına işaret bulunmaktadır. Şems Fâris denizi, Mevlânâ Rûm denizidir. İki deniz birbiriyle birleşip, fark ortadan kalkınca tek bir vücut olmuşlar ve temyiz (fark) ortadan kalkınca vahdet denizinin tecellîsine batmışlardır. Zâtî sevginin nûrunu, ayna olan kalplerinde görmüşlerdir.

Abdullah Efendi'nin aynı beyitte “pâdişâh”ı yine “Mevlânâ”nın sembolü olarak açıklamış ve “Mevlânâ'nın nefsi”ne olan muhabbetini dile getirmiştir. Eğer Mevlânâ'nın nefesine muhabbeti olmasaydı hastalığına ilâç aramazdı, olgun istifâdı olmasaydı zâhir âleme kanâat edip kerâmet güneşinin ışığı olmazdı. Himmet hümâsı hakikatın yüksek noktasında uçmasaydı esmâ ve sıfat seyrinde kalıp, Şems ile sohbet ve hakîkî maksadı olan vahdetin müşâhedesini nasip olmazdı. Şems'in nasıl eşsiz bir dost olduğunu bilemezdi.¹⁵³⁷ Abdullah Efendi'nin yorumunda ortaya koyduğu gibi , beyitlerin zâhir anlamında câriye ile pâdişâh arasındaki cinsî sevgi ifâde edilmiştir. Ancak hakîkî mânâ verilerken mürşid ile mürid

¹⁵³⁵ Bursevî, age, I, 316

¹⁵³⁶ Abdullah Efendi, age,I, 169 (69. beyit)

¹⁵³⁷ age, I, 173 (75. beyit)

arasındaki sevgiden bahsedilmemektedir. Bu yorumda, tıpkı “kuyumcunun öldürülmesi”yle “nefsin öldürülmesi”nin ifâde edilmesi gibi, sembolik ifâde ile hakîkî anlam arasındaki farklılık ortaya konulmuş ve cinsî sevgiden bahsedilmemiştir.

“Pâdişâh”ın “tabîb”e olan sevgisini idrâk etmesini şöyle açıklamaktadır. “Pâdişâh” ile kastedilen “Mevlânâ” , “tabip” ile temsil edilen “Şems”e “sevdiğim sen imişsin! “Câriye” yâni bu geçici “dünya” hayâtı değil!” demiştir. Mevlânâ, Şems-i Tebrîzî’yi o derece seviyordu ki sevgisinin nûru ile tayyünâtın sûretlerini mahvetmiş, edeben bütün beyit ve şiirlerini onun ismi ile söylemiştir.

“Şâh”ın “rûhânî tabîb”i methetmesini ise , “Mevlânâ”nın “Şems”i şiirlerle methetmesi ve onun makâmını halka bildirmesi şeklinde açıklamıştır. Şems-i Tebrîzî okuma-yazma bilmezdi. Bu sebeple halkın Şems’in nasıl nâdir bulunan bir evliyâ olduğunu bilmesine imkân yoktu. Mevlânâ’nın methi sâyesinde Şems’in velâyeti kuvvet bulmuş ve Mevlânâ vâsıtası ile dillere destan olmuştur.¹⁵³⁸

b)Abdullah Efendi “tabîb”in “câriye”ye sırrını saklamasına dâir nasîhatın yer aldığı beyitlerin şerhinde “tabip” sembolünü Şems değil “Hz. Mevlânâ” ile açıklamaktadır. Şârihe göre “hakîm”in “câriye”ye verdiği “sırr”ın saklanması gerektiğine dâir nasîhatlar, aslında “Mevlâna”nın “tâlipler”e öğütleridir.¹⁵³⁹

2-BAKKAL İLE TÛTÎ:

[248-324. beyitler arası]

Bu hikâyede konuşma yeteneği ile bakkala müşteri çeken papağanın başından geçenler konu edilmektedir: Bir akşam, ansızın fâre kovalayan bir kedi, bakkal dükkânına girer. Papağan, kedinin kendine saldırdığını zanneder. Bu düşünceyle bakkal içinde sağa sola uçuşmaya başlar. Bu esnâda gül yağı şişelerine çarpar. Şişeler yere düşerek parçalanır. Gülyâğları ziyan olur. Bakkal geldiğinde papağana çok kızar ve öfkeyle kuşun başına vurur. Zavallı kuşçağızın korkuyla dili tutulur, bir daha konuşamaz olur. Darbeyle başındaki renkli tüyler de dökülür. Bakkal hem kuşa yaptığı muâlemeden hem de müşterilerin azalmasından

¹⁵³⁸ age, I, 173 (76. beyit)

¹⁵³⁹ age, I, 243 (178. beyit)

dolayı yaptığına pişman olur. Kuşun iyileşmesinden ümîdini keser. Bir gün kuş, bakkalın önünden bir cavlakı¹⁵⁴⁰ geçtiğini görür. Papağan kendi âkıbetine uğrayan birisi zannedip “ A kel! Ne diye kellere katıldın! Yoksa sen de gül yağı şişelerini mi döktün ?” der. Kuşun cavlakîyi kendisi gibi zannetmesi halkı güldürür.

Bu hikâye dünyânın pek çok yöresinde söylenegelen bir hikâyedir. Hikâyelerde ortak bir umûmî kaynağın etkisini görmek mümkündür. Firûzenfer, papağan'ın yurdunun Hindistan olduğunu unutmamak gerektiğini belirtir. Ancak bugün Fransa sınırları içinde kalan Normandiya bölgesinde çeşitli versiyonlarıyla söylene gelen “hancı ve papağan” hikâyesi ve *Mesnevî*'de yazılan “bakkal ve papağan” hikâyesinin aynı umûmî kaynaktan beslendiğini gösterir.¹⁵⁴¹

Ankaravî¹⁵⁴² gibi Abdullah Efendi de şerhe başlamadan önce “câriye hikâyesi” ile “tûtî hikâyesi” arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir. İlk hikâyede “ilâhî tabip” ile temsil edilen “zevk ehli”nin hâli anlatılmıştır. İkinci hikâyede “tûtî” ile temsil edilen “avâm”ın, “evliya”nın hallerini taklit edemeyeceği belirtilmiştir.¹⁵⁴³

Ankaravî ve Bursevî'nin şerhinde hikâyede geçen “tûtî”, “rûh”un sembolü olarak açıklanmıştır. Papağanın cavlakîyi görerek dile gelmesi durumu ise zan konusu işlenmiştir. Böylece hikâyenin seyri kesilmiş olmaktadır. Hikâyenin başında ruh ile ilgili bilgi verilmiş, sonunda ise avâmın taklîdi konu edilmiştir.¹⁵⁴⁴

Abdullah Efendi'nin şerhinde ise hikâyenin seyri kesilmez. Hikâyenin başında ve sonunda avâmın taklîdi konu edilmiştir. Bu sebeple Abdullah Efendi'nin şerhinde sembolik anlamlar farklıdır:

Tâzî (Papağan): “Tâzî” ile “Avâm”ın taklîdi konu edilmiştir.

kendi aksini, hemcinsinin sûreti, sesi de kendi cinsinin sesi zanneder. Bu kıyas ve zanna dayanarak duyduğu sesi taklit eder ve konuşmaya başlar. Bu sebeple “tûtî” sembolünde iki benzetme noktası bulunmaktadır: “bâtıl kıyas veya zan” ve “taklit”. Bu iki özellik “sufi geçinenler”de görülür. Hâli ve zevki olmayan bu insanlar tasavvuf kitaplarında görüp ezberledikleri sözleri sanki “kâmil insan” imiş gibi sarfeder. Ancak bu sözlerin hakikatına sâhip değillerdir. “Vehim ve hayal kedisi”, “akl-ı maaş fâresi”ne hücum edip sözlerinden şüphe duyar. Tûtî gibi, sarfettiği sözlerini “tevil” etmeye yönelir. Ancak tevilde daha beter yanılır. Bu sebeple “şeriat köteği” başına dokunur. Netîcede önce bildiklerini bile unuttur. “Hayvan-sıfat”, “kel-lisan” bir hâle gelir.¹⁵⁴⁵

Tûtî ile terbiyecisi: “Tûtî” hikâyesinde “cezâlandırıcı kişi” temsil edilmesine rağmen “bilen ve öğreten insan”a yer verilmemiştir. Şârihimiz “tûtî” sembolünde gizli bulunan “insan”ı 268. beyitten îtibâren velâyet, velî, nebî, resul, abdal, kutup, gavs, imâmân, evlad, nücebâ, nükabâ ile fenâ ve bekâ makâmı terimleriyle açıklamaktadır. “Mârifet”in elde edilmesini samt (susmak), uzlet, halvet, cû‘ (açlık), seher (uyumamak) prensiplerine dayandırmaktadır.¹⁵⁴⁶

Maymun: Hikâyenin devâmında “tûtî” sembolü “maymun” sembolüyle eş anlamlı kullanılmıştır: “İnsan”ın fiilleri bir anlam ifade eder. “Maymun” ise taklitçidir işlerinin sonucu yoktur, boş hareketler yapıp durur.¹⁵⁴⁷ Bu iki sembol arasındaki fark şudur: “Tûtî”de taklit sözle, “maymun”da taklit fiil vâsıtasıyla açığa çıkar.

Avcı ile av: “Tûtî” sembolünde taklitçi olan ve zarar gören aynı kuştur. 318. beyitte “avcı ile avlanan kuş” takım sembolünde “taklitçi” ile “zarar gören” itibarları farklılaşmıştır. “Avcı” bu sesi taklit eder. Bu sesi duyan “kuş” kuşunun “avcı”ya karşı duyduğu korku ve

kuşlar” sembolüyle temsil edilen “sahte müridler”, “sahte şeyh”in yanında bulunur ve şeyhlerini methederek, sözle onu uçurur, arş-ı âlâdan geçirir. “Sahte ötüş sesi” (safır), bâzı düşüncesiz “kuşlar”ı kendi duvarları içinden dışarı çıkartır ve onların helâkına sebep olur.¹⁵⁴⁸

Bu sembolde görüldüğü gibi “evliyâ”yı taklit eden, “sahte şeyhler”dir. Sahte şeyhlerin sözlerine inanan ve zarar gören ise “müridler”dir.

3-YAHÛDÎ PÂDÎŞAH VE VEZÎRİ:

[325-744. beyitler arası]

Mesnevî'nin en uzun hikâyelerinden birisi olan “yahûdi pâdişah” hikâyesinin konusu şöyledir: İsâ'ya düşman olan Yahûdi “pâdişah”, dinlerini ortadan kaldırmak ister ve hıristiyanlara zâlimce davranır. Bunun üzerine “hıristiyanlar” canlarını korumak için dinlerini gizlemeye başlar. Durumu bilen “vezir” bir düzen hazırlar. Bu plana göre hıristiyan olduğu için vezire işkence yapılır ve hıristiyanların bulunduğu bölgeye sürülür. Hıristiyanların güvenlerini kazanan vezir burada İsâ'nın dininin ve hıristiyanların koruyucusu olarak ortaya çıkar. Türlü düzenlerle dinlerini bozmaya muvaffak olur.

“Pâdişah ve vezir hikâyesi” Mevlânâ'dan önce başka yazarlar tarafından da kullanılmıştır. Hikâyenin kaynağını bâzı tefsir ve târih kitaplarında bulmak mümkündür.¹⁵⁴⁹ Ancak Mevlânâ'nın bu hikâyeyi *Mesnevî*'de işlemesindeki kasıt ne tefsir ne de târih dersi vermektir. Mevlânâ sözü edilen karakterleri birer sembol olarak kullanmış ve bu sembollerin vâsıtasıyla tasavvufî bilgileri yorumlamıştır.

Abdullah Efendi'nin bu hikâyeyi şerhedişindeki özellik şudur: Hikâyenin ana karakterlerinin anlamına âit sırların “rûh-i Mevlânâ'dan kâta... 1550

açıklayışında Ankaravî'nin etkisi görülmektedir. Tâlî sembollerin şerhinde zaman zaman Ankaravî'nin şerhini kısaltarak almış, zaman zaman genişleterek kullanmıştır.

Ankaravî'de olduğu gibi şârih, hikâyenin şerhine başlamadan ikinci hikâye ile üçüncü hikâye arasındaki ilgiyi ele almıştır: Her iki hikâyede de “muhakkik” ve “mukallid”ler söz konusudur. “Muhakkikler” ve onlara tâbi olanların sonu saâdet iken , “mukallidler”in sonu rezillik, rüsvaylık ve pişmanlıktır. Bu hikâyede “mukallidler”in ve onlara tâbi olanların âkbetleri konu edilmiştir. ¹⁵⁵¹

“Zâlim pâdişâh”:Abdullah Efendi “Mevlânâ'nın rûhundan hâtırana geldiğini” belirterek “zâlim pâdişâh”ı, kötülüğü emreden “emmâre nefis”in sembolü olarak açıklar. ¹⁵⁵²

“Yahûdi pâdişâh” ile “nefis” temsil edilirken, *Mesnevî*'de geçen “şaşı” hikâyesi “nefis”in ve “pâdişâh”ın özelliklerini belirtmek üzere yorumlanmıştır:

Biri iki gören “şaşı”: Biri iki gören “şaşı” hikâyesinde ¹⁵⁵³ “hakk’ı görmeyenler” temsil edilmiştir. “Şaşı” biri iki gördüğü gibi, “yahûdi pâdişâh”ın da “hakîkatı görmesinde şaşılık” bulunur. “Pâdişâh”ın görme gücünü, Hakk’ı bâtıldan farkedişini bozan “öfke” ve “şehvet”tir. “Şaşı” görüşündeki bozukluk sebebiyle “istikâmet”ini tâyin edemez. “Yahûdi pâdişâh” da gazap ve şehvet sebebiyle “adâlet” ve istikâmet”ini değiştirir. Böylece “Hakk’a yönelmek”ten ve “hakîkatı görmek”ten mahrum olur. ¹⁵⁵⁴

Abdullah Efendi gibi Bursevî de bâzı beyitlerin şerhinde “yahûdi pâdişâh”ı “nefis-i emmâre” ile temsil etmiştir. ¹⁵⁵⁵

Vezir: Mevlânâ'nın rûhundan aldığı mânâya göre “vezir”, “nefsin düşünceleri ve şeytanın vesvesesi”nin veya “ikinci akıl” ya da “şeytan”ın sembolüdür. ¹⁵⁵⁶ “Şeytan”ın verdiği

uyarmak için ilmin amel ile desteklenmesi gerektiği konusuna değinir. Dört mezhep imamının ve İmam Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerini aktarır. ¹⁵⁵⁷

Bursevî, Abdullah Efendi'nin “vezir”i “şeytan” ile temsîlini isim vermeksizin “bâzılarına göre” kaydıyla tekrarlamıştır. ¹⁵⁵⁸

Vezîrin hîlesine aldanmayan bilgili hıristiyanlar: “Vezîrin hîlesine kanmayan bilgili hıristiyanlar”, kalplerinde cezbe nûru ve Allah aşkı bulunan “zevk ve vicdan ehli”dir. Bunlar, “mukallid”lerin sözlerinin kendi hâli olup olmadığını, özünün sözüne uyup uymadığını anlar. Tasavvuf kitaplarından çalınmış sözlerine ve hîlesine aldanmaz. ¹⁵⁵⁹

“Deniz ve dalga” ve “su-deniz-ırmak”: “Muhakkikler”in basîret gücünün açıklanması için “deniz ve dalga” ve “su-deniz-ırmak” sembollerinden yararlanmıştır: Muhakkikler, kelime-i tevhîdi zâhir anlamıyla ikrar etmenin ötesine geçmiş hakîkî tevhîde ulaşmışlardır. Bunlar kesreti nefyederek (Lâ ilâhe) varlığın birliğini (illallah) görürler. Deniz tektir, çokluk denizin dalgalarıdır. Dalga denizin kendisidir, onunla birdir, dalganın denizden başka varlığı yoktur.

Veya denizin aslı “su”dur. Pınar, ırmak, nehir, deniz hepsi birer isimlendirmeden ibârettir. Muhakkik, kesreti temsil eden “dalga” veya “pınar, ırmak, nehir...” gibi suyun çeşitli hallerinin, “deniz”de veya deniz “su”yunda tekleştiğini bilir ve görür. ¹⁵⁶⁰ “Muhakkikler”in vahdet hâli “tatlı su ve balık” ile “mum ve alev” sembolleriyle açıklamıştır. “Âlem”, “tatlı su” (âb-ı zülâl-i bî-renk) gibidir. “Âşıklar” bu suyla hayat bulan “balıklar” gibidir.

Tatlı su ve balık: “Tatlı su” “Allah aşkı”nın “vahdet hâli”nin sembolüdür. Sudaki “balıklar” yine “âşıklar”ı temsil etmektedir. Hak âşıklarının hayâtı ve rahatı sâdece vahdet

sâhibi bir mürşid-i kâmil vefat ederse, ona gelen “tecellî ve cezbe” kesilmez. Tecellî ve cezbe onun yerine kâim olan halîfeye inmeye devam eder. Feyiz sâhibi olan halîfe , tâliplere feyiz ve cezbe vermeye devam eder.¹⁵⁶²

İsâ küpünde boyanan yüz renkli gömlek: Şârih zevk ve vicdan sâhibi muhakkiklerin irşad etme özelliğini açıklamak için “İsâ küpünde boyanan yüz renkli gömlek”¹⁵⁶³ sembolünü kullanmıştır. “Mürşid” “İsâ’nın küpü” gibidir. Tâlipler kendisine yöneldiğinde her birisinin kalbine Allah aşkını verir, içlerindeki nefsânî düşünceleri, beşerî sîfata âit boyları kaldırır.¹⁵⁶⁴

Vezîre tâbi olanlar: “Vezir”in hîlesine tüm hıristiyanlar inanmasa da çoğu inanır ve ona tâbi olur. “Vezîre tâbi olanlar” “avâm”ı temsil etmektedir. Bu sebeple şârih “avâm”ın, basîret gücü, îtikâdı ve onların “taklitçilik”i ve bu sebeple yanılmaya müsâit oldukları hakkında açıklamalarda bulunur.¹⁵⁶⁵ “Avâm”ın ve “mukallidler”in ilim ve amel bakımından özelliklerini ele alınır ve “ambardaki buğdayı çalan fâre” ve “çakmak taşından çıkan kıvılcımları söndürmeye çalışan karanlık parmak” sembollerini kullanır :

“Ambardaki buğdayı çalan fâre” Şârih bu sembolü çeşitli anlam dereceleriyle değerlendirmiştir.

-“Ambar” “insanın vücûdu”nun , “buğday” “sâlih ameller”in sembolüdür. Ömrümüzü “sâlih ameller” ile geçirdik zannederiz; ancak âhirette mîzânın kefesine konulduğunda telef olduğunu görürüz. Çünkü ibâdet olsa da nûru yoktur.

- “Ambar” “vücûd”un, “buğday” “ibâdetin zevki, nûru, eseri ve meyvesi”nin, “fâre” ise “hırsız”ın (şeytan) sembolüdür.

rûhunu giderir. Böylece ibâdet, zevksiz bir halde sırf şekil hâlinde kalır. Bu açıklama benzer şekilde Bursevî'nin şerhinde görülmektedir.¹⁵⁶⁶

-Eğer “vücûd ambarı”nda “amel hubûbat”ı kaybolmasa “gönül” zevk ve şevk , sıdk ve safâ ile dolar taşar.¹⁵⁶⁷

“Çakmak taşından çıkan kıvılcımları söndürmeye çalışan hırsızın karanlık parmağı”: Şârih sembolünü de yine çeşitli anlam dereceleriyle açıklamaktadır:

-“Çakmak taşı” “pîr”in, “çakmak taşından çıkan kıvılcım” “pîrin nazarı”nın sembolüdür. Pîrin nazarındaki aşk ateşi ve cezbe nurları istîdâtı olan mürîdin gönül”ünü yakar.

-“Çakmak taşı” “mürşidin nutku”nun, “kıvılcımlar” “cezbe nurları”nın, “yanmış” “tâlibin ısınan kalbi”nin, “hırsız” “mâsivâ düşüncesi”nin, “karanlık” “beşeriyet ve tabiatın hükümleri”nin sembolüdür. Şârihin bu açıklaması benzer şekilde Bursevî'nin şerhinde görülmektedir.¹⁵⁶⁸ Eğer bir tâlip hâlis niyet ile bir mürşidin yanına gider ve onun sohbetini dinlerse, gönlünde cezbe nurları parlamaya başlar. Ancak tâlip nefsin ilgilerinden henüz kopmamışsa, nefsâniyetin bulanıklığını taşıdığından “gönül hâli”ne varamaz. Mürşidden gelen cezbe nurları, güneşin ışığının bulut tarafından gölgelenmesi gibi kesilir.

-“Çakmak taşı” “tâlibin tâât”ının, “çakmak taşından çıkan kıvılcımlar” “tâatın nurları”nın sembolüdür. “Karanlık” “nefsâniyetin”, “hırsız” “şeytanın vesvesesi”nin sembolüdür. İbâdetin nurlarıyla âşıkın kalbi yanar, nurlanır. Eğer nefsâniyetin karanlığındaki gizli hırsız bu aydınlanmış kalbe parmağını koyup, vesvese verirse , kalpteki rûhânî چراغ istediği gibi zevk edemez ve söner.¹⁵⁶⁹

Abdullah Efendi daha sonra “avâm”ın “zâhir hiloi” ile vetinmesi ve bunun “hasîret

“Halife ve Leylâ” hikâyesi¹⁵⁷⁰: Halifenin Leylâ hakkındaki bilgisi “zâhir ilm”i temsil eder. Zâhirî ilimler, cehâletin ve gafletin ta kendisidir. Zâhirî ilim sâhibi esâsında zan sâhibidir. Hakîkî bilgi bâtînî ilimdir. Bâtînî ilmi tahsilde ise usûl şudur: “Bilmem” diyen öğrenir. “Bilirim” diyene bir şey söylenmez.¹⁵⁷¹

“Ebleh avcı”: Ebleh avcı semâda uçan kuşun gölgesini görür. Kuşu avlamak için gölgeye ok atar. Bu anlatımda “Kuş” “isim ve sıfatlar”ın , “gölge” “dünyâ”nın, “ebleh avcı” “dünyâya esir olmuş kişi”nin sembolüdür. Mâsivâyâ bulaşmış bu kişi “ömür tirkeşi”nden “nefes okları”nı atar ve ömrünü tüketir.¹⁵⁷²

Vezîre tâbi olan 12 hıristiyan beyi: Abdullah Efendi, “Mevlânâ'nın rûhundan aldığı” söylediği şerhinde vezîre tâbi olan “hisardaki on iki bölük ve onların beyleri”ni, insanın nefesine arkadaşlık eden “on iki tabîi kuvvet” ile açıklamıştır. Bunlar: 1-öfke, 2-şehvet, 3-kin, 4-kibir, 5-gurur, 6-haset, 7-hırs, 8-cimrilik, 9-taassup, 10-gıybet, 11-dünyâyâ muhabbet, 12- bitmiz tükenmez istekler (tûl-i emel)dir. Şârih “tâbi” olmayı yıldızlara âit bilgiler eşliğinde “burçların ve yıldızların tesirinde ve bu tesîrin hapsinde kalmak” ile açıklamıştır: Tabiat hapsindeki gönlü kapalı kimseler, “yedi yıldız”ın ve bunların “on iki burç”taki zuhûrunun ve eserlerinin hükümlerine tâbidir.¹⁵⁷³

Vezîrin 16 tomar yazması ve halvete girişi: Vezir, Yahûdilerin on iki bölüğü için birbirinden farklı on altı tomar yazarak aralarına fitne sokar. Şârihin “on altı tomar” hakkındaki açıklamaları da yine Mevlânâ'nın rûhundan alınmıştır ve yıldızlar ile ilgilidir:

“On iki burç” (Koç-Boğa-İkizler-Yengeç-Aslan-Başak-Terâzi-Akrep-Yay-Oğlak-Kova-Balık) “dört unsur”a (hava-su-toprak-ateş) tesir edip unsurları hareketlendirir. Bu

burçların insanlara tesir etmesinde, fâil olarak burçları görür. Halbuki tüm varlık Allah'ın hükmü altındadır. Burçların müstakil bir tesiri olamaz. Burçlar birer âlet durumundadır.

Abdullah Efendi “burçların etkisi” ile “meleke” ve “melek” tanımları hakkında bilgiler verir: Tabiata, dünyânın süsüne, nefsin lezzetlerine olan her bir ilgi ve bağ, aşağı kabul edilen “meleke”lere âittir. İnsan böyle bir ilgiye sâhip olunca (temellük) artık bu ilgi (meleke) insana âit gösterilir (temlîk). Bu ilgi ve bağlılığa âdet olarak “meleke” ve şerîatte ise “melek” denir. Sevilen ve methedilen ahlâka da aynı şekilde “meleke” denir. Ancak ilki “zebâniyye” ikincisi “rıdvan” şeklinde isimlendirilir. Methedilen melekeler sûrî ve mânevî cennete , aşağılanan melekeler de sûrî ve mânevî cehenneme girmeye birer vesîledir.

Peygambelerin gönderilmesi, kitapların indirilmesi, insanın emir ve yasaklar ile mükellef tutulması, bu ilgi ve bağlardan kurtulması içindir. İmânın şartlarına îman eden ve İslâm'ın şartlarını îfâ eden kişi, kötü ahlâktan uzaklaşmış ve cehennem zebânîlerinden kendisini kurtarmıştır. Güzel ahlâk ile ve Hakk'ın rahmetiyle Rıdvan melekleriyle berâber cennete ulaşmıştır.

Esâsında bu vesîlelerin tamâmı on dokuz tânedir. Eğer on dokuz sayısı esas alınacak olursa “on iki burç” ve burçlarda bulunan “yedi yıldız”ın toplamı alınmalıdır. Her bir burcun vekîli olarak bir melek yaratılmıştır ve her bir burç insandaki ilgilerden birisine karşılık gelir.¹⁵⁷⁴

Şârih, “tomarların çeşitliliği”ni “şerîatın hükümleri”nin ve “seyrüsülükteki mertebeler”in çeşitliliği ile açıklamaktadır. Şerîatın hükümleri zamâna ve şahıslara göre değişebilir. Meselâ İslâm'ın zuhûrunun başlangıcında , isteyene oruç, isteyene de fakirlere yemek vedirmek emredilmiştir. Daha sonra oruç farz kılınması, yemek vermek

mertebesine ve istîdâdına göredir. Bir mertebede bulunan sâlik için gereken, diğ er sâlik için gerekmez.¹⁵⁷⁵

“Mukallid” ve muhakkik” kimseler için iki sembol grubu daha kullanılmıştır:

“**Tahta Kılıç ve Elmas Kılıç**”: “Mukallidlerin anlamsız kelimeleri” anlamsız kelimeler yığını yazılmış “tomarlar” a veya kılıf içindeki “tahta kılıc” a benzer. Tahta yanacak maddedir ve yanmaktan başka bir iş e yaramaz. Aynı şekilde insânî ruh beden kılıfindayken insan sûretinde görünür ve insan olarak kabul edilir. “Kılıfından çıkan tahta kılıç” gibi insanın hakîkati de ölümle berâber “beden kılıfı” ndan açığ a çıkar. Böylece insan sûretli kimselerin çoğunu cehennemde yanacak yırtıcı hayvan sûretine çevrilir.¹⁵⁷⁶ Bursevî’ nin aynı beyitlere âit ş erhinde bu anlama yakın açıklamalar da yer almaktadır.¹⁵⁷⁷

“Elmas kılıç” ise “muhakkiklerin sözleri ve cezbesi” nin sembolüdür. Çünkü mürşidin sohbeti, tâlibi mâsivâ ilgisinden keser.¹⁵⁷⁸

“**Gülen nar**” ve “**içi karanlık lâle**” : “Gülen nar” ile olgunluğ undan çatlamış ve dâneleri (diş leri) görünen nar ifâde edilir. “Nâr” “kâmil mürşid” in sembolüdür. “Narın gülmesi” ile mürşidde unutkanlık bulunmaması ve bu günü yarına bırakmaması kasdolunmaktadır. “Nar dâneleri” ile mürşidin tâliplerin kalplerine rabbânî cezbeyi aktarması ve zevk ve hal vermesi anlatılır. Mürşid sohbetinde “muhabbet incileri” ni saç ar ve vahdet sırlarını gösterir. Böylece tâlipteki her türlü ş üphe ortadan kalkar.

“Lâle” kapsülünün karanlık olması sebebiyle kalbi karanlık “mukallid” e benzeltilir. “Mukallid” zâhirî ilim ile donanmış bir vaziyette mürşidin huzûruna gelse mürşid onun kalbindeki kesret karanlığ ını ve mâsivâ bulanıklığ ını müşâhede eder. Mürşidden iş ittiğ i bâtınî ilim onun için bir mânâ ifâde etmez.¹⁵⁷⁹

¹⁵⁷⁵ age, I, 359, 360 [467. beyit]

¹⁵⁷⁶ age, I, 456-458 [717-721. beyitler]

¹⁵⁷⁷ Bursevî, age. II. 547-8

¹⁵⁷⁸ Ankaravî, age, I, 180-1, Abdullah Efendi, age, I, 456-458 [717-721. beyitler]

¹⁵⁷⁹ Ankaravî, age, I, 181, Abdullah Efendi, age, I, 458-459 [723-725. beyitler]

4- BAŞKA BİR YAHÛDİ PÂDİŞÂHI:

[745-900. beyitler arası]

Bu hikâyede bundan önceki hikâyede olduğu gibi hıristiyanlığa karşı olan bir “yahûdi pâdişah”ın hıristiyanlara yaptığı eziyet ve işkenceler anlatılmaktadır. Bu sebeple ne Ankaravî de ne de Abdullah Efendi'de iki hikâyeye arasındaki bağlantıya dâir bir geçiş bölümü görülmemektedir. Hikâyenin konusu şöyledir: Pâdişah, inançlarından dolayı hıristiyanlara düşman kesilir ve türlü eziyetler yapar. Eziyetlerinin sonuncusu, hıristiyanları imhâya yöneliktir. Pâdişah bir put yaptırır ve büyük bir ateş yaktırır. Hıristiyanları toplar. Onları yaptırdığı putuna secde etmelerini emreder aksi halde ateşe atılacaklarını söyler. Hıristiyanlar dinlerine bağlılıkta ısrar edince önce bir kadının çocuğunu ateşe atar. Anne korkuya kapılır. Puta secde etmek üzereyken çocuk ateşin içerisinden annesine seslenir. Ateşin içinde rahata kavuştuğunu söyleyerek annesini de ateşe girmeye çağırır. Bunu duyan anne ve tüm hıristiyanlar heyecan ve coşku ile ateşe atlar. Pâdişah durumu görür ve şaşırır. Ancak yine de hatâsını anlamaz ve îmâna gelmez.

Bu hikâyeye, peygamberler târihine ilişkin kitaplarda ve tefsir kitaplarında bulunmaktadır. Firûzenfer, Sa'lebî'nin peygamberler târihine âit *Arâis*'ini ve Ebu'l-Fütûh'un tefsîrini¹⁵⁸⁰ örnek gösterirken Abdullah Efendi Zemahşerî, Kâdı Beyzâvî'nin tefsirleri, Yezdî'nin *Keşfü'l-Estâr*'ı, İbn Semîn'in *Dürrü'l-Masûn*'u kaynak göstermektedir. Bu tefsirlerden Burûc Sûresine âit açıklamaları aktararak Zû-Nüvâs'ın hıristiyanları yaktırması olayına âit çeşitli rivâyetleri değerlendirmektedir.

Bu rivâyetler içerisinde Yahûdi bir pâdişâhın neden put yaptırdığı ve halkı neden ateşe atarak cezalandırdığı sorusuna açıklık getirebilecek izlenim bırakmayan bir rivâyet de şöyledir:

Ankaravî'nin şerhi bu anlama yakındır. Ankaravî, “pâdişah”ı “nefs-i emmâre” ile, “ateş”i “fakr ve riyâzet” ile, “çocuğu” (tıfıl) “akıl” veya sâlikin “rûh”u ile, “anne”yi “tabiat” ile açıklamıştır.¹⁵⁸³

b)“Çocuk” ve “anne” sembollerinin “mürşid” ile “mürid” şeklinde iki kişi arasındaki ele alınması: Bu açıklamada “çocuk” ve “anne” sembollerinden çok bu sembollerin sıfatları üzerinde durulmuştur. Şerhin merkezinde “çocuk” sembolüne âit “çağırma ve dâvet edicilik” sıfatı yer almaktadır.

“Aşk ateşi”ne girmeye “dâvet eden” “mürşid” ve bu dâvete “icâbet eden” ise “tâlîp”tir. “Ahadiyetin cezbesi”ne batmış olan istîdat sâhibi “mürşid”in “aşk ateşi”ne girmeye ve “zevk”e dâveti sırf merhametlerinden ileri gelir. “Mürid”in “fenâ ateşi”nde yanıp yok olması yine kendi faydasıdır. Mürid “cezbe ateşi”ne girdiğinde içinde bulunduğu zevk hâlinde ayağı baştan, başı ayaktan farkedemez bir hâle gelir. “Ateş” içerisinde “can meyvesi” bulur.¹⁵⁸⁴

Ankaravî'nin şerhinde “cezbe” anlamı görülmemektedir. Ona göre “ateşe dâvet edici” kişi ile “hakîkî âleme ulaşan akıl” sâhibi temsil edilmektedir.¹⁵⁸⁵

Kuyu-su-ip: Hikâyenin şerhinde “ateşin yakmaması”nın ifâde edildiği beyitlerde sebeplerin tesirli olmaması konusu “kuyu-su-ip” takım sembolü vâsıtasıyla açıklamıştır. Abdullah Efendi, bu sembolleri Ankaravî'ye paralel bir açıklama getirmiştir. “Kuyu” “dünyâ”yı, “ip” ise “sebepler”i temsil eder.¹⁵⁸⁶ Bu dünyâda meydana gelen “olaylar” ve sûrî sebeplerin aslı görülmek isteniyorsa “aşağı”ya değil “yukarı”ya bakmak gerekir. Tüm sebep ve onlara bağlı olaylar esâsen Hak Teâlâ'nın kudreti ve irâdesiyle meydana gelir. Çünkü O,

için çizgi (had) çizmesi, Mûsâ (as)ın asâsıyla Kızıldeniz'i bölerek inananları kurtarması, Hz.İsâ (as)ın çamurdan yapılmış kuşlara can vermesi gibi hikâyeler nebîlerin Hakk'a âlet olmasına misâldir. Evliyânın Hakk'ın âleti oluşu ise “Şeybân-ı Râî”nin kurt saldırmaması diye sürünün çevresine çizgi (had) çizmesi hikâyesi örnek olarak verilir.¹⁵⁸⁹

Şârih “zâlim yahûdi pâdişah” sembolüyle ilgili olarak Fâtır Sûresi'nin 32. âyetinde¹⁵⁹⁰ geçen “kendine zulmeden” (zâlim li-nefsihi) ibâresinin üzerinde durur. “Kendisine zulmedenler”i Kâdı Beydâvi, Necmeddin Dâye'nin tefsirlerinden de istifâde ederek çeşitli anlam dereceleriyle berâber şöyle açıklar:

-Bidâyette kendisine zulmeden: İlk olarak nefesine zulmeden Âdem'dir. Hak Teâlâ semâlardaki, yeryüzündeki ve dağlardaki yaratıklara “emânet” arzettiğinde insan hâriç emâneti kabul etmekten kaçınmıştır. “İnsâniyet yükü”nü kabul eden insan olmuştur. Âdem bu emânetin ağırlığı altında hatâ ve kusur işleyince “Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik” (A'râf:7/23) diyerek kusûrunu îtiraf etmiştir.

Eğer Âdem de semâ, arz ve dağların ehli gibi bu emâneti yüklenmekten kaçınsaydı emânet hiç kimse tarafından kabul edilmeyecek ve bu emânete âit hikmet açığa çıkmayacaktı. Eğer yeryüzü emâneti yüklenmiş olsaydı abes bir durum açığa çıkardı. Halbuki Hak Teâlâ'nın abes fiil işlemesi imkânsızdır. Âdem işte bu durumu bildiğinden Rabbini, nefesine zulmetmeye tercih (îsâr) etmiştir. Bu tercihi sebebiyle Allah'ın emriyle melekler kendisine secde etmiştir.

-Nihâyette kendisine zulmeden: Âdemoğlu dünyâya indirildiğinde ise nefsinin hevâsı, dünyâ sevgisi, hayvânî şehvet gibi beşerî ilgilerden kendisini uzak tutması gerekir. Bunların yerine nefesine ağır gelen ibâdet, tâat, mücâhede, riyâzat, tezkiyede bulunması, kalbini sevdiklerinden hatta insanların hepsinden ayırması gerekir. Bir başka ifâdeyle nefsin sıfatını rûhun sıfatında yok etmesi ve nâsut âleminde lâhût âlemine geçmek için nefesine zulmetmesi gerekir.

¹⁵⁸⁸ Abdullah Efendi, age, I, 507-508 [852-855. beyitler]

¹⁵⁸⁹ age, I, 509-520, II, 2-7 [859-873. beyitler]

¹⁵⁹⁰ Âyetin meâli şöyledir: “Sonra Kitâb'ı kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan (insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda önce geçmek için yarışır. İşte büyük fazilet budur.” (Fâtır: 35/32)

-Meczûb-i sâlikin¹⁵⁹¹, ulûhiyetteki seyrinde, lezzet ve müşâhede ânında duraklaması da nefesine zülüm anlamını taşır.

-O'ndan O'nunla hicaplanmış sevilen kişi (muhib), eğer hicapların ezeli bir aldatmaca (mekr-i ezel) olduğunu bilmezse nefesine zulmetmiş olur.

-Hakk'ı, kerâmet gösterme derecesine erişmek için veya rahata kavuşmak için sevmek veya bekâyı fenâyâ tercih etmek de nefse zülüm anlamını taşır.¹⁵⁹²

Güneş: Hikâyede ayrıca “güneşin burçlarda ve güneş ışığının evin pencerelerinde dolaşması” sembolü kullanılır. Bu sembolde “güneş” “hakikat-ı muhammediyye”yi, “burçlar” “mürşid-i kâmilin vücûdu”nu, “güneş ışığı” “müridlerin tam teveccühleri ve olgun îmanları”nı, “ev” “kalb”i temsil eder. Bağlılığı ve teveccühü tam olan mürid, mürşidin kalbinden doğan ışığı, kalp penceresine karşı (mukâbil) tutar. Böylece Muhammedî nur, âşığın kalp evini devamlı aydınlatır. Âşığın kalp evi muhammedî nûrun rengine boyanmış olur.¹⁵⁹³

Ankaravî'de ise bu sembolün şerhinde farklılık görülür. “Işık” ve “ev” sembolleri “tâlib”e âit gösterilir. “Güneş” sembolünde ise “nübüvvet” ile ilgili kurulur.¹⁵⁹⁴

5-ARSLAN İLE TAVŞAN:

[905-1394. beyitler arası]

Arslan, tavşan ve av hayvanları hikâyesinin konusu kısaca şöyledir: Bir ovada yaşayan av hayvanları, arslanın kendilerini avlamasından korkar. Her an avlanma korkusundan kurtulmak için, arslana giderek, avlanmaktan vazgeçmesi hâlinde günlük yiyeceğini temin edeceklerini teklif etmeye karar verirler. Böylece av hayvanları ile arslan arasında bir münâzara başlar.

Hayvanlar, arslanı iknâ etmek için kader ve kısmet inancı üzerinde durur. Arslana kısmeti ne ise onu elde edeceğini ve çalışmaktan (avlanmaktan) vazgeçmesini, kaderinde

¹⁵⁹¹ MECZÛB-I SÂLIK: Sülûkünden önce cezbe elde eden, önce fenâ daha sonra bekâ mertebesine çıkan sâliktir. Meczûb-i sâlik mertebelerini cezbe ile geçer bu sebeple mürşidinin sohbetine muhtaçtır. (bk. Abdullah Efendi, *Semerât*, 43)

¹⁵⁹² Abdullah Efendi, ... X 177-178-179-180-181-182-183-184-185-186-187-188-189-190-191-192-193-194-195-196-197-198-199-200-201-202-203-204-205-206-207-208-209-210-211-212-213-214-215-216-217-218-219-220-221-222-223-224-225-226-227-228-229-230-231-232-233-234-235-236-237-238-239-240-241-242-243-244-245-246-247-248-249-250-251-252-253-254-255-256-257-258-259-260-261-262-263-264-265-266-267-268-269-270-271-272-273-274-275-276-277-278-279-280-281-282-283-284-285-286-287-288-289-290-291-292-293-294-295-296-297-298-299-300-301-302-303-304-305-306-307-308-309-310-311-312-313-314-315-316-317-318-319-320-321-322-323-324-325-326-327-328-329-330-331-332-333-334-335-336-337-338-339-340-341-342-343-344-345-346-347-348-349-350-351-352-353-354-355-356-357-358-359-360-361-362-363-364-365-366-367-368-369-370-371-372-373-374-375-376-377-378-379-380-381-382-383-384-385-386-387-388-389-390-391-392-393-394-395-396-397-398-399-400-401-402-403-404-405-406-407-408-409-410-411-412-413-414-415-416-417-418-419-420-421-422-423-424-425-426-427-428-429-430-431-432-433-434-435-436-437-438-439-440-441-442-443-444-445-446-447-448-449-450-451-452-453-454-455-456-457-458-459-460-461-462-463-464-465-466-467-468-469-470-471-472-473-474-475-476-477-478-479-480-481-482-483-484-485-486-487-488-489-490-491-492-493-494-495-496-497-498-499-500-501-502-503-504-505-506-507-508-509-510-511-512-513-514-515-516-517-518-519-520-521-522-523-524-525-526-527-528-529-530-531-532-533-534-535-536-537-538-539-540-541-542-543-544-545-546-547-548-549-550-551-552-553-554-555-556-557-558-559-560-561-562-563-564-565-566-567-568-569-570-571-572-573-574-575-576-577-578-579-580-581-582-583-584-585-586-587-588-589-590-591-592-593-594-595-596-597-598-599-600-601-602-603-604-605-606-607-608-609-610-611-612-613-614-615-616-617-618-619-620-621-622-623-624-625-626-627-628-629-630-631-632-633-634-635-636-637-638-639-640-641-642-643-644-645-646-647-648-649-650-651-652-653-654-655-656-657-658-659-660-661-662-663-664-665-666-667-668-669-670-671-672-673-674-675-676-677-678-679-680-681-682-683-684-685-686-687-688-689-690-691-692-693-694-695-696-697-698-699-700-701-702-703-704-705-706-707-708-709-710-711-712-713-714-715-716-717-718-719-720-721-722-723-724-725-726-727-728-729-730-731-732-733-734-735-736-737-738-739-740-741-742-743-744-745-746-747-748-749-750-751-752-753-754-755-756-757-758-759-760-761-762-763-764-765-766-767-768-769-770-771-772-773-774-775-776-777-778-779-780-781-782-783-784-785-786-787-788-789-790-791-792-793-794-795-796-797-798-799-800-801-802-803-804-805-806-807-808-809-810-811-812-813-814-815-816-817-818-819-820-821-822-823-824-825-826-827-828-829-830-831-832-833-834-835-836-837-838-839-840-841-842-843-844-845-846-847-848-849-850-851-852-853-854-855-856-857-858-859-860-861-862-863-864-865-866-867-868-869-870-871-872-873-874-875-876-877-878-879-880-881-882-883-884-885-886-887-888-889-890-891-892-893-894-895-896-897-898-899-900-901-902-903-904-905-906-907-908-909-910-911-912-913-914-915-916-917-918-919-920-921-922-923-924-925-926-927-928-929-930-931-932-933-934-935-936-937-938-939-940-941-942-943-944-945-946-947-948-949-950-951-952-953-954-955-956-957-958-959-960-961-962-963-964-965-966-967-968-969-970-971-972-973-974-975-976-977-978-979-980-981-982-983-984-985-986-987-988-989-990-991-992-993-994-995-996-997-998-999-1000

yazılı hükümle çekişmeyi bırakmasını ister. Sebeplere yapışmayı bırakmasını çünkü bunun tevekküle aykırı olduğunu söyler.

Arslan bu düşüncelere karşı çıkar. Çalışıp kazanmanın Allah katındaki değerini belirtir. Sebepleri kullanmanın gerekliliğini dile getirir. Bütün peygamberler ve evliyâların çalıştıkları ve ellerinin emeklerini yediklerine söyler.

İki taraf sonunda ortak bir noktada buluşurlar. Buna göre hayvanlar arasında kur'a çekilmesine ve kur'ada çıkan hayvanın , arslana kendi ayağıyla gitmesine karar verilir. Buna karşılık arslan kur'ada çıkan hayvan hâricinde başka bir şey istememeyi kabul eder.

Hayvanlar ile arslan arasındaki bu anlaşma, kur'a tavşana isâbet edene kadar sürer. Kur'a tavşana çıkınca, tavşan anlaşmaya îtiraz eder. Bundan sonra hayvanlar ile tavşan arasında bir münâzara başlar.

Tavşan, Hak'tan aldığı ilham aldığı için îtiraz ettiğini belirtir. Bir plân hazırlamayı ve arslandan kurtulmayı teklif eder.

Hayvanlar, tavşanın sözlerine önem vermezler. Arslandan korktukları için ona verdikleri söze sâdık kalmayı ister. Ama tavşanın ısrarı, onların ilgisini çeker. Plânı hakkında kendilerine bilgi vermesini ve danışmasını isterler.

Tavşan, ne hayvanlara plânı hakkında bilgi verir ne de hayvanların iş birliğini kabul eder. Tek başına plânını uygulamaya başlar. Buna göre tavşan, arslanın yanına gitmeyi bir müddet geciktirir. Uzun bir süre sonra tavşan telâş içinde, öfkeden kükreyen arslanın huzûruna gelir. Arslanın öfkesi yatıştıktan sonra, tavşan mâzereti olduğunu ve özrünü dinlemesini ricâ eder. Arslan izin verince hikâyesini anlatmaya başlar.

Hayvanların kendisiyle birlikte bir tavşanı daha seçtiklerini ve iki arkadaşı birlikte arslana gönderdiklerini söyler. Ancak yolda başka bir arslanın yollarını kestiğini belirtir. Yalvarmasına rağmen arkadaşını, rehin olarak alıkoyduğunu ve arslana meydan okuduğunu anlatır. Bundan böyle yeni ortaya çıkan arslan yüzünden yolun kapandığını haber verir.

Bunun üzerine arslan, tavşanın sözünü ettiği arslan ile karşılaşmak üzere, tavşanın kendisine yol göstermesini ister. Tavşanın kılavuzluğu ile yola düşer. Tavşan daha önce belirlediği bir kuyuya kadar arslana yol gösterir. Kuyuya yaklaşıncı tavşan geriye çekilmeye

başlar. Bunu farkeden arslan tavşanın öne geçmesini emreder. Tavşan ise korkudan kuyuya yaklaşmadığını söyler. Ancak kucağına alırsa buna cesâret edebileceğini ifade eder.

Tavşanı kucağına alan arslan, kuyuya yaklaşır ve kuyunun içine doğru bakar. Kuyu suyunda kendisinin ve kucağındaki tavşanın aksetmiş görüntüsünü görünce, kendi aksini düşmanı, tavşanın aksini de rehin olarak tutulan tavşan zanneder. Kucağındaki tavşanı bırakır ve kuyuya atlar. Kuyu suyunda inleyerek boğulur.

Bu hikâye Mevlânâ'nın 894. beyitte belirttiği gibi *Kelile ve Dimne*'den alınmıştır. *Kelile ve Dimne*'de “arslan” ve “öküz” sembolleri kullanılırken¹⁵⁹⁵ Mevlânâ'nın hikâyesinde “arslan” ile “tavşan” sembolleri kullanılmıştır.

Ankaravî ve Abdullah Efendi dördüncü ve beşinci hikâyenin ilgisi üzerinde durmuştur. Her iki hikâyede de bâtil hayallerin ve bozuk düşüncelerin kişiyi sürükleyeceği âkibet ele alınmıştır.¹⁵⁹⁶ “Yahûdi pâdişah” bâtil hayal ve inançlarının sonunda “cehennem ateşi”ne girer ve mahvolur. Bu hikâyede sözü edilen “arslan” ise çarpık düşünceler taşıdığı için “tabiatın karanlık kuyusu”na girer ve helâk olur.

Abdullah Efendi, şerhe başlarken genel bir değerlendirme yaparak, Mevlânâ'nın “arslan” sembolüyle bâzan “rûh”u bâzan da “nefs”i temsil ettiğini belirtmiştir. “Arslan” sembolüne verilen anlam dâhilinde hikâyedeki tüm sembollerin anlamında kayma ve değişme görülür.

1- “Arslan” ile “ruh” kastedilmişse, “otlak” ile “tabiat”, “av hayvanları” ile “insânî hisler, bedenî kuvvetler” temsil edilmiştir. Bu mânâyâ göre “ruh arslanı”, “his hayvanları”na uyarak “tabiat kuyusu”na baş aşağı düşererek helâk olur.¹⁵⁹⁷

2- “Arslan” ile “nefs-i emmâre” kastedilmişse, “otlak” ile “riyâzet ve mücâhede bahçesi”ve “muhabbet ve müşâhede sahâsi”, “av hayvanları” ile “rûhânî kuvvetler” temsil edilmiştir.

¹⁵⁹⁵ Firûzenfer, hikâyenin *Kelile ve Dimne'nin Arslan ve Öküz Bölümü*'nde bulunduğunu belirtmiştir. (bk. Firûzenfer, age, 11-12)

Bu anlama göre semboller şöyle açıklanmaktadır: “Nefis”, “rûhânî kuvvetler”i avlamak istediğinde “riyâzetin ve muhabbetin geniş bahçesi” başına dar gelir. Bunun üzerine “akıl tavşanı”, “nefis arslanı”nın kötülüğünü defeder.¹⁵⁹⁸

Ancak hikâyenin seyri içinde sembollerin anlamı dikkatle incelendiğinde şerhi başlıca beş bölümde incelemek gerekmektedir. Her bölümde sembollere yüklenen anlamlar değişmektedir:

a) Hikâyenin başlangıcından, hayvanların çalışmanın tevekküle üstün olduğunu kabul etmelerine ve arslanın görüşünde birleşmelerine kadar (295-997. beyitler arası) hikâyenin ilk bölümünü oluşturur.

Bu ilk bölümde arslan ile av hayvanlarının münâzarası ele alınır. Ankaravî gibi, Abdullah Efendi bu münâzarada dile getirilen düşünceleri, hem enfüsî hem de âfâkî boyutu ile değerlendirmiştir:

Âfâkî anlam: Âfâkî anlam söz konusu olduğunda “av hayvanları”, tembellik yapan veya boşu boşuna iş yapan “inkârcılar”ı (münkirler), “arslan” ise hedefi ve bu hedefe uygun metodu doğru olarak belirleyen “akıllılar”ı temsil eder.¹⁵⁹⁹

“Av hayvanları”nın sözlerinin açıklandığı bölümlerde şârih önce bu sözleri açıklamakta daha sonra bu sözleri tenkit etmektedir. “Av hayvanları” ile temsil edilen “münkirler” inkârlarını tevekkül düşüncesiyle sakladıkları için öncelikle tevekkül hakkında bilgi vermektedir: Tevekkül, tevhid inancından açığa çıkan bir haldir. Bu hal, her işi, Mâlik olan Allah'a teslim etmek anlamını taşır. Bu teslîmiyet, berâberinde Mâlik'in hükümlerine de teslim olmayı getirir. Tevekkül ve teslîmiyet durağan bir hal değil eseri, amelde görünen aktif bir haldir.¹⁶⁰⁰ Çünkü insanı çalışıp çabalama ile mükellef tutan ilâhî kazâdır. Bu sebeple, “Hakk’ın kaderine râzıyım” diyerek çabadan uzak durmak, kazâ ve kadere aykırıdır.¹⁶⁰¹

Şerhin değişik yerlerinde “inkârcılar”ın kim olduğu mezheplere göre açıklanmıştır: Bu mezheplerden birisi kazâ ve kader konusunda Hak Teâlâ’nın bütün fiillerinin yaratıcısı ve

¹⁵⁹⁸ age, II, 21 [896. beyit]

¹⁵⁹⁹ age, II, 61 [996. beyit], 62 [1002. beyit]

¹⁶⁰⁰ age, II, 67 [920. beyit]

¹⁶⁰¹ age, II, 53 [981. beyit]

mûcidi olduğuna inanmayan Mûtezile'dir. Kaderîler ismi ile de anılan Mûtezilîler, sünnîlerin aksine, tâat, isyan, küfür, îman, hayır ve şer, fayda ve zararın Hakk'ın meşiyeti ve irâdesi, kazâ ve kaderi olduğuna îman etmez. Şârih, Hz. Peygamber'in "Kaderîler bu ümmetin mecûsîleridir." hadîsini delil getirerek Mûtezîle ile Mecûsîlik arasındaki benzer noktaları dile getirmektedir. Mecûsîlikte hayır ve şer tanrısı olmak üzere iki tanrı inancı bulunduğu gibi, Mûtezile'de birisi "Hak" diğeri "kul" olmak üzere iki yaratıcı bulunur.¹⁶⁰²

Azrâil ile Hz. Süleyman'ın hikâyesi: Tevekkülün çalışmaktan üstün olduğunu dile getirmek üzere, "av hayvanları"nın dilinden "Azrâil ile Hz. Süleyman"a âit bir hikâye anlatılır. Abdullah Efendi bu hikâyeyi "Hiç kimse nerede öleceğini bilemez" âyetinin (Lokman:31/34) tefsîri hâlinde şerhetmiştir. Ayrıca Beyzâvî ve Ali Semerkandî'nin tefsirlerinde ilgili âyetin şerhinde, aynı hikâyenin anlatıldığını tesbit etmiştir. Her ne kadar hikâye tevekkülün üstünlüğünü dile getirmek için söylenmişse de, şârih hikâyeyi kazâ ve kader inancı dâhilinde ve sembolik anlamdan uzak yorumlar: Kazâ ve kaderden kaçmayı, kişinin kendisinden kaçmasına benzetir. Kişi kendisinden kaçamayacağı gibi kaderinden de kaçamaz.¹⁶⁰³

"Av hayvanları"yla temsil edilen "münkirler"e ikinci örnek Kerrâmiyye mezhebidir. Bu mezhebe mensup olanlar, dünyâ hayâtına yönelik kesbi, kabul etmekle berâber, âhiret hayâtına yönelik kesbi, inkâr eder. Ashâb-ı süffa'yı delil olarak kullanırlar. Çünkü Hz. Peygamber onlara kesbi emretmemiş ve tevekkülü öğretmiştir.¹⁶⁰⁴

Şârih kerrâmîlerin görüşünü şöyle tenkit etmiştir: Ashâb-ı süffaya emredilmedeyen kesb, sûrî kesbtir. Çünkü onlar zâten sûrî kesbten âcizdiler, kudretleri yoktu. Bunun yerine Allah'a yaklaşmak için, mücâhede, riyâzat gibi girişimler gibi uhrevî kesb ile yükümlü tutulmuşlardır. Tevhit makâmına erişen "muvahhid"ın sebeplere yapışması, kendi nefsi yönünden değil, sırf müsebbib olan Allah'a kulluk etmek içindir. Çalışma ve gayret etme,

¹⁶⁰² , age, II, 24-25 [916. beyit]

Hâlik'a muhtaç olma hâlinin bir ifâdesidir. Bu sebeple peygamberlerin hepsi el emeğiyle geçinmişler ve bunu teşvik etmişlerdir. ¹⁶⁰⁵

Çalışmayı savunan “aslan” sembolü ile “Allah’ı bilen âlimler” (ulemâ-i billah) temsil edilmektedir. “Allah’ı bilen âlimler” çalışmayı, gayret etmeyi savunur. İnkarcıların bâtil tevekkül inançlarına karşı durur. ¹⁶⁰⁶

Enfûsî anlamı: “Av hayvanları” “nefsânî kuvvetler ile şeytânî düşünceleri” temsil etmektedir. “Av hayvanlar” sembolü genel olarak değil, teker teker isimleri zikredilerek kullanılmıştır. Sözü edilen av hayvanlarının hangileri olduğu hikâyenin 998. beytinde belirtilmiştir. Bu beyitte “tilki”, “âhu”, “tavşan”, “çakal”ın isimleri geçmektedir. “Tilki” sembolüyle nefsin dünyâ işlerini yürütürken yaptığı “hilekârlık” dile getirilmiştir. “Âhu” sembolüyle, nefsin, helâl veya haram düşüncesi taşımadan her gördüğü şeye (şikâr zannıyla) sıçraması “sarkması” anlatılmıştır. “Tavşan” sembolüyle, nefsin Hak yolunda, inzivâyâ çekilmesi ve “beşeriyet çalısı”nın altında tembel tembel yatması ve “miskinliği” ifâde edilmiştir. “Çakal” sembolüyle nefsin hırsından dolayı müslümanların mallarını hile ile almaya çalışması ve malı mülkü varken durmadan dünyâ malını kazanmak için “fırsatçılık” göstermesi, makam elde etmek için sızlanıp ağlaması temsil edilmiştir.

“Nefis” bu özellikler ile sıfatlanmış vâziyetteyken , Hakk’a itâat ve ibâdet için dâvet edilirse , türlü mâzeretler ve düşünceler öne sürer. Meselâ : “Allah Kerîm’dir. Benim ibâdetime ihtiyâcı yoktur.” veya “ezelde kısmetimiz ne ise o olur.” ya da “Hakk’a tevekkül ettim.”, “kazâyâ râzı oldum.” gibi sözlerle kendisini ve çevresini (rûhunu ve rûhânî kuvvetlerini) kandırmaya çalışır. “Arslan” ise “akl-ı maâd”ın ve “rûh”un sembolüdür. “Av hayvanlar” ile temsil edilen “nefsin kuvvetleri”nin, “arslan” ile temsil edilen “rûh”u kandırmaya çalması, sonuçsuz kalır. Aksine “av hayvanları“ yâni “nefis” kendi kötü düşüncelerinin farkına varır, cedeli bırakır, “arslan”ın sözlerine yâni “rûh”un telkînine tâbi olur. ¹⁶⁰⁷ Av hayvanları ve arslanın münâzarasında kullanılan diğer semboller şunlardır:

¹⁶⁰⁵ age, II, 32-33 [935. beyit]

¹⁶⁰⁶ , age, II, 61 [996. beyit]

¹⁶⁰⁷ age, II, 62 [998. beyit]

Merdiven: Bu sembol “sebepler”i temsil etmektedir. “Merdivenden çıkan ayak” ise “irâde”yi temsil etmektedir. Bir makam yukarı çıkmak için “sebepler merdiveni”ne “irâde ayağı”nı basmak gerekir. Yüksek mertebelere “sebepler merdiveni” vâsıtasıyla basamak basamak ulaşmak mümkündür. Bu durum, kuşun uçmak için kanada muhtaç olmasına benzetilebilir.¹⁶⁰⁸

Benzer ifâdeler Ankaravî'nin şerhinde de görülmektedir. Ancak Ankaravî “merdivenden çıkan ayak” sembolünü “kesb” ile açıklamaktadır.¹⁶⁰⁹

Kanatsız kuş: “Kanatsız kuş” uçamaz ve nihâyetinde bir yırtıcı hayvanın pençesinde helâk olur. Taklitçiler arasında kalan “sâlik” yolda harâmîler tarafından soyulur ve öldürülür.

Bu sembol “sâlik-i gayr-ı meczûb” ve “mezcûb-i gayr-ı sâlik”¹⁶¹⁰ için kullanılmaktadır. “Sâlik-i gayr-ı meczûb” “ruh kuşu”nu, “aşk ve mârifet kanatları” olmadan “beden yuvası”ndan uçurmaya kalkışan ve kemâle ulaşamayanlardır.

“Meczûb-i gayr-ı sâlik”, “şerîat ve tarîkat kanatları” büyümeden bu âlemden göçen ve hedefine varamayanlardır.

Teslim ve rızâda kemal derecesini elde etmeyen kişi asla tevekkülden söz etmemelidir. Çünkü tevekkül Hak'tan başka fâil görmemek, sebeplerin arkasında müsebbibi görmek ve Hakk'ın vahdâniyetinin müşâhedede bir an bile gâfil olmamaktır.¹⁶¹¹

Meyvalı ağaç: İnsan sâdece “meyvalı ağaç”ın altında uyursa, her an üstüne “meyve” düşer ve rızıklanır. Bu sebeple meyvalı ağacı bulana kadar durup dinlenmeden uğraşmalı ve boşa vakit harcamamalıdır.

Sembolün âfâkî anlamı şöyledir: “Meyvalı ağaç” ile “mürşid-i kâmil”, “meyveler”i ile “muhabbet”, “ağacın gölgesi” “mürşidin himmeti” temsil edilmektedir. “Gölgenin altında yatıp uyumak” ifâdesi ile “dünyâ ilgilerinden kopmak ve mürşide bütünüyle teslim olmak”

¹⁶⁰⁸ age, II, 32 [934. beyit]

¹⁶⁰⁹ Ankaravî , age, I, 215

¹⁶¹⁰ SÂLIK-I GAYR-I MECZUB: Sülûkte herhangi bir makamda kaldıklarından cezbeyle erişememiş tâliplerdir.

MECZÛB-I GAYR-I SÂLIK: Cezbe makâmında cezbeyle batmış ve cezbe içinde kaldığından dolayı sülûkünü tamamlamamış tâliptir. Her iki gruba da tabi olunamaz. Aldanmaya müsâit kimseler, bunlara tâbi olur ise sapkınlığa düşer. (bk. Abdullah Efendi, *Semerât*, 43)

¹⁶¹¹ Abdullah Efendi, age, II, 40-42 [948. beyit]

kasdedilmektedir. “Merhamet rüzgarları” estikçe, “isim ve sıfat ağacı”nın, “şefkat ve yardım dalları”, “nazar ve himmet budakları” hareket eder. Tâlibin “istîdat ağzı”na ve “yaratılış boğazı”na “rabbânî cezbe ve mârifet meyveleri” dolar.

Ankaravî'nin şerhinde sâdece âfâkî anlam üzerinde durulmuştur. “Meyvalı ağaç” sembolü “mürşid-i kâmil” olarak açıklansa da sembolü tamamlayan diğer benzetmelerde farklılık görülmektedir: “Sâlik”, “ağaç” ile temsil edilen “rabbânî âlim”in, “himâye gölgesi”nde yatar. İlâhî “irâde rüzgârı”, mürşidin “kalp, ruh ve akıl dalları”nı silktikçe, “saâdet gölgesi”nde uzanan sâlikin üstüne “sır ve mârifet meyveleri” dökülür.¹⁶¹²

Abdullah Efendi aynı sembolün tâlibin iç dünyâsına yönelik enfüsî anlamını da açıklamaktadır: “Ağaç”, “vücûd”un sembolüdür. Dünyâ hayâtında tâlip, “vücut ağacı”nın, “ilim, kudret, irâde, sem‘, kelâm ve basar dalları”nın gölgesinin altından başka bir yerde veya “zikir, fikir, oruç, namaz, mücâhede ile olgunlaşmış meyvalar”ının altından başka bir yerde istirahat edemez. Tâlibin kalbinin rahat ettiği yer ve rûhunun neşelendiği şey, Hakk’a ibâdet olmalıdır. Tâlip sâdece Hakk’a ibâdet hâlinde huzur içinde olabilir.

Bunun karşılığında âhiret hayâtında, cennette “Tûbâ ağacı”nın altında ebedî rahata kavuşur. “Cennet meyveleri”yle ve nîmetleriyle rızıklandırılır. Çünkü “cennet ağacı”, dünyâdaki amellerinin, zikirlerinin, oruçlarının, namazlarının, ibâdet ve tâatının sûretidir. Bir başka ifâdeyle “Cennet bahçeleri” “muhabbet, tâat ağaçları, riyâzet ve mârifet çiçekleri”, “müşâhede ve hakikat meyveleri” ile güzelleşir ve mâmur olur.

“Meyvesiz ağaç”tan yâni “mukallidin sohbeti”nden, onun aldatıcı sözlerinden ve çeşitli tuzaklarından kaçınmak gerekir.¹⁶¹³

Zindan: “Dünyâ zindanı”nı “zikrullah kazması” ile delmek gerekir. Rûhu, “tabiat meclisi”nden kurtarır, “ceberût âlemi”ne gitmek ve “lâhût kazâsı”na ilerlemek gerekir.

Âşık, vehmî varlık kaydından kurtulunca, beşeriyeti ifnâ eder. Böylece “aşk ve muhabbet kanatları”yla mekânsızlık boşluğuna (cevv-i hevâ-yı lâ-mekân) kanat açar.¹⁶¹⁴

¹⁶¹² Ankaravî, age, I, 217

¹⁶¹³ Abdullah Efendi, age, II, 39-39 [946-947. beyitler]

¹⁶¹⁴ age, II, 55 [985-987. beyitler]

Ankaravî'nin şerhinde bir farkla benzer açıklamalar bulunmaktadır. Ankaravî “dünyâ zindanı”nı delmek için “mücâhede kazması” ifâdesini kullanmaktadır. ¹⁶¹⁵

Gemi ve deniz: Geminin içindeki su gemiyi batırır. Dışında kalan su ise gemiyi taşır. “Gemi” ile insanın “kalb”i , “su” ile insanın “malları ve rızk”ı temsil edilmektedir.

“Mal sevgisi” “kalb”e girerse insanın mahvına sebep olur. Eğer mal sevgisi kalbe girmez ve Allah sevgisine engel olmazsa zararlı değildir. Aksine böyle bir anlayışla mal sâhibi olmak, tâlibin seyri sülûkü için yardımcı olur. ¹⁶¹⁶

Testi ve deniz: Ağzı sımsıkı kapalı ve içi hava dolu testi denizde yüzer. “Testi” sâlikin “kalb”ini, “su” “dünyâ”yı temsil eder. İçi “Hak aşkı” ile ağzına kadar dolu olan “kalp testisi”nin ağzı, tabiat ile alâkalı arzulardan ve nefsanî lezzetlerden uzaktır (dili bağlıdır). Böylece “dünyâ suyu”na batmaktan kurtulur ve yüksek seviyelerde (seyr) yüzer. “Dünyâ malı sevgisi”ne batmaz. “Can dünyâsı”nda bulunur. ¹⁶¹⁷

Ankaravî'nin şerhi buna paraleldir. “Testi” sâlikin ”vücûdu”dur. Sâkin “kalb”i, “Hak havası” ile doludur, ağzı ise nefsanî ve şevvânî lezzetlere bağlıdır. ¹⁶¹⁸

b) Av hayvanları arslanın görüşünde birleştikten sonra, her iki sembole verilen anlam değiştirilmiştir. “Av hayvanları” “zâhirî ve bâtinî hisler ile rûhun kuvvetleri”ni, “arслан” ise “nefs”i temsil etmektedir. Bu anlama göre “rûhânî kuvvetler” çâresiz “nefs”in gidâsı olur.

c) Üçüncü bölümde hikâyeye “akl-ı maâd”ı temsil eden “tavşan” sembolü girmektedir. “Av hayvanları” ile “tavşan” arasındaki münâzaranın üzerinde durulmuştur.

Ankaravî'nin şerhinde olduğu gibi¹⁶¹⁹ “akl-ı maâd”, “rûhânî kuvvetler”in “nefs”in elinde çâresiz kalmasına ve “nefs”in gidâsı olmasına rızâ göstermez. “Rûhun kuvvetleri”ni, “nefs”in elinden kurtarmak için girişimde bulunur. “Rûhun kuvvetleri” ise “akl-ı maâd”ın akıl ve ferâsetinin genişliğini bilmedikleri ve onu zayıf zannettikleri için hayrete düşer. ¹⁶²⁰

¹⁶¹⁵ Ankaravî, age, I, 224

¹⁶¹⁶ Ankaravî, age, I, 225, Abdullah Efendi, age, II, 57 [990. beyit]

¹⁶¹⁷ Abdullah Efendi, age, II, 59 [993. beyit]

¹⁶¹⁸ Ankaravî, age, I, 225

¹⁶¹⁹ age, I, 227

¹⁶²⁰ Abdullah Efendi, age, II, 63 [1004. beyit]

Bu bölümde kullanılan diğer semboller şunlardır:

Gözbebeği: Akl-ı maâd sâhipleri dış görünüş itibâriyle önemsiz görünürlerse de hakikatları, âlemi ihâta eder. Bunu ifade etmek üzere “gözbebeği” sembolü kullanılmıştır.

Abdullah Efendi, bu sembolü “felek dâiresi”, “dâire-merkez”, “kutup” ve “kalem” sembolleriyle birlikte açıklamaktadır. Bu sembollerle “enbiyâ ve evliyâ” temsil edilmektedir.

“Enbiyâ ve evliyâ” halkın gözüne küçük görünür. Halbuki onlar hem “mülk hem de melekût âleminin gözbebeği” (merdüm-i cismî) ve bütün “âlemlerin göz nûru”dur (nûr-i dîde-i avâlim-i külliyye).

“Felekler ve yıldızlar” tıpkı “kâtibin elindeki kalem” gibi “esmâ ve sıfât”ın âletidir. Bu anlamda “felekler ve yıldızlar” şehâdet âlemine vâsıta ve âlet olarak tesir eder.

“Enbiyâ ve evliyâ”, varlığını ifnâ ettiği için , zamânın hükmü altında değildir. Aksine “felekler ve yıldızlar”da olduğu gibi, zaman , enbiyâ ve evliyânın hükmü altındadır.

“Enbiyâ ve evliyâ” “feleğin dâireleri” ve bu dâirelerin “kutb”u durumdadır. İnsân-ı kâmilin feleğin dâirelerini ihâta etmesi , ilim, kudret, şeref, ve rütbe yönündendir. Şârih insân-ı kâmilin kutup olması yâni bu dâirelerin merkezi olması hakkında çeşitli görüşleri dile getirmiştir: Ferdiyyet makâmında olması ve halkın hallerinin bu merkez çevresinde oluşmasından dolayı insân-ı kâmile “kutup” denir. Veya şehâdet âlemindeki mahlûkâtın merkezi olmasından dolayı “kutup” denir. Bu sebeple kutup vefat edince, abdâldan kendisine en yakın kimse onun yerine getirilir. Ya da kutup, hem gayb hem şehâdet âleminin merkezidir. Tüm yaratılışın kutbudur. Bu anlamda kutup kendi yerine abdâldan birisini hâlîfe bırakmaz. Bu, “kutupların kutbu muhammedî ruh”tur.¹⁶²¹

Süt ve ağız bağı: His ehlinin “bilgi”si, “ağız bağı”na , zevk ehlinin “ilm”i ise “süt”e benzetilmiştir. Kâmil mürşidin sözleri, sohbeti, esrar ve “ledün ilmi”, “süt”e benzetilmiştir.

“Aklî kıyaslar”, zâhir âlimlerinin ağızını bağlayan ve “ilim sütü”nü emmeye engel olan “ağız bağı” gibidir. Bu bağ sebebiyle, zâhir âlimleri, enbiyâ ve evliyânın sırlarından zerre kadar zevk alamaz.¹⁶²²

¹⁶²¹ age, II, 64-72 [1009. beyit]

¹⁶²² age, II, 75 [1021. beyit]

d) 1060-1343. beyitler arasında “tavşan” ile “arşlan”ın münâzarası, tavşanın arşlanı “tuzak” hazırlaması ve “kuyu”ya düşürmesi anlatılmaktadır.

Abdullah Efendi'nin bu bölümdeki şerhini tabîî, hayvânî ve irâdî ölüm olmak üzere üç bölümde ele almak gerekmektedir. Ölüm nevilerine göre sembollerin açılımında farklılıklar görülmektedir:

“Tabîî ölüm” ve “ölümden gâfil olanlar”:

Tabîî ölüm söz konusu olduğunda “arşlan” “ölüm”ün ve “ilâhî gazab”ın sembolü olmaktadır. “Tavşan” ise ölümün geldiğini fark etmeyen “gâfil kimseler”i temsil etmektedir. Bu sebeple semboller, “ölüm arşlanı” ve “tavşan uykusu” şeklinde tamlamalar ile birlikte kullanılmaktadır.

Şârih, “tavşan”ın “arşlan”ın yanına pervâsız ve küstahça gelişinin ifâde edildiği beyitlerde şu açıklamayı yapmaktadır: Emir ve nehiylere uymayan gaflet uykusundaki kimseler ecel arşlanın pençesinde mahvolmayı akıllarına getirmez.¹⁶²³

“Tavşan”ın “arşlan”dan özür dilemesine dâir beyitler de aynı şekilde yorumlanmaktadır. “Ecel” geldikten sonra af dilemenin bir faydası yoktur. Çünkü îman gaybadır. Bu sebeple gaflet değil havf ve haşyet hâli içinde bulunmak gerekir.¹⁶²⁴

Ankaravî'nin şerhinde sözü edilen beyitlerde “arşlan” sembolü “ölüm”ü açıklamak üzere kullanılmamıştır. Ankaravî'ye göre, “tavşan”ın pervâsız yürüyüşü ile kastedilen, “müslüman”ın vakti gelen bir emrin yapılmasında gevşeklik göstermesidir. “Tavşan”ın özür dilemesi ise “günahkâr kul”un ilâhî azap ile karşılaştığında af dilemesini ifâde etmektedir.¹⁶²⁵

Hayvânî ölüm ile “dünyevî belâlar” ve “dünyâ erbâbı” :

Bâzı beyitlerin şerhinde insanın mânevî yönünün ölümü dile getirilmiştir. Hayvânî ölüm tavşan-arşlan ikili sembolüyle veya arşlan-kuyu takım sembolüyle açıklanmıştır.

“Tavşan”ın “arşlan”ın korkusundan titremesi ve renginin sararması hakkındaki beyitlerde, “tavşan” “dünyâ ehli”ni temsil etmektedir. Dünyâya yönelmiş insanlar zâhirî

¹⁶²³ age, II, 149 [1160. beyit]

¹⁶²⁴ age, II, 150 [1163. beyit]

¹⁶²⁵ Ankaravî, age, I, 258-259

nîmetleri yok olduğunda veya “sûrî belâlar” geldiğinde korku içinde kalırlar. Yüzlerinin rengi solar.¹⁶²⁶

“Tavşan”ın “arслан”ı “kuyu”ya düşürmesi, “nefs”in “akl”ı “tabiat”a bağlaması anlamını taşımaktadır. “Nefs-i emmâre tavşanı”, “akıl arslanı”nı, su ve toprağa hapseder yâni “tabiat kuyusu”na düşürür. Böylece “nefs”, dünyâ sevgisine dalar, “akl”ın, ilâhî mârifetleri elde etmesine engel olur.¹⁶²⁷

Ankaravî de buna benzer açıklama bulunmaktadır: “Nefs-i emmâre sâhipleri”, eninde sonunda kesbettikleri “günah ve zulümlerinin kuyusu”na düşer ve kendi amellerinin sonucuna katlanmak durumunda kalırlar.¹⁶²⁸

İrâdî ölüm ile “nefs-i emmâre sâhipleri” ve “mürşid”:

İrâdî ölüm ve nefsi terbiye söz konusu olduğunda Ankaravî ile Abdullah Efendi’nin şerhlerinde paralellik görülmektedir. Ankaravî¹⁶²⁹ gibi Abdullah Efendi de “tavşan”ı “akl-ı maâd”ın ve “akl-ı maâd sâhipleri”nin sembolü olarak açıklamıştır. “Arслан” ise kötülüğü emreden “nefs”in (nefs-i emmâre), ve “emmâre nefse sâhip olanlar”ın sembolüdür. “Kuyu” ise “riyâzet”in sembolüdür.

İsteği ne ise onun hemen olmasının istemek, eğer olmazsa vahşîliğini gazap şeklinde göstermek ve kızgınlıkla her gördüğünü kırıp geçirmek “arслан” ile temsil edilen “nefs”in özelliklerindedir.¹⁶³⁰

“Nefs arslanı”ndan kurtulmak için bir rehber ihtiyacı vardır. İnsan eğer “akl-ı maâd sâhibi bir mürşid”in kılavuzluğunda yola çıkmazsa “benlik, hevâ ve nefis tuzağı”na düşer. İnsanın mânevî yönü mahvolurken, nefsanî yönü hâkim kuvvet olur.

Arslanın kuyuda kendisi aksini görmesi sonucu kuyuya atlayıp boğulması ise şöyle açıklanmaktadır: “Arслан” ile “nefs-i emmâre”, “arslanın aks”i “nefs-i emmârenini eserleri”ni temsil etmektedir. Arslana yoldaş olan “tavşan” “rabbânî tevfik”i temsil edilmiştir. “Kuyu”

¹⁶²⁶ Abdullah Efendi, age, II, 190 [1277. beyit]

¹⁶²⁷ age, II, 228-229 [1354-1356. beyitler]

¹⁶²⁸ Ankaravî, age, I, 281

¹⁶²⁹ age, I, 248

¹⁶³⁰ Abdullah Efendi, age, II, 98 [1061. beyit]

ise “fakirlik ve riyâzat”ın sembolüdür. “Av hayvanları” ise “rûhânî ve cismânî kuvvetler, zâhirî ve bâtinî hisler”in sembolüdür. Bu anlamlar dâhilinde “rûhânî kuvvetler”, “Hakk’ın yardımı” ile “nefs-i emmâre”nin elinden kurtulmuş olur.¹⁶³¹

Bu bölümde kullanılan diğer hikâye ve semboller şunlardır:

Sinek hikâyesi: Bu hikâyede , eşek sidiğine konmuş sineğin, kendisini kaptan, konduğu saman çöpünü de gemi zannetmesi anlatılır. “Sinek” genel olarak “taklitçiler”i özel olarak “filozoflar”ı, “dehrîler”i, “tabîiyye”yi, “inançsızlar”ı (melâhide ve zındıklar) temsil etmektedir.

Hal ilmini bilmeyen “taklitçiler” ceberut âlemi hakkındaki bilgileri kitaplarda görür. Keşif ve müşâhede olmaksızın, kendilerini zamânın en değerli insanı (ankâ-yı vakt-i zaman) zannedip bâtil yorumlara girişirler.¹⁶³²

Hüdhüd ile karganın hikâyesi: Bu hikâyenin konusu şöyledir: Hz. Süleyman’ın meclisinde kuşlar mârifetlerini dile getirir. Hüdhüd de söz alır ve uçarken toprak altındaki su ve suyun vasıflarını gördüğünü söyler. Bu hüneriyle Hz. Süleyman’ın ordusunda bir işe yaramak ve bu vesîleyle pâdişaha yakın olmak ister. Karga, hüdhüdü kıskanır. Söz alarak hüdhüdün keskin görüş sâhibi ise nasıl olup da tuzağa tutulduğunu sorar. Hüdhüd, kader ve kazâ gelince gözlerinin bağlandığını belirterek kendisini savunur.

Bu hikâyede, “Hz. Süleyman“ “insan”ı temsil eder. Herkes kendi “vücut memleketi”nin “pâdişâh”ıdır. “Beden sarayı”nda “Süleymânî rûh”un hükûmet işlerini yürütmek için, “zâhirî ve bâtinî hisler , bedenî ve rûhî kuvvetler” bir araya gelir. “Rûh”un tahtı önünde onun hizmetine koşmak için hünerlerini arza başlar.

“Hüdhüd” ile temsil edilen “akıl” da “ruh Süleymân’ı”na kendisini arzeder. “Akıl hüdhüdü”nün hüneri şudur: Bu “tabiat âlemi”nden “tecerrüd âlemi” boşluğuna uçarken “beşeriyet arzı”nın kesâfeti gözüne perde olmaz. Keskin gözü ile her şeyin aslının ne olduğunu, “ilim ve hayat suyu”nun vasıflarını ve nereden kaynaklandığını görür. Akıl bu hünerini “his ve kuvvet askerleri”nin mahvolmasına sebep olan “mâsivâ sevgisi ateşi”nin

¹⁶³¹ Ankaravî, age, I, 261,289, Abdullah Efendi, age, II, 153 [1185. beyit], 191 [1277. beyit], 230 [1361. beyit]

¹⁶³² Abdullah Efendi, age, II, 116-117 [1084. beyit]

söndürülmesi işinde kullanmak ister. “Ruh”, “aklın hüneri”ni duyunca, kendisine lâzım olduğunu anlar ve akli hizmetine alır.

Ancak “karga” ile temsil edilen “aldatıcı kuvvetler” (kuvve-i vâhime), hased ve kıskançlık ile “akıl hüdhüdü”nün mârifetini küçümser. “Ruh pâdişâhı”nın da kuşkulananması için çalışır.

Hüdhüdün kendisini savunması ile başlayan bölümde ise âfâkî anlama geçilmiştir. “Hüdhüd” ilâhî sırlara vâkıf ve gönüllerdeki halleri bilen “ârif”in sembolüdür. “Karga” ise kazâ ve kaderi “inkâr edenler”i temsil etmektedir. “Ârifler” varlık mertebelerinde bulunan gizli olan “mânâ suyu”na vâkıf olduklarını söyledikleri zaman, evliyânın keşfini ve kerâmetlerini “inkâr eden kimseler”, şu delîli dile getirir: “Beşeriyet toprağı”nda gizli olan belâ ve kazâ söz konusu olunca evliyânın ayağı “zelle tuzağı”na basar.¹⁶³³

Bu konunun açıklanması için Hz.Âdem’in kazâ gelince gözünün bağlanması ve “yasak ağaç”tan yemesi örneği verilmekte ve çok geniş fakat sembolizmden uzak olarak açıklanmaktadır. Bu bölümde Hz.Âdem’in kıssası, Mûtezile’nin bu kıssa hakkındaki çeşitli soruları ve ehl-i sünnetin bu sorulara cevapları, Hz. Süleyman’ın yüzüğünün cennetten çıkarılması, Âdem’in zürriyyetinden ahit alınması (elest bezmi) , Âdem’in halîfelik makâmına getirilmesi, meleklerin Âdem’e secde etmesi, Hz.Âdem’e öğretilen kelimeler hakkındaki âlimlerin görüşlerine dâir bilgiler verilmektedir.¹⁶³⁴

Ankaravî ise “Hüdhüd”ü bâzan “sâlik” olarak bâzan de mükâşefe derecesine erişmiş “evliyâ” olarak açıklamıştır. “Sâlik”in, bir “evliyâ”ya yakın olmak için veya onun hizmetine girebilmek için mârifetlerini dile getirmesinde bir mahzur yoktur. Bu, her hizmeti ehline vermek için bir vesîleden ibâret olur.¹⁶³⁵ “Karga” sembolü ise “evliyânın mükâşefesini inkâr eden kimseler”i temsil etmektedir.¹⁶³⁶

Kum ve su, çeşme ve su: Kumlu zemin, akarsuyu dibe çeker. Su gittikçe azalır ve nihâyet tamâmen kuma batar ve kurur.

¹⁶³³ age, II, 168 [1225. beyit] , 165-167 [1129-1135. beyitler]

¹⁶³⁴ age, II, 168-188 [1139-1267. beyitler]

¹⁶³⁵ Ankaravî, age, I, 266-267

¹⁶³⁶ age, I, 268

Ankaravî'nin ve Abdullah Efendi'nin bu sembollere âit şerhleri birbirine paraleldir: "Kum", "mânevî anlamı olmayan sâdece mücerred güzelliği olan tatlı sözler"i temsil eder. "Akarsu" ise "insan ömrü"nü'nün sembolüdür. "Akarsu" "kum"da nasıl yok olursa, "insanın ömrü" de tatlı ama "boş sözler" ile zâyi olur.

"Mürşid-i kâmilin sözü" ise " mârifet tatlı suyu" (âb-ı zülâl), "ölümsüzlük suyu" (âb-ı hayat) ile temsil edilmiştir. Kâmil mürşid herhangi birisinden söz nakletmez. Ona gelen sözler, tıpkı bir suyun kaynaması ve fişkırması gibi, "Rahmân'ın cezbe kaynağı ve çeşmesi"nden gelir. ¹⁶³⁷

Bindiği atı arayan süvâri: Ankaravî ve Abdullah Efendi'nin bu sembolü açıklamalarında paralellik görülmektedir. Her iki şârih de "at" ile gâfil insanın "akl-ı maaş"ı temsil etmektedir. Gâfil kişi dâima "akl-ı maaş"ına biner ve rûhunu dalgalandırır. Ama nefsinin ve rabbini, aklını ve rûhunu bilmediğinden, melekût âlemi, aklın ve rûhun sırları hakkında bilgi isterken, üzerinde bulunduğu halde bindiği atı arayıp duran süvâri gibi sağa sola koşuşturur durur. ¹⁶³⁸

Denizin dalgaları: "Arslan"ın "tavşan"a uyması, "tavşan"ın kılavuzluğunu kabul etmesi hakkındaki beyitlerde zıtların birbirini tâkip edişini ifâde için "dalga" sembolü kullanılmıştır. "Esen rüzgâr" ile harekete geçen "deniz", "dalga" hareketine başlar. "Dalga", her an yenilenir (müteceddidü'l-emsâl). Bir başka ifâdeyle bir an bir şekilde durmaz. Bir anda bir şekilde ise diğerinde başka bir şekildedir. Bu değişiklik durmaksızın devam eder. ¹⁶³⁹

Ankaravî ise "dalga" sembolünü mevcûdâtın varlık ve yokluk arasında gidip gelmesi ile açıklamaktadır. ¹⁶⁴⁰

¹⁶³⁷ Ankaravî, age, I, 239, Abdullah Efendi, age, II, 100 [1066-1067. beyitler]

¹⁶³⁸ Ankaravî, age, I, 250 Abdullah Efendi, age, II, 127 [1120-1124. beyitler]

¹⁶³⁹ Abdullah Efendi, age, II, 194 [1290. beyit]

¹⁶⁴⁰ Ankaravî, age, I, 254

e) Arslanın kuyuya atlayarak kendi kendini öldürmesini ifade edildiği beyitlerde, “arслан” sembolü, ya “kötü ahlâk sâhiplerini” ya da “mürşid-i kâmil” i temsil etmektedir.

“Arslan” sembolünün “kötü ahlâk sâhipleri”ni ifade etmesi:

“Arslan-kuyu” takım sembolünde her iki sembol de “kötü ahlâk” anlamı dâhilinde açıklanmaktadır: “Arslan” sembolü “kötü ahlâk sâhipleri”ni temsil etmektedir. Bu kimseler “kötü ahlâk kuyusu”na düşüp mahvolur. Bu kimselerin düştüğü belâ , aslında kötü ahlâk ve zulümlerinin kendilerine aksetmesinden ibârettir. Kişinin kendi kötü ahlâkı, başkalarında görünür (vücut aynalarında sûret-bend olur). Bu sebeple “başkaları bana zulmetti” diye düşmanlık etmek lüzumsuzdur. Kişinin karşılaştığı zulüm kendi eseridir. ¹⁶⁴¹

“Arslan” sembolünün “mürşid-i kâmil”i ifade etmesi:

“Kuyudaki arslan” “nefs-i mutmainne sâhipleri”ni temsil etmektedir. Ancak bu anlam kastedilmişse “kuyu” sembolü, “kale” sembolüne dönüşmekte ve “kale” sembolüne de “ismet ve hidâyet” anlamını yüklenmektedir.

“Nefs-i mutmainne sâhipleri”, “ismet ve hidâyet kalesi”nde “şeytânî ve nefsânî âfet”lerden emin ve korunmuş olarak yaşar. ¹⁶⁴²

“Tavşan”ın “arслан”ın korkusundan titremesi ve renginin sararması hakkındaki beyitlerde de “tavşan” “Hak âşıkları”ni temsil eder. Hak âşıkları beşeriyetin getirdiği bâzı zaafarla , kalp aynalarının parlaklığında , mâsivâ ve kesret tozu görseler, aşk ateşinden ve gül rengi olan kırmızı renkten uzaklaşır. Nefsin soğukluğu, bulanıklığı ve karanlığının ne zaman geçeceğini düşünerek hüzünlenir, korku içinde titrer. Haşyetten dolayı yüzleri sararır. ¹⁶⁴³

Hikâyenin bu son bölümünde kullanılan diğer semboller şunlardır:

Yay-ok: “Yay”, “insan vücûdu”nu temsil etmektedir. Bu yaydan atılan “ok” ise “nefs”in sembolüdür. “Ok” ya geri gider ve müdebbir olur ya da ileri gider ve mukabbil olur. Eğer insana “nefis” gâlip ise dünyâ sevgisine ve hayvânî sevgiye bulaşır ve “rûh”u kendisine

¹⁶⁴¹ Abdullah Efendi, age, II, 211 [1323. beyit]

¹⁶⁴² age, II,

¹⁶⁴³ age, II, 190 [1277. beyit]

tabi kılar. Bu durumda “ruh” tabiatın hükümleri içinde sıkıntı ve azap içinde kalır. Eğer “nefis” “rûh” a tâbi ise, tabiatın hükümlerinden kurtulur. Bekâ mertebesine ulaşır. ¹⁶⁴⁴

Cebbâr’ın ayağı: Ankaravî gibi Abdullah Efendi de Enes b. Mâlik’ten rivâyet edilmiş bir hadîsi ¹⁶⁴⁵ aktararak sembolün kaynağını belirtmiştir. Bu hadiste cehennem ateşlerinin durmadan artmak eğiliminde olduğu ve bu eğilimin sâdece Cebbâr’ın ayağı basılınca duracağı ifâde edilmektedir.

“Cebbâr’ın ayağı” ile “Rab” veya “enbiyâ ve evliyâ” temsil edilmiştir. Eğer Hak Teâlâ bir kuluna ihsanda bulunmak isterse, evliyânın “irşad ve himmet ayağı”nı insanın “nefis”i üzerine koyar. Böylece insandaki “nefsânî ateş” sâkinleşir. Sonunda nâriyeti nûriyete dönüşür. ¹⁶⁴⁶

Ankaravî önce “yay çekmek” tâbiri üzerinde durur. “Bir şeyin yayını çekmek” o şeye gâlip ve kâdir olmak demektir. Daha sonra okun hedefine ulaşması için düzgün olması gerektiği üzerinde durmuştur. Okun düzgün olması, amelin düzgün olması demektir. “Nefis yayı”na çekilen “doğru amel oku” sâyesinde arzu edilen hedefe ulaşmak mümkündür. Aksi halde insan hedefini şaşar. ¹⁶⁴⁷

6- Hz. ÖMER VE RUM ELÇİSİ

[1395-1555. beyitler arası]

Bu hikâyede Medîne’ye gelen Roma elçisinin Hz. Ömer’i köşkte ararken bir hurma ağacının altında uyur halde bulması anlatılmaktadır. Elçi, Hz. Ömer’in uyurken seyrederek onun heybetinden etkilenir. Saygı içinde ayak üstünde durarak uyanması bekler. Hz. Ömer uyandığı zaman onu sâkinleştirmek için yumuşak konuşur. Daha sonra aralarında derin bir

¹⁶⁴⁴ age, II, 242 [1389. beyit]

¹⁶⁴⁵ Firûzenfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, 16 Hadîsin metni şöyledir:

لا يزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع الجبار فيها قدمه فتقول قط قط

[Cebbâr'ın ayağı üstüne konuncaya kadar cehennem “Daha yok mu?” der durur. Bundan sonra “Yeter yeter” der.] Benzer meâlde bir âyet de bulunmaktadır: “O gün cehenneme “doldun mu?” deriz. O, “Daha var mı?” der.” (Kâf: 50/30)

¹⁶⁴⁶ Ankaravî, age,I,293, Abdullah Efendi, age, II, 241 [1386. beyit]

¹⁶⁴⁷ Ankaravî, age, I, 294

sohbet başlar. Sohbet sırasında elçi görevini unuttur. Kalbi Hz. Ömer'in sevgisi ile dolar ve ona bağlanır.

Firûzenfer, bu hikâyenin kaynağı olarak *Esrâru't-Tevhîd*'i göstermiştir. *Esrâru't-Tevhîd*'deki hikâyede Rum elçisi Hz. Ömer'i mezarlıkta tek başına, başına kum dökerken görmüş ve Rum Kayseri ile karşılaştırarak ¹⁶⁴⁸ o anda îmana gelmiştir.

Abdullah Efendi, beşinci hikâyenin son beyti ile altıncı hikâye arasındaki ilgiyi şöyle açıklamaktadır: 1394. beyitte “arslan”, “nefsini kesen” yâni yenen kişi olarak târif edilmektedir. Bu hikâyede de Rum elçisi kendi “küfrünü, benliğini, kibrini” kesmiş yâni altetmiş ve bu hallerden kurtulmuştur. Bir başka ifâdeyle “Rum elçisi” hakîkatta “arslan”dır. ¹⁶⁴⁹

Hikâyede iki ana sembol bulunmaktadır. “Hz. Ömer” “mürşid”i, “Rum elçisi” ise “mürîd”i temsil etmektedir. ¹⁶⁵⁰ Şerh içinde mürşid ve mürîdin hallerini ve ikisi arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere başka destek semboller de kullanılmıştır:

a)“Hz. Ömer”in yâni “mürşid”in özelliklerini anlatmak için kullanılan semboller şunlardır:

Can köşkü : Hz. Ömer'in zâhirî anlamda köşkü yoktur. Ancak mânevî anlamda “Evimi tavaf edenler için temizleyin”(Bakara:1/125) âyetine uyararak, kalp evini temiz tutmaya özen göstermiş, Allah aşkı ile cennet sarayını aydınlatmıştır. “Ârifin gönül hânesi”, “yere göğe sığmadım. Mü'min kulumun kalbine sığdım”¹⁶⁵¹ hadîsinde belirtildiği gibi geniştir. Gönül sâhibi yer ve gökten geniş olmasına rağmen, iki âlemi (kevneyn), mâsivâ olarak görür ve ilgisini keser. Can köşkünü, Allah'ın sevmediklerinden boşaltır. ¹⁶⁵²

¹⁶⁴⁸ Firûzenfer, *Meâhiz-i Kısas ve Temsilât-ı Mesnevî*, age, 17 Hikâyenin benzeri Hatem-i Esam'ın hayâtıyla ilgil olarak, *Ihyâu Ulûm, Telbîsü'l-İblîs ve Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserlerde de yer almaktadır. (bk age, 17-18)

¹⁶⁴⁹ Abdullah Efendi, age, II, 244 [1395. beyit]

¹⁶⁵⁰ age, II,252 [1413. beyit]

¹⁶⁵¹ Irakî bu hadîsin aslının olmadığını belirtmiştir. İbn Teymiye hadîsin İsrâiliyattan olduğunu belirtmiştir. (bk Acluni, age. II. 273)

Ankaravî'nin şerhi Abdullah Efendi'nin açıklamalarına paralel olmakla birlikte oldukça kısadır: “Hz. Ömer” veya “mürşid” ömrünü harcayarak can köşkünü mâmur hâle getirir.¹⁶⁵³

Göz bebeği (Ayn/insan¹⁶⁵⁴): Abdullah Efendi “âdem”in, hakîkatta “dîde” ve “ayn” olduğunu belirtmektedir. İnsanın gözünün bebeğine de (merdümek-i çeşm-i insan) “ayn” denir. Yorumunda göz bebeği (merdüm), göz (ayn) ve insan (merd/âdem) kelimelerini müterâdif olarak kullanmıştır. İnsana “insan” denmesinin sebebi başka şeye nisbetle insanın “gözün göz bebeği” mesâbesinde oluşundandır. “Ayn” (göz), dostu görebilendir. “Görmek” de dostu görmektir. Böyle bir insana “ gözün göz bebeği” (insânü'l-ayn) denir. Dostu görmeyen “dîde”, “ayn” (göz) olmaz. “Ayn” olamayan insan “âdem” olmaz; hayvan olur. Böyle bir insan, bir şeye nisbet edilecek olursa, eşyâya nisbet edilir. Bu nisbeti ifâde etmek üzere “eşyânın göz bebeği” denir.¹⁶⁵⁵

Ağaç: Rum elçisi, Hz. Ömer'i, bir “hurma ağacı”nın gölgesinde uyurken bulur. “Hz. Ömer” ile “Muhammedî esrâra vâkıf olan kişi” temsil edilmiştir. “Ağacın gölgesi” ile “Rahmân'ın gölgesi” kastedilmiştir.

Bir başka yorumda “ağacın gölgesi” “Hz. Peygamber”dir. Hz. Ömer'in bu “gölgede uyuma”sı, Allah'ın elçisi Hz. Muhammed'in “halîfesi olması”nı temsil etmektedir.

Veya “beşeriyet ağacının gölgesi”nde bulunan “mürşid”dir. Mürşid, “tarîkat çiçekleri”, “mârifet meyveleri” altında uyur.¹⁶⁵⁶ Bu “uyku” mürşidin murâkabe, teveccüh hâli veya tecellî ve istiğrak vaktidir. Mürşidin sohbetten önce mürîde teveccühte bulunması tarîkat âdetidir.¹⁶⁵⁷

b)“Rum elçisi”nin yâni “mürîd”in özelliklerini anlatmak için kullanılan semboller şunlardır:

Gözde biten kıl: Hz. Ömer'i arayan Rum elçisine Medîneliler, gözünde kıl bittiği için Halife'nin can köşkünü göremeyeceği söyler. “Göz” “gönül”ü, “kıl” ise “hevâ ve heves, şirk

¹⁶⁵³ Ankaravî, age, I, 295

¹⁶⁵⁴ “Ayn” ile “insan” kelimeleri aynı anlamı taşımaktadır. Her ikisinde “göz bebeği” demektir.

¹⁶⁵⁵ Ankaravî, age, I, 298, Abdullah Efendi, age, II,251-251 [1412. beyit]

¹⁶⁵⁶ Abdullah Efendi, age, II,254 [1420. beyit]

¹⁶⁵⁷ age, II,260 [1432. beyit]

ve enâniyet”i temsil etmektedir. “Gönül gözü”nün birliği görmesi (vahdet-bîn = birlik görücü) gerekmektedir. Sâlik eğer “gönlü”nü, “mâsivâdan, nefis ve tabiat ile ilgili olan hevâ ve heves”ten arındırırsa, vahdeti görebilir, müşâhede makâmına erişebilir.¹⁶⁵⁸

Âsâ: “Asâ”, “cüz’î akl”ı temsil etmektedir. “Asâ kullanan” ise cüz’î aklı delil olarak kabul eden “cedelciler”i ve “gönül gözü kör olanlar”ı sembolize etmektedir. “Cüz’î akl”ı delil olarak kullanmanın nedeni, gönül gözlerinin açılmamış olmasıdır. Eğer gönül gözü açık olup müşâhede mümkün olursa, yol gösterici olarak “akl”a gerek kalmaz.¹⁶⁵⁹

Zindan-eyvan: “Zindan” “câhillik ve gaflet”i, “eyvan” ise “ilim ve irfan”ı temsil etmektedir. İnsan “beden”i “eyvan”da rahat olduğu gibi insan “rûh”u da “ilim nurları”yla rahat eder. Eğer insan “mâsivâ” sevgisine bulaşmış ise, karanlık “tabiat kuyusu ve zindanı”nda gam ve keder çinde hapsolür.¹⁶⁶⁰

Kafesteki kuş : Kuş, kafeste mahpustur. Kurtulmak istemeyişi bilgisizliktendir. Bu sembolde “kafes” “beden”i, “kuş” ise “rûh”u temsil etmektedir. “Ruh kuşu”nun “ten kafesi”nden kurtulmasının yolu “mânâ ilmi”ni bilmekten geçer. Mânâ ilmini öğreten ise enbiyâ ve evliyâdır. Bu sebeple sâlik mürşidinin kudsî kelimelerini ve sohbetini can kulağıyla dinlemelidir.¹⁶⁶¹ Rum elçisi, Hz. Ömer’i dinleyince, Hakk’ın kudret ve celâli karşısında hayrete kapılmıştır. Her şeyi unutarak Hz. Ömer’in öğrettiği sırlara dalması ve Hz. Ömer ile aynı sırda birleşmesi sonucu “elçi” sembolüne yüklenen anlam değiştirilmiştir. Bu birleşmeden sonra “elçi” sembolü, “pâdişah” sembolüne dönüşmüştür.¹⁶⁶²

Bu değişimi ifâde etmek üzere başka semboller de kullanılmıştır: “Ekmek” sofrada ise cemad mertebesinde. Ama yendikten sonra cana karışınca ruhlar mertebesine yükselir. Aynı şekilde “odun” cemaddır. Odun varlığını ateşte yakınca, ışık verir. Zulmânî varlığı nûrâniyete dönüşür. Sâlik de muhabbet ateşiyle yanıp tutuşursa nûrâniyeti kemâl derecesine ulaşır. Bir diğer örnek “sürme” sembolüdür. “Sürme” netîce îtibârıyla taştır, cemaddır. Ama

¹⁶⁵⁸ Ankaravî, age, I, 292, Abdullah Efendi, age, II,245 [1402. beyit]

¹⁶⁵⁹ Ankaravî, age, I, 315-316, Abdullah Efendi, age, II,305-306 [1514. beyit]

¹⁶⁶⁰ Ankaravî, age, I, 312, Abdullah Efendi, age, II,309 [1514. beyit]

¹⁶⁶¹ Ankaravî, age, I, 325, Abdullah Efendi, age, II,329 [1550. beyit]

¹⁶⁶² Abdullah Efendi, age, II, 323 [1539. beyit]

göze sürülünce, görüşü kuvvetlendirir, gözün gücü olur. Aynı şekilde “sâlikin kalb”i “sürme taşı” gibi kapkarayken, müşşidin nazarı altında, müşâhede makâmına erişir. ¹⁶⁶³

c)“Mürid” ile “mürşid” ilişkilerini anlatmak için kullanılan semboller:

Katre-sedef-inci: *Gülşen-i Râz*'da verilmiş olan nisan yağmuru hikâyesinin bir bölümü Abdullah Efendi'nin şerhinde de görülmektedir. Bu hikâyede yağmur damlaları sedef içine düşmesi ve inciye dönüşmesi anlatılmaktadır. ¹⁶⁶⁴ Abdullah Efendi'nin şerhinde “sedef” “âriflerin kalpleri”dir. Evliyânın “nazar”ı “sâlikin kalb”indeki pislikleri tevhid ve mârifet ilminin suyu ile yıkar. Bütün âleme muhabbet ışığı saçır. Mürşid kendisine intisap eden sâlikleri, istîdatları kadar inci ve cevhere dönüştürür. Netîce olarak evliyâ, müridlerini kendi rengine boyar. Kendisi bir başkasının rengini almaz. ¹⁶⁶⁵

Kan-misk: Misk kokusu ceylânın kanından meydana gelir. Bu sebeple “misk” sembolünde “kan” sembolü gizli olarak bulunur. “Kan” ile “beşerî özellikler”, “misk” ile sâlikin “latif özellikler“ (melekiyyet) kazanması temsil edilmiştir. Evliyâ zâhirî görünüş itibâriyle beşerdir. Ancak iç dünyâlarında “kalp”leri misk kokusu gibi “latif”tir. Evliyâ sohbetlerinde, saf olan kalplerine inen “kudsî kelimeler”i dile getirir. Bu kelimelerden misk kokulu rüzgâra benzetilen Rahmânî cezbe yayılır. Sâlikin kalbi, misk kokusunu alınca, ceylânın kanından misk meydana geldiği gibi, beşeriyeti melekiyete dönüşür. ¹⁶⁶⁶

İksir-bakır-altın: “İksir” ile “mürşidin nazarı”, “altın” ile “saflaşmış kalp” kastedilmiştir. “İksir” ile bakır mâdeni altına dönüştüğü gibi “mürşidin nazarı” ile kalpler saflaşır. Mürşid, saf altın olduğundan, kendisinden yardım isteyen herkesin kalbine nazar ederek saflaştır, kendisine dönüştürür. ¹⁶⁶⁷

Ay-parmak: Bu sembol “şakk-ı kamer” (Kamer: 54/1) olayına ¹⁶⁶⁸ dayanmaktadır. Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'e ayı ikiye ayırırsa kendisine îman edeceklerini

¹⁶⁶³ Ankaravî, age, I, 324, Abdullah Efendi, age, II, 324 [1542-1544. beyitler]

¹⁶⁶⁴ Muhammed Lahicî Geylânî, Şerh-i Gülşen-i Râz, hz. Dr. A. Mahmudî Bahtiyârî, Tahran 1377

¹⁶⁶⁵ Ankaravî, age, I, 309, Abdullah Efendi, age, II,279 [1476. beyit]

¹⁶⁶⁶ Ankaravî, age, I, 309, Abdullah Efendi, age, II,279 [1477. beyit]

¹⁶⁶⁷ Ankaravî, age, I, 310, Abdullah Efendi, age, II,279 [1478. beyit]

¹⁶⁶⁸ Ayın ikiye ayrılması mûcizesi “Kıyâmet saati yaklaştı, ay ikiye yarıldı” (Kamer :54/1) âyetinde belirtilmektedir. âyetin tefsîri pek çok meşhur hadis ile teyit edilmiştir. (bk: Ahmed b.

söylemişlerdi. Bu talep üzerine Hz. Peygamber parmak işâretiyle ayı ikiye ayırmıştı. Müşrikler bu olayı gözleriyle görmüş ama yine de îman etmemişlerdi.

Abdullah Efendi bu olayı mürşid-mürid ilişkisi içinde şöyle yorumlamıştır: “Ay” sembolü “kalb”i temsil etmektedir. “Parmak” ise mürşidin “hidâyet nûru”nu sembolize edilmektedir. “Ay”, “ayna” sembolüyle berâber kullanılmıştır. “Kalp ayna”larını temizleyerek parlak ve saf kılan “ârifin gönlü”, “mânevî felek”te “hidâyet nûru” ile “kalp ayı”nı ikiye ayırarak tasarruf eder.

“Kalp ay”ı sembolü ayın halerine göre üç derecede açıklanmıştır:

1-Ayın biri karanlık diğeri aydınlık iki yüzü bulunur. Kalpte de iki “yüz” bulunur. Kalbin karanlık yüzü nefsi, aydınlık yüzü ise rûhu ifâde etmektedir. Kalp, “Rahmân”ın iki parmağı” yâni “nefis” ve “ruh” arasında arasında değışkenlik gösterir.

2- Işık almak bakımından kalp ve ay birbirine benzetilmiştir. Ay, ışığını güneşten alır. Kalp ise nûrunu “ruh güneşi”nden alır. Ruh güneşinden aldığı ışık ile sâlikin “kalp ayı” ışıklanır.

3- Ayın ışığa boğulması bakımından ruh, aya benzetilmiştir. Ay bedir hâlinde bütünüyle ışık hâlinde görünür. Kalbin zuhûru da ruh mağribindedir. Çünkü ruh ancak kalpte hâkim olunca açığa çıkar. Bu hâl sâlikin vahdet, fenâ ve kurb hâline eriştikten sonra açığa çıkar.¹⁶⁶⁹

Ankaravî ise “ay” sembolünü çok kısa ifâdelerle ”ruhların rûhu olan Hz. Nebî” ve “evliyâ” olarak açıklamıştır.¹⁶⁷⁰

Hanbel: I:377, 413,III, 275 , Buhâri: Tefsîrû Sûreti'l- Kamer:34, Münâfikûn: 44, Menâkib: 27 , Müslim: Münâfikûn: 44, 45, 46, 47...) tefsîri için bk: Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili*, VII, 333-347. Zeynü'd-din Ma'berî (987), bu mucizenin Hindistan'ın güneyinde Malabar ülkesinden de görülmüş olduğuna dâir bir rivâyeti aktarmaktadır. Rivâyete göre Ayın ikiye yarıldığını gören Malabarlıların kralı Cakravati, ayın neden ikiye ayrılmış olduğunu öğrenmek için bizzat yola çıkmıştır. Hz. Peygamber'e ulaşan Cakravati müslümün olmuştur. Fakat geri dönüş yolunda Arabistan'ın Zafar bölgesinde vefat etmiştir. (bk. Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 650 ; Ma'berî, *Tuhfetü'l-Mücâhidîn fî ba'z Ahbâri'l-Burtugâliyyîn*, Lizbon 1897 'den naklen) Ayın ikiye yarılmasının izi, ayın dolunay hâlinde çekilen fotoğraflarında müşâhede edilmektedir. (bk. Hamîdullah, age, I, 127)

¹⁶⁶⁹ Abdullah Efendi, age, II,282 [1484. beyit]

¹⁶⁷⁰ Ankaravî, ge, I, 310

7- TÛTÎ VE TÂCİR:

[1556-1920. beyitler arası]

Bu hikâyenin konusu kısaca şöyledir: Tâcir Hindistan'a yolculuğa çıkmaya hazırlanır. Yola çıkmadan ev halkına Hindistan'dan ne istediklerini sorar. Herkes bir şeyler ister. Tâcir evdeki papağana da ne istediğini sorar. Papağan Hindistan'daki papağanlara, kafeste mahpus olduğunu ve onlara selâm söylemesini ister. Tâcir Hindistan'a varınca ovada birkaç papağan görür. Atından inerek onlara seslenir, papağanının emânet ettiği selâmı söyler. Kuşlardan birisi titremeye başlar, sonra düşüp ölür. Tâcir kuşun ölümüne sebep olduğu için üzülür. Ama elinden bir şey gelmez.

Eve döndüğünde, ev halkının istediklerini verir. Papağanı ise Hindistan'da ne gördüğünü, ne söylediğini anlatmasını ister. Papağan ısrar edince tâcir olanları anlatır. Papağan, Hindistan'daki papağanın yaptığını duyunca aynı şekilde titrer ve düşüp ölür. Tâcir söylediğine pişman olur, ağlayıp inler. Öldüğünü zannederek kafesin kapısını açar, kuşu dışarıya çıkarır.

Papağan kanat çırpıp uçar ve güneşin doğuşu gibi yükselip bir dala konar. Tâcir kuşa seslenir ve niye böyle bir oyun oynadığını sorar. Papağan, Hindistandaki kuşun fiilî olarak kendisine şöyle nasîhat ettiğini söyler: “Kafeste hapsolmanın sebebi söz söylemendir. Benim gibi öl de kurtul.” Tâcir kuşun sözlerinden ibret alır. Kuşun sözlerine hak verir, nasîhatını tutmaya karar verir.

Ankaravî gibi Abdullah Efendi de hikâyenin şerhine başlamadan önce bir evvelki hikâye ile bağlantı kurar. Altıncı hikâyede Hz. Ömer'in rûhun kalıba hapsolmasının hikmetlerinden bahsetmesiyle bitmektedir. Yedinci hikâyede ise “papağanın kafesten kurtulması” sembolüyle rûhun beden kaydından kurtulması anlatılmaktadır.¹⁶⁷¹

Abdullah Efendi, hikâyede geçen sembollerin genel olarak mânâları şöyle vermektedir: “Tâcir” “akl-ı maâd”ı temsil etmektedir. Tâcirin “ev halkı” “zâhirî ve bâtinî hisler”i sembolize etmektedir. “Papağan” ile “rûh-i revân ve nefis-i nâtıka” temsil edilmiştir.

¹⁶⁷¹ Ankaravî, age, 326, Abdullah Efendi, age, II, 330

“Hindistan” ile “melekût âlemi” veya “ceberût bostanı” temsil edilmiştir. “Hindistandaki papağanlar” ise “enbiyâ ve evliyâ ruhları”nı temsil etmektedir.¹⁶⁷²

Abdullah Efendi'nin hikâyede geçen sembolleri açıklamasını altı bölüm hâlinde incelemek mümkündür:

a) Hikâyenin başından, tâcirin papağanın isteğini kabul edişinin ifâde edildiği 1560. beyte kadar olan bölüm:

Bu bölümde hikâyenin şerhinde, “tâcir”sembolü ve “akl-ı maâd”ın ticâreti ana düşüncedir. Bu anlayış çerçevesinde hikâye şöyle yorumlanmaktadır:

“Akl-ı maâd”, ticâret kasdıyla “melekût âlemi”ne yöneldiğinde, insanın “zâhirî ve bâtinî hisler”i her biri kendisine göre bir şey ister. “Nefs-i nâtıka papağanı” ise, “beden kafesi”nden ve “tabîat zindanı”ndan kurtulmak için bir çâre ister. Bunun için “Hindistan melekûtu”nda beden kafesinden kurtulmuş “kudsî ruhlar”a selâm gönderir.¹⁶⁷³

b) Tâcir ile papağan arasındaki münâzaranın konu edildiği bölüm: (1560-1598. beyitler arası)

Ankaravî'nin şerhi ile Abdullah Efendi'nin şerhi arasındaki palalellikler bu bölümde başlamaktadır.

Ankaravî'nin şerhinde de belirtildiği gibi “papağan” ile “can kuşu”¹⁶⁷⁴ veya “ruh kuşu” temsil edilmektedir. “Beden hapsi”ndeki “ruh kuşu”nun “himmet kanatları” “gaflet bağı” ile bağlanmıştır. “Rûh”u “beşeriyet hapsi”nden kurtarmak ve “melekût makâmı”na kadar uçmak için melekût ve ceberut âleminde bulunan “enbiyâ ve evliyâ ruhları”na salavat getirip şefâatlarını ve yardımlarını dilemek gerekir.

Veya “sâlik” “sıfat tecellisi”nde iken, nefis tuzağına tutulup, ayağı doğru yoldan kayıp derecesinden düşerse ümitsizliğe kapılmamalıdır. Vahdet menziline erişmek için “enbiyâ ve evliyâ ruhları”ndan yardım dilemelidir.

Ya da mürşidin terbiyesi altında bulunan bir “mürid” “nefs”i sebebiyle “kesrete veya ten kafesi”ne hapsolursa, “mürşidinin sûreti”ni hatırına getirerek ve ona teveccüh ederek

¹⁶⁷² Abdullah Efendi, age, II, 330-333 [1556-1565. beyitler]

¹⁶⁷³ Abdullah Efendi, age, II, 330-331

¹⁶⁷⁴ Ankaravî, age, I, 327

yardım istemelidir. Her ne kadar kesrete düşmüş olursa olsun, kesret, gönül aynasından kalkar ve “ruh papağanı” “melekût âlemi”ne yükselir. ¹⁶⁷⁵

İlâhî papağanlar ve kanatları: “Akl”ı temsil etmek üzere “Hindistan papağanları” sembolüyle eş anlamlı olan “ilâhî papağanlar” sembolü kullanılmıştır. “İlâhî papağanlar”, “küllî akı ve kudsî rûh”u temsil etmektedir.

Bu kudsî kuşun “kanatları”, “aşk, cezbe, muhabbet, himmet, dert, niyaz ile yanıp yakılmak”tır. “Küllî akıl” bu “kanatlar”la “hüviyet havası”na yükselir ve “ahadiyet fezâsı”nda kanat vurur. “Kurb Kāf dağı”nın (Kāf-i kurb) kalesini yuva tutar. ¹⁶⁷⁶

Ankaravî’nin şerhinde ise “ilâhî papağanlar” sembolü, ten kafesinden kurtulmuş “enbiyâ ve evliyâ ruhları”nın sembolü olarak açıklanmaktadır. ¹⁶⁷⁷

Zayıf kuş: “İlâhî papağan” sembolü Hz. Süleyman’ın ordusuna katılan “zayıf kuş” yâni “Hüdhüd” sembolü ile de ifâde edilmiştir.

“Zayıf kuş”, “aşk ve cezbe”yi temsil eden “Hz. Süleyman’ın mührü”nü, “irâde parmağı”na takar.

“Akl”ın görüşü ve Âsaf’ın görüşü berâberce Allah’ın “yardım ordusu”nu toplar. “İnsan yiyen canavar” (dîv) ile temsil edilen “nefs-i emmâre”yi mağlûp eder. Bu sûretle hükûmetini devam ettirir. ¹⁶⁷⁸

Ankaravî’nin şerhinde “zayıf kuş” sembolü “evliyâ ruhları”nı temsil etmektedir. Evliyâ rûhunun zayıf olarak vasıflandırılması, âh ve figânından dolayıdır. Ancak evliyânın figânı şikâyet anlamı taşımaz. Onların inleyip ağlaması, şevklerinin ve muhabbetlerinin kemal mertebesinde oluşundandır. ¹⁶⁷⁹

c) Tâcir ile Hindistan papağanları arasındaki münâzaraya âit (1598- 1658. beyitler arası) bölüm: Tâcirin, papağanın selâm isteğini kabul etmesiyle “tâcir” sembolüne yüklenen anlam değiştirilmiştir.

¹⁶⁷⁵ Abdullah Efendi, age, II, 333-334 [1565- 1568. beyitler]

¹⁶⁷⁶ Abdullah Efendi, age, II, 342 [1583. beyit]

¹⁶⁷⁷ Ankaravî, age, I, 331

¹⁶⁷⁸ Abdullah Efendi, age, II, 343 [1545. beyit]

¹⁶⁷⁹ Ankaravî, age, I, 331

Bu bölümde “tâcir”, kendisi sapmış ve başkalarını da sapıtan “sahte şeyhler”i temsil etmektedir. Çırpınarak ölen Hindistan “papağan”ı ise sahte şeyhin ham sözlerini dinleyen doğru yoldan sapan “câhiller”i ve “erbâb-ı hevâ ve tabîat” temsil etmektedir. ¹⁶⁸⁰

Ankaravî'nin şerhi Abdullah Efendi'nini şerhinden farklıdır. “Tâcir” sembolü ile dünyâda beden kalıbına hapsolmuş, beşeriyet kirlerine bulaşmış ve “henüz kemâle ermemiş insan” kastedilmektedir. İnsan kemâle erdikten sonra sözleri ile dinleyenlere (mürde müridlere) hayat verir. Ama kemâle ermeden önce safettiği sözleri ile dinleyenlere zahmet verir. Beşeriyet ve tabîat perdeleri, ölü canlara hayat vermesine engel olur. ¹⁶⁸¹

Bu bölümde kullanılan diğer semboller şunlardır:

Helva: Şeker gibi tatlı söz söylemek için helva yememek gerekir. “Helva”, “nefsânî hazlar ve cismânî istekler”i temsil etmektedir. Tâlip, sabûr ve şekûr (sabırlı ve şükredici) olup, kalbini hırs ve tamahdan ayırmalıdır. Nefsine “şeker”den daha tatlı gelen “hevâ ve heves”ine tâbi olmamalıdır. Bilhassa evliyâyâ kötü zan beslememelidir. Başkasına değil sâdece kendisinin hâline bakmalıdır. ¹⁶⁸²

Hız. İbrâhim ile Nemrud: Mevlâna “Sende bir Nemrudluk var, ateşe atılma. Atılmak istiyorsan önce İbrâhim ol” demektedir. “Nemrudluk” ile “nefsin isteklerine düşkünlük” temsil edilmektedir. Eğer kişi nefsinin isteklerini yerine getirmeye düşkünse “haz ve isteklerin ateşi”ne düşüp yanar ve mahvolur. ¹⁶⁸³

Diğer taraftan nefsin de insan üzerinde hakkı bulunduğundan yeri geldiğinde üsûlüne göre nefsin istekleri yerine getirilir. Ancak bu esnâda “nefis ateşi”nin zararından korunmak için önce, “beşeriyet ve tabîat ateşi” kalmadığı için nârı nûra, bedeni cana, nefsi rûha dönüşen “Hz. İbrâhim”in sıfatlarıyla sıfatlanmak daha sonra ateşin içinde atılmak gerekir. ¹⁶⁸⁴

Hız. Mûsâ ile Firavun: Firavun gibi mârifet denizinin dalgıcı geçinmemek gerekir. İlâhî sırları bilmeden konuşmamalı, mürşidlik taslamamalıdır. Aksi halde delâlette kalmak,

¹⁶⁸⁰ Abdullah Efendi, age, II, 349-350 [1600-1607. beyitler]

¹⁶⁸¹ Ankaravî, age, 334

¹⁶⁸² Ankaravî, age, 334, Abdullah Efendi, age, II, 351 [1609. beyit]

¹⁶⁸³ Ankaravî, age, I, 335, Abdullah Efendi, age, II, 358 [1615. beyit]

¹⁶⁸⁴ Abdullah Efendi, age, II, 358 [1615. beyit]

benlik denizinin karanlığında boğulmak kaçınılmaz olur. Muhabbet ve fenâ denizine dalmak için, Mûsâ gibi aşk ateşiyle yanmak, varlığını ifnâ etmek ve hakîkî ve bâkî hayâtı bulmak gereklidir.¹⁶⁸⁵

Çocuk: Çocuğun, büyümesi için süt emmesi gerekir. Konuşmaya başlaması için bir müddet anne-babasını dinlemesi gereklidir. Bu anlatımda “çocuk” ile “mübtedî tâlip” temsil edilmektedir. Tâlip, kendisi için ana-babadan daha merhametli olan müşdidinin sohbetini uzun bir müddet dinlemelidir. Eğer istîdâdı olan mürid, müşdidinin sırlarla yüklü kelimelerini, can kulağı ile dinlemeden konuşmaya cüret ederse “ti ti” diyen kekeme çocuklar gibi yarım konuşur ve türlü türlü hatâlara düşer. Bu takdirde şerîat bıçağı ile dilini kesip dilsiz ederler. İstîdâdı olmayanlar ise anadan doğma sağır gibidir. Bunlar, kekeme de olsa konuşamaz.¹⁶⁸⁶

Süt veya lokma: “Can çocuğu”nu “şeytanın sütü”nden uzak tutmak gerekir. “Şeytanın sütü” sembolü ile “haram lokma” temsil edilmiştir. Eğer tâlibin yediğı haram ise bu lokma dilinde gıybet, gözünde harama bakma, elinde vurmak-yıkmak, ayağında kötülüğe gitmek, kalbinde gaflet ve Hak ehline düşmanlık şeklinde açığa çıkar. Eğer yediğı lokma helâl ise kalbinde nur, aşk, muhabbet açığa çıkar. Görüşünde ibret, lisânında zikir ve tesbih, elinde helâl kazanç için çalışma, ayağında mescidlere, ilim meclislerine gitmek için hareket şeklinde açığa çıkar. Arpa ekince arpa, buğday ekince buğday çıktığı gibi haram yemekten kötü ahlâk, helâl lokmadan da güzel ahlâk çıkar. Çünkü lokma, düşüncenin tohumudur.¹⁶⁸⁷

Ankaravî ise “şeytanın sütü” sembolüyle “cismânî gıdâ”yı temsil etmektedir. Şeytan cismânî gıdâdan zevk alır. İnsanın cismânî gıdâdan zevk alması hâlinde, şeytan ile ortak bir noktada birleşmiş olur. Bir başka ifâdeyle aynı şeyden zevk alan iki kardeş gibi olur. Halbuki insan meleklerle kardeş olmalı ve onların kaçtığı cismânî gıdâyı değil zevk aldığı ve lezzet bulduğu helâl lokmayı yemelidir.¹⁶⁸⁸

Ev-kapı: Âyet-i kerîmede “evlere kapılarından girin.” (Bakara:2/189) buyurulmuştur. “Ev” sembolü ile “mürşid-i kâmil” temsil edilmiştir. “Kapı” ile “kalp” kastedilmiştir.

¹⁶⁸⁵ Ankaravî, age, I, 335, Abdullah Efendi, age, II, 358-359 [1617. beyit]

¹⁶⁸⁶ Ankaravî, age, I, 338-339, Abdullah Efendi, age, II, 368 [1632-1636. beyitler]

¹⁶⁸⁷ Abdullah Efendi, age, II, 374-375 [1650-1656. beyitler]

¹⁶⁸⁸ Ankaravî age, I, 341

“Mârifetullah evi” olan “mürşid-i kâmil”e dâhil olmak için gerekli olan hususlar şunlardır: “Fenâ ihrâmı”nı giyip celâl aylarında cemâl tavâfi ile kemâl Arafat’ına ulaşmalıdır. Şeriat ve tarikat adlı iki harem şehirde ve mârifet ve hakikat ravzasında mücâvir olmalıdır. Ancak bu ameller vâsıtasıyla mürşidin mârifet Beyt’ine girmek “kalp kapısı”nı bulmak mümkündür. ¹⁶⁸⁹

Ankaravî bu sembolü farklı açıklamıştır. “Eve kapısından girmek” bir işi üsûlüne göre yapmaktır. “Ev“ ile arzu ve istekler, “kapı” ile arzulanan şeyi elde etmek için uygun sebepleri temsil etmektedir. ¹⁶⁹⁰

Gece ve gündüz: “Gece” ve “gündüz” sembolleri sâlikin “kalbinin halleri”ni anlatmak için kullanılmıştır. Mürşidin rızâsına aykırı iş yapan veya küstah bir harekette bulunan “sâlikin kalbi” birtakım vesvese ve düşünceler doldurur. Bu düşünceler, beşerî örtüler hâlini alarak Allah sevgisinin üstünü örter ve kapatır. Sâlikin kalbi gece karanlığına bürünür. Halbuki mürşid-i kâmile bütünüyle bağlanan ve emirlerine itâat eden mürşidin kalbi, ilâhî tecellî ve rabbânî mârifetler ile nurlanır. Kalbi, sedefin inci ile dolması gibi sırlarla dolar, gündüz aydınlığından daha parlak bir hâl alır. ¹⁶⁹¹

Ankaravî’ye göre bu beyitte Hakk’ın halîfesi olan “gavs”ın halleri anlatılmaktadır. Allah Teâlâ halîfesi olan kâmil insanın kalbine her gece tecellî eder. Bu tecellînin nurları, halîfetullahın kalbinden aksederek bütün âleme yayılır ve aydınlatır. ¹⁶⁹²

d) Tâcirin evine geri dönüşü ve papağanı ile münâzarası, papağanın ölmüş gözükmemesinin ifâde edildiği (1658-1838. beyitler arası) bölüm:

Bu bölümde tâcir, evine ve memleketine dönünce “tâcir” ve “ev” sembolleri birleşmiştir. Bu birleşmeden sonra “tâcir” ve onunla birlikte “papağan” sembolüne yüklenen anlam değişmektedir:

“Tâcir” ile çeşitli televvünlerden ¹⁶⁹³ geçen “sâlik” temsil edilmektedir. Sâlikler, bâzan hallerinden ayrılıp tenezzüle geçerler. Bunun sebebi hallerini anlattıklarından ve sırlarını

¹⁶⁸⁹ Abdullah Efendi, age, II, 370 [1637. beyit]

¹⁶⁹⁰ Ankaravî, age, 339

¹⁶⁹¹ Abdullah Efendi, age, II, 400 [1692. beyit]

¹⁶⁹² Ankaravî, age, I, 348

muhâfaza etmediklerindendir. Dilini muhâfaza etmeyen “sâlik”in “can papağanı” “ten kafesi”nde ölü gibi kalır. ¹⁶⁹⁴

“Papağan” sembolü, “rahmânî cezbe nurlarını ve muhabbetin ziyâsı”nı temsil etmektedir. Âşık, ahadiyet tecellîsinden beşeriyet ve kesrete düşünce, “rahmânî cezbe”nin ve “muhabbet”in perdelendiğini görür. Ahadiyet tecellîsinden ayrılıp, beşeriyet ve kesret karanlığında kaldığı için feryâda başlar. ¹⁶⁹⁵ Veya “tâcir” “taklitçi şeyhler”i temsil etmektedir. Sahte şeyhlerin ağzından çıkan kelimeler “tâliplerin can kuşu”nu aldatır, düşüncelerini avlar. ¹⁶⁹⁶

Ankaravî bu bölümde farklı bir yorum yapmaktadır: “Tâcir” sembolünü “âhret tâciri” şeklinde açıklar. “Papağan” ile “kalb”i temsil edilmektedir. Bâzı fiil veya sözlerle “kalp papağanı” “cansız kafes” içinde ölü gibi kalır. “Âhret tâciri” “kalp papağanı”nı öldü, helâk oldu sanınca pişmanlık içinde feryat ve figan eder. Veya “âhret tâciri” kalp papağanını aşk içinde kaybolduğunu fenâ makâmına eriştiğini görür şevk içinde feryat eder. ¹⁶⁹⁷

Bu bölümdeki kullanılan diğer semboller şulardır:

H. Süleyman: Abdullah Efendi, “dilini muhâfaza edemeyen tâcir” sembolünün zıddını “H. Süleyman” sembolünde açıklamıştır. “H. Süleyman” dilini muhâfaza eden insanı temsil etmektedir.

Bu beyte özel önem veren şârihimiz, Ankaravî’nin yorumlarını aynen tekrar ederek bâzı şârihlerin bu beytin yanlış anladığını ifâde etmiştir. Bâzı şârihler ¹⁶⁹⁸ H. Süleyman sembolünün müminleri temsil ettiğini belirtmiştir. Ancak onların yorumlarında zorlama görülmekte ve mânâ beyit içinde ve siyak-sibak îtibârıyla uygun düşmemektedir.

¹⁶⁹³ TELVİN: Burada kullanılan telvin, Hakk’a yakınlığın bitmez tükenmez oluşunu ifâde etmek üzere kullanılan telvin değildir. Yüksek mertebelere erişmiş bütün âşıklar bu tür televvünler içindedir.

Şârihin kasedettiği, sâlik hakkında kullanılan telvindir. Bununla mertebeden mertebeye yükselirken bir alt mertebeye iniş, sonra tekrar yükseliş kasedilmiştir. (age, II, 484)

¹⁶⁹⁴ Abdullah Efendi, age, II, 410 [1707-1708. beyitler]

¹⁶⁹⁵ Abdullah Efendi, age, II, 412 [1715. beyit]

¹⁶⁹⁶ Abdullah Efendi, age, II, 411 [1712. beyit]

¹⁶⁹⁷ Ankaravî, age, 350

¹⁶⁹⁸ Ankaravî bu şârihlerin isimlerini vermektedir. Bu şârihler Şem’î ve Sürûrî’dir. (bk. Ankaravî, age, I, 351)

Abdullah Efendi, Ankaravî'nin ismini zikretmeksizin, onun verdiği yorumu genel olarak tâkip etmektedir. Her iki şârihe göre “Hz. Süleyman” veya dilini muhâfaza ederek kederden uzak duran “tâcir” sembolü, genelde bütün “Hak âşıkları”nı, özelde “Mevlânâ”yı temsil etmektedir.¹⁶⁹⁹

Şârih, beyitlerin anlamak için Mevlânâ'nın sırrından yardım istediğini belirtmiş ve ondan aldığı mânâyı tesbit etmiştir. Buna göre “tâcir” sembolü, iki türlü şerhedilmiştir:

-“Zât tecellisine batmış olan âşık”ın sahv ve kesret hâli, istiğrak ve vahdet hâline engel olmaz. Çünkü âşığın hâli diğer sâlikler gibi değildir. Sâlikte kesret hâli, vahdet hâlini örter, iki hâl bir arada bulunmaz. Ama “Zât tecellisine erişmiş âşık” Vâsi' ismine mazhar olduğu için, kesreti vahdetine engel olmaz. Müridlerini terbiye etmek, onları bir an bile Hak'tan ayırmaz.

-İkinci yorumda, Ankaravî gibi¹⁷⁰⁰ şârih de, nübüvvet ve velâyet ilişkisi üzerinde durmuştur. Her nebînin nübüvveti ve velâyeti vardır. Nebînin velâyeti, nübüvvetinden daha üstündür. Velâyetin nûru üstün gelince, nebînin rûhu, mekân kaydından kurtulup mekânsızlık âlemine kanat çıkarır. Bu halde ehil olmayan kimseleri, dâvet vazîfesini yerine getiremez. Nübüvvet vazîfesini yürütebilmesi için, kazâ ve kader sırları örtülür. Nebî dâvetinden önce, kader sırrına ulaşamadığından herkesi Hakk'a dâvet eder. Ancak dâvetten sonra kader sırrını keşfedebilir ve ehil olan ile olmayanı ayırt eder. Böylece dâvete uymayanlara ısrarda bulunmaz. Üzüntü ve tasa çekmez.¹⁷⁰¹

Tûfan: Akıl ile yol alan “mübtedî tâlipler”e vahdet sırrı ve ahadiyet mertebesine dâir hakikatları dile getirmemek gereklidir. Eğer tâlip bu sırları işitirse, büyük bir sel veya bir Nuh tûfanına benzer bin felâkete uğramış gibi mahvolur. Çünkü dinleyenin zihni zayıftır. Sırların ağırlığı altında her iki âlemi de mahvolur.

¹⁶⁹⁹ Ankaravî, age, I, 351

¹⁷⁰⁰ aynı yer

¹⁷⁰¹ Abdullah Efendi, age, II, 407-410 [1706. beyit] ; Peygamberlerin tebliği ve tebliğe ittibâ eden ve etmeyenler hakkında bk. Konuk, *Fûsûs Şerhi*, age, II, 203-207 (Fass-ı Ya'kûbiyye)

Ancak âşık kişinin hâli, mübtedînin zıddına rabbânî aşk denizine daha fazla batmayı ister. Can denizinin dalgalarına kapılıp alt üst olur. Netîcede temyiz ve farktan, cihetten kurtulup “fenâ ender fenâ makâmı”na erişir.¹⁷⁰²

e) Kafesten kurtulan papağan ile tâcirin münâzarasına âit bölüm: Bu bölümde tâcir ölmüş zannettiği papağanı, kafesten çıkarmak için eline alır. Bundan sonra “papağan” sembolüne yüklenen anlam değişmektedir.

“Tâcirin papağanı” “kudsî ruhlar”ı temsil etmektedir. “Ruh”, “beden kafesi”nden, “cismâniyet ve tabîat darlığı”ndan kurtulur. Kanat vurarak kurbet dağının kalesinde ve kudsîyet bahçesindeki şuhud ağacının dallarına konar. Hakikat güneşi olan Muhammedî rûhun yakınına yerleşir.¹⁷⁰³

Sâlik tabîat kafesinden kurtulup, fenâ mertebesine ulaşmak istiyorsa, mârifetine, ibâdet ve tâatına, hayırlı işlerine güvenmemeli, bunları açığa vurmamalıdır. Melâmet yolunu seçip sükûn hâlinde durmalıdır. Çünkü mârifet, hayır hasenât, ibâdetler de sâhibi için bir tuzaktır.¹⁷⁰⁴

Ankaravî, “sessiz kalmak ve mârifetleri sergilememek” konusuna önem vermiş ve melâmet yolunu anlatmıştır. “Papağan” gibi melâmet yolunu seçenler, iyi yönlerini açığa çıkarmaz, kötü taraflarını gizlemez. Halkın zararlarından bu sûrete kurtulur.¹⁷⁰⁵

f) Tâcirin ibret alarak kendi kendine konuşmasının ifâde edildiği son bölüm:

“Tâcir” “şüttâr yolunu seçenleri¹⁷⁰⁶, âşıkları ve meczub-i sâlik”i temsil etmektedir. Bu üsûlde sâlik, önce cezbe ile varlığını nefyeder, kalplerinden mâsivâ sevgisini kaldırır, beden kafesinden ve iki âlemin kayıtlarından kurtulur. Böylece fenâ hâlinden sonra bekâ mertebesine çıkar.¹⁷⁰⁷

¹⁷⁰² Ankaravî, age, I, 326, Abdullah Efendi, age, II, 435-437 [1751-1754. beyitler]

¹⁷⁰³ Abdullah Efendi, age, II, 488 [1834. beyit]

¹⁷⁰⁴ age, II, 489-490 [1842. beyit]

¹⁷⁰⁵ Ankaravî, age, I, 380

¹⁷⁰⁶ age, I, 387

8- İHTİYAR ÇENGİ:

[1921-2252. beyitler arası]

Sekizinci hikâye varlıklı bir çalgıcının, çenk çalışındaki ustalığın tasviri ile başlamaktadır. Çengî İsrâfile benzetilir ve ruhları nasıl etkilediği tasvir edilir. Ancak zaman geçtikçe çengî ihtiyarlar. İhtiyarlıktan iki büklüm olur. Sesinin güzelliği kaybolur. Netîcede hayâtını kazanamaz duruma gelir. Ümitsizlik içinde Allah'a sığınır. Çengini eline alır, Medîne mezarlığına yönelir. Mezarlıkta ağlayarak çeng çalar. Bir müddet sonra çengini başının altına yastık yapıp uykuya dalar. Aynı anda Hz. Ömer'e de bir uyku hâli bastırır. Uykusunda bir ses beytülmalde yedi yüz dinar almasını ve mezarlıktaki has kuluna vermesini söyler. Hz. Ömer sesin heybetinden uykusundan sıçrayarak uyanır. Emri yerine getirmek için mezarlığın yolunu tutar. Mezarlıkta ihtiyar çengîden başkasını göremez. Hz. Ömer'in sesi ile uykusundan uyanan çengî, onu muhtesip zanneder. Kendisini azarlayacağını düşünerek korkar. Hz. Ömer Allah'tan selâm ve müjde getirdiğini belirtir ve ona sırlar söyler. Ayrıca kiriş alması için para verir. Çengî ağlamaya başlar. Çengin Allah ile arasında bir perde olduğun anlar ve çengini paramparça eder. Hz. Ömer, çengînin ağlayışının kendinde oluş alâmeti olduğunu, geçmişin de geleceğin de Allah ile arada perde olduğunu, tevbeden de tevbe etmek gerektiğini ifade eder. Çengî bu sözleri işitince mânâ denizine dalar, hiçbir söz edemez.

Firûzenfer, bu hikâyenin kaynağı olarak iki eser göstermiştir. Bu eserlerden birisi *Esrârü't-Tevhîd*'dir. Hikâyede Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın mezarlıkta tanbur çalan bir ihtiyar ile görüşmesi ve çalgıcının Şeyh'in müridi olması anlatılmaktadır. İkinci eser Attar'ın *Musîbetnâmesi*'dir. Attar'ın hikâyesinde Ebû Saîd-i Ebu'l-Hayr'ın ismi zikredilerek mescidde çeng ve rebap çalan ihtiyarın hikâyesi verilmiştir.¹⁷⁰⁸ Şems-i Tebrîzî'nin *Makâlât*'ında da bir çengî hikâyesi bulunmaktadır. Bu eserdeki hikâyede çengî “niyaz” etmez; “tekrim ve ta‘zim” içerisinde vuslatı arzular. Nihâyet arzusuna bir mezarlıkta ulaşır. Ancak vuslat ile birlikte hayâtını kaybeder.¹⁷⁰⁹ A. Zerrinkub, arzuya ulaştıktan sonra, sebep aramanın çirkinliğini dile getiren benzer hikâyelerin gerek doğuda, gerekse batıda söylenmiş olduğunu ifade etmektedir.

¹⁷⁰⁷ Abdullah Efendi, age, II, 493 [1855. beyit]

¹⁷⁰⁸ Firûzenfer, age, 20-21

¹⁷⁰⁹ Şems-i Tebrîzî, *Makâlât*, hz. Ahmed Hoşnûvis, Tahran 1349 ; 74

XII. yy.da , bugünkü Fransa sınırları içinde kalan bölgede söylenen “sihirbaz kadın” hikâyesini örnek göstermektedir. ¹⁷¹⁰

Abdullah Efendi, şerhe başlamadan yedinci ve sekizinci hikâye arasındaki bağlantıya dikkat çekmiştir: Papağan hikâyesinin son beytinde “Yıllardır gönüller tırmalayan taş oldun; denemek için bir zaman da toprak ol”¹⁷¹¹ denmektedir. “Taşlık” mertebesinden geçerek imtihan için bir müddet toprak olmak gerekir. Hakîkî irşâdı kabul edince “varlık bostanı”nda, “kalp arâzisi”nde renk renk “mânâ güller”i, “muhabbet sümbülleri” ve “mârifet lâleleri” açar. ¹⁷¹² Çengî hikâyesinde ise ömrünü nefsinin peşinde boşa harcayan ve “kalbi taş” ve mermer gibi katılaştırmış bir “ihtiyar”ın kalp hayâtından ümit kesmesi, Rahmân'ın rahmet rüzgarları esince hâcet kapısında gözlerinden sel gibi yaşlar akıtması, “evliyâ”nın ayaklarının geçtiği yolun toprağı olması anlatılmaktadır. ¹⁷¹³

“Çengî” sembolünün açıklanması bakımından şerh, iki bölümde incelenebilir:

a) **Çengînin çeng çalmadaki mahâreti ve nağmelerinin güzelliğinin anlatıldığı (1921-2081. beyitler arası) bölüm:**

Çeng ¹⁷¹⁴: “Çengin”in güzel ve etkileyici nağmesi, nağme dinlemek (semâ), evliyâ sözü dinlemek, ilâhî nefhanın veya rahmânî nefesin dâimî oluşu (ân-ı dâim) ile açıklanmıştır. ¹⁷¹⁵

Ankaravî ise “çeng”in nağmesini, “kalbin nağmesi” ve “bang-i Hak” ile açıklamıştır. “Kalbin nağmesi” kulakla duyulmayan bu âleme âit olmayan mânevî kelimelerdir. “ Bang-i Hak” insanı hidâyete erdiren ve sâdece kalb kulağının duyduğu bir sestir. ¹⁷¹⁶

Çengî: “Çengî” ile nefsânî istekleri peşinde sözden söze atlayan, lokma peşinde kapıdan kapıya giden ve ömrünün nefeslerini nafaka temini için çalışıp çabalayarak tüketen bu sebeple kendisindeki ilâhî rûhu göremeyen “basîret gözü olmayan kişi” veya “ilâhî gül

¹⁷¹⁰ Zerrinkub, age, I, 321

¹⁷¹¹ Gölpınarlı, age, I, 198 [1920. beyit]

¹⁷¹² Abdullah Efendi, age, II, 514-515 [1919-1920. beyitler]

¹⁷¹³ age, II, 515

¹⁷¹⁴ “Çeng” sâlikin , sırrî tavrıda , şevk ve zevkinin kemâl bulmasını temsil eder. (bk. Cevad Nurbahş, age, I, 127]

¹⁷¹⁵ age,II, 515-536, III, 3-13 [1921-1969. beyitler]

bahçesinden gâfil olan kimse” temsil edilmektedir. Aynı anlam, sırtında hoş kokulu bir demet gül olduğu halde diken yiyen “deve” sembolünde de görülmektedir.¹⁷¹⁷

Çengînin zıddına, sözü yerinde kullanan kişi olarak “Hz. Peygamber” örnek gösterilmiştir. Hz. Peygamber, zât tecellîsi altında kaybolunca, şuur ve şuursuzluk hâlinde ârî bir vaziyete gelince, şuur mentebesine geri dönmek için eşine “Benimle konuş”¹⁷¹⁸ derdi. İnsanları İslâm'a dâvet işine daldığında ve kendilerinde taayyün kokusu hissettiklerinde ise Hz. Bilâl'e “Beni bizi ferahlandır.”¹⁷¹⁹ derdi.¹⁷²⁰

b) “Çengî”nin “çeng”ini başının altına koyup uyumasının ifâde edildiği beyitlerden sonra “çengî” sembolü “sâlik”i temsil etmektedir. Çengînin başından geçenler ile sâlikin ilerleyişi anlatılmaktadır.

Abdullah Efendi sâlikin halleri cezbeye erişip erişmemesine göre, cezbeye erişmeden önce “mübtedî sâlik”, cezbeye eriştiği zaman “sâlik-i meczub”, cezbeye eriştikten sonra “mezcûb-i sâlik” olmak üzere üç derecede ele almıştır:

Çengî: İhtiyarlamış ve çeng gibi “kamburlaşmış çengî” henüz cezbeye erişmemiş “mübtedî sâlik”i temsil etmektedir.¹⁷²¹ Mezarlıkta âcizlik ve ihtiyaç hâlinde kendini Allah'a teslim eden ve uyuyakalan “çengî” sembolüyle henüz mevhum varlığını ifnâ etmemiş, mânevî hayâta erişmemiş (mürde) sâlikin, ruh kuşunu ten kafesinden uçurması beşeriyet tuzağından ve unsurlar ağından kurtulması ifâde edilmiştir.¹⁷²²

“Mübtedî sâlik” “kambur çengî”den başka “Hannâne direği” ve “Eyyûb” peygamber sembolleri ile eş anlamlı kullanılmıştır.

¹⁷¹⁶ Ankaravî, age, I, 296-297

¹⁷¹⁷ Ankaravî, age, I, 400-401, Abdullah Efendi, age, III, 16, [1976-1977. beyitler]

¹⁷¹⁸ Firûzenfer, *Ehâdis-i Mesnevî*, 20-23, Yardım, age, 40 [Gazzâlî, *İhyâ*, III, 20, İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, I, 258, Aliyy'ül-Kârî', *Mevsûât*, 41'den naklen. Hadîsin sıhhat derecesi zayıf olarak belirlenmiştir.]

¹⁷¹⁹ Firûzenfer, age, 21, Yardım, age, 41 [Ebû Dâvud, IV, 406, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 364, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, I, 393, İbnü'l-Esîr, II, 109'dan naklen. Hadîsin sıhhat derecesi sahih olarak belirlenmiştir.]

¹⁷²⁰ Ankaravî, age, I,402-405, Abdullah Efendi, age, III, 17-26 [1981-1995. beyitler]

¹⁷²¹ Abdullah Efendi, age, III, 134 [2219. beyit],

¹⁷²² Ankaravî, age, I, 421, Abdullah Efendi, age, III, 74 [2098.beyit]

Hannâne direği: “Hannâne direği” “çengi” gibi cemad iken insân-ı kâmil derecesini bulup nutka gelmiştir. ¹⁷²³ Bunun tersine cenk ve cidal ile uğraşan, tefekkürlerinde ruh olmayıp cemad mertebesinde kalanlar ise ağaç ayak veya asâ ile yürümeye çalışan kötürümlere benzetilmiştir. ¹⁷²⁴

H. Eyyûb: “Eyyûb” peygamberin mûcizevî olarak fıskıran su ile yıkayıp hastalıklarının iyileşmesi gibi “sâlik”, iç dünyâsından fıskıran aşk ve cezbe pınarının suyu ile yıkandıca ve mârifet çeşmesinden içince, nefsanî hastalıklarından cismânî ilgilerinden kurtulur. Vahdet makâmına erişince baştan ayağa nur kesilir. Yüzünde muhabbet güneşi parlar. ¹⁷²⁵

H. Ömer: “Hz. Ömer” ile “mürşid-i kâmil” temsil edilmiştir. ¹⁷²⁶ Abdullah Efendi, “Hz. Ömer”in “çengi” ile konuşmasını “mürşid”in “mürîd”ini terbiye etmesi şeklinde yorumlamaktadır. Bu açıklamada sâlik, cezbeyle ulaşmış ve sâlik-i meczub ¹⁷²⁷ derecesine yükselmiştir.

Mürşidin mürîdini hangi üsülle terbiye ettiği konusu da işlemektedir: İstimdad edilen mürşid ya ebrâr ve ahyar ehli ya da şuttâr ehlidir. ¹⁷²⁸ Eğer mürşid ebrâr ve ahyâr ehinden ise mürîdini riyâzet, halvet, rüyâ tâbiri gibi yollarla terbiye eder.

Eğer mürşid, Hz Ömer sembolünde olduğu gibi şuttar ehli olan bir âşık ise mürîdini her iki âlemi düşünmekten menedip mâsivâyı kaldırmak riyâzetine devam ettirir. Mürîdini

¹⁷²³ Ankaravâ, age, I, 429, Abdullah Efendi, age, III, 98 [2128. beyit]

¹⁷²⁴ Ankaravî, age, I, 430, Abdullah Efendi, age, III, 101 [2137. beyit], 106 [2145. beyit]

¹⁷²⁵ Abdullah Efendi, age, III, 87 [2106. beyit]

¹⁷²⁶ Ankaravî, age, I, 438

¹⁷²⁷ Abdullah Efendi, age, III, 134 [2219. beyit]

¹⁷²⁸ TARİK-I AHYÂR: İbâdet ve sâlih amel sâhiplerinin yoludur. Bu üsülü tâkip eden sâlikler oruç, namaz, hac gibi farz ve nâfile ibâdetlere sarılır. Sâlikin bu üsül ile kemâle ulaşması hem uzun süre alır hem de bu üsülle Hakk'a ulaşanlar çok azdır.

TARİK-I EBRÂR: Mücâhede ve riyâzet sâhiplerinin yoludur. Bu üsülü tâkip eden sâlikler güzel ahlâk kazanmak, kalbi tasfiye etmek, parlatmak ve letâfet elde etmek için çalışır. Bu yolla Hakk'a ulaşanlar bir öncekine nisbeten daha fazladır.

TARİK-I ŞUTTÂR: Aşk, cezbe ve muhabbet sâhiplerinin yoludur. Bu üsülde sâlik “Ölmeden önce ölmün” emrine uyarak irâdî ölüm esâsına uyar. (bk. İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerh-i Üsûl-i Aşere*, 38-43)

kalbinin halvethânesine getirip nazar ile cezbeyle ulaştırır. Mürîd cezbe ile kendi varlığını ifnâ edip kendi hakîkatına erişir.¹⁷²⁹

Çeng: Hz. Ömer'in sözlerini dinleyince su gibi eriyen ve gözlerinden seller gibi yaşlar boşanan ihtiyar çalgıcı çengini yere çalarak parçalar.

Burada “çeng”, “nefs-i emmâre, akli istidlâller ve felsefe”yi temsil etmektedir. “Sâlik” “nefsi”ni kötü görerek (levmederek)¹⁷³⁰, kendi nefsinden, yapıp ettiklerinden pişman olur. Ağlayıp inlemeye başlar.

Hz. Ömer, çengîyi ağlamaktan meneder. Yâni “mürşid”, “mürîd”inin mestlik makâmı olan istiğrak mertebesine çıkması için onu geçmişte işlenen günahları hatırlamanın ve ömrünü ağlayarak geçirmenin esâsında ne anlama geldiğini öğretir. Bütün bunlar mürîdi kayıtlayan zaman ve mekân fikrinden doğar. Zaman ve mekân kayıtlarıyla bağlanmış mürîd mutlak varlığa erişemez. Mürşidini dinleyen mürîd bütün kayıt ve bağlardan kurtulup, hayrete ve cezbe hâline dalar. Meczûb-i sâlik derecesine erişir.¹⁷³¹ Ankaravî mürîdin ulaştığı bu son mertebeyi, fenâfillah ve bekâbillah mertebesine erişmek olarak açıklamaktadır.¹⁷³²

9- BEDEVÎ

[2253-2970. beyitler arası]

Mesnevî'nin birinci cildindeki en uzun hikâye bedevînin ve eşinin hikâyesidir. Hikâye kısaca şöyledir: Bedevînin eşi bir gece fakirlikten iyice bunalınca kocasına yakınıdır. Hatta haddi aşarak bir misâfir gelince onu soyacağını söyler. Bedevî eşinden sabretmesini ister ve yoksulluğun fazîletlerini anlatır. Kadın ise boş sözler söylememesini, üstünlük taslamanın çirkin olduğunu, fakirlerin üstünlük taslamasının daha da kötü olduğunu ifade eder. Artık sözlerine kanmayacağını söyler. Bedevî öfkeyle yoksulları ve yoksulluğu kınamaması gerektiğini anlatır. Kanâat hazînesine sâhip olduğunu, Allah katında rızıkları olduğunu anlatır. Kocasının öfkelendiğini gören kadın ağlamaya başlar. Fakirlik çektiğinden değil, eşinin ağır

¹⁷²⁹ Abdullah Efendi, age, III, 77-78 [2104. beyit]

¹⁷³⁰ Ankaravî, age, I, 438, Abdullah Efendi, age, III, 123 [2195. beyit]

¹⁷³¹ Abdullah Efendi, age, III, 127 [2212. beyit]

¹⁷³² Ankaravî, age, I, 438

sözlerinden ağladığını söyler. Kocasını çok sevdiğini ve ona tâbi olduğunu ifade eder. Eşinin gözyaşları bedevîye tesir eder. Bu etkiyle eşinin sözlerini Allah'ın bir işareti olarak görür. Cömertliği ile ün salmış Bağdat halifesine gitmeye ve ondan yardım istemeyi kabul eder. Halifenin huzûruna girmek için bir vesîle arar. Eşi, tek varlıkları olan ve testi içinde sakladıkları yağmur suyunu önerir. Bedevî bundan iyi bir su bulunamayacağı düşüncesiyle testinin kapağını iyice kapatır ve keçeye sarar. Halifenin lütfunu umarak yollara düşer. Bağdat'a geldiğinde halifenin kapıcıları bedeviyi karşılar. Hediyesini alıp halîfeye sunarlar. Halîfe hediye kabul edip küpü altınla doldurur. Bundan başka çeşitli hediyeler, elbiseler armağan eder. Yolun kısılacığını söyleyerek Dicle yoluyla geri gönderilmesini emreder. Bedevî gemiye binip Dicle'yi ve tatlı suyun bolluğunu görünce, yağmur suyunu hediye olarak getirdiği için utanır. Halifenin lütuf ve ihsânı karşısında şaşkınlığa düşer.

Firûzenfer bu hikâyenin Attar'ın *Musîbetnâme*'sinden alındığını belirtmiştir. Attar'ın manzum hikayesinde “bedevînin eşi” karakteri bulunmamaktadır. Halîfe karakteri ise Halîfe Me'mûn şeklinde isim verilerek zikredilmektedir. Hikâye, Attar'ın anlattığı şekilde mensur olarak *Cevâmiu'l-Hikâyât* adlı eserde zikredilmektedir.¹⁷³³

Ankaravî gibi Abdullah Efendi sekizinci ve dokuzuncu hikâyeler arasındaki ilgiyi şöyle açıklamaktadır: “Çengî” hikâyesinde sâlikin mürşidinin sohbeti ve nazarı ile kurtuluşu anlatılmıştır. Hikâyenin son beyitlerinde, eğer sâlik acı ve tuzlu canı fedâ edip tatlı cana sâhip olmayı bilmiyorsa, tatlı canın yüce kapıdan nasıl alınacağını öğrenmek için bedevînin hikâyesini dinlemeye dâvet edilmektedir.¹⁷³⁴

Hikâyenin sembollerinin şerhine bakıldığında hikâyeye iki ana bölümde incelemek gerekmektedir. Birinci bölümde bedevî ile eşinin konuşması, ikinci bölümde bedevînin bir testi yağmur suyunun halîfeye götürmesi ve hediyesinin kabûlü yer almaktadır:

a) Bedevî ile eşinin fakirlik hakkında zıt görüşlerde olmasının ve münâzaralarının daha sonra da aynı görüşte birleşmelerinin ifade edildiği beyitler:

Sembollerin değişkenlik göstermesine göre bedevî ile eşi sembolüne verilen anlamları üç bölümde incelemek gerekmektedir:

¹⁷³³ Firûzenfer, *Meâhiz-i Kısas ve Temsilât-ı Mesnevî*, age, 24-27

ı-Ankaravî “bedevî” sembolünü “akıl”, “eşi”ni de “nefis” olarak açıklamaktadır.¹⁷³⁵

Abdullah Efendi'nin şerhi daha karışıktır. “Bedevî” sembolü “akl”ı, “eşi” ise “nefsi” temsil etmektedir. Şerh içinde bu anlamlar nefsin fakirliği ayıp veya hüner görmesine¹⁷³⁶ göre, aklın maddî veya mânevî iddia ve hedefine göre değişmektedir. Buna uygun olarak “akıl” zaman zaman “taklitçi”, boş zihin sâhibinin akli (akl-ı hâlî-zihin) zaman zaman “akl-ı faal” olarak açıklanmaktadır. Buna bağlı olarak “nefis” bâzan “nefs-i emmâre”yi bâzan da “nefs-i levvâme ve mülhime”yi temsil etmektedir.

“Bedevînin eşi”nin “nefs-i emmâre”yi temsil ettiği düşünülürse “kadın” sembolüyle emmâre nefsin ihtiyacını, hırsla ve aç gözlülükle, zillet göstererek istemesi ifâde edilmektedir. Nefs-i emmâre ihtiyâcını elde edebilmek için kendisini şeyh ve mürşid olarak gösterip, tarikat yolcularının malını soymaya bile kalkışır.¹⁷³⁷

“Nefs-i emmâre” “akl”a fakirlik çektikleri halde zengin olarak gözükmek hâlinde hiçbir şekilde yiyecek bulamayacaklarını belirtir. Fakirlikten kurtulmak için zengin ve cömert bir kişiye hallerini arz etmeyi önerir.

Veya “nefs-i levvâme ve mülhime” “faal akl”a ihtiyâcını açıklamanın edebe aykırı olmadığını, fakirlikten kurtulmak için “cömert” bir kişiye yâni “mürşid-i kâmil”e hallerini arz etmeyi teklif eder.¹⁷³⁸

“Bedevînin eşi” gibi “nefs-i levvâme ve mülhime”, “faal akl”a seslenir. Ne zamâna kadar hakîkatten gâfil, çabasız ve âtil vaziyette duracağını sorar. Başkalarının hallerine âit sözleri ne zamâna kadar tekrarlayacağını, taklitte kalacağını sorar. Aşktan, muhabbetten, ilim ve irfandan pay alamadığı için “faal akl”a kızır.¹⁷³⁹

“Kadın”ın ağlayarak “eşi”ne sitem etmesine âit beyitlerin şerhinde “nefis”, “aklı maâd”a seslenmektedir. “Akl-ı maâş” iken, kendisine put gibi taptığını ne isterse hemen yerine getirdiğini, emirlerine muhâlefet etmediğini belirtir. Ancak şu halde bile sevgisinden

¹⁷³⁴ Ankaravî, age, I, 448, Abdullah Efendi, age, III, 155 [2251-1152.beyit]

¹⁷³⁵ Ankaravî, age, I, 456

¹⁷³⁶ Abdullah Efendi, age, Abdullah Efendi, age,212 [2379. beyit]

¹⁷³⁷ Ankaravî, age, I,449,452, Abdullah efendi, age, III, 157, 160 [2265, 2272. beyitler]

¹⁷³⁸ Abdullah Efendi, age, III, 170 [2296.beyit]

Sâlik, kalp nûru sâyesinde aydınlandığında müstefad akla tam olarak uyum gösterir. Kalp nûru ile hakkı bâtıldan ayırt edebilir, gaflet uykusundan uyanır. Yaptıklarına pişman olur. Bundan sonra artık nefis-i emmârenin şehvânî isteklerine tâbi olmaz. Eğer sâlik emmâre nefsinin kandırmasından dolayı bir çirkin iş yapmış olsa, derhal rabbânî ilham ile uyarılıp (nefs-i mülhime) işlediği çirkin işi sâlih ve güzel bir iş ile gidermeye çalışır. Nefis-i emmâreye çıkışır (levmeder). Nefis iki yön arasında sıkışır, renkten renge (televvün) girip çıkar.

Sâlih ameller yapa yapa, nefis rızâya eriştiğini müşâhede ettikçe, gidiş gelişlerden kurtulur. “Nefs-i levvâme” her ne derse, “müstefad akıl” onu yerine getirmeye âmâde olur. Bu sûretle “nefs-i levvâme” ve “nefs-i mülhime” birleşir ve birbirinden ayrılmaz bir hâle gelir.¹⁷⁴⁴ Böylece nefis, aklın tesiriyle itmi'nan elde eder (nefs-i mutmainne) ve letâfet kazanır. Nefis itmi'nan ile saflaşınca ruh ile birleşir. Bu mertebede nefis ile ruh arasında bir ihtilâf kalmaz. Riyâzet ve mücâhede sonucu nefis, ruh ile birleştiğinde akıl, tıpkı bedevînin eşine seslenişi gibi, nefse özür yollu şöyle seslenir:“ Ey nefis! Tabiatın kuyusunda ve pislige bulaşmış vaziyette bulduğum zaman seni kabul etmemiştim. Çünkü terbiye ile bu mertebeye yükselmeye kâbiliyetli olduğumu bilmiyordum. Halbuki sen tabiat kuyusundan çıkıp rızâ semâsına yükseldin. Şu halde benimle senin aramda bir engel kalmadı. Bundan sonra her emrine âmâde olurum.”¹⁷⁴⁵

Bu mertebede sâlike nefsin hakîkatı görünür. Kalp, ruh, akıl ve nefis aynı şey olur.¹⁷⁴⁶ Riyâzet ve mücâhedelere devam edip yok etmeye çalıştığı kendisi olduğunu, yabancı gördüğünün aslında kendi çirkin ahlâkı olduğunu idrak eder.¹⁷⁴⁷

Ankaravî'nin şerhine göre bedevînin eşine uyması, nefis-i levvâmenin mutmainne mertebesine çıkışı ile şerhedilmiştir. Nefis mutmainne derecesine çıkınca akıl nefsin her

¹⁷⁴⁴ Abdullah Efendi, age,III, 408 [2656-2627. beyitler]

¹⁷⁴⁵ age,III, 246-247 [2453. beyit]

¹⁷⁴⁶ age,III, 408 [2656-2627. beyitler]

¹⁷⁴⁷ age,III, 246 [2448. beyit]

istediğine tâbi olur. ¹⁷⁴⁸ Ankaravî nefis ile birleşen akıl için ruh tanımlamasını da kullanmaktadır. ¹⁷⁴⁹

“Nefis“ ile “ruh” birleşince, tam olarak saflaşmış ve latif hâle gelmiş bir mazhar olur. Bu birleşen ve saflaşan mazharda ilâhî sıfatlar zâhir olur. Bir başka ifadeyle “nefis” ve “akıl”ın birleştiği “ruh aynası”nda rahmet ve kerem kaynağı zât-ı Ahadî'nin sıfatları tecellî eder. ¹⁷⁵⁰

"Nefis" ve "akıl" gibi zıtlıkların tecellî etmesi başka semboller ile de açıklanmıştır:

Hız. Mûsâ ve Firavun: “Hz. Mûsâ”nın ve “Firavun”un Allah'a yalvarması ve onun rahmet ve yardımını istemelerine dâir hikâyede ilâhî “sıfatların ve isimler”in, Zât'ta birleşmesi anlatılmaktadır. “Hz. Mûsâ”, “Hâdî” isminin mazharıydı. “Firavun” ise “Mudil” isminin mazharıydı Ancak bu iki kişi ve iki zıt sıfat ve isim tecellî itibarıyla birbirine zıt olsa da ahadiyet mertebesinde tek mânâ altında birleşir. Birbirine zıt olan bütün isimlerin ve sıfatların mazharı olmak kâbiliyeti yâni mazhar-ı küll olmak sâdece insana mahsustur. Gaflet ve cehâlet içinde bulunanlar ise insan olmaktan uzaktır. ¹⁷⁵¹ Taayyünle berâber zıtlıklar belirir. Musâ, Mûsâ ile ihtilâf hâlinde olur. Yâni Mûsâ, ilmini aldığı Hızır'a, bâzı fiillerini zâhire göre değerlendirip muhâlefet etmiştir. Bir başka örnek Mûsâ ile berâber risâlet görevini yürüten Hz. Hârûn arasındaki ihtilâftır. Buzağıya tapmaya başlaması üzerine Mûsâ ile Hârûn (as) arasında ihtilâf çıkmıştır. ¹⁷⁵²

Çevgân ile top: Birbirine zıt bu iki grubun hâli “çevgenin önündeki top” sembolüyle anlatılmıştır. İnsan olma şerefine erişenler, mekân ve mekânsızlık meydanında “ol emri çevgeni”nin önünde, “irâde ve vücud topu”nu koşturur. Nefsine mağlûp olanlar ise “kazâ ve kader çevgeni” önünde koşuşturarak başları dönmüş bir vaziyette kalır. ¹⁷⁵³

Renksizlik ile renklilik: Lâ-taayyün mertebesinde esmâ ve sıfat renksizlik renginde bulunur. Taayyünle berâber isimler isimlerle ve sıfatlar sıfatlarla muhâlefet ederek renklerin

¹⁷⁴⁸ Ankaravî, age, I, 509

¹⁷⁴⁹ age, 515

¹⁷⁵⁰ Abdullah Efendi, age,III, 246 [2445. beyit]

¹⁷⁵¹ age,III, 250 [2456. beyit]

¹⁷⁵² Ankaravî, age, I, 479, Abdullah Efendi, age,III, 259 [2476. beyit]

¹⁷⁵³ Abdullah Efendi, age,III, 256-257 [2475. beyit]

esîri olur. Nefis sâhibi olan kimse nefesine mağlûp olursa renkten renge bürünerek kesret âleminde kalır. Nefsine gâlip gelen insan ise vahdet âleminin renksizliğine erişir.¹⁷⁵⁴

Hız. Sâlih'in devesi ve Semud kavmi: Nefs-i nâtıkayı taşıyan nefis-i hayvâniyyede hangi sıfat gâlip ise o sıfatla vasıflanmış hayvanın ismi verilir. Meselâ nefis yumuşak, itâatkâr, uysal olursa bu “nefis” için, aynı sıfatlarla bilinen “deve” sembolü kullanılır. “Deve” sembolü Sâlih (as)'ın hikâyesinde bu sebeple kullanılmıştır. Bu hikâyede “Sâlih peygamber” “rûh”u, deve” ise rûhun bineği olan “nefsi” temsil etmektedir.¹⁷⁵⁵

Veya “deve” “cisim ve bedeni”, dağlara kaçıp inkârcıların yakalayamadığı “deve yavrusu”, nefis darlığından semâların yüksekliğine kaçan mürşidin “rûh”unu temsil etmektedir.¹⁷⁵⁶

Allah Teâlâ, inananları inanmayanlardan ayırmak için taştan deve çıkarttığı gibi taş gibi cemad olan sanevberî kalpten “sır devesi”ni çıkarır. “Tecellî bulutları”ndan damlayan, sırrın sırrı olan “muhabbet suyu”nu içerek “mârifet emâneti”ni yüklenir. “Kudsiyet bahçesi”nde bulunan mükâşefeyi ve “ünsiyet tarlası”nda tatlı su ile yetişen müşâhedeyi yiyince, “kalıp şehri”nde sâkinleri olan his kuvvetlerine hâlis süt verir. Ancak “nefs-i emmâre Semûd'u” kendisine tâbi (kuvvetler) “eşkiyâsı”nın yardımıyla, şerîat ve tarîkata muhâlefet ederek “sır devesi”ni boğazlar. Bundan sonra yüzleri “hidâyet güneşi”nin nûrundan döndürülerek insan mertebesinden uzaklaştırılır. Birinci mertebede nefisleri sararır. İkinci mertebede kalplerini nursuz ve kırmızı renkte görürler. Üçüncü mertebede kalpleri mühürlendiğinden kara renge boyanır. Tabiatın en aşağı derekesinde karanlıklara boğulup helâk olurlar.¹⁷⁵⁷

İki deniz: Varlığın çeşitli derecelerindeki ihtilâf konusunu, birbirine karışmayan “iki deniz” sembolüyle de anlatılmıştır. Deniz sembolü suyunun tuzlu ya da tatlı oluşu ve denizdeki muhtelif dalgalar ile ele alınmıştır.

¹⁷⁵⁴ age,III, 260 [2477. beyit]

¹⁷⁵⁵ Ankaravî, age, I, 489, Abdullah Efendi, age,III, 312[2525. beyit]

¹⁷⁵⁶ Abdullah Efendi, age,III, 312-317 [2525, 2540, 2544.. beyitler]

¹⁷⁵⁷ age,III, 318 [2544. beyit]

Ahadiyet mertebesinde ikilik olmadığı için “iki deniz” sembolü kullanılmaz. Bu merteye için bütün mazharların içinde kaybolduğu tek bir “katre” sembolü kullanılabilir. “İki deniz” bu katreten açığa çıkmıştır.

Vâhidiyet mertebesinde ise vâhidiyetin “celâl denizi”nde “isim ve sıfat dalgaları”nın çokluğundan söz edilmiştir.¹⁷⁵⁸ Bu dalgaların çokluğunun ortaya çıkışıyla rûhun ve aklın elde etmesi için “ledün ilmi ışıltıları, ilâhî esrar incileri” ortaya çıkar. “Ruh deryâsı”nda ise “isim ve sıfat dalgaları”nın birbirini ile temâsından ve karışmasından “muhabbet yâkutları, mârifet cevherler” zuhur eder.

Birbirine karışmayan “iki deniz” ile kıdem tecellisindeki “celâl ve cemâl” temsil edilmiştir. Celâl ve cemâl zıt zıfatlar ve zıt isimlerin tecellisi olsa da denizler tatlı su ile dolu olarak temsil edilmiştir. Suyu tatlı olan bu iki deniz Zâhir isminden esen rüzgârlarla dalgalanmaya ve hareketlenmeye başlamıştır. Dalgaların kaynamasıyla saîd (îman ehli, mârifet ehli ve cennet ehli) ve şak̄ (behbaht, Allah indinde makbul olmayan, ebedî kurtuluştan mahrum olan) ruhlar meydana gelip birbirine karışmışlardır. İsim ve sıfatlar ile ruhlar arasındaki zıtlık ve berâberlik dolayısıyla sulh ve savaş hâli yaşanır. Bu hal şehâdet âlemine de yansır. Ankaravî vâhidiyet mertebesindeki dalgahı iki denizi, kahır ve cemâl denizi olarak açıklamış. Kahır denizinin suyunu acı, cemâl denizinin suyunu da tatlı olarak sıfatlandırmıştır.¹⁷⁵⁹

Veya iki deniz kıdem ve hudus denizlerini temsil etmektedir. “Kıdem denizi” ünsiyetten dolayı tatlı su ile, “hudûs denizi” ise illetlerinden dolayı tuzlu ve acı su ile dolu olarak temsil edilmiştir.

Kâmil insanın kıdemi müşâhede edişi söz konusu olduğunda, yine iki tecellî mevcuttur. Birincisi kıdemin celâl ve cemâl tecellisini “müşâhede denizi”, ikincisi ise “kıdemi müşâhede eden ruh deryâsı”dır. Bu durumda âşık, kurb hâlinin zevki içinde kıdem ile hudus arasındaki ihtilâfi kaldırmış olur.¹⁷⁶⁰

¹⁷⁵⁸ Ankaravî, age, I, 498

¹⁷⁵⁹ age, I, 499

¹⁷⁶⁰ Abdullah Efendi, age,III, 332-339 [2580-2590. beyitler]

b) Bedevînin testiye eline alarak yollara düşmesi ve hediyesini halîfeye sunması hakkındaki beyitlerin şerhinde bedevînin eşi ele alınmamıştır. Çünkü “bedevî”, eşi ile görüş birliği içindedir. Bu sebeple “bedevî” sembolü, nefis ve aklın birleşmesini ifade eden kabiliyetli ancak “vahdet ve ahadiyet tecellisine erişememiş “sâlik-i gayr-ı meczub”u temsil etmektedir. “Testi dolusu acı yağmur suyu” sembolü sâlikin “ameller”ini veya “vücûd”unu temsil etmektedir. “Halîfe” ise “mürşid”i sembolize eder. “Diclenin tatlı suyu” ise “mârifet ve muhabbet” i temsil etmektedir.

Bu bölümü de kendi içinde iki kısımda incelemek gerekmektedir. Bedevînin testiye hazırlaması ve çöl yollarını aşmasına dâir beyitlerde testi sembolü açıklanmaktadır. Halîfenin dergâhına ulaşip hediyesini sunmasına dâir beyitlerin şerhinde bedevî ve halîfe ilişkisinin sembolik anlamı üzerinde durulmuştur.:

1- “Testi” sembolü ile sâlikin amellerini veya sâlikin vücûdu temsil edilmektedir.

Bedevînin hazırladığı testi ile övünmesi, insanın amelleriyle övünmesini ile açıklanmaktadır. “Güzel ameller suyu” gururlanma ve böbürlenme ile pislenir. İbâdet ve tâaatlarının varlığıyla şarhoş olup Hakk'ın veya O'nun halîfesinin yüce katına kendisinin mücâhede ve amellerinden daha lâayık bir amel görmez.¹⁷⁶¹

Veya sâlik, “havf ve recâ bulutları”ndan inen damlalardan “benlik testisi”ne doldurdukları “ibâdet ve tâaat suyu” ile böbürlenir. “Acı yağmur suyu”nu tatlı su zannederek ibâdetleriyle gururlanır.

Ya da “sâlik” her ne kadar basîret gözü aydınlanmışsa da henüz ahadiyet ve vahdet tecellisine erişmediğinden benlik ve varlık, kesret ve ikilik ile “acı ve tuzlu beşeriyet suyu” sebebiyle ibâdet ve tâatlarında illet bulunur.¹⁷⁶²

“Bedevî” sembolüyle seyrüsülûkünün başında sefer lâzım gelen sâlikleri temsil etmektedir. Bu grup için “er-Refik sümme't-tarîk” [Önce yoldaş sonra yol] sözünde belirtilen “yoldaş”, “belâyaya sabır, rızâyaya teslimiyet ve Hakk'ın tevfiği”dir. Bir başka ifadeyle sâlik “kalp testisi”ne, ihlâsla ve samîmiyetle işlediği “ibâdet ve tâatını ve amelleri”ni doldurur.. Ağzına

¹⁷⁶¹ age,III, 473 [2730. beyit] 468 [2726. beyit]

¹⁷⁶² age,III, 474 [2734. beyit]

kadar “amel suyu” ile dolu “kalp testisi”ni kendisine yoldaş yaparak yola çıkar. ¹⁷⁶³ Çünkü bazı sâlikler ancak sefer ile kalbini nefsinin sevdiği şeylerden ayırabilir, tanıdıklarıyla bağlantısını kesebilir. Sefer boyunca şeyhinin ve ihvânın ayrılığına sabır gösterir. Hak'tan başka ne varsa hepsiyle ilgisini koparır.

Seferin bir başka hikmeti de şudur: Sâlik seferde yalnız kalır. Türlü meşakkatler çeker. Düşkün olduğu şeylerin hepsi seferde kendisine zorluk çıkarır. Böylece nefsinin kötü tarafları açığa çıkar. Sâlik açığa çıkan ve terbiyesi gereken yönlerini düzeltmeye çalışır. Şöhret, makam ve mevki fitnesinden korunmuş olur. ¹⁷⁶⁴ Bâzan bu sefer hazarda yâni sâlikin sâkin olduğu şehirde olur. Bu anlamda sefer, mürşidin sohbeti ve nazarı ile nefsin alâkalarından kurtulma anlamı taşır.

Ya da bedevî sembolüyle “sâlik-i gayr-ı meczup” temsil edilmiştir. “Sâlik-i gayr-ı meczup” cezbeden önce esmâ ve sıfatta sulûk eder. Bu sâlikin cennet arzusu ve ümîdi bulunur. Eğer ibâdet ve tâatına riyâ karışmamışsa, daha yüksek mertebelere dâvet edildiğinde, sülûkünü tamamladığı zannıyla bu dâvetten yüz çevirmez ve yüksek mertebelere çıkmak için himmet gösterirse cezbeyle ulaşır. Cezbeyle erişmesiyle aşk denizi dalgalanır ve zât-ı ahadiyyet tecelî eder. Vahdet nûru sâliki kendinden alır. Vahdet denizinde garkolunca artık “sâlik-i meczup” grubuna girer. Mürşidin himmetine muhtaç olmaktan kurtulur. ¹⁷⁶⁵

-“Bedevî”nin elindeki “testi” “beden”i veya “mevhum vücûd”u sembolize ediyorsa içindeki “acı su” da “hisleri ve duyguları” temsil etmektedir. Bu sebeple testi zâhirî “beş duyu organı”na işâret edecek şekilde “beş lüleli” tasvir edilmiştir. “Mürîd”in “ten testisi” içindeki “hissî kuvvetler suyu”nu temiz tutup her türlü pislikten uzak tutması gerekir. ¹⁷⁶⁶ Bunun için “testi”nin “lüleler”inin kapatılması ve küpten temiz su doldurulması gerekir. “Küpteki su” mürşid-i kâminden alınan “aşk şarabı”nı temsil etmektedir. Eğer sâlikin “hisler”i bağlanmaz

¹⁷⁶³ age,III, 473 [2740. beyit]

¹⁷⁶⁴ age,III, 480 [2740]

¹⁷⁶⁵ age,III, 504 [2771. beyit]

¹⁷⁶⁶ Ankaravî, age, I, 518, Abdullah Efendi, age,III, 463 [2721. beyit]

ise “kalp testisi”ne “muhabbet nûru ve aşk şarabı” ile ağzına kadar doldurmazsa helâk olur.¹⁷⁶⁷

Aynı anlamdaki bir başka beytin şerhinde “bedevî”, tabiat ülfetine karşı beşeriyet gözünü kapatıp iç dünyâsını nefsânî lezzetlerden korumak için “vücûdunun testisi”ni Allah'ın kudretiyle yağın “kuvvet suyu” ile doldurur. Suya “hevâ pislîği” bulaşmasın diye, “beş duygu lülesi”ni bağlar. Böylece pâdişâha yaklaşmak için testinin yâni kendisinin lâıyk hâle geldiğini düşünür.¹⁷⁶⁸

“Televvünler” mertebesi, “testi suyu mertebesi” olarak adlandırılmıştır. Bu anlamda testide kapalı ve durgun suyun değışikliğıe uğrayıp bozulması ile sâlikin televvünlerde kalması arasında benzerlik kurulmuştur. Özelliğı değışmeyen su, deniz suyudur. Deniz suyu devamlı hareket hâlindedir ve kokuşmaz. Bu sebeple televvünlerden sonraki makam “deniz” ile temsil edilmiştir. Sâlik “kalb”inin “muhabbet dalgaları”yla hareketlendirmesi için deryâ gibi gönlü olan bir “mürşid-i kâmil”e ulaşması gereklidir.¹⁷⁶⁹

ı-“Bedevî” “halîfenin şehrine ulaşınca “testi”yi “halîfenin kapıcıları”na verir. Onlar da halîfeye sunar. Bu pasajdaki “sultan” veya “halîfe” sembolü “Hakk”ı veya “mürşid”i temsil etmektedir.¹⁷⁷⁰

Ankaravî'nin şerhinde ise “halîfe” sembolü sâdece Hakk'ı temsil etmektedir.¹⁷⁷¹

Halîfenin cömertliğı feyz-i akdes ve feyz-i mukaddes konuları ile açıklanmaktadır. Feyz-i akdes veya cûd-i akdes ile tüm muhtaç, fakir ve aç vücuda getirir. Feyz-i mukaddes veya cûd-i mukaddes ile istîdatlarına göre muhtaç ve fakirlere azıklarını ihsan eder. Bütün insanlar ve âlem var olmak için Allah'a muhtaçtır ve onun vücûdunun aynasıdır. Hak'ta fânî olmuş ve Allah'a muhtaç olan sâlih kul, Hakk'ın kereminin aynasıdır.¹⁷⁷²

¹⁷⁶⁷ Abdullah Efendi, age,III, 464 [2725. beyit]

¹⁷⁶⁸ age,III, 468 [2725. beyit]

¹⁷⁶⁹ age,III, 480 [2740. beyit]

¹⁷⁷⁰ age,III, 463 [2724. beyit]., IV, 151 [2946. beyit]

¹⁷⁷¹ Ankaravî, age, I, 542

¹⁷⁷² Ankaravî, age, I, 524

Halîfenin şehri: “Sâlik”, “mücâhede çölleri”ni ve “riyâzât ovaları”nı geçerek “halîfenin şehri”ne ulaşır.¹⁷⁷³ “Halîfenin şehri”, “mürşid-i kâmil”in “ilim ve irfan beldesi”dir. Bu beldede şekerden daha “tatlı Dicle ırmağı” akmaktadır.

“Dicle”, mürşidin kalbinden akan “muhabbet ve mârifet suyu”nu temsil etmektedir. Burada hakîkata âit “sırlar gemisi”, “cezbe balıkları” bulunur. “Mürşid”, “balık” ile sembolize edilen hakîkata tâlip olan ve muhabbet denizinde yuvalanan “âşıklar”ı avlayarak, “Zât”ın sevgisine çeker (cezbeder).¹⁷⁷⁴

Eğer “sâlik” kendisindeki ilmin aslen Hakk’ın bir hediyesi olduğunu ve “vücut testi”sinin bu ilmin taşıyıcı olduğunu bilmeyip kendisine âit görürse, üstüne bir de “bu ilim benim” diyerek Hakk’a sunmaya kalkışırsa hakikat bilgisinden gâfil olur.¹⁷⁷⁵ Çünkü “sâlik” ulûhiyet mertebesindeki “ilim denizi” hakkında bilgi sâhibi olmadığından “taayyünler gemisi” bu sonsuz denizin “fenâ girdâbı”nda kaybolur. “Akıl ve fikir balıkları”nın başı dönüp varlıklarını kaybeder.¹⁷⁷⁶

Ankaravî’ye göre halîfenin şehri, mânevî âlemi temsil etmektedir. İnsan nefsi, bu âleme eriştiğinde “ilim, mârifet ve esrar Diclesi”nden bir “katre” olduğunu idrak eder.¹⁷⁷⁷

Halîfenin sarayı (dergâhı):

“Bedevî”nin “testi”sini “halîfenin sarayı”na götürmesinin ifâde edildiği beyitlerin şerhinde, “saray” sembolü “Hakk’a veya “mürşid”e âit gösterilmiştir. “Sâlik” “Hakk”ın veya “mürşid”in dergâhına ulaşması bakımından iki derecede açıklanmıştır.

-Mürşidin dergâhına ulaşan sâlik: Her ne kadar iştiyak ateşiyle yansa da mevhum varlıklarını yok etmeyen sâlik Hakk’ın dergâhına değil “mürşidin dergâhı”na ulaşabilir. “Sâlik” kutupluk vazîfesini yürüten “kâmil mürşidin dergâhı”na varır. İlâhî muhabbet zincirini, mürşidin nazarıyla ve mürşidin bütün sıfatları toplayan himmeti içinde yer alarak harekete geçirir.¹⁷⁷⁸

¹⁷⁷³ Abdullah Efendi, age,III, 491 [2754. beyit]

¹⁷⁷⁴ age,III, 469 [2727-2728. beyitler]

¹⁷⁷⁵ age,IV, 93 [2941. beyit]

¹⁷⁷⁶ age,III, 469 [2727-2728. beyitler]

¹⁷⁷⁷ Ankaravî, age, I, 519

¹⁷⁷⁸ Abdullah Efendi, age,III, 491-492 [2754. beyit]

“Bedevî“ gibi “sâlik” de “seyri-ilallah yolu”nda “ilm”ini kendisine vesîle edininp “Hakk”a hediye götürdüğünü zanneder. ¹⁷⁷⁹ Ancak “mürşid”e ulaşır. Halîfe ve nakipleri sâlikin hâlini bilerek âferinlerle hediyesini kabul eder. Sonra onu “aşk Diclesi”ni gösterip “cezbe gemisi”ne götürürler. Vahdet sırrını elde eden sâlik aşk ve muhabbet denizinden bir katre olduğunu görür. ¹⁷⁸⁰

Mürşidinden gelen cezbe ile kendinden geçen sâlik “varlık testisi”ni “yokluk taşı”na vurarak taayyünü kırar. Böylece “varlık katresi”nin “vahdet denizi”nden açığa çıktığını ayne'l-yakîn görür. Bekâ âleminin “sıfat ve esmâ dalgaları”ndan bir “damla” olduğunu hakka'l-yakîn bilir.

Köpük: Sâlikin “varlık testisi”ni kırması, “vahdet denizinin köpüğünün çatlaması”na da benzetilmiştir. Köpük çatlayınca içinde hapis kalmış su serbest kalır ve denize karışır. ¹⁷⁸¹ Bu anlamda “testi” ile temsil edilen “ameller” Hakk'ın sâliki kendi yönüne çekmesi için hazırladığı bir sebep ve vesîledir. Tıpkı bir “doğan”ın gıdâ bulmak için “tuzak”a konması, fakat tuzağa yakalandıktan sonra “pâdişahın kolu”nda “avcı” olması gibi... Veya çocuğun önce babasının vaadlerine aldanarak okula başlaması, daha sonra ise kendi menfaatını düşünerek okuması , daha sonra ilim elde ettikçe okumayı sevip kendisi için öğrenmesi gibi... ¹⁷⁸²

-Hakk'ın dergâhına ulaşan âşık: “Sâlik” çeşitli mücâhede ve riyâzetle çeşitli hal ve mertebeleri geçerek “beşerî kayıtlardan ve ikilik içinde kalmaktan kurtulunca fenâ makâmı”na ve “Hakk'ın dergâhı”na ulaşır. “Mânâ denizi”nde garkolur. Zâtî sevgi vâsitasız olarak kalbinden akar. Kalbi muhabbetin kaynağı olur. “Mârifet Diclesi” kalbinden akar. ¹⁷⁸³

Bu durumda “sâlik” ilâhî ilimden haberdar olduğundan , “bedevî” amel ve ilim testisini yanına alıp yola çıkmaz. Âşıklar ve ârifler gibi “varlık testi”sini “fenâ taşı”na çalarak

¹⁷⁷⁹Ankaravî, age,I, 522, Abdullah Efendi, age,IV, 95 [2869. beyit]

¹⁷⁸⁰ Abdullah Efendi, age,IV, 95 [2869. beyit]

¹⁷⁸¹ Abdullah Efendi, age,IV, 98 [2877. beyit]

¹⁷⁸² age,IV, 56-57 [2803-2804. beyitler]

¹⁷⁸³ age,IV, 88 [2853. beyit]

kırar. Sırf yokluk ve zâtî fakirlik ile sıfatlanır. ¹⁷⁸⁴ Bu sebeple âşıkın vücûdu, feyiz bulutlarından damlayan katreleri toplayan “ilâhî ilim deryâsından bir katre” veya “Mârifet Diclesinden alınan bir testi su”ya benzer. ¹⁷⁸⁵

Ankaravî de sâlikin Hakk'ın dergâhına ulaşmasını, sâlikin fenâ ve bekâ makâmına ulaşması olarak yorumlamaktadır. ¹⁷⁸⁶

“Nahivci ile gemici hikâyesi”¹⁷⁸⁷ ile varlığını ifnâ eden sâlik açıklanmıştır. “Sâlik” gemiye benzeyen “vücûd”unu, ecel girdâbında batırmazsa sarf, nahiv gibi dünyevî bilgileri onu kurtarmaz. Sâlik “aşk denizi”nde benliğini mahvederek “yüzme”yi bilirse sâhile ulaşır kurtulur. Vahdet yurdunda ebedî olarak “hayat” bulur. ¹⁷⁸⁸

Ankaravî'nin “nahivci ile gemici hikâyesi”ni şerhinde nahiv ve sarf ilimlerinin sembolik anlamı üzerinde durmuştur: Nahiv ilmi, kelimelerin doğru anlamda kullanımı öğretir. Bu sebeple “nahiv ilmi” sâlikin mahv ve fenâyâ erişip kendi mânâsını doğru olarak bulmasını temsil eder. Sarf ilmi ise kelimelerin değişmesini, kalıptan kalıba girmesini öğretir. Sâlik de beşeriyetini mahv ve fenâ ederek beşeriyetten çıkar, derece derece değişimler geçirerek insan mertebesini bulur. ¹⁷⁸⁹

Halîfenin kapıcıları (nükabâ): Bedevîyi karşılayarak hediyesini alan “nükabâ” da halîfeye verilen anlama bağlı olarak iki derecede açıklanmıştır:

-“ Şah” “Hak Teâlâ”nın sembolü olursa, “halîfenin yardımcıları” “ehlullah” olur: Nükabâ'nın (abdâl veya ehlullah) sözlük anlamı, ahyâr ve ebrârdan daha yüksek mertebede bulunan ve Bâtın ismiyle mütehakkik olduklarından insanların kalplerinden geçenlere müttali olan bir gruptur. ¹⁷⁹⁰ Nükabâ “seyri-fillah mertebesine ulaşanlar”dan oluşan üç yüç kişilik bir

¹⁷⁸⁴ age,IV; 94 [2864. beyit]

¹⁷⁸⁵ age,IV, 93 [2861. beyit]

¹⁷⁸⁶ Ankaravî, age, I, 538

¹⁷⁸⁷ Firûzenfer, bu hikâyenin kaynağını *Letâifü'l-Ubeyd* ve Zemahşerî'nin *Rebiu'l-Ebrâr*'ı olduğunu belirtmiştir. (bk. Firûzenfer, age, 28)

¹⁷⁸⁸ Abdullah Efendi, age,IV, 88 [2853. beyit]

¹⁷⁸⁹ Ankaravî, age, I, 530

¹⁷⁹⁰ Ankaravî, age, I, 529, Abdullah Efendi, age,IV, 3, [2786. beyit]

gruptur. İçlerinden birisi vefat etse, ahyâr ve ebrârdan istîdâdı olanı yanlarına alıp, boşluğu doldururlar. Nükabânın görevi, ihtiyâcı olan insanların isteklerini yerine getirmektir.¹⁷⁹¹

-“Şah” “mürşid-i kâmil” olursa, onun “yardımcılar“ı da “kâmil müridler”i olur. Eğer Hak Teâla bir tâlibe yardım etmek isterse, mürşid-i kamilin dergâhına ulaştırması için bir sâlik-i meczup ile karşılaştırır. Sâlik bu âşık ile görüştüğünde, tıpkı bedevînin nükabâ ile görüşmesinde olduğu gibi içinden geçen arzulara istemeye gerek kalmadan ulaşır.¹⁷⁹²

Havuz ve lüleleri: “Mürşid“ ile “kâmil müridler”i arasındaki ilişki “havuz“ ile “lüleler“i sembolüyle anlatılmıştır. “Kâmil mürşidin kalb”indeki “ilim ve mârifet suyu” “kâmil müridlerin kalbi”ne “havuzun lüleleri”nden akan su gibi durmaksızın akar. Mürşidin “ilim havuzu”ndan vâsitasız olarak ilim almaya kâdir olamayan müridler lülelere benzetilen “kâmil müridler“ vâsitasıyla bu “tatlı ilim suyu”ndan hissedar olur.¹⁷⁹³

10-HZ. ALİ:

[2971-3309. beyitler arası]

Hikâye şeklinde sunulan bu bölüm aslında Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye verdiği nasîhatı içeren bir hadistir. Bu hadiste, Hz. Peygamber, ibâdet ve tâat yoluyla değil, akıllı ve Allah’a has kul olanların sohbetiyle Allah’a yaklaşılmamasını tavsiye etmiştir.¹⁷⁹⁴ Mevlânâ, bu hadîsi, çeşitli sembolik anlatımlarla destekleyerek hikâyeye benzer bir manzum parça oluşturmuştur.

Şârihler hikâyede ismi geçen Hz. Peygamber ile Hz Ali karakterlerinin hem gerçek anlamı hem de sembolik anlamı üzerinde durmuşlardır. Hikâyede geçen “Hz.Ali” “sâlik”i, “Allah’a has kul” “mürşid-i kâmil”i temsil etmektedir. Hadîsi destekleyen hikâye ve sembollerin ortak noktası, Hz. Ali’nin “Allah’ın Arslanı” lakabında kullanılan “arслан”sembolünün kullanılmasıdır.

¹⁷⁹¹ Ankaravî, age, I, 529

¹⁷⁹² Abdullah Efendi, age,IV, 3-4 [2788. beyit]

¹⁷⁹³ age,IV, 82 [2832. beyit]

¹⁷⁹⁴ Yardım, age, 49 (Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, I, 18, Gazzâlî, *İhyâ*, II,16, I, 86, Zehebî, *Minam*, I, 157, *Tehzib*, I, 81 'dennaklen). Hadisin sıhhat derecesi, zayıftır.

“Arslan” sembolüne derece derece anlam verildiği görülmektedir. “Arslan”, bâzan “sâlik”i, bâzan Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye öğrettiği “ahlâk”ı, bâzan “enbiyâ ve evliyâ”yı bâzan da “Allah Teâlâ”yı temsil edecek şekilde kullanılmıştır.

Hurma ağacı altında uyuyan arslan: “Arslan” sembolünün “sâlik”i temsil etmesi, “arslan ile hurma ağacı” takım sembolünde ele alınmaktadır: “Arslan” ne kadar kuvvetli ve yırtıcı olsa da “ağacın gölgesi”ne sığınır. “Sâlik” de kuvvetine, “mücâhede ve riyâzat”ına güvenmemelidir. Bunun yerine “ümit meyveleri”ni yiyebileceği “mürşid-i kâmil”in gölgesine sığınmalıdır. Ağacın “gölge”sine sığınır gibi mürşidin “terbiyesi altı”na girmelidir.¹⁷⁹⁵

Ankaravî çok kısa olarak “ağaç” sembolünü “mürşid” olarak açıklamaktadır.¹⁷⁹⁶

Kazvinli gencin hikâyesi. “Arslan” sembolünün “Peygamber ahlâkı”nı temsil etmesi “Kazvinli gencin hikâyesi”nde ele alınmaktadır: Hikâyenin konusu kısaca şöyledir: Kazvinli bir adam omuzuna kükremiş bir arslan dövmesi yaptırtmak için tellâğa gider. Tellâk, arslan resmini yapmaya kuyruğundan başlar. İğneyi batırduğunda Kazvinli feryat eder. Arslanın kuyruğunu dövmeyi bırakmasını ister. Tellâk arslanın kulağını yapmak için ikinci defa iğne batırduğunda Kazvinli yine acıdan bağırır. Kulağı bırakmasını, arslanın başka tarafını yapmasını ister. Tellâk arslanın karnını çizmek için iğneyi üçüncü kez iğne batırır. Kazvinli tekrar acı ile “karınsız arslan olsun” der. Tellâk öfkeyle iğneyi yere atar. Allah’ın kuyruksuz, kulaksız, karınsız arslanı yaratmadığını söyler.

Bu hikâyede “Kazvinli” ile “sâlik”, “tellâk” ile “mürşid-i kâmil” temsil edilmiştir. “Sâlik” Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye öğrettiği “ahlâk”ı elde etmek için bir mürşidin terbiyesine girdiğinde, mürşidin emriyle “riyâzet ve mucâhede”lerden geçirilir. Sâlik, istediğini elde etmek için “tarîkatın zahmetlerine ve acıları”na katlanmalıdır.¹⁷⁹⁷

Arslan ile berâber ava çıkan kurt ile tilki : “Arslan” sembolünün “enbiyâ ve evliyâ”yı ya da “Allah Teâlâ”yı temsil etmesi: Hikâyenin konusu kısaca şöyledir: Ormanın kralı arslan, kurt ve tilki ile yan yana ava çıkar. Arslan, önde, kurt ve tilki arkada berâberce dağa giderler. Dağda bir öküz, bir keçi, bir de tavşan avlarlar. Avlarını dağdan ormana

¹⁷⁹⁵ Abdullah Efendi, age, IV; 123 [2973. beyit]

¹⁷⁹⁶ Ankaravî, age, I, 557

indirirler. Kurt ve tilki avladıklarını adâletle paylaşmasını beklerken, arslan, imtihan için, kurda döner ve avları paylaşmasını ister. Kurt, öküzü arslan için, keçiyi kendisi için, tavşanı da tilki için ayırır. Arslan huzûrunda nasıl olup da “ben ve sen” kelimelerini kullanabildiğine kızar. Pençe vurarak kurdu öldürür. Sonra arslan tilkiye döner. Ondan da avı paylaşmasını ister. Tilki arslanın önünde secde eder. Öküzü arslanın kuşluk öğünü için ayırdığını, keçiyi öğle yemeği için, tavşanı da akşama çerez olarak ayırdığını söyler. Arslan adâleti yerine getirdiği ifade eder. Adâletli paylaşmayı nereden öğrendiği sorar. Tilki, bir yandan kurttan öğrendiğini söylerken diğer yandan kurttan sonra huzûra çağırılmasına şükürler eder.¹⁷⁹⁸

Hikâyenin sembollerinin şerhine bakıldığında iki bölüm görülmektedir:

a) Kurt ve tilkinin arslanın berâberinde ava çıkması bölümü hem âfâkî hem de enfüsî olarak açıklanmıştır:

Sembollerin âfâkî anlamı şöyledir:“Arslan” vahdet mertebesine erişen “hakikat ve hidâyet ashâbı”nı temsil etmektedir. “Kurt” “nefs-i emmâre sâhipleri”ni, “tilki” akl-ı müstefad sâhibi olan “miskinler ve muhabbet ehli”ni temsil etmektedir. “Av” ise “mârifet ve irfan meclisi” ve “sohbet”tir. Vahdet mertebesine ulaşmış “enbiyâ ve evliyâ”nın “sohbet”e ihtiyacı yoktur. Mârifet elde etmek için sohbe ihtiyacı olan “kurt ve tilki” gibi “tabiat ve beşeriyet kaydına bağlanmış kişiler”dir.¹⁷⁹⁹ Ankaravî, beytin afâkî anlamında çok kısa bilgi vermiştir: “Arslan” mârifet sâhibi “mürşid”i, “kurt ve tilki” “sûrete bağlı kalan kimseler”i temsil etmektedir.¹⁸⁰⁰

Aynı sembollerin enfüsî anlamı ise şöyledir: “Nefis kurdu” ve “akl-ı müstefad tilkisi“, “ten evi”nde, “ruh arslanı”nı kendilerine yoldaş eder. Birlikte “şehâdet dağı”nda, yaşamı temin için “sanat öğrenmek, yemek, içmek avı”nın peşine düşerler. Yakaladıkları “öküz” “yemek-içmek”i, “keçi” ekme temînî için başvuru olan “hîleler”i, “tavşan” yaşamı devam

¹⁷⁹⁷ Ankaravî, age, I, 561, Abdullah Efendi, age, IV, 180 [3012. beyit]

¹⁷⁹⁸ Firûzenfer, Ebû Saîd’in *Nesrû’-d-Dürr’ü* ve *Ferâidü’s-Sülûk* adlı eserde bu hikâyenin benzerlerinin bulunduğunu belirtmiştir. (bk. Firûzenfer, age, 28-29)

¹⁷⁹⁹ Abdullah Efendi, age, IV, 190 [3025, 3028. beyitler]

¹⁸⁰⁰ Ankaravî, age, I, 563

ettirmek için (maaş) “düşünceler”i temsil etmektedir.¹⁸⁰¹ “Ruh arslan”ı yenen şeylerin, kendi aslına dönüşmesini ve asıl kaynağına dönmesini ister. “Nefis kurdu” ve “cüz’î akıl tilki”si de yenen şeylerden elde edilen kuvvetin, kendi istedikleri gibi harcanmasını ve böylece beşeriyetin kuvvetlenmesini ister.¹⁸⁰²

b) Arslanın kendisine âit olan adâletle paylaşırma işini kurda bırakması ile sembollere yüklenen anlamın değiştiği görülmektedir.

“Arslan” hareketin ve hareketsizliğin , mücâhede ve ibâdetin, küller ve cüzlerin ... her şeyin yaratıcısı olan “Allah”ı temsil etmektedir.¹⁸⁰³ “Kurt”, Hakk’ın varlığı yanında kendilerini müstakil bir varlık olarak gören ve böylece “şirk ve ikiliğe düşen kimseler”i temsil etmektedir.¹⁸⁰⁴ “Tilki” ise doğru yolda yürüyen “mârifet sâhibi kimseler”i temsil etmektedir.¹⁸⁰⁵ “Av” ise küllî-cüz’î, açık-gizli, hissedilen-akledilen, vehbî-kesbî her türlü “fiil ve eser”dir. Avın paylaşırılması ise fiillerin hakîkatte kimin eseri olduğuna dâir hüküm verilmesi anlamını taşımaktadır.¹⁸⁰⁶

“Kurt tabiatlı kimseler” hayatlarını devam ettirmek için yiyip içtiklerini ve kazandıklarını kendi çalışmalarının ve gayretlerinin bir sonucu olarak görür. Onların görüşüne göre “Yaratıcı” ve “yaratılan” bir başka ifâdeyle “sen”ve “ben” olmak üzere iki tür varlık vardır. Halbuki her şey gibi insanı, yediğini, içtiğini, gayret ve kuvvetini, çalışmasını yaratan Allah’tır. “Kurt tabiatlı kimseler”, bâtil görüşleri sebebiyle ilâhî gazaba uğrarlar.¹⁸⁰⁷

“Tilki” ile temsil edilen “akl-ı selim sâhibi kimseler”, kurt tabiatlı kâfirlerin âkibetlerinden ibret alarak müstakil bir varlık iddiasında bulunmazlar. Mevhum varlıklarını

¹⁸⁰¹ Abdullah Efendi, age, IV, 193 [3036. beyit]

¹⁸⁰² age, IV, 193 [3038. beyit]

¹⁸⁰³ age, IV, 207, 236 [3055, 3114. beyitler]

¹⁸⁰⁴ age, IV, 207, 236 [3055, 3114. beyitler]

¹⁸⁰⁵ age, IV, 237-239 [3116-3125. beyitler]

¹⁸⁰⁶ , age, IV, 238 [3116. beyit]

¹⁸⁰⁷ age, IV, 208 [3057. beyit]

irâdî ölüm ile mahv ve fenâ edip her işi Allah'a bırakırlar. Allah Teâlâ bunun karşılığında kullarına cömertliği ile mukâbele eder.¹⁸⁰⁸

Ankaravî, bu beyitlerde kullanılan "arşlan" sembolünü, hem "hakikat"ın hem da "enbiyâ ve evliyâ"nın sembolü olarak kabul etmektedir.¹⁸⁰⁹ "Kurt" sembolünü ise kibir ve benlik sebebiyle helâk olan "geçmiş ümmetler" olarak açıklamaktadır.¹⁸¹⁰

Asıl hikâyenin değişik beyitlerinde "arşlan" sembolü, "ev sâhibi", "Hz. Nuh"¹⁸¹¹ ve "Hz. Yûsuf" ile eş anlamlı kullanılmıştır. "Kurt" sembolü ise Nemrud¹⁸¹² ve vahiy kâtibi iken peygamberlik taslayarak dinden çıkan Abdullah. Sa'd b. Ebî Serh ile eş anlamlı kullanılmıştır.

Dostunun kapısını çalan kişinin hikâyesi: Bu hikâye Câbir b. Abdullah'tan nakledilen bir hadîse dayanmaktadır. Hz. Câbir birgün Hz. Peygamber'in kapısını çalmış. Hz. Peygamber "Kim o?" diye sorunca, "Ben!" diye cevap vermiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber kızgın bir ifâdeyle "Ben... Ben..." diye Hz.Câbir'in kullandığı kelimeyi tekrar etmiş.¹⁸¹³

"Kapı", ahadiyet mertebesine ulaşmaya vesîle olan "cezbe"yi temsil etmektedir. "Ev sâhibi" ise "Hak Teâlâ"yı temsil etmektedir. İki kişiyi alamayacak kadar dar olan "ev" ise "vahdet makâmı"nı sembolize etmektedir. "Kapıyı çalan" ise ayrılık ateşiyle yanıp tutuşan "sâlik"i temsil etmektedir. Sâlik "ben" kaydı ile tabiata bağlı kaldığı ve kendisinde müstakil bir varlık gördüğü müddetçe ahadiyet mertebesine yükselmek için "cezbe" elde edemez. "Cezbe kapısı"nın açılması için "sâlik"in mücâhede ve riyâzet potasında yanması ve ahlâkını

¹⁸⁰⁸ age, IV, 238 [3121. beyit]

¹⁸⁰⁹ Ankaravî, age, I, 568

¹⁸¹⁰ Ankaravî, age, I, 575

¹⁸¹¹ Abdullah Efendi, age,IV, 244 [3147. beyit]

¹⁸¹² age, IV, 238 [3121. beyit]

¹⁸¹³ age, IV, 212 [3068. beyit] Hadisin metni şöyledir:

اتيت باب النبي صلى الله عليه و سلم في دين كان على ابي ودقت الباب فقال "من ذا؟" فقلت "انا" فقال "انا انا" كانه كرهها
Buhâri (istîzan), Müslim (istîzan), Ebû Dâvud (edeb), Tirmizî (istîzân), İbn Mâce (edeb)'de nakledilmiştir. Hadis sahihtir. Firûzenfer, hadîsin hikâyeleşmiş hâli için Câhîz'ın *Kitâbü'l-Hayevân*, Zemahşerî'nin *Rebîbu'l-Ebrâr*, Abdullah el-Ensârî'nin *Risâle-i Akl ve Aşk*, Attar'ın *Musîbetnâmesi*'ni kaynak göstermektedir. (bk. Firûzenfer, age, 30-31)

güzelleştirmesi gerekir. Bu suretle mevhum varlığını yok edince ikilik ortadan kalkar. Vahdet mertebesinde birlik içinde mevcut olur.¹⁸¹⁴

Ankaravî sâdece “ev” sembolü üzerinde durmuştur: “Ev” veya “saray” ikiliği kabul etmeyen vahdet mertebesini temsil etmektedir..¹⁸¹⁵

İğne deliği ve iplik : İğne deliğinden tek kat iplik geçer. Eğer ipliğin katı açılmış ve ucu çatallaşmışsa iplik delikten geçmez. Bu sembolde “iplik”, insâniyet makâmına çıkmak isteyen “tâlib”i temsil etmektedir. Dâire şekline sâhip olan “iğne deliği” ise varlık olarak sâdece Allah’ı isbat eden “kelime-i tevhid zikri”ni temsil etmektedir. Tâlip “Lâ ilâhe” dediğinde kendini bütünüyle ifnâ ederek yükseliş kavsi ile “kâbe kavseyn” mertebesine ulaşır. Bu mertebede “Sonra yaklaştı , derken daha da yaklaştı” (Necm:53/8) âyetinde belirtildiği gibi iniş kavsine yönelip, tüm mertebelerde bulunan ilâhî sıraları müşâhede eder. A’yân mertebelerinde Zât-ı vahdetin sıfatlarını görür (muâyene eder). Sonra tertemiz olmuş kalbine yönelip “illallah” der. Böylece Hak’tan başka isteği kalmaz ve “kemâl dâiresi”ni tamamlamış olur. Tevhid zikrini bu minvâl üzere tekrarlar.¹⁸¹⁶

Ankaravî çok kısa bir açıklamayla “iğne deliği”ni “vahdet evi” olarak açıklamıştır.¹⁸¹⁷

Deve ile iğne deliği: Bu sembol “Bizim âyetlerimizi yalanlayıp da onlara karşı kibirlenmek isteyenler varya, işte onlara gök kapıları açılmayacak ve onlar, deve iğne deliğine girinceye kadar Cennet’e giremeyeceklerdir! Suçluları işte böyle cezâlandırırız!” (A’raf:7/40) âyetine dayanmaktadır. “Deve”, kibir ve “nefis sâhipler”ini, “iğne deliği” de sîliki fenâya eriştirecek “tarîkat”ı temsil etmektedir. “Cennet” ise “hakîkat ve vahdet mertebesi”dir.

Âyetin enfüsî anlamı şöyledir: “Nefis devesi” kibrinden dolayı “hakîkat cenneti”ne giremez. “Nefs-i emmâre”nin terbiye görüp, mutmainne derecesine çıkması için “tarîkat”a girmesi gereklidir.

Âyetin âfâkî anlamı: Enbiyâ ve evliyânın ilim ve kerâmetlerini kabul etmeyen “kibirli kimseler” “vahdet mertebesi”ne çıkamaz. Çünkü “evliyânın kalbleri” bu kibirli kimselere

¹⁸¹⁴ Abdullah Efendi, age, IV, 215 [3080. beyit]

¹⁸¹⁵ Ankaravî, age, I, 579

¹⁸¹⁶ Abdullah Efendi, age,IV, 214-215 [3076. beyit], Tevhid zikri ve ayna sembolü için bk: 257-260 [3166. beyit]

açılmaz. Onları bu makāma çıkaracak evliyâdan himmet ve yardım göremezler. Eğer bu kimseler kibirlerinden vazgeçerse, mürşidin yardımıyla “fenâ deliği”nden (boşluğundan) geçen “yokluk devesi” “bekā cenneti”ne girer. ¹⁸¹⁸

Ankaravî devenin cüsseli bir hayvan olmasından yola çıkarak, sâlikin riyâzetler ile zayıflaması ve giderek letâfet kazanması hakkında bilgi vermektedir. “Sâlik” riyâzet çeke çeke, deve gibi iri vücûdunu “iplik” gibi inceltir. Sonunda “fenâ deliği”nden geçer. ¹⁸¹⁹

Hz. Yûsuf ile misâfiri: Bu hikâyenin konusu kısacı şöyledir: Yûsuf’a çocukluk arkadaşı misâfir gelir. Hz. Yûsuf’un geçirdiği mâcerâlar hakkında sohbet ederler. Sohbet sonrası, Hz. Yûsuf dostların ziyâretine eli boş gelinmeyeceğini söyler. Misâfirinden kendisine hediye olarak ne getirdiğini sorar. Arkadaşı, hiçbir hediyeyi Yûsuf’a lâıyk görmediğini söyler. Güzel yüzünü gördükçe kendisini hatırlaması dileğiyle, bir ayna hediye eder. ¹⁸²⁰ Hikâyenin sembollerinin kullanımı dikkate alınırsa şerhi iki bölümde incelemek mümkündür:

a)Hz. Yûsuf ile misâfirinin karşılıklı sohbet etmesi hakkındaki beyitlerde “Yûsuf” ve “misâfir” sembolleri hem enfüsî hem de âfâkî anlam dâhilinde açıklanmıştır.

Enfüsî anlam: “Yûsuf” insanlık ülkesinin pâdişâhı olan “rûh”un, “misâfir” ise “akl-ı maâd”ın sembolüdür. “Akıl”, “rûh”a nefsin zâhirî ve bâtunî hislerle birlikte “tabiat kuyusu”na atılması ve daha sonra çeşitli nîmetlere ulaşması hakkında sorular sorar. “Ruh”, “his zinciri”ne vurulup, “tabiat kuyusu”na atılmasının Hakk’ın bir emri olduğunu ve bundan incinmediğini ifâde edererek cevap verir. ¹⁸²¹

Âfâkî anlam:“Yûsuf” “mürşid”i, “misâfir”i ise “mürîd”i temsil etmektedir. Mürşid, mürîdine kendisinin tâlip iken çektiği mücâhede, riyâzet hallerini anlatır. Daha sonra talep

¹⁸¹⁷ Ankaravî, age, I, 579

¹⁸¹⁸ Abdullah Efendi, age, IV, 218-219 [3077, 3079. beyitler]

¹⁸¹⁹ Ankaravî, age, I, 570

¹⁸²⁰ Firûzenfer, bu hikâyenin kaynaklarını belirtmiştir: Ebû Ali Muhammed b. Ali Tennûhî’nin *Kitâbü’l-Müstecâd mi Fealâtü’l-Ecvâd*’ı, Ebû İshak İbrahim b. Ali Husrî *Zeylû Züheri’l-Âdâb*’ında ve Avfî’nin *Cevâmiu’l-Hikâyât*’ında benzer hikâyeler bulunmaktadır. Ancak bu hikâyelerde Hz. Yûsuf sembolü kullanılmamıştır. (bk. Firûzenfer, age, 31-32)

¹⁸²¹ Abdullah Efendi, age, IV, 263 [3173. beyit]

ettiği şeye ulaşmak için, nefsinin ve canını fedâ etmesi, saf ayna hâline getirdiği “kalb”ini “mürşid”ine hediye etmesi gerektiğini anlatır. ¹⁸²²

Ankaravî sâdece âfâkî anlam üzerinde durmuştur: Hz. Yûsuf’un geçirdiği “zorluklar”, mahv ve fenâyâ erişmek için sâlikin “riyâzet”ini temsil eder. ¹⁸²³

b) Misâfirin Hz. Yûsuf’un yüzüne bakıp “güzel yüzüne baktıkça beni hatırla!” diye ayna hediye etmesinin ifâde edildiği beyitlerden sonra sembollere verilen anlam farklılaşmaktadır:

Bu bölümde “Yûsuf”, kullarını yaratan “Allah”ı temsil etmektedir. “Misâfir” ise “Hak âşıkları”nın sembolüdür. “Allah Teâlâ” kendisine âşık olan kullarından bir hediye istediğinde, “âşık” Mahbûb’una lâayk hediye bulamamanın sıkıntısını çeker, feryat eder. ¹⁸²⁴ Sonunda “yokluk aynası”nı hediye verir. Yâni “âşık” hâricî vücûdunu, yokluğa nisbet eder. Ademde sâbit olunca “yokluk aynası” ile temsil edilen “ilmî sûretler” hâlini alır. Mutlak vücûdun nurları, kâbiliyetlerine göre “zat aynaları”nda görünür. Bu nurlar, “yokluk aynaları”ndan aksedip zâhir olur. ¹⁸²⁵

Veya “yokluk aynası”, mürîdin kendisine âciz, kusurlu, hor ve hakir, mâsivâ hastalığına tutulmuş halde görmesidir. ¹⁸²⁶

Ankaravî’nin şerhi Abdullah Efendi’nin şerhinden farklıdır: Yûsuf (as)ın “hediye” istemesi, dünyâda iyi işler yapan kulların “Allah’ın vechini görmek” ile ödüllendirilmesidir. ¹⁸²⁷ Misâfirin “ayna” hediye ederek kendisini hatırlatmak istemesi, Allah Teâlâ’nın “enbiyâ ve evliyânın kalpleri”nde kendi cemâlini seyretmesi ile açıklanmıştır. ¹⁸²⁸

¹⁸²² age, IV, 268 [3138. beyit]

¹⁸²³ Ankaravî, age, I, 582, 585

¹⁸²⁴ Abdullah Efendi, age, IV, 301 [3205. beyit]

¹⁸²⁵ age, IV, 304 [3214. beyit]

¹⁸²⁶ age, IV, 305 [3220. beyit], 306 [3224. beyit]

¹⁸²⁷ Ankaravî, age, I, 582, 585

¹⁸²⁸ age, I, 588

11- RUM RESSAMLARI İLE ÇİN RESSAMLARI:

[3310-3512. beyitler arası]

Bu hikâyenin konusu şöyledir¹⁸²⁹: Pâdişah, Çinli ressamilar ile Rum ressamiların hangilerinin daha usta olduğunu bilmek için sınav hazırlar. Çinli ressamiların isteği üzerine iki gruba karşılıklı birer oda ayrılır. Çinli ressamilar günlerce renkli boyalar taşıyarak oda duvarlarına resim yaparlar. Rum ressamiları ise karşı odaya girer, kapıyı kilitleyip odaya ayna gibi yansıtıcı bir özellik kazandırmak için duvarlarını cilâlayıp parlatırlar. Çinliler resimlerini bitirince pâdişah gelir hayran edici güzel resimler görür. Bu arada Rum ressamiları, iki oda arasındaki perdeyi kaldırır. Resimler cilâlanmış yüzeyde daha parlak ve güzel görünür. Cilâlı duvardan yansıyan görüntü pâdişahın gözlerini kamaştırır.¹⁸³⁰

Abdullah Efendi bu sembolü birkaç derecede açıklamıştır:

a- Birinci derecede sâdece “oda” sembolü ve bununla birlikte “renksizlik” ve “renklilik” sembolleri üzerinde durulmuştur: “Mutlak vahdet” güneş veya ay gibi “renksiz”dir. “İsim ve sıfatların taayyünü”, vahdeti örten buluta ve “renklilik”e benzetilmiştir.¹⁸³¹ Bu durumda “Rumlu ressamiların odası” “vahdet mertebesi”ni, “Çinli ressamiların odası” da “taayyün mertebesi”ni temsil etmektedir.

b- “Rumlu” ve “Çinli ressamilar” sembolleri “pâdişah” sembolüyle birlikte değerlendirilmesi hâlinde pâdişahın bakış açısı üzerinde önemle durulmuştur.

“Pâdişah” bütün mekânların sâhibi olan “Allah Teâlâ”yı temsil etmektedir “Cilâlı oda”, pâdişahın hükmünün yâni “kazâ ve kader hükmünün verildiği mertebe”dir. “Resimli oda” ise, “firâz-ı mesned-i felekte temkin bulmuş , ay ve pervin yıldızının hemdemi olmuş ruhânî şahısların toplandığı mertebe”yi temsil etmektedir.

İki oda arasındaki “perde” ise “nisbet ve izâfetler”dir. Varlıktan nisbet ve izâfetler perdesi kalkınca, insan ve cin (sûretleri) zuhûr etmiştir.

¹⁸²⁹ Rumlu ve Çinli ressamilara âit hikâyeden önce Hârut ile Mârut, sağır adamın komşusunu ziyârete gibi hikâyeler yer almaktadır. Ancak Abdullah Efendi'nin yorumunu ortaya koymak için bu hikâyeyi öne aldık.

¹⁸³⁰ Firûzenfer, bu hikâyenin Gazzâlî'nin *İhyâü Ulûmi'd-Din*'de mensur olarak , Hakîm Nizâmî 'nin *İskendernâmesinde* manzum olarak bulunduğunu belirtmiştir. (bk. Firûzenfer, age, 33-34)

¹⁸³¹ Abdullah Efendi, age, IV, 481 [3489. beyit]

Bu sembolde önemli olan pâdişâhın nerede durduğu ve bakış açısidir. “Pâdişâh” “Çinlilerin odası”ndan, “Rumlu ressamların odası”na doğru bakmıştır. “Pâdişâh”, “cilâh duvar”a dönüp bakınca hem renkli resimlerin yansımalarını hem de kendi güzelliğinin yansımalarını görür. Yâni “Hak Teâlâ”, "bilinmeyi sevdim" hadîsinde ifâde edildiği gibi “cemâl”ini, “rûhânî nurların mazharı”nda müşâhede eder.¹⁸³²

c- “Çinli ressamlar” “âlimler”i , “Rum ressamları” ise “sûfiler”i temsil etmektedir. “Âlimler” her sabah ve akşam derslerini tekrar ederek, “bilgiler”i “hâfıza”larına nakşetmeye çalışırlar. “Sûfiler” ise “zikrullah cilâsı”yla “kalp”lerini parlatır. Mâsivâ nakşını kalplerinden siler. Tasfiyeleri kemâle ulaşınca, “kalp ayna”larından rabbânî cemâl nurları ve “ledün ilmi” yansır. Kalplerinde hem “Zât” ve hem de “mütakâbil sıfatlar”ın tecellîlerini müşâhede ederler.¹⁸³³

Ankaravî, bu son anlama kısaca değinmiştir: “Çinli ressamlar”, gönül evlerini zâhirî ilimlerle (ulûm-i resmiyye) dolduran “zâhir ehli”dir (ehl-i rûsûm). “Rumlu ressamlar” ise kitabî bilgileri tekrar ederek değil, gönül evlerinin tezkiye ve tasfiye ederek ilim elde eden “sûfiler”i temsil etmektedir.¹⁸³⁴

Üzerinde durulan bu son anlamıyla “Çinli ve Rumlu ressamlar” sembolleri başka sembollerle desteklenmiştir. Kullanılan takım sembollerde cüz’î ve küllî akıl ayrımı üzerinde durulmuştur:

Bel’am b. Bâur ile Hz. Mûsâ: Bel’am b. Bâur, akı ve bilgisine rağmen, Hz.Mûsâ’ya cephe alır. Kaderde ilâhî yardımla desteklenme hükmü verilmiş Mûsâ (as)a bedduâ etmeye niyetlenir. Ancak dili sürçer, ilâhî yardım ile desteklenen Mûsâ ve ordusu yerine, kendisine ve kavmine bedduâ eder.

Bu hikâyede “Bel’am” “cüz’î akıl”ı , “Mûsâ” da “küllî akıl”ı temsil etmektedir. “Cüz’î akıl”, zayıftır. Lâhut âlemine yükselme kuvveti yoktur. “Küllî akıl” ise iki âlemi ve felekleri ayakta tutma kuvvetine sâhip akıldır. Esas akıl küllî olandır. “Akl-ı küll” hâricindekilere akıl demek doğru değildir. “Cüz’î akıl”ın, akıl olarak isimlendirilmesi, küllî akıl kuvvetine

¹⁸³² age, IV, 482 [3492-3495. beyitler]

¹⁸³³ age, IV, 483-485 [3495,3498, 3501,3503. beyitler]

¹⁸³⁴ Ankaravî, age, I, 633

erişmeye kâbiliyeti olmasındandır. ¹⁸³⁵ Ankaravî, ise “Bel’am” ile “ibâdetiyle gurur duyanlar”ı veya Allah'ın sevdiği bir kula karşı çıkan kimseyi temsil etmektedir. ¹⁸³⁶

Hârut ile Mârut ve âdemoğlu: Hârut ile Mârut, tesbih ve ibâdet ile görevli iki melektir. Kendi ibâdet ve tâatları karşısında beşerin yaptığı hatâ ve kusurları görünce, insan oğlunu ayıplarlar. Bu iki meleğin beşeri ayıplaması esâsen, kendilerinin kazâ ve kader bilgisindeki eksikliklerinden ileri gelmektedir. Çünkü kazâ ve kader gereğince tecellî, “Âdem aynası”nda görünür. “Hârut ile Mârut” kendini “varlığını görenler”i temsil etmektedir. Bu kimseler nefislerini iyi, güzel ve kusursuz görür. Başkalarında gördükleri kusur ve hatâların, kendi kusurlarının bir yansımasından ibâret olduğu bilgisinden mahrumdurlar. ¹⁸³⁷ Ankaravî'ye göre “Hârut ile Mârut” kendi aklı ile “gururlananlar”ı temsil etmektedir. ¹⁸³⁸

Sağır adamın hasta komşusunu ziyâreti: Sağır bir adam , komşusunun hasta olduğunu duyunca ziyâretine gitmeye niyet eder. Ancak komşusunun söylediklerini anlamadığı için, onun kalbini kıracak cevaplar verir. Ziyâret edilen hasta, öfke içinde kalır ama sabreder. Sağır adam ise hastanın hatırını hoş ettiği zannıyla sevinir.

Ankaravî şerhinde olduğu gibi “sağır adam” sembolü, “sevap elde etmek için ibâdet yapan kimseler”i temsil eder. İbâdetlerini şer’î usûllere uygun yapmak için âzamî gayret gösterirler. Yaptıkları ibâdetleri beğenirler. İbâdetlerinin makbul olduğunu zannederler. Ancak nefislerini kötülükten alıkoymak ve kalplerini temizlemek için gayret etmezler. Halbuki ibâdetten kasıt nefisten kurtulup, vahdet makâmına erişmektir. ¹⁸³⁹ “Hasta” sembolü ise , nefisini terbiye edip “öfkesine sabretmesi bilen kimse”yi temsil etmektedir. ¹⁸⁴⁰

Sarhoş ile çocuk: Bu sembol Hakîm Senâî'nin “nerede sarhoş olmuşsan oraya yat. Meyhâneden çıkıp yolunu kaybeden sarhoş, çocukların maskarası olur.” sözüne

¹⁸³⁵ Abdullah Efendi, age, IV, 377, 381 [3322,3332. beyitler]

¹⁸³⁶ Ankaravî, age, I, 602

¹⁸³⁷ Abdullah Efendi, age, IV, 390 [3360. beyit]

¹⁸³⁸ Ankaravî, age, 605

¹⁸³⁹ Ankaravî, age, 613, Abdullah Efendi, age, IV, 416-417 [3397. beyit]

¹⁸⁴⁰ Ankaravî, age, I, 612, Abdullah Efendi, age, IV, 410-415 [3391.beyit]

dayanmaktadır. Abdullah Efendi'nin şerhi Ankaravî'nin açıklamalarına paraleldir.¹⁸⁴¹ “Sarhoş” “meczub-i âşık”ı temsil etmektedir. “Çocuk” ise hal ve zevke erişmemiş “ham kimseler”i temsil etmektedir. “Meczip” hangi müşşidin terbiyesinde yetişmişse teslimiyet başını onun “terbiye dâiresi”nden çıkarmamalıdır. Sohbetini ihvânı ile yapmalıdır. Böylece vecd hâlinde söyleyeceği sözler, “tarîkata yabancı kimseler” tarafından işitilmiş olmaz. Eğer meczup yabancı yanında sırrını saklamaya (ketm-i esrar) güç yetiremez ve açarsa (keşf-i esrar) , sözleri sebebiyle küfür ile itham edilir, alay ve eğlence konusu olur.¹⁸⁴²

12-ZEYD b. SÂBİT:

[3513-3733. beyitler arası]

Mesnevi'nin bu hikâyesi Hz. Peygamber ile Zeyd b. Hârise arasındaki konuşmayı esas almaktadır: Hz. Peygamber geceyi nasıl geçirdiğini sorunca, Zeyd, mü'min olarak geçirdiğini söyler. Çeşitli müşâhedelerini dile getirir. Hz. Peygamber, Zeyd'in müşâhedelerini dinledikten sonra, eriştiği sırları saklaması gerektiğini belirtir.¹⁸⁴³

Abdullah Efendi'nin şerhi, ruh mertebesinden başlamak üzere letâif noktaları hakkında yoğunlaşmaktadır:

a) Ruh mertebesinde ve sekr hâlindeki sâlik:

“Zeyd b. Hârise”, mertebe itibârıyla beşinci mertebe yâni “ruh tavrında bulunan, sâlik”i temsil etmektedir. Ruh mertebesine ulaşan sâlik, melekût âleminin sonu ile ceberût âleminin başı arasında sıfat mertebesindedir. Bu mertebede sıfat tecellîlerinin nurlarıyla ledün

¹⁸⁴¹ Ankaravî, age, I, 621-622

¹⁸⁴² Abdullah Efendi, age, IV, 449-449 [3441. beyit]

¹⁸⁴³ Yardım, age, 53 (Hadis Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-Evliyâ*'sında (I, 242), *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rakâik*'ta (329), Beyhakî'nin *Şuabü'l-İmân*'ında (634 a-b), Deylemî'nin *Müsnedü'l-Firdevs*'inde (175a) nakledilmiştir. Hadîsin sıhhat derecesi zayıftır.) Firûzenfer Serrâc'ın *Lüma*' sını, Gazzâlî'nin *İhyâ*'sını, İbnü'l-Esîr'in *Üsdü'l-Gâbe*'sini ve *Tefsîrü Ebu'l-Fütüh* ile *Hilyetü'l-Evliyâ*'yı kaynak göstermiştir. Kaynak eserlerde hadiste konu edilen gencin kimliği hakkında değişik bilgiler olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu genc Muaz b. Cebel veya Hârise b. Mâlik ya da Zeyd b. Hârise'dir. (bk. Firûzenfer, age, 35-36) Ankaravî ve Abdullah Efendi'nin şerhlerinde sâdece Zeyd b. Hârise'nin ismi zikredilmektedir.

ilmini elde eder. Bâzan nebîlerin yüksek ruhlarıyla sohbet eder bâzan âhiret hallerini seyreder.¹⁸⁴⁴

Beşinci mertebedeki sâlikin hallerin açıklamak için kullanılan diğer semboller şunlardır:

Mızrağın kalkanı delmesi (hal noktası): Zeyd (ra) hâlini anlatmak için şöyle demektedir: “Mızrak kalkanı nasıl deler geçerse, ben de gündüzlerden ve gecelerden öyle geçtim... Ezelle ebed bir; akla, anlayışsızlığı yüzünden oraya yol yok.”¹⁸⁴⁵

“Mızrak” “sâlik”i, “kalkan” ise “isim ve sıfat feleği”ni temsil etmektedir. “Sâlik”, “isim ve sıfat feleği”ne ve “Zât’ın muhabbet arşı”na yükseldiğinde, zaman kaydından kurtulur. Ezel ve ebedin bir olduğu (ittihâd) “ân-ı dâim” veya “hal noktası”na ulaşır. Bu noktada her şeyi birlik hâlinde ve hakka’l-yakîn olarak müşâhede ve keşfeder.¹⁸⁴⁶

Ay ve güneş: “Ay” sâlikin “kalbinin süveydâsı”nı (süveydâ-yı dil) temsil etmektedir. “Güneş” ise “Muhammedî hakikat”ı temsil etmektedir. Ay, güneşle tam olarak karşı karşıya geldiğinde, ayın üstünde dünyânın gölgesi kalmaz ve “bedir” hâlinde görünür.

Sâlikin “kalb”i, “hakikat-ı muhammediyye”nin nurlarını kabul edecek şekilde odaklandığında (mukâbil), kalp tamâmıyla aydınlanır. Tam bir “muhabbet ayı” hâlini alır. “Nefsin karanlığı” kalmaz. Zeyd gibi “sâlik” de Muhammedî nur ile aydınlandığında keşf ve müşâhedeye erişir. Berzah, âhiret, ruhlar âlemini “ayânen” görüp haber verir.¹⁸⁴⁷ Eğer ay ile güneş arasına dünyâ girerse ay tutulması gerçekleşir ve ay ânîden görünmez olur. Veya kişi parmağının ucunu gözü önüne engel yaparsa ay, parmak ucunun arkasında kalır, ışığı görünmez olur, Aynı şekilde “sâlik” ile “Muhammedî hakikat” arasına, “benlik hissi” girerse, sâlikin kalbi, Muhammedî nûrun ışığını alamaz ve aydınlanmaz.¹⁸⁴⁸

Ankaravî ay tutulması veya parmağın aya perde yapılması sembolünü farklı açıklamaktadır. Ankaravî’yi göre “ay” “sâlikin kalbi”dir. Eğer Hak Teâlâ, “parmak örtüsü”nü, sâlikin kalbi üstüne koyarsa, kalp ilâhî nurları ve tecellilerini müşâhede edemez. Velâyet

¹⁸⁴⁴ Abdullah Efendi, age, V, 34 [3570. beyit]

¹⁸⁴⁵ Gölpınarlı, age, I, 324 [3516-3517. beyitler]

¹⁸⁴⁶ Abdullah Efendi, age, V, 5 [3516-3517. beyitler]

¹⁸⁴⁷ Abdullah Efendi, age, V 24 [3546. beyit]

mertebesine erişmiş kulun Hak Teâlâ gibi “hak örtüsü”ne bürünmesi, müşâhede ettiği sırları gizlemesi gerekir.¹⁸⁴⁹

Ayna ve terâzi: Sâlikin bu hâlini açıklamak için “ay”dan başka “ayna” ve “terâzi” sembolleri kullanılmıştır: “Ayna”nın “kılıf”ından çıkıp görüntüyü aksettirmesi gibi “sâlikin rûhu” da, “beşeriyet kılıfı”ndan çıktığında her şeyin miktârını görür. Sâlik “ayna” gibi veya doğru ölçü veren “terâzi” gibi, her ne müşâhede ederse onu ifâde eder kimsenin kıymasına, incinmesine aldırmadan vâkıf olduğu hakîkatları aktarır.¹⁸⁵⁰

“Zeyd” pek çok müşâhedeyle erişmesine rağmen henüz hâline hâkim değildir ve küllî irâdeye erişmemiştir.¹⁸⁵¹ Daha yüce mertebelere erişmek için sâlikin hâline hâkim olması gerekir. Bu hâkimiyet sâlikin sahv gelmesi ve müşâhedelerini saklamaya muktedir olmasıyla başlar. Ancak sâlike aşk ve cezbe hâli hâkim olursa rubûbiyyet sırrını saklayamaz cezbe coşkuluğuyla ifşâ eder. Ancak bu durumda Hallâc-ı Mansur ve Seyyid Nesîmî gibi “celâl zülfü”yle îdam edilir.¹⁸⁵²

b) Hafî ve ahfâ mertebesinde ve sahv hâlindeki sâlik:

Hz. Peygamber’in “Zeyd”in “yakasını büküş”ünü ifâde eden beyitle barâber “sâlik”in sahv hâline getirilmesi anlatılmaktadır.¹⁸⁵³

“Sâlik” ruh mertebesinde, sahv ve temkin elde ederse sıfat mertebesini atlar. Altıncı mertebede hafî ve ahfâ mertebelerinden geçer. Bu mertebede sâlik, Zât nûrunun letâfetiyle renklerden mücerred olur. Artık kesret mertebelerini hissedemez.¹⁸⁵⁴

Sâlikin müşâhedelerini saklamasındaki hikmet, ceberut ve lâhut âlemindeki hakîkatların, nâsut mertebesi için geçerli olan ve anlamı sınırlayan kelimelere (zurûf-i

¹⁸⁴⁸ Abdullah Efendi, age, V, 32-33 [3568-3570. beyitler]

¹⁸⁴⁹ Ankaravî, age, I, 642

¹⁸⁵⁰ Ankaravî, age, I, 241, Abdullah Efendi, age, V, 30 [3557. beyit]

¹⁸⁵¹ Abdullah Efendi, age, V, 32 [3567. beyit]

¹⁸⁵² age, V, 25 [3551. beyit]

¹⁸⁵³ age, V, 29 [3556. beyit]

¹⁸⁵⁴ age, V, 34 [3570. beyit]

kelimât) sığmamasıdır. Bu imkânsızlık sebebiyle esas olan bu mertebedeki hakikatları gizlemek ve hakkında konuşmamaktır (hafî ve sükût).¹⁸⁵⁵

Deniz altı: Hafî makzâmında sâlikin sükûtunu ifâde için “deniz altı”nda bulunmak sembolü kullanılmıştır. Sözler, sesler “deniz sâhili”nde geçerlidir. Çoşkunluk, bağırıp çağırma (cûş ü hurûş) “deniz üstü”nde olur. “Denizin dibi”nde su hareket hâlinde değildir. Aynı şekilde “ledün ilmi” ve “ahadiyet denizi”ne dalan sâlik de sözden, bağırıp çağırmadan uzaktır.¹⁸⁵⁶ Eğer ceberut ve melekût âleminde müşâhede edilen hakikatlar hakkında konuşulacaksa Hz.Peygamberin yolu izlenmelidir. Sâlik müşâhedesini ne olursa olsun konuşmalarında şerîat ve beşeriyet sınırları içinde kalmasına dikkat etmelidir. Müşâhede edilen hakikatları ifâde ederken, zâhir ve bâtın anlamı bir araya getiren belîğ kelimeler kullanılmalıdır. Böylece bâtınî anlam saklanmalıdır (ihfâ). Sâlikin sözlerinin zâhir anlamını havas ve avam anlarken, bâtın anlamını da ahassü’l-has idrâk eder.¹⁸⁵⁷

Hafî ve ahfâ mertebesinde sâlikin hâlini açıklamak için kullanılan semboller şunlardır:

Süleyman mührü (yüzüğü): Bu mertebede hâkimiyet ve tasarruf “gönül Süleyman”ına verilmiştir. Sâlik bu mertebede beş nefsânî ve beş rûhânî kuvvetine yüzük takarak, “sanevberî yâkut taht”a kurulup, hükûmete muktedir olur. “Vücut ülkesi”nin pâdişâhı olunca, nefsânî ve rûhânî kuvvetlere, insanlara ve cinlere şerîata uygun olarak hükmeder. Kötülükleri ortadan kaldırır. Adâleti tesis eder. Sâlikin elindeki Süleyman mührünü ne nefis, ne tabiat ve ne de şehvetin hîleleri çıkartabilir.¹⁸⁵⁸

Ankaravî aynı beyitte geçen “Süleyman mührü” sembolünü farklı açıklamaktadır: “Süleyman” cisim ülkesinin sultânı olan “rûh”u, vezîri “Âsaf” “akl”ı, “mühür veya yüzük” ise “gönül”ü temsil etmektedir. Sâlikin rûhu, cisim ülkesinin sultânı olduğunda, gönül mührünün sâhibi olur. Akıl da rûha tâbi olur. Peri ve cinlerin Süleyman’ın hükmü altına girmesi gibi nefsin hevâ ve hevesi, rûhun ve kalp mührünün hükmünü altına girer.¹⁸⁵⁹

¹⁸⁵⁵ age, V, 30 [3557. beyit]

¹⁸⁵⁶ age, V, 34 [3571. beyit]

¹⁸⁵⁷ age, V, 32 [3567. beyit]

¹⁸⁵⁸ age, V, 40 [3588-3593. beyitler]

¹⁸⁵⁹ Ankaravî, age, I, 645

Hız. Süleyman ve mührü hakkındaki bir başka anlatım şöyledir: Bir genç, dere kıyısında balık tutan Hz. Süleyman'ı görür. Onu Hz. Süleyman'a benzetir, ancak yüzüğünü göremediğinden ve tek başına olmasından tereddüde düşer. Bir müddet sonra Hz. Süleyman'ı tahtı üzerinde ve parmağında yüzüğü ile görür ve ilk gördüğünün başkası olduğuna kanaat getirir.

Bu hikâyede "Hz. Süleyman" "sâlikin rûhu"nu temsil etmektedir. "Genç" ise "sâlikin akıl ve fikr"ini temsil etmektedir. Sâlik olgunlaşmadan önce, "akl"ı, "rûh"u, "su kenarı" ile temsil edilen "irfan ehli" yanında "mârifet balığı" tutarken görür. Ancak rûhun makâmını kavrayamaz. Çünkü henüz "istîdat parmağı"nda, "muhabbet mührü" ve Muhammedî hakîkatın nûru bulunmamaktadır (ihfâ).

Sâlik "muhabbetullah mührü"nü "istîdat parmağı"na takıp, "gönül tahtı"na oturunca "vücut ülkesi"nde hükmünü icrâ eder. "Akıl" ancak bu durumda "rûh"un makâmını kabul eder. Daha önce "rûh"un neden her gördüğü "irfan ehli suyu kenarı"nda oturduğunu idrak eder.¹⁸⁶⁰

Ankaravî bu hikâyeye ile insanın asıl hakîkatının âhirette belli olacağı konusu işlemektedir. Hakîkatlar, dünyâ hayâtında gizli olduğu için hayal gibidir. Tüm hakîkatlar âhîret hayâtında açığa çıkacaktır. Yakîn zuhur edince hayal kalkacaktır. Âhîret hayâtında hakîkat açığa çıkacağı için, artık şüphe, korku ve ümit kalmaz.¹⁸⁶¹

Lokman: Bu hikâyede pâdişâhın köleleri arasında Lokman'ın sevilmediği ve ona hor muâmele edildiği anlatılmaktadır. Bir gün köleler nâdisâha mevve tonlamaya gönderilir

“Pâdişah” “Allah Teâlâ”yı temsil etmektedir. Allah Teâlâ “ruh parası” karşılığında satın alınan “insânî akıl”, “hayvânî ruh”, “zâhirî hisler”, “bâtınî hisler”, “cismânî kuvvetler”, “rûhânî kuvvetler” kölelerini satın alır. Tüm bu kuvvetler “şerîat ağacı”ndan, “tarîkat eli”yle “ibâdet ve amel meyveleri”ni toplamak için “nâsut bostanı”na gönderilir. “Akıl ve hikmet çocuğu” (Lokman) diğer köleler ile birlikte, mahşer günü topladıkları “amel meyveleri”ni huzûr-i ilâhîye sunmak üzere nâsut bostanına ayak basar. “Akl-ı selim” kendisinde bulunan özellikleri saklar (ihfâ). “Kuvvet ve his köleleri” de onun bu özelliğini bilemediklerinden ona itibar etmez. Dünyâya ve onun süsüne meyler. Mârifetullahâ yönelmezler. “Nefs-i emmâre”nin etkisiyle, samîmiyetsizce topladıkları “amel meyveleri”ni “riyâ boğazı”ndan geçirerek iptal ederler. Böylece bütün “kuvvet ve his köleleri”nin elleri boş kalır. Ömür sona erme ve ilâhî huzûra gelme zamânı yaklaşınca, ellerinde hardal tânesi kadar bir sevap ve amellerinin kalmadığını görürler. Utanılar ve özür dilemek isterler. Ancak özürleri olmadığından yalana baş vurarak “amel meyveleri”ni “akıl çocuğu”nun yediğini söyleyerek iftirâ ederler. “Akıl çocuğu” bu durum karşısında, cismânî lezzetlerden bir zerre bile tatmadığını belirtir. Sırlı ve gizli olanın açığa çıkması için imtihan ister. Bunun üzerine Azrâil sekerat hâlinde “ölümün sıcak suyu”nu içerir. Her “kuvvet ve his”sin yaptığı iş berzah âleminde ortaya dökülür.¹⁸⁶³

Ankaravî kölelerin yediklerini çıkarması üzerinde durur. Ona göre bu sahne, kâfirlerin cehennemde kaynar su içerek cezâlandırılmasını ifâde etmektedir.¹⁸⁶⁴

Medîne yangını: Hz. Ömer zamânında Medîne’de yangın olur. Yangın Medîne’yi

Ankaravî bu beyitleri amellerin Allah'ın emrettiği gibi ve samîmiyetle yapılması gerektiği ile açıklamaktadır.¹⁸⁶⁶

c) Gaybü'l-guyûb veya Zât mertebesi

Hz. Peygamberin terbiyesi altında yetişen Zeyd, bu son mertebede kendisini kaybeder. Kapının yanındaki son safta nalınlarını çıkarır, kaçıp gider. Güneş ışığı vurmuş yıldız gibi kaybolur.

Sâlik hafî ve ahfâ mertebelerinden de geçince ulaştığı yedinci mertebe olan “Zât mertebesi”dir. Bu mertebede şuur ve şuursuzluktan mücerred olur ve mutlak mahviyet hâlinde bulunur. Hak ile bâkî olur. Her şeyde Hak ile tasarruf eder.¹⁸⁶⁷

“Son saf”, “taayyün mertebesi”ni temsil etmektedir. Sâlik bu son mertebeden “ruh ayağı”na giydiği “cismânî sûret ve tabiat nalınları”nı çıkarır. Halktan Hakk'a kaçar. Yıldızın güneş ışığında kaybolması gibi, “ahadiyet mertebesi”nde kaybolur.¹⁸⁶⁸ Zât tecellîleri altında benlik taayyününden tecrid olur. Cismânî her türlü kayıttan¹⁸⁶⁹ Akl-ı maâşın varlığından eser kalmaz.¹⁸⁷⁰

Bu son mertebeye erişen kul muhabbet nûrunun zuhur etmesi için pîr veya mürşide ihtiyâcı kalmaz. Kul ile Hak arasında vâsitaya gerek yoktur. Çünkü Hak her an kulunun kalbine Zât'ı ve sıfatlarıyla tecellî edip kalbine hükmeder. Kul her nefesinde “Rahman arşa istivâ etti”(Tâhâ:20/5) âyetini müşâhede eder.¹⁸⁷¹

Bu mertebe aynı zamanda vücud mertebelerinin ilkidir. Ruhların rûhu olan Ruh-i akdes-i Ahmedî, ilk olarak bu mertebede tecellî edip, âlemin ve iki âlemin varlığının sebebi olur.¹⁸⁷²

Abdullah Efendi, Zeyd'in geçidiği sahv ve sekir derecelerini ve kemâl makâmını bulmasını açıklamak için Şeyh Attar'ın hayâtından örnek verir: Attar ilâhî cezbe ile sekir

¹⁸⁶⁶ Ankaravî, age, I, 670

¹⁸⁶⁷ Abdullah Efendi, age, V, 34 [3570. beyit]

¹⁸⁶⁸ Ankaravî, age, I, 664, Abdullah Efendi, age, V, 140-141 [3681-3686. beyitler]

¹⁸⁶⁹ Abdullah Efendi, age, V, 135 [3672. beyit]

¹⁸⁷⁰ age, V, 140-141 [3681-3686. beyitler]

¹⁸⁷¹ age, V, 137 [3678. beyit]

¹⁸⁷² age, V, 41 [3593. beyit]

hâlindeyken bir çocuk dükkânına gelerek küçük bir parça şeker ister. Attar, cezbeyle bir ölçek (kile) şeker verir. Çocuğun annesi şekerin miktârını görünce çocuğunu tekrar Attar'a gönderir. Çocuk tekrar aynı miktarda şeker ister. Attar sahv ve sükûn hâline döndüğünden çocuğa istediği miktarda şeker verir. Çocuk daha önce bir kile şeker verdiğini söyler. Attar şöyle cevap verir: "Sen beni önceki sekir hâlime getir. Ben de sana dükkândaki bütün şekerleri vereyim." Bu sâlikin televvünde kalması hâlidir. Şeyh Attar telvin hallerinden çıkıp fenâ ender fenâ ve bekâ ba'de'l-fenâ makâmına eriştiğinde dükkânındaki tüm malları yağmaya vermiştir. ¹⁸⁷³

13- HZ. ALİ ile PEHLİVAN :

[3734-3857. beyitler arası]

Bu hikâyenin konusu kısaca şöyledir: Hz. Ali muhârebe sırasında bir pehlivanla karşılaşır. Düşmanını altetmek üzereyken, adam Hz. Ali'nin yüzüne tükürür. Hz. Ali, o anda savaştan vazgeçer. Pehlivan hayrete düşür. Kılıcını vurmaya üzereyken neden vazgeçtiğini, daha iyi ne görüp öfkesinin dindiğini sorar.

Hz. Ali, adamın "öfken dindi" sözünü, öfke değil, hilim sâhibi olduğunu söyleyerek düzeltir. Her şeyden, hattâ öfkelenmekten de hür olduğunu, kılıcını öfkeyle değil, Allah için vurduğunu belirtir. Esâsen her işi, Allah için yaptığını anlatır. Kendisinde sâdece Allah'ın sıfatlarının bulunduğunu ifâde eder.

Bu sözlerle pehlivanın kalbinde Hz. Ali'ye karşı sevgi uyanır. Hz. Ali'nin mârifetiyle

Abdullah Efendi bu hikâyenin şerhinde, her şeyden önce Hz. Ali'ye özel hidâyet yolunu ve diğer yollarla arasındaki farkı açıklamıştır. Allah'a giden yollar mahlûkâtın nefesleri kadar çoktur. Şârih bu yolları başlıca üç grupta toplamaktadır.

a-Şeriat yolu:

Sâlik, “Bu kasabaya girin” (Bakara:2/58) âyetinde belirtildiği gibi “şeriat şehri”nin yoluna girerse rükû, secde, tevbe ve istiğfarla ilerler.¹⁸⁷⁵

b- Ebrar ve ahyar yolu:

Sâlik, “ledün ilmi şehri”ne yönelirse, “evlere kapılarından girin” (Bakara:2/189) âyetinde belirtildiği gibi, bu şehrin pek çok giriş yolu ve kapısı olduğuna dikkat etmelidir. “Ana kapı” (bâb-ı hümâyûn) hâriç diğer tüm kapılar, ebrar ve ahyarın yollarıdır.¹⁸⁷⁶

Sâlikin “ledün ilmi şehri”ne ebrar ve ahyar yolundan girmesi, tarîkat terbiyesine girmesini, bütün fiilerini, amellerini, hallerini, tarîkata uygun hâle getirmek çaba sarfetmesini ifade etmektedir

Sâlik ilâhî tecellîler nîmetine ulaşmak için, bu fânî dünyâda mücâhedenin acılığını tadar ve varlığını ifnâ eder. Bu sebeple ahyar ve ebrar yolu zorluk ve meşakkatlerle doludur.¹⁸⁷⁷

“Katrenin denize olan yolculuğu”Abdullah Efendi ahyar ve ebrârın seyrini açıklamak için “katrenin denize olan yolculuğu” sembolünü de kullanmıştır.¹⁸⁷⁸ Bu semboller dizisi ile sâlikte, muhabbetin başlaması ve çoğalması üç derecede ele alınmıştır:

-Aşk mertebesi : Bu mertebenin sembolü “Nil”dir. Irmaklar bir araya gelip çoğaldığında “Nil“, “Fırat“, “Ceyhun“, “Seyhun“, “Şat” gibi isimler verilir.

c-Cezbe ve aşk yolu:

Hız. Ali ile pehlivan hikâyesinin asıl konusu aşk ve cezbe yoludur. Hikâyede geçen “Hız. Ali” hem aşk ve cezbe yolunun sâhibi Hız. Ali’nin zâtını ifâde etmekte hem de Hız. Ali’nin kademinde olan ve “Ali-himmet mürşid-i kâmil”i temsil etmektedir. Hız. Ali ile savaşılan “pehlivan” ise aşk ve cezbeyle istîdâdı bulunan “mürîd”i temsil etmektedir.

Aşk ve cezbe yolunda zahmet ve meşakkat yoktur. Cezbe ve aşkta sülûk eden âşık “aşk Refrefi”ne binip zaman ve mekânı uçarak geçer. Dünyâ ve âhireti “tek ayak”ının altına alıp daha da ileri mertebelere ulaşır. ¹⁸⁷⁹

Aşk ve cezbe yolunda tadılan rûhânî gıdâlar, “Rabbime konuk olurum... Beni o yedirir, beni suya o kandırır.” ¹⁸⁸⁰ hadîsine dayanarak açıklanmıştır. “Akl-ı küll sâhipleri” ilâhî nîmetler, mânevî mârifetler ve rûhânî gıdâlarla beslenirler. Bu sebeple savm-ı visâl, halvet ve çile esnâsındaki açlık susuzluk gibi sebeplerle mizaçları bozulmaz. Henüz aşk ateşi ile yanmamış sâlikler ise mânevî gıdâdan yoksundur. Halvet, çile ve visal orucunda hem zâhîrî hem mânevî gıdâdan uzak kaldıkları için mizaçları bozulur. Bu sebeple kemâle erişmeyen sâlikler savm-ı visâl, halvet ve çileden uzak tutulur. ¹⁸⁸¹

Hız. Ali veya Hız. Ali’nin vârisleri olan mürşidler için kullanılan diğer semboller şunlardır:

İsmi ve sembolü olanları Sâlikler için kullanılır. “Aşk mertebesi”

Zâhirî ve bâtinî terbiye alan sâlik, Rahmânî cezbe almaya müsâit duruma geldiğinde, Hz. Ali himmetinde olan zamânın kutbu terbiyesine girer. “Cezbe kapı”sından “ilim ve mârifet şehri”ne ve “vahdet kâbesi”ne girer.¹⁸⁸³ “İlim şehri”nde Zâtî tecellîler ile maâd mertebelerine yükselir. Cezbe nûru ile Hakk’ı bâtıldan farkeder. Asıl mebbeine geri döner, hakîkî îmânı bulur.¹⁸⁸⁴

Ankaravî “şehir ve kapı” sembolünü “kabuk ve öz” sembolleriyle eş anlamlı kullanmıştır. Sûrette ve zâhir âlemde kalan kimseler, “öz”e ulaşamaz, özün dışındaki kabuğu aşamazlar. Bu kimseler cisim hükmündedir. Hz. Ali ve onun vârislerinin “hidâyet”i ve “irşâd”ıyla , sâlikler kabuğu geçip “hakîkî âlem”e ve “öz”e ulaşır.¹⁸⁸⁵

Deniz: Sâlikin fenâ hâli “denizin dalgalanması” ile temsil edilmiştir: “Nehir suyu” “deniz”e karıştığında, “deniz suyu” içinde kaybolur. Hepsi “deniz suyu” hâlini alır. Hareket veya durgunlukları, artık “deniz”e âittir. “Denizin dalgalanması” ve hareketi “cezbe”yi temsil etmektedir. Cezbede fenâ bulan meczubun hareketlerine vecd denir.¹⁸⁸⁶

Hz. Ali ve Ali-himmet mürşidlerin bekâ seyri” ise “denizin katreye olan yolculuğu”na benzetilmiştir: “Deniz suyu” göğe yükselip, damlalar hâlinde yere iner. “Mürşid”ler de “Zât ve sıfat göğü”ne yükselir. “Hidâyet ve irşad damlaları” kime incekse ona yağar. (hubût ve nüzûl)¹⁸⁸⁷

Mûsâ bulutu veya Tîh çölü bulutu: Tîh çölünde kırk sene kalan Hz. Mûsâ ve ümmetine, mûcizevî olarak buluttan selvâ (bıldırcın) indirilerek nîmet verilmesinin ifâde

Bâz (Arş doğanı): “Pehlivan”ın “Hz. Ali”ye “ne görüp de durdun?” diye sorduğu beyitlerde “Hz. Ali” “doğan” ile temsil edilmiştir.

Hz. Ali ve vârisleri “akl-ı küll” ve “gönül gözünün nûru” ile görür. Bu sebeple Hz. Ali’nin görüşü “doğan”ın keskin görüşüne benzetilmiştir. Doğanın “av”ı ise “vahdet sırları” ve “ahadiyet nurları”dır.

Hz. Ali ve onun kademinde olan “mürşidler” tecellî nurları içindedir, ahadiyetin nurlarından başka şey görmediklerinden sırları keşfetme kâbiliyetine sâhiptirler.¹⁸⁸⁹

Ankaravî de “bâz” sembolünü “ışık” sembolüyle berâber açıklamıştır. Doğanı, kanatları ışıklı olarak tasvir edilmiştir. “Kanatları şûleli doğan”, “Nûr isminin mazharı” olan kâmil insanın “rûh”unu temsil etmektedir. Kâmil insanın rûhu “pâdişâhın kolunda avcılığı öğrenen doğan” gibi “Hak Teâlâ”nın öğrettiği kuvvet ve kudrete sâhiptir.¹⁸⁹⁰

Ay: Bu hikâyede “ay” sembolünde iki farklı anlatım bulunmaktadır:

a-“Ay” sembolünde Hz. Ali’nin hem müriddeki sırları ve kâbiliyeti görüşü hem de müride cezbe vermesi bir arada temsil edilmiştir.

“Ay”ın görülmesinde üç grup insandan söz edilmiştir. Abdullah Efendi bu üç gruba derece derece anlam vermiştir:

-Birincisi, gözünün nûru olmayandır. Bu kimseler ne ayı ne de dünyâyı görebilir. İkincisi, ayı gözüyle görür, ama ayda ilâhî kudreti göremez. Üçüncüsü ise baş gözüyle ışık saçan “ay”ı, akıl gözüyle hem ayın ışığını “güneş”ten aldığını, hem de güneşin Allah’ın “Nûr” isminin mazharı olduğunu bilir. Bir tek aya baksa da “üç av” görür.¹⁸⁹¹

(vücûd-i vâhid) görür. ¹⁸⁹² Bu üç görüş enfüsî anlam dâhilinde de açıklanmıştır: Nefis sahiplerinin görüşü, “emmâre” ve “mutmainne” derecesinde oluşuna göre değişiklik gösterir. Akıl sâhiplerinin görüşü aklın “cüzî” ve “küllî” oluşuna göre değişiklik gösterir. Ruh sâhiplerinin görüşü ise “izâfî rûh”a eriştiğinde, her üç hâli de vahdet nûru içinde görür.

-Üç görüş, “şerîat”, “tarîkat” ve “hakîkat” olarak da açıklanmaktadır:

Hevâ ve hevesinin esîri olanlar, “zâhirî göz” veya “şerîat gözü” mertebesindedirler. “Şerîat gözleri”nde hastalık olduğu için çevrelerini şerîattan ayrılmış, fesat ve kötülük ile kararmış görürler.

Emirlere uymaya çalışan ve nehiyelerinden kaçınan sâlih kulların “şerîat gözleri” açılmıştır. Çevrelerini “şerîat ayı”nın nurları ile aydınlanmış görürler.

Muhabbet ehlinin “kalp gözleri” muhammedî hakîkat ile aydınlanmıştır. Kendi vücudlarını şerîat, tarîkat ve hakîkat ile birleşmiş görürler.

-Üç görüş ile ezel, ebed ve hal temsil edilmesi hâlinde sembolün şerhi şöyledir:

Dünyâyı ay ışığından mahrum görenler, evliyâ kerâmetlerini inkâr edenleri temsil etmektedir. ¹⁸⁹³Gönül gözleri mühürlenmiş olan körler ne ezel, ne ebed ne de hâli bilirler. Nereden gelip neye gittiklerinin (mebde ve maâd) farkında değildirler. Gönül gözleri açık olanlar ise mebde ve maâdı bilirler. Ezel ve ebedi, “hal noktası”nda birleşmiş olarak görürler. Ezelî kurtuluşa erişmiş olan bu kimseler ilim, mârifet ve muhabbet ile bâzan ebed, bâzan ezel yönüne gider. Ama varlıklarından bir eser bulamazlar. Hz. Ali ve Hz. Ali’nin kademi üzerinde olan vefler, kendilerine verilen ilim sâyesinde bu üç grubun kâbiliyetlerini, mebde ve maâdlarını, sonunda hangi sıfata döneceklerini bilir ve görür. ¹⁸⁹⁴

b- İkinci anlatımda Hz. Ali’nin ve onun kademinde olan mürşidlerin cezbeyle sâliklere hidâyet ve aşk vermesi, “ay”ın güneşten aldığı ışık ile gece karanlığını aydınlatması ve yolculara yol göstermesine benzetilmiştir. Bu benzetmede mürşid “ay” ile temsil edilirken, “sâlik” de “gece yolcusu” ile sembolize edilmiştir. Ayın yol göstermesi hem “ışık” vererek

¹⁸⁹² Ankaravî, age, I, 675, Abdullah Efendi, age, V, 214-215 [3765-3766. beyitler]

¹⁸⁹³ Abdullah Efendi, age, V, 214-215 [3765-3766. beyitler]

¹⁸⁹⁴ age, V, 215-216 [3767. beyit]

hem de “ses” (bang-i mâh) vererek olur. Aynı şekilde mürşidin de sâlike yol göstermesi hem “nazar” ve hem de “sohbet” ile olur.

Eğer nazarın yanında mürşidin sohbeti de olursa bu “nur” üstüne “nur”dur. Mürşidin sesi ve sohbeti, “nefis perisi”nin bâtil sûretlerini hak imiş gibi göstermesini ve karanlık içinde Hak yolcusunu doğru yoldan çıkartmasını önler. Böylece Hz.Ali’ye vâris olan mürşidin sohbetiyle sâlikin kalbinde cezbe nûru parlar. ¹⁸⁹⁵

Güneş ışığı: “Güneş ışığı” sembolü ya “şehre varan yol veya kapı” ya da “kılıç” sembolüyle eş anlamlı kullanılmıştır:

a-“Güneş ışığı” sembolünün , “yol veya kapı ”sembolüyle eş anlamlı kullanılması:

Bu anlam dâhilindeki açıklama Ankaravî'nin şerhinde görülmektedir. Ankaravî “şehir ve yol/kapı” sembollerini “güneş ve güneş ışığı” sembolleriyle eş anlamlı kullanmıştır: “Hilim güneşi” “Hz. Peygamber”i temsil etmektedir. “Hilim güneşinin şuâsı” ise Hz. Ali’yi temsil etmektedir. Hz. Ali, Hz.Peygamber’in öğrettiği ahlâk üzere sâdece müslümanlara değil, kâfirlere ve münâfiklara karşı hilim göstermiştir. ¹⁸⁹⁶

b-“Güneş ışığı” sembolünün “kılıç” sembolüyle eş anlamlı kullanılması:

Hz. Ali “güneşin vurduğu kılıç”a veya “pâdişâhın elindeki kılıç”a benzetilmiştir. “Güneş” veya “pâdişâh” hakikat güneşi olan “hakikat-ı muhammediyye”yi temsil etmektedir. “Kılıç” ise muhammedî hakikatın tam mazharı, Hakk’ın sıfat ve Zât nurlarına garkolmuş olan “Hz. Ali” ve onun kademinde bulunan “kâmil insanlar”ı temsil etmektedir. Bu durumda güneş

varlığını yok eder. Ahadiyet mertebesinde zıtlıktan kurtulur, sıfatlar birbirinin aynı olur. Âşığın bütün sıfatları Zât'ın sıfatlarına dönüşür. Böylece Zât'ta fânî olur.¹⁸⁹⁹

İnsan, fenâ mertebesinde evvel ve âhirini birleştirdikten sonra bekâ mertebesine yükselir. İniş kavşında, zâhir ve bâtında vahdetin güzelliğini seyreder. Vücutta O'ndan başka varlık olmadığını müşâhede eder.¹⁹⁰⁰

Bekâ mertebesine erişmiş insana, sâlikleri irşad vazifesini yüklenir. İrşad ve hidâyet vazifesini yürüten mürşid, elinde iki dilli kılıç “Zülfikâr” ile temsil edilmiştir. Kılıcın iki dili, irşadın birbirine zıt yıkıcı ve yapıcı iki yönünü temsil etmektedir:

Mürşid Zât'ın tecellîsiyle görünür. Hareket ve durmasında, her türlü iş ve fiilinde olduğu gibi nefis ile “savaş”ta da Hakk'ın “kabzasında” bulunur.¹⁹⁰¹ Hakk'ın emriyle, hilim, mürüvvet, aşk ve “cezbe zülfikârî” ile “kâfir nefs”in “inkâr başı”nı, “cehâlet bedeni”nden ayırıp, sâliki şüpheden¹⁹⁰² ve tüm çirkin sıfatlardan uzaklaştırır.¹⁹⁰³

Ankaravî bu son anlama uygun olarak kılıç sembolünü “hilim kılıcı” tamlamasıyla kullanmaktadır: Mürşid gazabını, hilim kılıcı ile kesmiştir. Bu sebeple mürşidde sâdece hilim ve rahmet bulunur. Kahır ve hışmı, rahmet ve lütuf olarak görünür.¹⁹⁰⁴

Bundan sonra “İsâ nefesi”ni (izâfî rûh) üfleyerek can verir. “Hayat suyu”nu içirip ilim, hikmet¹⁹⁰⁵ ve güzel sıfatlar vererek sâlike hayat verir.¹⁹⁰⁶

Abdullah Efendi'nin eş anlamlı gösterdiği “güneş ışığı” ile “kılıç” sembollerine R. Guénon, “ok” ve “mızrak” gibi sembolleri de eklemiştir. Bu semboller Abdullah Efendi'de

tamamlayıcı konumda bulunan iki yüzün veya iki kutbun bulunmasıdır. Bir başka ifadeyle bu iki yüz, iki kutup aynı şeyin iki farklı görünüşüdür (vechesidir).¹⁹⁰⁷ Guénon'nun iki zıt yüz ile var olmak açıklamasıyla, Abdullah Efendi'nin fenâ ve bekâ mertebesinde var olan kâmil insan açıklaması arasında uygunluk bulunmaktadır.

Kılıç sembolünün ikinci derecedeki kullanımını ise irşad ve sohbet ile ilgilidir: Sözün kudretini temsil etmek üzere Hz. İsa, “ yüzü güneş gibi parlak ve ağızdan iki yüzü keskin kılıç” çıkar vaziyette tasvir edilmiştir. Bu iki yüz, yaratıcı ve yok edici kuvvetleri temsil etmektedir.¹⁹⁰⁸ Yine “iki yüzü keskin kılıç” sembolü, mürşidin sohbetiyle sâlikin çirkin sıfatlarını öldürüp, iyi sıfatlarına hayat vermesi yâni irşad etmesi ile uygunluk göstermektedir.

Dağ: Abdullah Efendi, “dağ” sembolü “Kâf dağı” veya “sağlam dağ” (cebel-i metîn) tamlamasıyla kullanılmış ve bu sembolle “Hz. Ali” ve “kâmil mürşidler” temsil edilmiştir.

Ahadiyet makâmına erişmek için mâsivâ düşüncesinin kalbe girmemesi gerekir. Eğer sâlikin kalbine Allah'tan başka bir şeyin düşüncesi girerse, muhabbet yolundan uzaklaşır. Bu sebeple devamlı kalbe teveccüh etmek, sabır ve sükûnet şarttır. Sâlikin öfkesi hilme ve korkusuzluğa, sabra, sükûnete, zulüm ve fesâdı, şerâat ve tarîkat nûruna, adâlet, hikmete dönüştüğünde televvünlerden kurtur. Kemal ve “temkin makâmı”na erişir.

Ahadiyet mertebesine ulaşan kâmil insan, hilim, sabır, ilim ve îtidal bakımından “sağlam dağ”a benzetilmiştir. İnsân-ı kâmil, şuhûd ve vahdette derinlere kök salmış “dağ” gibi “sâbit kadem” olur. Vahdet hâlindeki şuhûduna kesret düşüncesi zarar vermez. Rızâ makâmında yerleşir.¹⁹⁰⁹

Aynı şekilde “kâmil insan”ın hareket etmesindeki tek sâik “cezbe rüzgârı”dır. Zikir ile, varlık hakkında tefekkür ile, cezbe ve vecd ile insan da pervâne gibi hareket eder.¹⁹¹¹

Ankaravî saman çöpünü hareket ettiren rüzgâr sembolünü, kâmil insanın Hakk'ın irâdesi ve tasarrufu altında olmasıyla açıklamıştır.¹⁹¹²

“Pehlivan” sembolüyle eş anlamlı kullanılan diğer semboller şunlardır:

Hız. Ömer: Abdullah Efendi, Hız. Ömer'in müslüman oluşuna dâir rivâyetleri geniş olarak ele alır. Onun Hız. Peygamber'i katletmeye niyetlenip yola çıkması ancak aynı gün müslüman olması ile pehlivanın Hız. Ali ile savaşması ve daha sonra hidâyete ermesi arasında ilgi kurar. Her iki sembolde de övülmeye lâyık ve Allah'a yakın olacak kulları temsil edilmektedir.¹⁹¹³

Ankaravî “Bâzı günahlar vardır ki rahmete vesîle olur ve mağfirete erîştirir” sözünden yola çıkarak gerek Hız. Ömer'in gerekse “pehlivan”ın günahlarından, dikenden çıkan gül yaprağı gibi , rahmet ve mağfiret , rızâ zuhur ettiğini belirtir.¹⁹¹⁴

Cenin: Pehlivanın “Can, ana karnındaki cenin gibi canlansın” sözünün ifâde edildiği 3787. beyitinin şerhinde, sâlikin “rûh”u ana karnındaki “cenin” ile temsil edilmiştir. Cenin ana karnında “yedi yıldız”ın tesîri ile yetişir. “Güneş”in etkisiyle ruh kazanır. Bundan sonra ana karnından doğar.

“Sâlikin rûhu” da “ebrar ve ahyardan bir mürşid”in terbiyesi altında tamamlanır. Yâni bu terbiye ile sâlikin zâhirî ve bâtınî anlamda fiilleri, halleri, tavırları tarîkatın hükümlerine

14-HZ. ALİ İLE İBN MÜLCEM:

[3858-4017. beyitler arası]

Bu hikâyenin konusu Hz. Ali ile onu katleden İbn Mülcem arasındaki diyalogtan oluşmaktadır: Hz. Peygamber , İbn Mülcem'e "Ali'nin ölümü senin elinden olacak" der. İbn Mülcem, üzüntü içinde kalır. Hz. Ali'den, kendisini böyle bir günah işlemekten alıkoymak için iki elini birden kesmesini ister. Hz. Ali ise ona kader ve kazâ sırrından bahseder ve kimsenin kazâyâ engel olamayacağını anlatır.¹⁹¹⁶

Bu hikâyenin şerhinde kazâ ve kader konusu açıklayan semboller kullanılmıştır. Bu sembollerin bâzıları kader sırrına vâkıf olan kâmil insanlara, bâzıları ise var oluşun zıtlıklar üzerine kurulduğunu açıklamaktadır.

a) Kader sırrına vâkıf olan kâmil insan hakkındaki semboller :

Kalem: Kader konusunu açıklamak için "kalem" sembolünün kullanımı "جف القلم بما هو" (Kalem, olduğu üzere kurudu) hadîsine¹⁹¹⁷ dayanmaktadır. "كائن"

Ezelî ilimde "kazâ kalemi", fiillerin üzerine ne şekilde akmışsa, fiiller o şekilde meydana gelir. "Kazâ levhası"nda yazılanlar, "kader levhası"nda yazılanlar gibi değişebilir değildir. "Kazâsı geri çevrilmez. Hükmü ertelenmez" sözü bunu ifâde etmektedir.

A'yân-ı sâbite'nin küllî-cüz'î, icmâlî-tafsîlî özellikleri ezelî kazâ ile, kadîm ilimde belirlenmiştir. Bu sebeple ilimler kıyâmete kadar kalemin yazmasıyla iner. Yine kaderde belirlenmiş (mukadder) vakitte gizlilikten açığa (kümûn-i gaybtan sahrâ-yı şehâdete) çıkar. Nefesten nefese hikmetivle zâhir olur

Allah Teâlâ irâdesiyle, yaratmış olduğu her şeyi tek bir nefesle asıl dönecekleri yer olan yokluğa gönderir. Yoklukta yeni bir yaratış (halk-ı cedîd) îcâdeder.

Her şekilde O'nun irâde ettiği olur. İman-küfür, hayır-şer, fayda-zarar, ibâdet-mâsiyet... her şey onun irâdesi ve kazâsındadır. İrâde ettiği küfür, günah, şer gibi haller rızâsının olmayışı ise kader sırrı içindedir.

Hz. Ali, kader sırrını bilen bir kişi olarak, İbn Mülcem'den açığa çıkacak katil fiilini birkaç yönden değerlendirmektedir:

-Kazâ levhasına yazılanlar değiştirilemez. "Kalem"ın yazdığı her şey, zamânı gelince tahakkuk edecektir.

-Hakk'ın fiilleri insan üzerinden açığa çıkar. (insan reh-güzer-i ef'âl-i rabbâniyyedir.) Fiiller insana mecâzen nisbet edilir. Fiil, insandan hâdis olur. Hakîkatta fâil, insan değil Hakk'ın kudretidir. Meselâ, bir kâğıda yazı yazılsa, "kalem yazdı" denilmesi mecâzîdir. Aslında yazı yazma fiilinin fâili, yazıcıdır.

Buna göre Hz. Ali katil fiilinin fâilini Hak, fâilin âletini de İbn Mülcem olarak görür. Bir başka ifâdeyle İbn Mülcem'den açığa çıkan fiil, Hakk'ın kudret elinden tahakkuk eder.

-Ahadiyet mertebesinde belâ ile atâ birbirinin aynıdır. Bu mertebeye ulaşan insan, her şeyin O'ndan geldiğini müşâhede eder. İkilikten ve zıtlıklardan kurtulduğu için Hakk'ın her fiilini güzel ve hoş bulur. Bu sebeple Hz. Ali, İbn Mülcem'e düşmanlık ve kızgınlık taşımadığını belirtir. O'ndan gelen her şeyi hoş gördüğünü ifâde eder.¹⁹¹⁸

-Kader levhasına yazan hikmet kalemi, O'nun irâde kabzasındadır. Dilediğini sâbitler,

verenler ona lâıyk tam insandır (merd-i tam). Ancak terâzide noksan ölçü verenler, ona düşmanlık edip kötü sona uğrayanlardır.

Hz Ali'nin mütedil yolunda çıkmamak için hilâfette, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali sıralamasına ters düşecek bir inanca sâhip olmamalıdır. Tüm ashâbı severek onları yol gösterici kabul etmek gerekir. ¹⁹²¹

Ankaravî ise terâzî sembolünü "Hak terâzîsi" tamlamasıyla açıklamıştır. Hz. Ali, Ahad olan Hakk'ın ahlâkıyla ahlaklanmış ve adâlet ve istikâmeti gösteren bir ölçüdür. ¹⁹²²

b) Kader ve kazânın zıtlıklar üzerine kurulduğunu ifade eden semboller:

Âdem ile şeytan: Bu hikâye içinde Âdem ile şeytanın birbirine zıt ve birinin diğerini tanımlar vaziyette yaratılması hakkında değişik anlatımlar bulunmaktadır:

-Hz.Âdem kazâ ve kader sırrını bilmediğinden şeytanın isyânına şaşırmıştır. Allah'ın kendisine verdiği şeref ve yakınlık lütfunu, kendi ilmi yanında şeytanın huzurdan kovulmuşluğunu, lânetlenmesini, alçaklığını görmüş ve ona hakâretle ve alayla bakmıştır. Bunun üzerine ilâhî itâba uğramıştır. İlâhî yardım ile kazâ ve kader sırrını bildirilmiş ve böylece Âdem benliğe düşmekten kurtulmuştur. ¹⁹²³

Abdullah Efendi'nin kazâ ve kaderi Âdem ve şeytan ikiliği ile açıklaması şöyledir: Yaratılmışların hepsi, ayrılık ateşinde ve benlik zulmetinde kalmaları bakımından "Ehrimen" (şeytan¹⁹²⁴) hükmündedir. Âdem'in ehrimenlikten kurtuluşu Allah Teâlâ'nın ihsânıdır. Bu ihsan ile Allah insanların gönüllerini, aşk ve muhabbet parasıyla, karanlıktan (*amâ*) satın

almıştır. Bunun karşılığında Zâfî tecellisinin nurlarıyla, cemâlini müşâhede eden akıl gözünü vermiştir.¹⁹²⁵

Bir başka ifâdeyle Âdem'i huzûruna lâyük gören, şeytanı da huzûrundan kovan Allah Teâlâ'dır. Bu tercih sâdece O'nun isteyip dilemesine dayanır. Eğer dilerse kahrını lütfâ, lütfunu kahra dönüştürür (tebdil eder).¹⁹²⁶ Ezelî meşîyyetiyle bir kimsenin delâletini dilerse, ne kadar âbid ve zâhid, âlim olursa olsun bir kıymeti olmaz. Ne kadar yüce mertebelere çıkarsa çıksın O'nun celâl ve kahriyle, alt üst olur. Bu sûretle kişi kendisini cehennem kuyusuna düşmüş bulur.

Bu minval üzere dönen celâl kavısı olduğu gibi cemal kavsi de vardır. Bu kavislerin alt üst edilerek yer değişmesi hâlinde, cemal kavsinde seyredenler, kahr mazharına ve celâl kavsinde seyredenler de lütf mazharına dönüşür. Bu değiştirme “kürkü ters giydirmek” tâbiriyle ifâde edilmiştir.¹⁹²⁷

-Şeytanın Âdem'in hakîkatını idrak edememesinin açıklamak üzere “atlı” sembolü kullanılmıştır. “Merd-i Hak”, melekût âleminin atlısı, ünsiyet âleminin ruhlarıdır. Muhabbet atının toynaklarından yükselen toz bulutu içinde görünmez olur. İnsanın cismânî sûreti görünürlük kazanınca, insânî hakîkat ve rûhî güzellik gizlenmiş olur. Şeytanın Âdem'in cismânî yaratılışına bakarak secde emrine karşı gelmesi de, beşerî sûreti görüp, insanın hakîkatını görememesidir.¹⁹²⁸

-Âdem ile kader arasındaki ilişki “güneş tutulması” ve “Pervin yıldızı” sembolleriyle de açıklanmıştır. “Âdem”, “ilim feleğinin güneşi” ile temsil edilmiştir. “Kazâ noktası” ve “kader noktası” kesişince, Âdem'in Hakk'ı gören gözü “güneş”in “ay” ile perdelenmesi” gibi perdelenmiş ve yasaklanmış buğdayı yemiştir. Âdem buğdayı yedikten sonra akıl nûru kararmıştır. Çünkü beşeriyet ile yenilen her şey, az da yenmiş olsa, kalbin nûrunu söndürür, letâfetini bozar. Ârife letâfetten başka her şey zarar verir. Âdem'in vahdetten

uzaklaşmış ve parçalanmış düşüncesi, parça parça olmuş, doğru bir çizgiye yerleşmemiş “Pervin” yıldızı¹⁹²⁹ ile temsil edilmiştir.

Ya da Pervin'in gerdanlığa benzer şekilde bir nizam dâhilinde dizilmesi sebebiyle âriflerin kaleme aldığı “metinler”i (nazm-ı süreyy’a) temsil etmektedir. Bu durumda Pervin sembolüyle genelde âriflerin özelde Mevlânâ'nın, “seyr-i vasatta” olan müridlerine merhameten latif mânâları içeren metinler yazmaları kastedilmektedir. *Mesnevî* de bu şekilde Mevlânâ'nın Çelebi Hüsâmeddin'i yetiştirmek istemesiyle kaleme alınan bir metindir. Müridin mâsiva fikrinden ve televvünlerden kurtulması için *Mesnevî* kulağa bir küpe veya boyuna kıymetli bir gerdanlık (İkd-i süreyyâ-yı Mesnevî) olmak üzere yazılmıştır.¹⁹³⁰

-Allah'ın insana olan yardım ve lütfu, varlığının hem başında hem de sonundadır. Abdullah Efendi bu hakikatı ifâde için “yolculuk“ sembolünü kullanmıştır. Bütün varlıklar, gaybın karanlığında isimsiz bir vaziyette iken Allah Teâlâ'nın “ol” emriyle “kevn gemisi”ne binmişlerdir. Meşiiyetinin aydınlığından esen “îcad rüzgârı”, “hidâyet yelkeni”ni açar. İnsan “şehâdet sâhili”ne ulaştınca, “beşeriyet çölü”ne çıkıp, korkunç dağ yollarına sarar. Ancak ilâhî yardım onu bu halde yalnız bırakmaz. İzâfi rûhu nefheder. Bu ruh insanın ebedî hayâta erişmesi için bir “asâ” gibidir. Bu sebeple “izâfi ruh sâhibi ” “asâ kullanan” (asâ-keş) olarak tasvir edilmiştir. “Ruh asâsı”nın yardımıyla, insan asıl hedefi olan “vahdet menzili”ne ve “vuslat sarayı”na ulaşır.¹⁹³¹

Gece-gündüz ile güneş-dünyâ: Bu semboller nefis ile ruh zıtlığını açıklamak üzere kullanılmıştır.

Gece-gündüzün birbirini tâkip etmesi, beşerin nefis ve rûhun arasında sıkışmışlığı ifâde edilmektedir. Sembollerini açıklamak için nâr-nûr, gölge/karanlık-hayat suyu/ışık sembollerini kullanılmaktadır.

“Gece-gündüz” sembolünün enfüsî anlamı şöyledir: Nûrânî ve ulvî ruh, gündüze,

karanlığına benzetilen nefis içinde örtülü olarak yaratılmıştır. Ancak gündüzün geceyi tâkip etmesi gibi rûhun nûru ortaya çıkınca, nefsin karanlığı çekilir (nesh).

Aynı sembolün âfâkî anlamının açıklanmasında “güneş” ve “ay” sembolleri de kullanılmaktadır: “Ruh ehli” olan müminler ile “nefis ehli” olan müşrikleri ifâde etmek için dünyânın dönüşü ve gece ile gündüzün birbirini tâkip etmesi sembolü kullanılmaktadır. “Ruh ehli” olan müminler ve ebrar “gündüz”e benzetilen “hidâyet ve mutluluk” içindedirler. “Nefis ehli” olan kâfirler ve müşrikler “gece”ye benzetilen “cehâlet ve günah karanlığı”nda kalır. Bu sembolde mümin ile kâfir gündüz ile gece gibi birbirinden ayrılmamış olmasına işâret edilmiştir.

Gece ile gündüzün birbirini tâkipten kurtuluşunu ifâde etmek için “ay” sembolü kullanılmaktadır. Abdullah Efendi’nin “ay” sembolüne verdiği anlamda, bir yüzü karanlık, diğer yüzü aydınlık ayda olduğu gibi gündüzün geceyi tâkip etmekten kurtulduğu ifâde edilmektedir. Ancak îman aydınlığının, küfür karanlığından ayrılıp sâbitleşmesi için ezelfî irâde mutlaka gereklidir.

“Güneş” sembolünde ise beşeriyetin ortadan kalkması temsil edilmiştir. “Ruh güneşi” “vahdet makâmı”na (mahall-i istivâ-yı vahdet) yükseldiğinde beşeriyetin gölgesi kalmaz. Güneş sembolüne verilen ikinci derece anlamda, güneşin aydınlığı (nur) ile karanlığa, cehâlete ve küfre karşı savaş açması tasvir edilmiştir. Bu savaşın kumandanı ve gâlibi “Hz. Peygamber”dir. “Güneşin ışınları” olarak düşünebileceğimiz “savaşanlar” ise “ashab”tır. Güneşin aydınlığı ile dünyânın başı, fitne ve isyan kılıcıyla kesilmekten kurtulur, selâmet bulur. Küfür karanlığı ortadan kaldırılır. Dünyâ îman ışığı ile aydınlanır.¹⁹³²

Boğaz kesmek ve hayat bulmak: İnsan mertebesine erişmek ve sonsuz hayatı elde etmek için dünyevî yaşamın zıttına ölmek gereklidir. Abdullah Efendi bu hakîkatı ifâde eden *Mesnevî* beyitlerini üç derecede açıklamaktadır.

yaşamaya başlar. İnsanın vücûdunda, onun şerefini paylaşır. Hayvanlıktan kurtulur, insan vâsıtasıyla Rahmân'ın yakınlığını elde eder. ¹⁹³³

-Şehîdin ölümü: Savaş sırasında kâfir kılıcıyla boğazı kesilen şehitlerin yiyeceği ve içeceği nur olur. Şehid baştan ayağa nur kesilir.

-İrâdî ölüm: “Nefis hayvanı”nın (bakara), “beşeriyet boynu”nu “riyâzet ve takvâ kılıcı” ile kesip yok etmek gerekir. Çünkü hevâ lokması ile gıdâlanmak, nur ile gıdâlanmaya engel olur. ¹⁹³⁴

Oruç bozan (kıran) kişi ile affeden/affettiren (kırıkçı): Beşer, insan mertebesine ulaşmak için “rûhânî oruç” tutar. Bu oruç hayvânî özelliklerden uzak durmak, hayvânî ahlâk ile gıdâlanmamak şeklindedir.

Orucunu bozan kişinin (şikeste-i rûze), orucun keffâreti ve kazâsı öğrenmek için bir “kırıkçı”ya gitmek gereklidir. “Kırıkçı” “Hak” ve “mürşid” olmak üzere iki derecede açıklanmıştır. ¹⁹³⁵

Orucunu bozan kişi (şikeste-i rûze), Cebbâr ve Ferd olan kırıkçıya (şikeste-bend) gidip onun rahmet ve mağfiretini diler. Tevbe ve pişmanlıkla tabiatın en aşağı noktasından, insanlık dercesinin en yüce noktasına erişir.

Veya Kâdir isminin mazharı olan mürşidin (şikeste-bend) terbiyesine girer. Mürşidin nazarı, himmeti, cezbesi, kudreti kırıkları düzeltici bir etki yapar. Sâlik aldığı tarîkat terbiyesi ve mürşidinin nazar ve sohbeti ile kemâle erip, “beşeriyet zemîni”nden kurtulur. İnsâniyet mertebesine erişir. ¹⁹³⁶

Hırkayı yırtan ve onaran: “Hırkanın yırtılması” ile “nefsin ve mevhum varlığın ifnâ edilmesi”, “onarılması” ile “rûhun bekâ mertebesine yükselişi” temsil edilmektedir. Her iki zıt fiili işleyen yırtan ve onaran “mürşid-i kâmil”dir.

Mürşid, mürîdinin “nefsâniyet hırkası”nı, “riyâzet eli”yle yırtar. Sâlikin “vücut

(câme) diker. “Mevhum varlık”ına, himmetiyle, “fenâ murakkaası” ve “bekâ hil’atı”nı boydan boya giydirir.

Yırtan veya yıkan mürşid ise, yırttığı ve yıktığı şeyi çok daha iyi bir şekilde yapmak onun elindedir; hattâ vazîfesidir. Bu sebeple onun her emrine tam teslim olmak gereklidir.

Eğer sâlikin teslîmiyetinde eksiklik olursa, tarîkatın hükümlerine uymaya rızâ göstermezse, tarîkat âdâbını kırmış, elini ayağını tarîkatta yürümekten çekmiş olur (şikest eder). Bu durumda mürşid, terbiye işini sâlike bırakır. Elini ve ayağını sâlikin terbiyesinden çeker (şikest eder).

Sâlikin kırıkları düzeltmek (şikeste-bend) kudreti olmadığından, nefsinin kırıklarını düzeltmeye çalıştıkça daha da yıkıcı ve kırıcı olur.

Sahte şeyhlerin durumu da böyledir. Nefsi kırmak bilgisi ve kudretinden uzak olduklarından, terbiyesine giriştikleri insanlara zararları dokunur. Hattâ sahte şeyhin müridleri olan zavallılar akıllarını bile kaybedebilir. Sahte şeyhlerin verdikleri zararı düzeltmeye de kudretleri bulunmaz.¹⁹³⁷

Arslan ve köpek: Hak âşıkları ölüm sevgisini boyunlarına bir gerdanlık olarak takmışlardır. Bu sebeple “âşık” “arслан” ile temsil edilmiştir. Âşığın arslana temsîlinde sûrî arslan ile bir ilgi kurmak doğru değildir. “Arslan” sembolüylü sûret bağından ve tabiat kaydından hattâ sûrî gıdâdan bile kurtularak, aşkla Rabb’ine yönelenler kasdolunur. Allah’ın arslanı ölüm ve fenâda, hayat ve bekâ bulur.

“Dünyâya yönelenler” ise “köpek” ile temsil edilmiştir. Beşeriyet ile dünyâda kalanlar gıdâ ve azık peşinde koşarak ömürlerini tüketir.¹⁹³⁸

SONUÇ

Bayrâmî-Melâmî tarikatına mensup Sarı Abdullah Efendi (992-1071 / 1584-1661), Melâmî karşıtının yaygınlaşp kuvvetlendiği bir dönemde bu kimliği ile sevilen ve saygı duyulan bir şahsiyettir. İfî yönü yanında müellif, şârih, şâir ve hattat kimliği ile pek çok eser vermiştir. Telif ettiği eserlerinde özellikle tasavvuf edebiyâtının en önemli eserlerinden bir olan Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin *Mesnevî*'sini ustalıkla yorumlamış ve “Şârih-i Mesnevî” ünvanına lâyık görülmüştür.

Semârâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde' ve *l-Meâd* ve *Cevheretü'l-Bidâye* ve *Dürretü'n-Nihâye* adlı eserlerinde, “Gönül yüzbinlerce ileri giden, geri kalan kişilerdeki değil ; gönül bir tek kişide bulunur.Hangi erdir o? Hangi er?” [I: 227] anlamındaki *Mesnevî* beytinden hareketle, dönemin Melâmîlerinin uyguladığı “terkîb-i hafâ” ve “ketm-i meslek” anlayışını açıklamıştır. Özellikle *Semerât*, tüm Melâmîlerin o dönemde karşılaştıkları sıkıntılar karşısında tutumlarını yansıtmaları, hem de şârihin *Mesnevî* şerhine âit ilk eseri olması bakımından önemlidir. *Semerât*'ta düşünce yapısı oluşturduğu “terkîb-i hafâ” anlayışı ile Melâmîler Şemsiyye, Celvetiyye, Nakşibendiyye veya Halvetiyye gibi diğer tarikatlarla temas etmiştir. Zaman içinde Melâmîler intisap ettikleri tarikatlarla kaynaşmışlardır. Böylece ikinci önem Bayrâmiyye târikatına bağlı Melâmîlik gittikçe kaybolurken, Melâmîlerin intisap ettikleri tarikatlar içinde “melâmî neşesi” oluşmuştur.

Çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, şârihin telif ettiği ikinci eserdir. Sarı Abdullah Efendi'nin *Mesnevî* şerhi, pek çok yönden diğer *Mesnevî* şerhlerinden ayrılmaktadır. *Mesnevî*'nin sâdece ilk cildini, tafsîlatlı olarak şerhetmiştir. *Mesnevî*'nin ilk cildini şerhetme üsûlü şârihimiz ile başlamış, daha sonra Âbidin Pasa (1843-1907) ve Kenan Rifâî (1867-1950)

Şârih bâzı müellifler ve eserlerinden istifâde ettiğini belirtmektedir. Yorumlarını bu kitaplardan aldığı iktibaslarla zenginleştirmiştir. İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanına âit, kaynak olarak illandığı eserlerin sayısı yüzden fazladır. Klasik *Mesnevî* şerhleri içinde bu kadar çok kaynak eser illanan başka bir şerh bulunmamaktadır. Şerhin bu özelliği şârihin ilmî genişliğini göz önüne almaktadır. Ayrıca bu yönüyle Abdullah Efendi'nin şerhi, *Mesnevî*'yi anlamak için sâhip olunması gerekenin kapsamına ve zenginliğine tam bir örnek teşkil etmektedir.

Müellif Bayrâmî-Melâmî olması sebebiyle, eser içine dağılmış vaziyette Melâmiyye tarîkatı, uygulamaları ve kullandıkları tâbirler hakkında bilgiler vermektedir. Eser, özellikle bu devirde, gizlilik meselesine daha da önem veren Melâmiyye hakkında bilgi veren ender kaynaklardan birisidir.

Eser *Mesnevî*'de kullanılan sembolleri açıklaması bakımından da özelliklere sâhiptir. İlk on sekiz sayfa içinde yer alan “ney-neyistan-neyzen” sembollerini gayb, şehâdet ve insân-ı kâmil mertebelerine (lâhut ve nâsut) göre açıklayan tek şerh *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*'dir.

Diğer şerhlerde olduğu gibi, Abdullah Efendi'nin şerhinde de , karakterlerinin ikili konuşmalarına göre her bölümler ekseriyetle, “akıl-nefis”, “ruh-nefis”, “mürîd-mürşid-i kâmil”, “yalancı şeyh-mürîd”, “kâmil insan-Hak” gibi ikili anlamlar dâhilinde yorumlanmıştır.

Sembollere verilen zıt anlamlarda bilinçli bir “dönüş hareketi” görülmektedir. Meselâ arslan ile insan hikâyesinde, av hayvanlarının arslanın görüşünü kabul etmesinden sonra bu değişim görülmektedir. Daha önce av hayvanları “inkârcılar”ı temsil ederken, bundan sonra mânâ değiştirilmiş ve av hayvanları ile “rûhun kuvvetleri” temsil edilmiştir. Zıt anlamlar, varlık mertebeleri söz konusu olunca “lâhut-nâsut mertebeleri”, şehâdet mertebesi söz konusu olunca “âfâkî-enfûsî boyutlar” şeklinde tezâhür görmektedir.

Hikâyelerdeki tâlî sembollerde ise zıt anlamlardan daha çok, çeşitli anlam düzeyleri, bakış açıları farklı itibarlar söz konusudur. Bâzı semboller ise “eş anlamlı” olarak kullanılmıştır. Meselâ “bedevî” hikâyesinde “kırılan varlık testi”, “ vahdet denizinin çatlayan köpüğü” sembolleri kelime bakımından farklı görünseler de , bu sembollerle kastedilen anlam aynıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Efendi, Sarı, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde ve'l-Meâd*, Süleymâniye-Yahya Efendi
Kütüphânesi, no:2546

Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fi'l-Mebde ve'l-Meâd*, İstanbul 1288

Abdullah Efendi, *Gönül Meyveleri*, hz. Kenan Necefzâde, İstanbul 1967

Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, Köprülü Kütüphânesi, no: 740

Abdullah Efendi, *Cevâhir-i Bevâhir-i Mesnevî*, İstanbul 1287

Abdullah Efendi, *Cevheretü'l-Bidâye ve Dürretü'n-Nihâye*, Süleymâniye-Hâlet Efendi
Kütüphânesi, no:214

Abdullah Efendi, *Nasihatü'l-Mülûk Terğiben li-Hüsni's-Sülûk*, Süleymâniye-Hekimoğlu
Kütüphânesi, no:679

Abdullah Efendi, *Telhîsü'n-Nesâiyih*, hz. Osmanzâde Tâib, İstanbul 1283

Abdullah Efendi, *Mir`âtü'l-Asfiyâ fi Sifâti'l-Melâmîyyeti'l-Ahfiyâ ve Ulüvvi Şâni'l-Evliyâ*,
Süleymâniye-Şehid Ali Paşa Kütüphânesi, no:1401

Abdullah Efendi, *Vâridât-ı Sarı Abdullah Efendi*, Süleymâniye- Hacı Mahmud Efendi
Kütüphânesi, no: 3637

Abdullah Efendi, *Dîvan*, Süleymâniye- Hacı Mahmud Efendi Kütüphânesi, no: 3637

Âbidin Paşa, *Merd-i Arabî Risâlesi*, İstanbul 1305

Âbidin Paşa, *Terceme ve Şerh-i Mesnevî*, I-VI, İstanbul 1306

Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs amma İştêhere mine'l-Ehâdis alâ
Elsineti'n-Nâs*, I-II, Halep târihsiz

Ahmed Refik, *Onaltıncı Yüzyılda Râfizilik ve Bektâşilik*, İstanbul 1932

Akkoyun, Mûti, *Râhu'l-Mesnevî'deki Metod ve Mesnevî'nin İlk Onsekiz Beyti*, Marmara
Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1985-basılmamış yüksek lisans tezi-

Algar, "İlk Dönem Nakşibendî Geleneğinde İbn Arabî'nin Düşüncelerinin Tesiri", *İslâmî Araştırmalar*, V, 1, 1-20

Alpay, Gönül, "Mevlânâ, Yunus Emre ve Ahmed-i Dâî'deki Mûsikî Âletleriyle İle İlgili Semboller Üzerine Düşünceler", *Journal of Turkish Studies -Orhan Şâhik Gökyay Armağanı II-*, VII, 439-451

Alpay, Gönül, "XV; Yüzyılın İlk Yarısında Yazılmış Bir Münâzara: Sazlar Münâzarası", *Ankara Üniversitesi, Araştırma X*, Ankara 1976

Akün, Ömer Faruk, «Sarı Abdullah Efendi», *MEBİA*, X, 216-220

Ankaravî, İsmâîl, *Mecmûatü'l-Letâif ve Metmûratü'l-Meârif*, I, VI, İstanbul 1289h.

Ankaravî, *Şerh-i Kebîr-i Ankaravî ber-Mesnevî-i Ma'nevî-i Mevlevî*, tr. İsmet Settarzâde, Tahran 1348

Ankaravî, *Şerh-i Kebîr-i Ankaravî ber-Mesnevî-i Mevlânâ*, tr. Ekber Behrûzî, Tebriz 1348

Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ*, İstanbul 1869

Ankaravî, *Risâle-i Hüccetü's-Semâ*, İstanbul 1869 (*Minhâcü'l-Fukarâ*'nın içinde)

Arpaguş, Sâfi, *Mevlânâ'nın Dînî Anlatım Metodu*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2001 -basılmamış doktora tezi-

Atay, Hüseyin, “ Cevrî İbrâhim Çelebi”, *TDVİA*, VII, 460

Ateş, Ahmed, ““Mesnevî”nin Onsekiz Beytinin Mânası”, *60. doğum yılı münâsebetiyle Fuat Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, 37-50

Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî: Hayâtı, Eserleri ve Mektupları*, İstanbul 1969

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul 1989

Ayan, Gönül, “Attar, Esrârname ve Mevlânâ”, *Konya Selçuk Üniversitesi 2. Milletler Arası Mevlânâ Kongresi*, 1991, 195-199

Ayan, Hüseyin, *Cevrî : Hayâtı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divânının Tenkidli Metni*, Erzurum 1981

Aydın, Mehmet, “Hz. Mevlânâ ve Muhyiddîn-i Arabî’de Aşk Kavramı”, *Selçuk Üniversitesi 3. Millî Mevlânâ Kongresi -Tebliğler-*, Konya 1988, 157-161

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987

Aynî, Mehmed Ali, *Hacı Bayrâm Velî*, İstanbul 1343

Aynî, Mehmed Ali, *Tasavvuf Târîhi*, hz.. Hüseyin Rahmi Yananlı, İstanbul 2000

Ayverdi, Sâmiha, *Türk Târihide Osmanlı Asırları*, I-III, İstanbul 1975

Azamat, Nihat, “Hamza Bâli”, *TDVİA*, XV, 503-505

Azamat, “İdris-i Muhtefi”, *TDVİA*; XXI, 489-491

Babinger, Franz, Köprülü, Fuad, *Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*, tr. Ragıp Hulusi, haz. Mehmet Kanar, 1996 İstanbul

Babinger, *Die Geshichtsschreiber der Osmanen und Ihre Werke (GOW)*, Leipzig 1927

Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Masannifin*, I-III, İstanbul 1901

Bağcıçık, Ziya, “Neşâtî'nin Dîvân'ının Tenkitli Metninin Neşri Üzerine”, *Bilge*, s:14, 53

Balic, İsmâil, *Das Unbekannte Bosnien Europas Brücke zur Islamischen*, Köln 1992

Banarlı, Nihad Sami , *Resimli Türk Edebiyatı Târîhi*, İstanbul 1976

Başacıç, Safvet Bey, *Popis Orijentalnih Rukoppissa Moje Biblioteke*, Sarejevo 1917

Bayburtluğil, Nurettin, bk. Uludağ, Süleyman

Baykal, Lütfi, *Bursevi ve Mısri'nin Tevhid Risâlelerinde yer alan Vahdâniyet Anlayışı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1985 -basılmamış lüksek lisans tezi-

Bayramoğlu, “Bayrâmiyye”, *TDVİA*, V, 272

Baytop, Turhan, *İstanbul Lâlesi*, Ankara 1992

Beytur, Mithad, *Mesnevî Gözü ile Mevlânâ -Şiirleri, Aşk ve Felsefesi-*, İstanbul 1965

Bilgin, Orhan, “ Fahreddîn-i Irâkî”, *TDVİA*, XII, 84-86

Binark, İsmet bk. Önder Mehmet

Boloch, Mesnevî'nin Hint Yarımadasında Kaydettiği Gelişmeler”, *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*,
(1978), 279-283

Bostancı, Ali Haydar, *Tasavvufî Etvâr-ı Seb'a ve Sofyalı Bâlî Efendi'nin E t v â r -ı S e b ' a R*
i s â l e s i, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996 -Basılmamış yüksek
lisans tezi-

Bralove, Jacquelyn, “The Mirror in Sufi Poetry”, *Sufi*, XX, 29-32

Burrill, Kathleen, «Sarı AbdAllah Efendi», *EI* ², IX, 59

Burckhard, Titus, *Aklın Aynası -Geleneksel Bilim ve Kutsal Üzerine Denemeler-*, tr:Volkan
Ersoy, İstanbul 1997

Burckhardt, Titus, *Astroloji ve Simya*, tr. Mehmet Temelli, İstanbul 1999

Bursavî, İsmâil Hakkı, *Kitâbü'l-Hitâb*,hz. Bedia Diker, İstanbul 1976

Bursavî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Mesnevî*, I-II, İstanbul 1287

Câfer Secâdî, *Ferheng ve Istilâhât ve Ta'birât-ı İrfan*, Tahran 1983

Câmî, Molla, *Şerh-i Risâle-i Şerh-i Beyteyn-i Mesnevî-i Mevlevî*, hz. Süleyman Neşet,
İstanbul 1263

Can, Şefik, *Konularına göre Mesnevî Tercümesi I-III*, İstanbul 1999

Can, *Mevlânâ -Hayâtı-Şahsiyeti-Fikirleri-*, İstanbul 1997

Cerrahoğlu, Abdurrahman, *Dünden Bugüne Melâmîler*, İstanbul 1984

Cevdet Paşa, *Tezâkir*, hz. Cavid Baysun, Ankara 1986

Ceylan, Ömür, *Tasavufî Şiir Şerhleri*, İstanbul 2000

Cîfî, *İnsân-ı Kâmil*, tr.Seyyid Hüseyin Gevzi Paşa, nş. Remzi Göknar, İstanbul 1996

Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, tr. Turan Koç, İstanbul 1997

Corbin, Henry, *İbn Rüşd'den Günümüze İslâm Felsefe Târîhi*, çeviren Abdullah Haksöz, İstanbul

Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, Kâhire 1991

Çakan, İsmail, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1985

Çelebioğlu, Âmil, "Fuzûlî'nin Şiirinde Ney", *Konya Selçuk Üniversitesi 2. Millî Mevlânâ Kongresi*, 1986, 71-83

Çelik, İsmâ, *Âbidin Paşa'nın (1259/1843-1324/1906) Mesnevî Şerhi ve Tasavvufî Düşünceleri*, Erzurum 2001

Çetin, Osman, *Selçuklu Müesseseleri ve Anadolu'da İslâmiyet'in Yayılışı*, İstanbul 1981

Danişmend, İsmâil Hâmi, *İzahlı Osmanlı Kronolojisi*, I-IV, İstanbul 1960

Demircanlı, Yüksel Yoldaş, *İstanbul Mîmarisi için Kaynak olarak Evliyâ Çelebi...Seyehatnâmesi*, İstanbul târihsiz

Demirci, Mehmet, « Birgîvî ve Tasavvuf », *İmam Birgîvî*, 59-66

Dindar, Bilâl, " Bedreddin Simâvî", *TDVİA*, V, 331-334

Durgun, Selâhattin, *Sarı Abdullah Efendi ve Şerh-i Mesnevî*, Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1993 -basılmamış yüksek lisans tezi-

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul 1997

Eraydın, Selçuk, *XVII. Asırda Yazılan Dîvanlardaki Tevhîd ve Na'nlardaki Tasavvufî Remizler*, İstanbul 1984

Ergun, Nüzhet, *Türk Şâirleri*, I-II, İstanbul 1946

Erünsal, İsmâil, « Abdurrahman el-Askerî's Mir'âtü'l-Işk : A New Source of the Melâmî Movement in the Ottoman Empire during the 15th and 16th Centuries», *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, LXXXIII,95-115

Esrâr Dede, *Tezkire-i Şuarâ-i Mevleviyye*, th. İlhan Genç, Erzurum 1986

Estelâmi, M., "The Concept of 'Elm in Rumi's *Ma t h n a w i*", *Sufi*, XIII, 8-10,

Ezgi, Adnan, « Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar / Münşeat Tavsifi », *Bellekten*, XIV, no:56, 1950, 631-647

Fâik Reşat, *Eslâf -Eski Bilginler, Düşünürler, Şâirler-*, hz. Şemsettin Kutlu, İstanbul târihsiz

Fındıklılı İsmet Efendi, *Tekmiletü's-Şakâyık fî Ehli'l-Hakâyık*, hz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989,

Filiz, Lütfi, *Noktanın Sonsuzluğu*, I-IV, İstanbul 1998-2002

Firûzenfer, *Meâhiz-i Kasas ve Temsilât-ı Mesnevî*, Tahran târihsiz

Firûzenfer, *Şerh-i Mesnevî-i Şerif*, Tahran 1346

Flügel, Gustav, *Die Arabipchen Persischen Turkishen Handschriften*, I-II, New York, 1977

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *İhyâü Ulûmi 'd-Dîn*, I-V, Beyrut 1992

Şeyh Gâlib, *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*, haz. Turgut Karabey, Mehmet Varlıoğlu, Mehmet Atalay,
Erzurum 1996

Geiger, Wilhem - Kuhn, Ernest, *Grundriss der Iranischen Philologie*, Hrassburg 1896-1904

Gevherî, Sâdık, *Pîr-i Çepker*, Tahran 2053

Gölpınarlı, Abdülbâkî, *Hurûfîlik Metinleri Katoloğu*, Ankara 1973

Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, haz. Murat Bardakçı, İstanbul 1992

Gölpınarlı, *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*, I-VI, İstanbul 1990

Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1985

Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1983

Gölpınarlı, *Tasavvufun Dilimize geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977

Gölpınarlı, *Yunus Emre, Risâlat al-Nushiyya ve Divân*, İstanbul 1965

Graham, Terryr, "Rumi and His Spiritual Guides", *Sufi*, Autumn 1993

Groot, « Halil Paşa, Kayserili», *TDVİA*, XV, 324-326

Guénon, René, *Mânevî İlimlere Giriş*, tr. Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İstanbul 1997

Guénon, René, "Nûn Hafinin Esrârı", tr.Sâdık Kılıç, *Dergâh*, XXVI, 20-21

Guénon, René , "Seyfü'l-İslâm -İslâm'ın Kılıcı-", tr. Prof. Dr. Mustafa Tahralı, *Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar*, İstanbul 2000, 51-59

Gülek, Kasım, "Dünya Litaretüründe Mevlânâ ve Mesnevî Tercümelere", *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, (1978), 245-246

Güllüce, Hüseyin, *Kur'ân Tefsîri Açısından Mesnevî*, İstanbul 1999

Gündoğdu, Cengiz, "XVII, yüzyıl Osmanlısında İki Farklı Sûfî Tipi: Abdülmecid-i Sivâsî ve İdris-i Muhtefî", *İLAM Araştırma Dergisi*, II/2, 21-39

Gündüz,İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münâsebetleri*, İstanbul 1989

Hacı Tevfik, *Mec'uatü't-Terâcim*, Üniversite Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, nr:192

Hakîm Tirmîzî, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lüb*, neşreden: Nicholas Heer, Kâhire 1958

Hakîm, *Müstedrek*, I-IV, Beyrut 1990

Hamîdullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, tr. Sâlih Tuğ, I-II, İstanbul 1990

Hammer, Purgstall von, *Osmanlı Târîhi*, I-V, tr. Atâ Bey, İstanbul

Hancıç, Mehmet, *el-Cevheretü'l-Esnâ fi Terâcim-i Ulemâ ve Şuarâ-i Bosna*, Kâhire 1349/1929

Hasîrîzâde Mehmed b. Elif b. Şeyh Ahmed, *el-Kelimetü'l-Mücmele fi Şerhi't-Tuhfeti'l-Mürsele*, İstanbul 1342

Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb -Hakikat Bilgisi-*, tr. Süleyman Uludağ, İstanbul 1996

el-Hulvî, Mahmud Cemâleddin, *Lemâzât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye –Büyük Velîlerin Tatlı Halleri-*, Hz. Mehmet Seyhan Tayşî, İstanbul 1993

Hümâî', *Kal'a-yı Zâtü's-Suver*, Tahran 1349 hş

[http:// www. naqshandi.org/firmsearch.htm](http://www.naqshandi.org/firmsearch.htm) (13-I-2002)

[http:// www.yok.gov.tr.8080/YokTezsrv/USER=INTERNET](http://www.yok.gov.tr.8080/YokTezsrv/USER=INTERNET) (Tez no: 61472) (8-XI-2001)

İrâkî, Fahreddin, *Pariltılar*, tr Saffet Yetkin, İstanbul 1948

İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Aşfiyâ*, Mısır 1351

İşin, Ekrem, « Abdullah, Sarı », *DBİA*, I, 13-14

İşin, « Abdülbâkî (La'îzâde) », *DBİA*, I, 28

İşin, « Abdülkâdir Belhî », *DBİA*, I, 44

İşin, « Melâmîlik », *DBİA*, V, 380-386

İbn Hüzeyme, *Sahîh*, I-IV, Beyrut 1390 h.

İbn Mâce, *Sünen*, nşr. M. Fuad Abdülbâkî, Mısır 1372

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz. Dr. Mahmud Matrucî, I-VI, Beyrut 1994

İbnü'l-Arabî, *İlâhî Aşk*, tr. Mahmut Kanık, İstanbul 1988

İbnü'l-Arabî, *Mu'cemu Istilâhâtü's-Sûfiyye*, haz. Abdulvahhab el-Câbi, I-II, Beyrut 1990

İlgürel, « Celâlî İsyanları», *TDVİA*, VII, 252-257

İnan, Yusuf Ziya, *İslâm'da Melâmîliğin Târîhi Gelişimi*, İstanbul 1976

İskenderî, Atâullah, *Tasavufî Hikmetler Hikem-i Atâiyye*, Hz. Mustafa Kara, İstanbul 1990

Joseph, Edward, *Tûtiyân*, Tahran 1989

Kallek, Cengiz, «İbn Hacer el-Heytemî», *TDVİA*; XIX, 531-534

Kam, Ferid; *Vahdet-i Vücûd ve Panteizm*, Hz. Mustafa Kara, İstanbul 1992 ;

Kara, Mustafa, « Abaza Şeyhi», *TDVİA*, I, 12

Kara, Mustafa, *Din Hayat ve Sanat açısından Tekkeler ve Zâviyeler*, İstanbul 1990

Kara, Mustafa, «İbn Atâullah İskenderî», *TDVİA*, XIX, 337-338

Karabulut, Ali Rıza, *Kayseri Râşit Efendi Kütüphanesindeki Türkçe Farsça Arapça Yazmalar Kataloğu*, Kayseri 1982

Karahan, « Sarı Abdullah», *TA*, XXVIII, 156

Karaismailoğlu, Adnan, *Mevlânâ Kongrelerinde Sunulmuş Tebliğler Bibliografyası* -Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmalar Merkezi-, Konya 1996

Kâtip Çelebî, *Kefû 'z-Zünûn an Esâmî 'l- Kütüb ve 'l-Fünûn*, tashih: Ş. Yaltkaya, Ankara 1941

Kâtip Çelebî, Kâtip Çelebi, *İslam'da Tenkit ve Tartışma Üsûlü -Mîzânül-Hak fi İhtiyâri'l-Ehak*,
hz. Prof. Dr. Süleyman Uludağ, Prof. Dr. Mustafa Kara, İstanbul 1990

Keklik, Nihat, *Felsefede Metafor: Felsefe Proplemlerinin Metafor Yoluyla Açıklanması*, İstanbul
1990

Keklik, Nihat, “Mevlânâ'da Metafor Yoluyla Felsefe”, *1. Millî Mevlânâ Kongresi -Tebliğler-*,
3-5 Mayıs 1985 Konya

Keklik, *Sadrettin Konevî'nin Felsefesinde Allah, Kâinât ve İnsan*, İstanbul 1967

Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *Taarruf - Doğuş Devrinde Tasavvuf-*, hz. Süleyman
Uludağ, İstanbul 1979

Kettânî, *Hadis Litaretürü –er-Risâletü 'l-Mustatrafe-*, tr. Yusuf Özbek, İstanbul 1994

Kılıç, Mahmut Erol, “Füsûsü'l-Hikem”, *TDVİA*; XIII, 230-237

Kılıç, Mahmut Erol, *İbn Arabî'de Varlık Mertebeleri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler
Enstitüsü 1995 -basılmamış doktora tezi-

Kılıç, Mahmut Erol “ Fergânî, Saîdüddîn”, *TDVİA*, XII, 378-382

Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, hz. Zuhûri Danışman, Ankara 1985

Koçu, R. Ekrem, «Abdullah Efendi(Sarı)», *İA*, I, 44

Koner, Muhlis, *Mesnevî'nin Özü*, Konya 1961

el-Kundûzî, Süleyman b. Şeyh Şeyh İbrâhim el-Hüseynî el-Belhî el-Hanefî, *Yenâbîu'l-Mevedde Sicillün Azîm lil-Ehâdîsi'n-Nebeviyye fî Menâkıbi'l-Îmâm Ali ve Ehli'l-Beyt (as)*, I-III, hz. Alâaddin el-A'lemî, Beyrut 1998

Konuk, Ahmet Avni, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I-IV, hz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul 1994

Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, I-XXXIV, Konya-Mevlânâ Müzesi Kitaplığı:4740-4773

Konuk, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, hz. Mustafa Tahralı, İstanbul 1992

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991

Köprülü, Fuad, bk Babinger , Franz

Kurtuluş, Rıza, “ Heft Evreng”, *TDVİA*, XVII, 157-8

Kunh, Ernest bk Geiger, Wilhem

Lâhicî, Muhammed Geylânî, *Şerh-i Gülşen-i Râz*, hz. Dr. A. Mahmudî Bahtiyârî, Tahran 1377

La'îzâde Abdûlbâkî; *Sergüzeşt*, İstanbul 1256

La'îzâde Abdûlbâkî, *Sergüzeşt, Aşka ve Âşıklara Dâir -Melâmî Büyükleri-*, hz. Tâhir Hafızalioğlu, İstanbul 2001

Lings; Martin, *Symbol and Archetype - a Study of the Meaning of Existence-*, Malta 1991

Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâyikü'ş-Şakāyık*, hz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989

Mehmed Sirâceddin, *Mecma'-ı Şuarâ ve Tezkire-i Üdebâ*, hz. Mehmet Arslan, Sivas 1994

Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî*, I-IV, İstanbul 1311

Mehmed Ubeydî, *Netâyicü'l-Eşcâr*, Beyazıt-Ali Emîrî Kütüphânesi: 162

Mengi, Mine, "Mazmun Üzerine Düşünceler", *Dergâh*, III, 34

Mevlânâ, Celâleddin Rûmî, *Dîvân*, I-VII, tr. Abdûlbâkî Gölpınarlı, Ankara 1992

Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, tr. Ahmed Avni Konuk, İstanbul 1994

Mevlânâ, *Mesnevî*, (Kültür Bakanlığı Yayınları:1667), Ankara 1993

Muslu,Ramazan, *XVII: Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002 -basılmamış doktora tezi-

Münîrî, *Silsiletü'l-Menâkıbîn ve Menâkıbü'l-Müttakîn*, Süleymâniye-Şehid Ali Paşa, 2819,

Müstakimzâde Süleyman Sâdettin, *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Şuttâriyye-i Bayrâmiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi-İbnü'l-Emin Bölümü: 3357

Müstakîmzâde, *Tuhfe-i Hattâtîn*, İstanbul 1928

Nâimâ, *Târih*, İstanbul 1280

Nailî, İbrâhim, *Hadîkatü'r-Rüesâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr: 2244

Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm Sanat ve Mâneviyatı*, tr. Ahmet Demirhan, İstanbul 1992

Nazmî, Mehmed, *Hediyetü'l-İhvân*, inceleme ve edisyon kritik: Osman Türer, Ankara 1982 - basılmamış doktora tezinin ikinci cildi)

Nazif Hoca, "Baklî", *TDVİA*; IV, 545-547

Nedvî, Ebu'l-Hasen, *Duygu ve Düşüncede Tâzelik Mevlânâ*, tr. Mehmet Eminoğlu, Konya 1986

Nev'îzâde Atâyî, *Hadâyikü'l-Hakâyik fî Tekmileti's-Şakâyık*, Hz. Abdülkadir Özcan, İstanbul

Nicholson, *Mevlânâ Celâleddin Rûmî*, tr. Ayten Lermioğlu, 1973 İstanbul

Nicholson, *Mukaddime-i Rûmî ve Tefsîr-i Mesnevî-i Ma'nevî*, tr. O. Ovanessian. Tahran 1971

Nicholson, *Keşf-i Ebyât-ı Mesnevî*, hz. Dr. Muhammed Cevad Şerîat, Isfahan 1343

Nizamoğlu, Seyyid, *Câmiü'l-Avâif*, Süleymaniye-Hacı Mahmud Kütüphânesi:2335

Nurbahş, Cevad, *Ferheng-i Nurbahş - Istilâhât-ı Tasavvuf-*, I-X, London târihsiz

Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklık ve Mülhidler (15.-17. yüzyıllar)*, İstanbul
1998

Ocak, «Oğlan Şeyh», *The Journal of Ottoman Studies*, X, 49-58

Olgun, Tâhir, *Şerh-i Mesnevî*, I-XIV, İstanbul 1973

Onay, Ahmet Talât, *Eski Türk Edebiyatında Maznunlar*, hz. Cemâl Kurnaz, Ankara 1993,

Osmanzâde Ahmed Tâib, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, İstanbul 1271

Osmanzâde Mehmed Şükrî, *Silsilenâme-i Aliyye-i Meşâyih-i Sûfiyye*, Hacı Selim Ağa
Kütüphânesi, Hüdâyi, no: 1098

Ölmez, Tomris, *Sarı Abdullah Efendi-Hayâtı ve Eserleri-*, Türkiyât Enstitüsü, nr: 111, - 1939-

Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ülemâ (XVI. yüzyıl)*,
İstanbul 2000

Özcan, «Hüseyin Efendi, Cinci Hoca», *TDVİA*, XVIII, 541-543

Özdemir, Hasan, “Âteş-bâz Velî ve Mevlevî Dergâhlarında Âteş-bâz Velî Makâmının Önemi”,
Selçuk Üniversitesi Millî Mevlânâ Kongresi -Tebliğler-, Konya 1988, 97-110

Öztuna, Yılmaz, *Başlangıcından Günümüze Kadar Büyük Türkiye Târîhi*, I-XII, İstanbul 1966

Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmalı Târîh Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III, Ankara 1983

Pala, İskender, "Zülf-i Dilârâ", *Şi'r-i Kadîm, -Şiir Şerhleri-*, İstanbul 2000

Pala, “Mazmûnun Mazmûnu”, *Dergâh*, XXXV, 10-11,

Parmaksızoğlu, «Melâmet», *TA*, XXIII, 455-6

Pertsch, W., *Die Handschriften Verzeichnisse der Königlichen Hofbibliothek zu Berlin*, Berlin
1889

Pekolcay, Neclâ, "Mevlânâ'nın M e s n e v î' sinde Mânâ Dilinin Husûsiyetleri", 3. *Millî Mevlânâ
Kongresi -Selçuk Üniversitesi-*, Konya 1987

Refik, Ahmed, *On altıncı Asırda Rafizilik ve Bektâşîlik*, İstanbul 1932

Renard, "Images of Abraham in the Writings of Jalaleddin Rumi", *JAOS*, 104, 48, (1986), 633-

640

Resmî Ahmed Efendi, *Halîfetü'r-Rüesâ*, hz. Müctebâ İlgürel, Recep Ahıskalı, İstanbul 1992

Rifâî, Kenan, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, İstanbul 2000

Rıza, *Tezkire-i Rıza*, İstanbul 1312

Rüştü, Cevad, "Sultan Mehmed-i Râbi' Devrinde Çiçek Encümen-i Dâniş'i", *Edebiyât-ı Umûmiye Mecmuası*, I / 8, 69

Saray, Mehmet, *Türk-İran Münâsebetlerinde Şiîliğin Rolü*, Ankara 1990

Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâiyât*, hz.A. Özcan, Ankara 1995

Sarıkaya, Yaşar, "Osmanlı Medreselerinin Gerilemesi Meselesi: Eleştirisel Bir Değerlendirme Denemesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, S.3, 1999, 23-39

Saruhan, Selim, *İslam Düşüncesinde Metafor*, Ankara 1996 - basılmamış doktora tezi-

Sebzevârî, *Şerh-i Mesnevî*, hz. M.Burûcerdî, Tahran 1374

Sertoğlu, "İstanbul'de Gizli İdris", *Türk Kültürü*, XXIV/279, 437-441

Schimmel, *Ben Rüzgarım Sen Ateş -Mevlânâ Celâleddin Rûmî Büyük Mutasavvıfın Hayâtı ve Eseri-*, tr. Senâil Özkan, İstanbul 1999

Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu nedir?”, *AÜİFD*, (1954), III, 3-4, 67-73

Schimmel, *I am Wind You are Fire -The Life and Work of Rumi-*, London 1992

Schimmel, “Mevlânâ Hindistan’da”, *Mevlânâ ve Yaşama Sevinci*, (1978), 69-80

Schimmel, “Mevlânâ'nın Kullandığı Remizler ve Semboller” , *Resimli Hayat Mecmuâsı*, Sayı:22, Şubat 1954; 17

Schimmel, “Semâ-i Semâvî”, *AÜİFD*; II-IV,1954, 19-25

Schimmel, *The Triumphal Sun -a study of the works of Jalâladdin Rûmî-*, New York 1993

Schimmel, “Yusof in Mavlana Rumi Poetry”, *Sufi*, s:10, (summer 1991), 5-12

Schuon, Frithjof, *Varlık, Bilgi ve Din*, tr. Şehâbeddin Yalçın, İstanbul 1997

Sebzevârî, *Şerh-i Mesnevî*, hz. M.Burûcerdî, Tahran 1374

Selmâsîzâde, Cevad Dr. “Bahsî İcmâlî der-bârei Şîve-i Se Şârih-i Azîmü’ş-Şân-ı Mesnevî-i Mevlevî : Nicholson-Ankaravî-Bedfüzzaman Firûzenfer”, *Mecelle-i Dânişgâh-ı Edebiyât*

Sevfi, Hacı Ahmed, *Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Devrin Örf ve Âdetlerine Âit Bilgiler*, Kayseri Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1994 –basılmamış doktora tezi-

Simnânî, Alâeddin, *el-Urve li- Ehli'l-Halve ve'l-Celve*, neşreden: Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Beyâbengî, Tahran 1362 hş.

Sipehsâlâr, Feridun b. Ahmed, *Risâle -Mevlânâ ve Etrâfındakiler-*, tr. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1977

Sunar, Cavid, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, Ankara 1975

Suyûtî; *el-İtkân*, Mısır 1318

Suyûtî, *Şerhü'l-Süneni İbn Mâce*, Karaçi Târihsiz

Sümer, Faruk, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1992

Şahinoğlu, “ Attâr, Ferîdüddîn ”, *TDVİA*, IV, 95-98

Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, tr. Abdülbâkî Gölpınarlı, İstanbul 1944

Şem'î, *Şerh-i Mesnevî*, Süleymâniye-Hâlet Efendi: 334

Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekāyikü'l-Fudalâ*, I-III, hz. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989

Şettâ, İbrâhim Desûkî, *Mesnevî (el-Kitâbü's-Sâlis)*, Kâhire 1996

Şirvânî, *Esrârü't-Tâlibîn ve Vird-i Settar Tercümesi*, İstanbul târihsiz

Şükrü b. Seyyit Ahmed, *Müntehabât-ı Mesnevî*, İstanbul 1328

Şükün, Ziya, *Farsça- Türkçe Lügat - Ferheng-i Ziya / Gencîne-i Güftâr -*, I-III, Ankara 1984

Tahratı, Mustafa, “İbn Arabî’de Bir Kudsî Hadîsin Yorumu”, *Nurlar Hazînesi -Mişkâtü'l-Envâr*
-, tr.Mehmet Demirci, İstanbul 1994, 11-51

Tebrîzî, Muhammed Hüseyin, *Burhân-ı Kâtı*’, tr. Âsım Efendi, hz. Mürsel Öztürk, Ankara 2000

Tehânevî, Şeyh Mevlevî Muhammed b. Ali, *Kitâbü Keşfi Istilâhâti'l-Fünûn*, I-II,

Top, Hüseyin, *Mevlevî Usûl ve Âdâbı*, İstanbul 2001

Topçu, Nûrettin, *Mevlânâ ve Tasavvuf*, İstanbul 1998

Tosun, Necdet, *Tasavvufta Hâcegân Ekolü -XVII. ve XVIII. asırlar-*, Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002 -basılmamış doktora tezi-

Turgut, Ali, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991

Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991

Uludağ, Süleyman- Bayburtlugil, Nurettin, “ Aynülkudât Hemedânî”, *TDVİA*; IV, 280-282

Ulunay, M. Refi Cevad, “Mevlevîlikte Rumuz”, *Mevlânâ Yıllığı*, Konya 1963 ; 13-18

Uşşâkîzâde Seyyid İbrâhim, *Zeyl-i Şakâyık*, hz. Otto Harransowitz, Wiesbaden 1965

Uzunçarşılı, İsmâil Hakkı, *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*, Ankara 1984

Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I-X, Ankara 1977

Vassaf, Osmanzâde Hüseyin *Sefîne-i Evliyâ-i Ebrâr fi Şerh-i Esmâr- Esrâr*, I-V, Süleymaniye,
Yazma Bağışlar, nr:2305-2309

Vicdânî, Sâdık, *Tarîkatler ve Silsileleri*, hz. İrfan Gündüz, İstanbul 1995

Yardım, Ali, *Mesnevî Hadisleri*, Kayseri 1970 -basılmamış doktora tezi-

Yavuz, Kemal, “Âbidin Paşa’ya Yazdığı Mektupta Cevdet Paşa’nın Mevlevîlik içindeki yeri ve
M e s n e v î ’nin düzmece yedinci cildi üzerine görüşler”, 2. *Mevlânâ Kongresi*, Selçuk
Üniversitesi, 229-298

Yavuz, “Erzurumlu Ahmed Naîm’in *M e s n e v î* Şerhi”, İstanbul Üniversitesi Edebiyat

Yazıcı, Tahsin, “Mevlânâ Devrinde Semâ”, *Şarkiyât Mecmuası*, V 1967, 135-159

Yetik, Erhan, *İsmâil-i Ankaravî -Hayâtı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri -*, İstanbul 1992

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Azîz Mahmud Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı*, İstanbul 1980

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, İstanbul 1990

Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf -Sûfiler, Devlet ve Ulemâ-* İstanbul 2001

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dîni Kur'an Dili*, sâdeleştirenler: İ. Karaçam, E. Işık, N. Boilelli, A. Yücel, M. Demirci, İ. Tüfekçi, I-X, İstanbul târihsiz

Yusuf Zühdi Dede, *el-Menhecü'l-Kavî*, Mısır , I-VI, 1289

Yücer, Hür Mahmut, *XVIII: Asırda Anadolu'da Tasavvuf*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2002 -basılmamış doktora tezi-

Yücer, Hür Mahmut, *Vahdet-i Vücut Hakkında Üç Risâle*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 1996-basılmamış lüksek lisnas tezi-

Yüksel, Emrullah, “Birgîvî”, *TDVİA*, VI, 191-194

Zemânî, Kerim, *Şerh-i Câmî-i Mesnevî-i Ma'nevî*, I-VII, Tahran 1372-1374

Zerrinkûb, Abdülhüseyn, *Sırr-ı Ney*, I-II, Tahran 1378 hş.

Zifil, Madeline, “Kadıızâdeliler: On yedinci Yüzyıl İstanbul'unda Dinde İhyâ Hareketi”, *Türkiye Günlüğü*, 58/Kasım-Aralık Gündemi

Zîraat Vekâleti, *Türk Ziraat Târihine Bir Bakış*, İstanbul 1938,

HACI BAYRAM VELÎ

SEYYİD DEDE ÖMER SİKKİNİ GÖYNÜKİ 880

Seyyid Cafer

Muhammed Rûmî

İbrâhim b. Demirhan
b. Hamza er-Rûmî
1026

Bünyamin Ayâşî 912

Pir Ali Aksarâyî 924

Süleyman Bolevî oğlu İbrahim

Pir Ahmet Eyyûbî 1000

Hüsâmeddin Kâmil 964

Şeyh İsmâil Ma'sûkî
وقد مات شهيدا = 935
اولدى اسماعيل قربان طريق

İbrâhim Şehit
ياقى ابراهيمى عشك الله

Ahmet Sarbân Hayrabolî 952

Seyyid Cafer Üskûbî

Ali Alâeddin Kaygusuz

Hüsâmedin Ankaravî 994

İkrîkcüzâde Altıparmak
İhmet b. Mehmet
skûbî Mısrî 1033

Yoluk Mehmet Efendi

Bâlî Vizevî
1010

Şeyh Gazenfer
Acemî Vizevî
974

Hamza Bâlî
Şehidî 997

Bursevî Hasan
Kabaduz 1010

Bosnevî Abdullah
Efendi 1052

Hüseyn Lâmekânî
1034

Şeyh Seyyid Osman Hâşimî 1003

Abdürrezzak el-Münâvî 1021

İbrâhim Bulgardî
1020

Başmakçı Seyyit Ali

Damadı Şeyh Ahmet Seyyit
Hamdî Sirozî 1057

Nûreddin Ali 1066

Habib Zâhid Bulgardî
1047

Şeyh Seyyit Cafer b. Haşim 1075

İsâ el-Muğnî el- Ca'ferî
el-Müteâlibî 1180

Receb Attar
Bulgardî

Şeyh Şerif İbrâhim 1099

Ahmed el-Nahfî el-Mekkî 1120

Şeyh Seyyit Gazenfer-i Sâni 1112

Muhammed b. Ahmed Ukayle el-Mekkî 1162

