



**TASAVVUF BAĞLAMINDA TÜRK ŞİİRİNİN
SERÜVENİ:
TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE**

Ahmet KARAKUŞ

**Doktora Tezi
Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY
2018
Her Hakkı Saklıdır.**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TÜRK DİLİ VE EDEBİYATI ANA BİLİM DALI
YENİ TÜRK EDEBİYATI BİLİM DALI

Ahmet KARAKUŞ

TASAVVUF BAĞLAMINDA TÜRK ŞİİRİNİN SERÜVENİ:
TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Erdoğan ERBAY

ERZURUM - 2018



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TEZ BEYAN FORMU



TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "**TASAVVUF BAĞLAMINDA TÜRK ŞİİRİNİN SERÜVENİ: TANZİMAT'TAN GÜNÜMÜZE**" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıyı kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin basılı ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

20.12.2018,


Ahmet KARAKUŞ



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
TEZ KABUL TUTANAĞI



TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Prof. Dr. Erdoğan ERBAY danışmanlığında, **Ahmet KARAKUŞ** tarafından hazırlanan bu çalışma, 20/12/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından **Türk Dili ve Edebiyatı** Ana Bilim Dalı **Yeni Türk Edebiyatı** Bilim Dalı'nda DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan	: Prof. Dr. Erdoğan ERBAY	İmza :	
Jüri Üyesi	: Doç. Dr. Nazire ERBAY	İmza :	
Jüri Üyesi	: Dr. Öğr. Üyesi Tacettin ŞİMŞEK	İmza :	
Jüri Üyesi	: Dr. Öğr. Üyesi Hatem TÜRK	İmza :	
Jüri Üyesi	: Dr. Öğr. Üyesi Emine Bilgehan TÜRK	İmza :	

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 20/12/2018

Doç. Dr. Rifat KÜTÜK

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖN SÖZ.....	V
KISALTMALAR DİZİNİ	V
GİRİŞ	1
TASAVVUF, EDEBİYAT VE SOSYAL YAŞANTI	1
I. Tanzimat Dönemine Kadar Tasavvufun Edebiyat Tarihindeki Gelişimi	1
II. Tanzimat Dönemi Edebiyatında Tasavvuf	5
III. Tasavvuf ve Sosyal Sorumluluk	17

BİRİNCİ BÖLÜM

TANZİMAT DÖNEMİ ŞİİRİNDE TASAVVUF

1.1. Âkif Paşa	27
1.2. Hersekli Ârif Hikmet	38
1.3. Namık Kemal.....	57
1.4. Ziya Paşa	91
1.5. Muallim Nâcî	126

İKİNCİ BÖLÜM

ARA NESİL VE SERVET-İ FÜNÛN DÖNEMİ ŞİİRİNDE TASAVVUF

2.1. Mehmed Celâl.....	151
2.2. Tefik Fikret	159
2.3. Cenab Şahabeddin	176
2.4. Hüseyin Sîret Özsever	193

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEŞRUTİYET DÖNEMİ ŞİİRİNDE TASAVVUF

3.1. Ahmed Edîb Harâbî.....	199
3.2. Emin Hâkî.....	228
3.3. Hüseyin Vassâf	236

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK ŞİİRİNDE TASAVVUF

4.1. Yahya Kemal Beyatlı	251
4.2. Nâzım Hikmet Ran.....	269
4.3. Faruk Nafiz Çamlıbel	289
4.4. Ârif Nihat Asya.....	308
4.5. Necip Fazıl Kısakürek.....	368
4.6. Diğer Şairler	435
4.6.1. Sezai Karakoç	435
4.6.2. Lâle Müldür	445
4.6.3. Fazıl Hüsnü Dağlarca.....	447
4.6.4. Haydar Ergülen	449
4.6.5. Enis Behiç Koryürek.....	450
4.6.6. Asaf Hâlet Çelebi.....	453
4.6.7. Ziya Osman Saba	457
4.6.8. Bahaettin Karakoç.....	459
4.6.9. Abdurrahman Cahit Zarifoğlu	467
4.6.10. Alaeddin Özdenören	471
SONUÇ.....	474
KAYNAKÇA	478
ÖZGEÇMİŞ.....	504

ÖZET

DOKTORA TEZİ

TASAVVUF BAĞLAMINDA TÜRK ŞİİRİNİN SERÜVENİ: TANZİMAT'TAN
GÜNÜMÜZE

Ahmet KARAKUŞ

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Erdoğan ERBAY

2018, 504 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Erdoğan ERBAY

Doç. Dr. Nazire ERBAY

Dr. Öğrt. Üyesi Tacettin ŞİMŞEK

Dr. Öğrt. Üyesi Emine Bilgehan TÜRK

Dr. Öğrt. Üyesi Hatem TÜRK

İslâm'ın muhabbetî boyutu olarak değerlendirilebilecek tasavvuf anlayışı, Tanzimat neslinden bu yana modern Türk şiiri içinde kullanılmış temalardan biridir. Daha çok Osmanlı şiiriyle maruf olan tasavvufun modern şairler tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanım şiirlere bazen salt geleneğin yansıması olarak aksettiği gibi bazen de yaşantının sirayeti şeklinde şiire yansımıştır. İslâm'ın bu muhabbet boyutu modern şairler tarafından çeşitli ıstılâhlara yer verilerek işlenmiştir. Bu temanın işlendiği bazı şiirler bizi âyetlere, hadislere ve İslâm tarihine bazen telmih bazen de iktibas yoluyla götürmektedir. Modern şiirimiz içinde Tanzimat neslinden Âkif Paşa, Hersekli Ârif Hikmet, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Muallim Nâcî; Ara Nesil'den Mehmed Celâl; Servet-i Fünûn topluluğundan Tevfik Fikret, Cenab Şahabeddin ve Hüseyin Siret Özsever; Meşrutiyet döneminden Ahmed Edîb Harâbî, Emin Hâkî ve Hüseyin Vassâf; Cumhuriyet döneminden ise Yahya Kemal Beyatlı, Nâzım Hikmet Ran, Faruk Nafiz Çamlıbel, Ârif Nihat Asya, Necip Fazıl Kısakürek ve diğer şairlerin şiirinde tasavvuf verilmeye çalışılmıştır. Bu hususun şiirlere yansımasında şairlerin yaşantıları, tasavvufa bakış açıları, tasavvufun şiir temi olarak şiirlerine nasıl yansıdığı vb. unsurlar dikkate alınarak inceleme yapılmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Modern Türk Şiiri, Tasavvuf, Gelenek, Yaşantı.

ABSTRACT**DISSERTATION THESIS****THE ADVENTURE OF TURKISH POETRY WITHIN THE CONTEXT OF
SUFISM: FROM TANZIMAT REFORM ERA TO TODAY****Ahmet KARAKUŞ****Advisor: Prof. Dr. Erdoğan ERBAY****2018, 504 sayfa****Jury: Prof. Dr. Erdoğan ERBAY****Assoc. Prof. Dr. Nazire ERBAY****Assist. Prof. Dr. Üyesi Tacettin ŞİMŞEK****Assist. Prof. Dr. Emine Bilgehan TÜRK****Assist. Prof. Dr. Hatem TÜRK**

Islamic Sufism, which can be regarded as the conversation of Islam, is one of the themes employed in Turkish poetry since Tanzimat Reform Era. Islamic Sufism, a well-known theme with mostly the Ottoman poetry, is used by modern poets as well. This usage is at times reflected as purely the reflection of tradition and at times as the reflection of life itself in poems. This view of affection based on İslam is treated by the modern poets using various terms. Some poems, in which these themes are treated, take us back to the verses of the Quran, Hadiths, and to Islamic history through references and quotes. In the modern poetry, the aspects of Sufism of various poets such as in Tanzimat Reform Era, Âkif Pasha, Hersekli (From Herzegovina) Arif Hikmet, Namık Kemal, Ziya Pasha, and Muallim Naci; in the Interim Generation Mehmed Celal; in Servet-i Fünûn community Tevfik Fikret, Cenab Şahabeddin and Hüseyin Siret Özsever; in the Constitutional Monarchy period Ahmed Edîb Harâbî, Emin Hâkî, and Hüseyin Vassâf; in the Republic period Yahya Kemal Beyatlı, Nâzım Hikmet Ran, Faruk Nafiz Çamlıbel, Ârif Nihat Asya, Necip Fazıl Kısakürek and etc. have been examined. It has been aimed to analyze poets' lives, their views on Sufism, how they utilize this theme in their poems and the reflections of Sufism in selected poems.

Keywords: Modern Turkish Poetry, Sufism, Tradition, Life

KISALTMALAR DİZİNİ

<i>bk.</i>	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Drl.	: Derleyen
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Koord.	: Koordinatör
Nşr.	: Neşreden
Sad.	: Sadeleştiren
Thk.	: Tahkik eden
Tsz.	: Tarihsiz
Vd.	: Ve diğerleri
Vs.	: Ve saire
YKY.	: Yapı Kredi Yayınları

ÖN SÖZ

Dünya edebiyatında olduğu gibi Türk edebiyatında da şiirin edebî türler arasında en fazla yazılan ve okunan tür olduğu bilinmektedir. Bu, elbetteki şiirin biçimsel özelliklerinin ehemmiyetindedir. Fakat içerik, içeriğin şiire yansımalarının ustalıklı yapılması da bu önemi artırmaktadır. Edebî ürünlerde, özel olarak da şiirde, sanatçının çevresi, tabiat, müşahhas ve mücerret kavramlar, metafizik hassalar, mistik ve tasavvufî yaşantı, inanç... ve sanatçı esere sirayet eder. “Tasavvuf Bağlamında Türk Şiirinin Serüveni: Tanzimat’tan Günümüze” adlı çalışmada bu temalardan tasavvufun şiire aksedişi gösterilmeye çalışılacaktır.

Tasavvuf, İslâm itikadının muhabbetî boyutu olarak tanımlanabilir. Bu sūfî inancının şiirde tema olması, bazen dervişliğin verdiği muhabbet ile bazen de tasavvufun geleneksel bir yaşantı olmasının etkisiyle sadece tema olarak şiire yansımaları ele alınan kaynaklara dayanılarak söylenebilir. Tasavvuf denilince akla ilk gelen edebî dönem, Osmanlı edebiyatıdır. Çünkü bu zaman diliminde şairler bazen bu temi bizzat bazen de mazmunların yardımıyla muhayyilelerindeki konuları yansıtmak adına kullanmışlardır. Bunda, dönemdeki sūfî etkinin belirgin olması yadsınamaz bir gerçektir. Klasik Türk edebiyatı tasavvuf temasının en fazla kullanıldığı edebiyat dilimi olarak kabul edilebilir fakat yeni Türk edebiyatında da gerek nesirde gerek nazımda bu itikadî hasa bazen eleştirel ama daha çok sitâyişle verilmiştir. Bu yansımada çevresel etkinin daha çok olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

“Tasavvuf Bağlamında Türk Şiirinin Serüveni: Tanzimat’tan Günümüze” adlı tez; giriş kısmı, dört ana bölüm, sonuç kısmı ve kaynakçadan meydana gelmektedir.

Giriş bölümünde tasavvufun yeni Türk edebiyatı döneminde kullanılmasında bir alt yapı olan Osmanlı dönemindeki etkisi verilmeye çalışılarak bu temanın yeni şiirdeki yansımalarının gösterilmesi için bir zemin oluşturulmaya gayret edilmiştir.

İlk bölümde tasavvufun yeni Türk edebiyatının içinde yer alan fakat zaman olarak Osmanlı İmparatorluğu içinde bulunan Tanzimat şiirinde kullanımı; Âkif Paşa, Hersekli Ârif Hikmet, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Muallim Nâcî ile verilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde yine Osmanlı dönemi içindeki Ara Nesil şairlerinden Mehmed Celâl ve Osmanlı dönemi topluluklarından olan Servet-i Fünûn şiirinde Tefîk Fikret, Cenab Şahabeddin ve Hüseyin Sîret Özsever adlı şairlerin şiirinde tasavvuf

incelenmiştir. Üçüncü bölümde tasavvuf, Meşrutiyet döneminden Ahmed Edîb Harâbî, Emin Hâkî ve Hüseyin Vassâf şiiri verilerek çalışılmıştır. Dördüncü bölüm olan “Cumhuriyet Dönemi Şiirinde Tasavvuf” başlıklı kısım ise Osmanlı ve Cumhuriyet’i yaşayarak her iki kültürün içinde bulunan Yahya Kemal Beyatlı, Nâzım Hikmet Ran, Faruk Nafiz Çamlıbel, Ârif Nihat Asya ve Necip Fazıl Kısakürek şiirinde tasavvuf, tasavvufun işlenişi ve tasavvufî ıstılâhların şiire sirayeti ele alınarak şiirler tahlil edilmiştir. Ayrıca bu bölüme “Diğer Şairler” alt başlığı açılmış olup, bu kısımda Sezai Karakoç, Lâle Müldür, Fazıl Hüsnü Dağlarca, Haydar Ergülen, Enis Behiç Koryürek, Asaf Hâlet Çelebi, Ziya Osman Saba, Bahaettin Karakoç, Abdurrahman Cahit Zarifoğlu ve Alaeddin Özdenören şiirinden örnekler verilerek tasavvuf incelenmeye çalışılmıştır.

Sonuç bölümünde tasavvufî yaşantının ya da yaşantı hâlinde olmasa da sûfi etkinin yeni Türk edebiyatı şairlerine yansımalarının nasıl olduğuyula ilgili elde edilen bulgular verilmeye çalışılmıştır.

Kaynakça bölümünde ise bu çalışmada tasavvufî ve tarihsel bağlamda bize yol gösteren eserlerle beraber ele alınan şairlerin tasavvufî yaşantısını veren kaynakların yanında bu çalışmaya aslolarak kaynaklık yapan şairlerin eserleri verilmiştir.

“Tasavvuf Bağlamında Türk Şiirinin Serüveni: Tanzimat’tan Günümüze” adlı bu çalışmanın başından sonuna değin bize desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Erdoğan ERBAY’a bâhusus, tasavvufî bilgiler hakkında yardımlarını esirgemeyen Prof. Dr. İsa ÇELİK’e ve kıymetli zamanlarını ayırıp tezimizi inceleyen jüri üyelerimiz Doç. Dr. Nazire ERBAY’a, Dr. Öğr. Üyesi Tacettin ŞİMŞEK’e, Dr. Öğr. Üyesi Hatem TÜRK’e ve Dr. Öğr. Üyesi Emine Bilgehan TÜRK’e teşekkürlerimi sunmayı borç bilirim.

GİRİŞ

TASAVVUF, EDEBİYAT VE SOSYAL YAŞANTI

I. Tanzimat Dönemine Kadar Tasavvufun Edebiyat Tarihindeki Gelişimi

Dinin etkisinin belirgin olduğu Osmanlı toplumunda, dinî ve kültürel bir yapı olan tasavvufun tesiri yadsınamaz bir gerçek olarak düşünülebilir.¹ Bu bağlamda, bir dönemi Osmanlı İmparatorluğu içinde yer alan yeni Türk şiiri ve tasavvuf bağlantısını açıklama adına Osmanlıdaki tasavvufun öneminden bahsetmek gerekir ki bu konu hakkında Ahmet Yaşar Ocak'ın Halk İslâmı'nı anlattığı şu ifadeleri, bu muhabbetî kurumun Osmanlı toplumundaki etkisini vermektedir. Osmanlıda "Halk İslâmı" ya da bir başka tanımla "Geleneksel İslâm" olarak ele aldığı bu İslâm anlayışının siyasî nitelikte olmayıp bu anlayışın sosyal bir hayat tarzı, kitabî esaslardan çok geleneksel inanç şeklinin etkisinde olduğunu, Halk İslâmı'nı kısmi olarak da hurafelerin karıştığı bir anlayış olarak ifade ettikten sonra bu düşüncenin Osmanlıda Türklerin İslâm'ı kabullerinden beri birbirine bağlantılı iki şekilde devam ettiğini, bunlardan ilkinde eski inanç ve geleneklerin sözlü kültür şeklinde görüldüğünü, Kalenderîlik, Bektâşîlik, 16. yüzyıldan itibaren ise özellikle Alevîlik'in temsilinde olduğunu belirtmekte, ikincisinde ise sünîliğin kitabî esaslarının ön planda olduğu, bunun yanında eski kültür ve inançlarında da etkisinin olduğu bir Halk İslâmı'nın varlığından bahsetmekte, bu iki tarzın ortak yönünün ise tasavvufî unsurlardan şekillendiğini belirtmektedir. Ancak bu Halk İslâmı'nın tamamen tasavvufî bir İslâmî anlayış olmadığını, bu anlayışta evliya kültü çevresinde geliştiğini vurgulamaktadır.² Ocak'ın bu ifadelerinden tasavvufun Osmanlı toplumu için önemli bir yapı olduğu anlaşılmakta fakat yazarın şu ifadeleri ise Osmanlı ve tasavvuf bağlamında daha belirgin olup kadim toplum içinde bu kurumun Osmanlı halkını geniş bir açıdan kavradığını, ayrıca genel anlamda siyasileşmeden uzak bir yapıdaki tasavvufî anlayışını vermektedir. Ocak, "Tekke İslâmı" veya bir diğer şekilde "Mistik İslâm" olarak isimlendirdiği bu İslâm anlayışının mistik karakterinden dolayı hem Halk İslâmı hem de kendi icracıları üzerindeki etkisinden dolayı geniş bir

¹ Bu konu hakkında bk. Madeline C. Zilfi, *Dindarlık Siyaseti-Osmanlı Uleması-Klasik Dönem Sonrası*, (Çev.: Mehmet Faruk Özçınar), Birleşik Yayınevi, Ankara 2008, 1, 2; Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, (3. Baskı), Kitap Yayınevi, İstanbul 2016, 85.

² Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 87, 88.

incelemeye tabi tutulması gerektiğini vurgulamakta, bu İslâmî anlayışın Osmanlı sosyal tarihi açısından iki ana eğilimde geliştiğini ve toplumun her kesimini kendine özgü anlayışıyla kucakladığını ifade etmekte fakat Tekke İslâmî'nin aslolarak tekkelerde gelişen bir anlayış olduğunu vermekte, bu anlayışın genellikle siyasileşmeden uzak Tekke İslâmî'nin dışına çıkmadığını fakat bazen Mevlevîlik, Halvetîlik, Celvetîlik, kısmen de Nakşibendîliğin idareyle ilişkiler kurduğunu ancak kısmen Melâmîlik haricinde Safevîlik gibi bir ideoloji olmadığını vurgulamaktadır. Ocak, eğer söylenebilirse bunun istisnasının 16. yüzyılda Bosna'da Bayramî Melâmîleri'nin dahilinde olan Hamzavî hareketi olduğunu, bu durumun da dönem ve mekânla alâkalı şartlardan oluştuğunu düşünmek gerektiğini söylemektedir.

Ocak, ayrıca bu İslâmî anlayış tarzının Osmanlıda paralel bir İslâm oluşturduğunu, bu anlayışın idareye yakın, ehl-i sünnet çizgisindeki Mevlevîlik, Celvetîlik, Nakşibendîlik gibi tarikatlarda değil, daha çok Kalenderîlerde, Bektâşîlerde, Bayramî Melâmîlerde görüldüğünü, özellikle 18. yüzyıla kadar bunun görülebileceğini belirtmektedir.³ Ocak'ın bu ifadelerine binâen dünya ve uhra bağlamında düşünüldüğü zaman dün ve bugün baz alınan ya da yarın devam edebileceği varsayılabilecek din veya dinin muhabbetî tavrı olarak değerlendirilebilecek tasavvufun salt uhra için değil, dünya için de olması gerektiği icracısının sosyal bir varlık olan insan olması hasebiyle söylenebilir.

Bu düşünceyle dinin ya da tasavvufun kendini sosyal yaşamdan tamamen soyutlaması düşünülemez gibi ideolojik boyutlara götürecek kadar sekülerleşmesinin de hoş karşılanmamağını dinin temellükündeki akideler ölçü alındığında söylenebilir. Ahmet Yaşar Ocak'ın şu ifadeleri ise Osmanlıda tasavvuf erbabının ne kadar önemli ve etkili olduğunu göstermektedir: *“Anadolu’da Türk yerleşmelerine paralel olarak sayıları ve etkileri giderek artan şeyhler ve dervişler, Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı devrinde gerek merkezi yönetim, gerekse taşra yönetiminde rol alan çevrelerle sıkı ilişkiler geliştirdiler. Osmanlı Devleti’nin kuruluş döneminden itibaren merkezi yönetim kanalıyla vakıf teşkilatından geniş ölçüde yararlanmaya başladılar; böylece arkalarına önemli ölçüde güçlü bir ekonomik desteği de almış olarak hareket ve tesir alanlarını çok genişlettiler. İmparatorluk sınırları içinde mevcut olup belirli bir yaygınlığa erişmiş her tarikatın kendi tasavvufî eğilim ve*

³ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 89, 90.

doktrin yapısına göre en yüksek bürokrasi ve ulema çevrelerinden şehir ve kasabalardaki tüccar ve esnaf tabakasına veya köylerdeki çiftçilerden konar göçer muhitlerdeki insanlara varıncayakadar mensupları bulunuyordu. Bu, tarikatların Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal yapının en yukarisından en aşağısına kadar hemen hemen toplumun bütün kesimleri içine almış olduğu gerçeğini ortaya koyar. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu'nda sūfîlik, mistik bir ihtiyacın tatmininden ve basit bir tercih konusu olmaktan öte, bir hayat tarzına dönüşmüşlüğü gösteren sosyal bir vakıadır denilirse, hiçbir zaman yanlış olmaz.

İşte, bu geniş tabanlı tesir ve nüfuz sahası göz önüne alınır ve şeyhlerin kendilerine bağlı çevreler içinde ne kadar mutlak ve tartışılmaz bir otoriteye sahip buldukları, üstelik bunun vakıf gelirlerine dayanan hatırı sayılır bir ekonomik güçle desteklendiği düşünülürse, Osmanlı İmparatorluğu toplumsal tabakalaşması içinde dinî zümreler deyimine belki en uygun zümrenin bu olduğu çok iyi anlaşılır...”⁴ Bu ifadelerden Osmanlı'da din içinden ayrılamayacak, dinî hükümlerden öte olamayacak tasavvufun önemli bir yerde olduğu görülmekte, Osmanlı'da dinin etkililiği anlaşılmaktadır. Zilfi'nin şu ifadeleri de bunu destekler niteliktedir: “Osmanlılar, İslâm adına ortaya koydukları performansla bir hanedan olabilmişlerdir. Osmanlı hükümdarları için kullanılan ve en çok değer verilen unvanlar gazi, hadim, hami, hükmedici ve fatih gibi unvanlardı. Osmanlıların yükselişi ve devam eden mevcudiyeti daima İslâmiyet için aktif rol oynamaları açısından haklı kılınıyordu...”⁵ Din içinde yer alması gereken tasavvufun istilâhlarından olan vahdet-i vücûd kavramının Osmanlı tasavvufu içindeki önemi hakkında ise Ocak, Osmanlı'daki tasavvufî anlayışın heteredoks çevrelerde de sūnnî çevrelerde de vahdet-i vücûdcu bir düşünceye sahip olduğunu söylemektedir.⁶ Vahdet-i vücûd anlayışı, yeni Türk şiiri çerçevesinde değerlendirilen ve Cumhuriyet'e kadar devam eden Osmanlı dönemi olan Tanzimat ve sonrasında gelen nesilde olduğu gibi Cumhuriyet dönemi şairlerinde de kullanılmıştır. Bu çalışmada ele alınan şiirlerde bu kavram görülmektedir. Osmanlı kültürü ve sūfliği hakkındaki Kafadar'ın da şu ifadeleri dikkat çekici olup Osmanlı toplumu ve tasavvufî anlayışı açısından açıklayıcıdır: “Osmanlı Edebiyat Tarihine, hatta bütün Osmanlı kültür tarihine, ‘iki tabakalı’ bir şema içerisinden bakmak âdet olmuştur: Saray

⁴ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 98.

⁵ Zilfi, *Dindarlık Siyaseti-Osmanlı Uleması-Klasik Dönem Sonrası*, 6.

⁶ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 187.

kültürüne karşı halk kültürü (yüksek, eğitilmiş, doğru inanışlı, kozmopolit, cilalı, yapay, katı, kitlelere geçit vermeyen bir kültürel oluşumun karşısında; popüler, sapkınlığa eğilimli ve bâtil inançlarla lekeli ama 'ulusal' ruhu koruma anlamında katışıksız ve sade, doğal, dürüst bir oluşum). Bu şema belli başlı iki etken altında biçimlenmiştir. Bir yanda 'yüksek' ve 'avam' gelenekler arasında oldukça kesin bir ayırım güden on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nın iki tabakalı kültür ve din tarihi araştırmaları modelinin yarattığı etki vardı. Öte yandaysa, oluşmakta olan Türk milliyetçiliğinin, bir çeşit halkçılığı kucaklarken kendini Osmanlı elitinden uzaklaştırma yolundaki ideolojik ihtiyaçları. Şiir ve müzik konusunda, sûfî tarikatlarının geleneklerine belli bir ara alan tanınmıştı. Ama bu, ille de söz konusu ikiliğin aşıldığı anlamına gelmez. Çünkü sûfilik kendisi bu şemanın dolaylı bir yoldan da olsa kendi gövdesine de girip onu ikiye bölmesinden kaçınmamış, böylece de ortaya çoğunlukla sünnilik ve konformizmle bağdaştırılan saraylı/aristokrat bir yorum ve buna karşılık Ortodoks olmayan, hatta heterodoks ve isyankârlığa meyyal olarak nitelenen bir popüler yorum çıkmıştı.”⁷ Bu ifadelerden öncesinde Osmanlı toplumunda etkisi yadsınamayacak kadar büyük olduğu anlaşılan sûfilik, sonrasında ise bugüne değin Cumhuriyet Türkiye'si'ni etkilemiş olan İslâm'ın muhabbeti boyutu olarak değerlendirilebilir.

Tasavvufa felsefî yönüyle bakıldığında ise Hilmi Ziya Ülken'in şu ifadeleri önemlidir: *“İslâm felsefesinin en orijinal cephesi tasavvuftur. İslâm felsefesi ancak sûfilik iledir ki içinde ince, sanatkârane bir hadse, derin bir dünya görüşüne, kendi karakterine en uygun bir ahlâk sistemine ulaşmıştır.”*⁸ Tasavvufun kendine özgü ritüellerinin oluşunun onu mutasavvıf olmayan şairler üzerinde etkili kıldığı söylenebilir. Bunun yanında tasavvufu yaşayan kişiler neden şiir yazar; bu sanatkârların şiir yazmaları nefsanî bir duygudan öteye gidememe mi ? sorusunu akla getirmektedir. Bu durum, tasavvufun özüne ters olduğu için mutasavvıf şairlerin şiirleri bir cezbenin dışavurumu mu? sorusu ortaya çıkmaktadır.

Türkler arasında tasavvufun başlangıcını, nasıl olduğunu ve tasavvufun kimlerle yaşandığını ise Ülken şöyle ifade etmektedir: *“Türklerde tasavvuf cereyanı IV. asrın sonlarında Orta Asya'da başlamış Buhara ve Semerkand'da yetişen halk dervişleri*

⁷ Cemal Kafadar, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken- Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, (4. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2012, 40.

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, (5. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, 34.

yavaş yavaş kasabalar ve göçebeler arasına doğru sokulmuşlardır. Eski Türk ozanlarının yerine atalar ve babalar kâim olmakta idi. Bunların en eskileri Baba Fergânî, Arslan Baba, Korkut Ata, Çoban Ata idi.”⁹ Bu felsefî ve tarihsel bilgilerden sonra tasavvufun şiire yansımalarına yine tarihsel bir bakış açısıyla Tanzimat dönemi ile başlanacaktır.

II. Tanzimat Dönemi Edebiyatında Tasavvuf

Edebiyat tarihleri bilindiği üzere her zaman Nedîm’i ön plana çıkarmaktadır. Ancak bütün Osmanlı şairleri kendi şartları içerisinde bir medeniyetin özgün şarkısını söylemişlerdir. Bu uzun soluklu özgün şarkının önemli bir parçasının da tasavvuf¹⁰ olduğu bilinmektedir.

Tanzimat dönemi ile beraber bilindiği üzere Osmanlı şiirinin ihtişamı önceki dönemlere nazaran azalmaya başlamıştır. Bu durumun sebebini anlamak açısından döneme bakmak gerekmektedir. “19. yüzyıl bir kültürel dualizm asrıdır. Bu, hukuk ve idare alanında da böyledir. İşte bu sancılı durumdur ki önce Jön Türkleri, sonra Cumhuriyetçileri başarılı bir biçimde radikal çözümler aramaya sevk etmiştir. Modernleşme, Batı dediğimiz Avrupa modeline göre olmuştur. Bu, seçim özgürlüğü tanımayan bir modeldir çünkü Avrupa değişen ve egemen dünya merkezi durumuna gelen bir coğrafya parçasıdır.”¹¹ Bu ifadeler yeni şiirimizi teşmil eden 19. yüzyılın içindeki ikiliği vermekte bunun da toplumun parçası olan dönem şairlerini de etkilemesi sosyolojik ve psikolojik gerçekliğe bağlı olarak tabii bir oluşumdur. “Hiç şüphesiz ki Osmanlı Batılılaşmasında çok farklı düşünceler ortaya atılmıştır. En pozitivist ve Batıcı gördüğümüz kişi de bile bazı hâllerde İslâm toplumunun müesseselerine sarılma gözlenir. Abdullah Cevdet böyledir, Ahmet Vefik Paşa böyledir....”¹² Ortaylı’nın verdiği bu bilgiler ise dönemin yapısında İslâm inancının muhkem oluşunu ve Muhammedî dinden tamamen kopulamadığını vermektedir.

⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, (8. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016, 201.

¹⁰ bk. Mustafa İsen, “Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri”, Mehmet Kalpaklı (Haz.), *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, YKY, İstanbul 1999, 306; Mine Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi-Edebiyat Tarihi-Metinler*, (21. Baskı), Akçağ, Ankara 2015, 261, 262; Mehmed Çavuşoğlu, “Divan Şiiri”, Mehmet Kalpaklı (Haz.), *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, YKY, İstanbul 1999, 198.

¹¹ İlber Ortaylı, “Batılılaşma Sorunu”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi-I*, İletişim Yayınları, İstanbul Basım yılı yok, 138.

¹² İlber Ortaylı, *Tarihimiz ve Biz*, (14. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2017, 171.

Bu dönem şiirinde değişimin daha çok içerik bakımından olduğu bilinmekte, bu çalışmada ele alınan Tanzimat şiirlerine bakıldığı zaman bu içerikte tasavvuf temasının olduğu görölmektedir. Tanzimat dönemi, her ne kadar yeniliğin adı olarak anılsa da zaman açısından Osmanlı dönemidir. Bu zaman diliminin Osmanlı hâkimiyeti, geleneği, göreneği, kültürü ve yüzlerce yıllık bir şiir sürecinin zirveye ulaşmasıyla büyük bir birikimin toplandığı bir dönem olduğu bilinmektedir. Tasavvufun da bu süreç içinde bir içerik olduğu bilinmekte, dönem şiirlerine bakıldığı zaman bu görölmektedir. Osmanlı tasavvufi şiirinin üç kurucu figürünü Mahmud Erol Kılıç; şeyh-i ekber Muhyiddin Arabî et-Tâî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Yunus Emre olarak gösterir.¹³ Bu üç figürün, Kılıç'ın dediği gibi Osmanlı'da etkili olmasının yanısıra Cumhuriyet Türkiye'sinde tasavvufu özümseyen ya da tema olarak kullanan şairleri de özellikle Muhyiddin Arabî felsefesinden, Mevlânâ sanatından, Yunus Emre ise kullandığı sade dilinden dolayı etkilemiştir, denilebilir. Osmanlı toplumunda dinin önemli bir yerinin olduğu bilinmekte,¹⁴ dinin içinde yer alan ve İslâm dininden ayrı olması düşünölemeyecek olan tasavvufun da Osmanlı'nın kuruluşundan beri var olduğunu ise Eraydın şöyle vermektedir: "*Osmanlı Beyliği kurulurken Anadolu'daki Ahi, Bâbâî ve Mevlevîler, siyasî, ictimai ve iktisadî alanda önemli rol oynamışlardır. Bilhassa tarikat mensubu olup 'alp-erenler' ismiyle anılan gazilere önem verilmiş ve bunlar için zaviyeler yaptırılmıştır. Osmanlı devletinin temel harcında, Ahilerin ve Ahi reislerinin katkıları büyük olmuştur.*"¹⁵ Bu konu hakkında Halil İnalçık ise şu bilgileri vermektedir: "*Osmanlı düşünce tarihinde, başından beri İslâm öncesi bazı geleneklerle (devrân) popüler tasavvufu temsil eden Abdal-Kalenderîler (Âşıkpaşazâde'de Abdalân-i Rûm), Hacı Bektaş, Yunus Emre, Kaygusuz Abdal, Otman Baba yanında, İbn al-'Arabî'yi izleyen, yüksek panteist felsefeyi temsil eden mutasavvıflar göze çarpar. İlk dönemde Osman ve Orhan'ın müşşidi, bir Bâbâî halifesi olan Ede-Balı (Ede Şeyh) idi.*"¹⁶ Türk toplumunda şeyhler ve tarikatların etkili olduğu bilinmekte bu durumun Osmanlı'nın kuruluş döneminde de var olduğunu ve bunun beyler üzerinde de olan etkisini Şahin şöyle ifade etmektedir: "*Şeyh Edebalı'nın ilk Osmanlı beyleri ile kurduğu akrabalık*

¹³ Mahmud Erol Kılıç, *Sufi ve Sanat-Makaleler – Konferanslar 2*, Sufi Kitap, İstanbul 2015, 40-51.

¹⁴ bk. Zilfi, *Dindarlık Siyaseti-Osmanlı Uleması-Klasik Dönem Sonrası*, 1, 2; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 85.

¹⁵ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (10. Baskı), M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, 303.

¹⁶ Halil İnalçık, *Seçme Eserleri-IX-Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, 113.

ilişkisi ve beylerin bazı icraatları üzerinde söz sahibi olması, kendisi için Bilecik'te büyük bir zaviye yaptırılması, Vefâî tarikatının Osmanlı Beyliği'nin kuruluş dönemindeki etkisini görmek bakımından önemlidir."¹⁷ Bu etki de Türk toplumunun İslâm'a, âlimlere, İslâm'ın muhabbetî boyutu olan tarikatlara ve Allah'ın sevgili kulları olarak gördükleri mürşidlere olan saygılarından ileri geldiği düşünülebileceği gibi padişahların toplum içindeki bu kuruluşlardan da uzak kalmadıklarını ve iç içe oluşlarını ise Şeker şöyle vermektedir: "*Osmanlı sultanları hükmettikleri cemiyetle alâkasız insanlar değillerdir. Ahenkleri ve tezatlarıyla yaşayışları aksi bütün iddiaları ortadan kaldıracabilecek vasıftadır. Halkın hayatında yer tutan meselelerin hemen hepsi onların hayat tarzına mührünü vurmuştur. Bu bakımdan Osmanlı asırlarına hükümran olan sultanların portreleri zaman zaman tasavvufî hâle ile kaplanır.*"¹⁸ Şeker'in vurguladığı padişah-tasavvuf ilişkisi sûfi yaşantının toplumu önemli bir ölçüde etkilediğini göstermektedir. Bu ilişkinin 19. yüzyılda da devam ettiğini ise Soyzer şu cümlesiyle belirtmektedir: "*Osmanlı Devleti'nde -en azından burada ele alınan 19. yüzyılda- geleneksel otoritenin temsilcisi padişahla, karizmatik otoritenin temsilcileri olan tarikat şeyhlerinin (daha doğrusu kurucu pirlерinin) hakimiyet bakımından karşı karşıya gelmemeleri, 'padişah, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir' ve 'padişahlar yedi evliya kudretindedir' düsturlarıyla formüle edilen anlayışla mümkün kılınmıştır.*"¹⁹ Bu ifadeler Osmanlı'da inanç unsurlarına, ilâhî bir güce, manevî bir kudrete verilen değeri ve Osmanlı'nın dinî yapısını göstermektedir. Ancak, Yılmaz'ın verdiği şu bilgilerle özellikle Bektâşîliğin 19. yüzyılda yasaklanmış olduğu görülmektedir: "*Bektâşîliği, kapatılışından sonra, üç dönemde incelemek mümkündür: Bunlardan ilki 1826-1848 arasındır. İkincisi 1848'den İttihat ve Terakkî'nin iktidarına kadar geçen süredir. Üçüncüsü ise İttihat ve Terakkî döneminden Cumhuriyetin kuruluşundan sonra 1925'de bütün tekkelerin kapatılışına kadar olan dönemdir.*"²⁰ Soyzer'in verdiği bu bilgilerle bu duruma sebep olan hususun dönemin ictimâî ve siyasî olarak yaşadığı değişiklik olduğu düşünülebilir. Tarikatın yasaklı olmasına rağmen ritüellerini yerine getirmekten de vazgeçmediğini ise şu ifadeler vermektedir: "*Bektâşîlik 1826'dan 1925'e kadar 99 yıllık yasaklı olduğu bir dönem geçirmiştir. Bu dönem sosyolojik açıdan bu tarikatın en*

¹⁷ Haşim Şahin, *Dervişler ve Süfi Çevreler-Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2017, 74.

¹⁸ Fatih M. Şeker, *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, 360.

¹⁹ A. Yılmaz Soyzer, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*, Frida Yayınları, İstanbul 2012, 36.

²⁰ Soyzer, *19. Yüzyılda Bektâşîlik*, 77.

önemli dönemidir. Çünkü II. Mahmud'un padişah olduğu (1808-1839) dönem dışında hem kanunen yasak ve kapalıdır hem de bütün âyin ve erkânıyla faaliyetlerine devam etmektedir."²¹

Osmanlı toplumunda büyük öneme sahip olduğu maruf olan tasavvuf düşüncesi ve tarikat kurumunun²² önemi, Vahid Çabuk'un Osmanlı Sultanları'nın şiir özelliklerini verdiği ve yönetim makamının tasavvufla da ilgisini belirttiği şu ifadelerde de görülmektedir: "*Osmanlı padişahları, tamamıyla divan edebiyatı tarzında şiirlerini nazm etmişlerdir. Divan edebiyatının nazım şekli ve tekniği içinde en çok gazel, rubai, kıt'a ve beyit şekillerini kullanmışlardır. Arapça ve Farsça'ya da zaman zaman yer vermişlerdir. Bir ikisi müstesna hemen hepsi şiirlerinde aşk, tasavvuf, inanç, efsane, atasözlerini, peygamberler tarihinden alınan unsurlarla, çeşitli sanat oyunları ile klasik bir muhteva içinde kullanmışlardır. Dil ve üslûp da divan edebiyatının vasat bir tarzıdır.*"²³ Tasavvuf, zaman bakımından kısmen Osmanlı şiirinin içine dahil olan yeni şiirin içinde yer alan ve bu çalışmada yer verilen dönemin bazı şairlerinde de görülmektedir. Ancak "*tasavvuf düşüncesi, sanatı bir fantezi olarak görmemiştir. Aksine onda insan ruhunun akseden bazı kuvvetlerini görmüş, onları geliştirip yeniden insanın gönül eğitiminde kullanmanın yollarını aramıştır.*"²⁴ Bu ise tasavvufta asıl amacın şöhret değil, rızayı kazanmak olduğunu göstermektedir. Şiir de âdetâ sûfinin hâlinin ya da özellikle mürşidinden kaynaklanan muhabbetinin yansıması olarak düşünülebilir. Ancak tasavvuf sadece sûfiler tarafından değil, tasavvufla hiçbir alâkası olmayan şairlerin de kullandığı bir tema olmuştur. Bu husus sûfliğin sembolik olan tarafının etkileyciliğinden de kaynaklanabilir.

Osmanlı döneminde birçok tarikatın görüldüğünü ise Uludağ şöyle ifade etmektedir: "*Osmanlı dönemi tasavvufunun kaynakları ve kökleri Kâdiriye, Rifâiye, Sühreverdiye, Kübreviye ve Yeseviye gibi Osmanlılardan önce kurulan ama Osmanlılar'da varlıklarını sürdüren ya da Nakşibendiye gibi Osmanlı döneminde ama Osmanlı hudutları dışında kurulan fakat bu devletin hakimiyet alanında da hayatlarını devam ettiren tarikatlara dayanır. Fütüvvet ehli, Ahiler, Kalenderîler, Melâmîler,*

²¹ Soyyer, 19. Yüzyılda Bektaşılık, 77.

²² bk. Ocak, Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar, 87-99.

²³ Vahid Çabuk, Saraydan Şiirler, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2016, 10.

²⁴ Mustafa Kara, Gönül Mektupları, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, 89.

Hurûfîler gibi zümreleri, tasavvufî hareketleri de unutmamak gerekir. Kısmen Ahilik istisna edilirse diğer zümreler de Osmanlı ülkesine diğer İslâm memleketlerinden gelmişlerdir."²⁵ Uludağ'ın bu ifadelerinde belirttiği İslâm coğrafyalarından gelen, bu çalışmanın da ana dayanağı tasavvufun Osmanlı'nın şiirine olan büyük katkısını Mengi şöyle vermektedir: "*Eski edebiyatımızın kuruluş döneminde olduğu gibi çöküş döneminde de dinî-tasavvufî şiire ilgi artmıştır. Bu dönem şairleri arasında herhangi bir tarikata mensup olmayan şair hemen hemen yok gibidir. Dolayısıyla her şairin divanında tasavvufî şiire rastlanabilir. Öte yandan tasavvufî ilgisi olmayan şairler de tasavvufun alışlagelmiş telmih ve mecazlarından bolca yararlanmışlardır. Ancak bu dönemde ne mutasavvif şairler ne de öteki şairler tasavvuftan yararlanma ve tasavvuf terimlerini kullanma konusunda kendilerinden önceki şairlere ulaşamamışlardır.*"²⁶ Fakat bu çalışmada örneklem olarak ele alınan, Mengi'nin belirttiği bu çöküş döneminin özellikle bazı şairlerin şiirleri ile bu tasavvufî neşveyi etkili bir şekilde hissettirdikleri de görülmektedir.

Tasavvuf ve şair bağlamında İnalçık'ın şu ifadeleri uç bölgelerindeki tarikat şeyhlerinin ve sûfî şairlerin işlevini vermesi açısından önemlidir ve burada kapalı bir eleştiri görülmektedir: "*Padişah ve İstanbul'daki devlet ricâlinin patronajı ötesinde, Rumeli'de 'uc' (serhad) bölgelerinde Mihailoğulları, Malkoçoğulları gibi güçlü ve zengin akıncı beyleri, tarikat şeyhlerini ve sûfî şairleri himayelerine alan ikinci bir patron kategorisi oluşturmuştur. Fuzûlî'nin dostu, onun gibi İmâmiye mezhebinden Abdal Hayretî, Bosna Beyi'ne 'intisap' etmiş görünmektedir. Onun divanından:*

*Küfr ile îmânı yeksân eden abdallardanız
Gâh mescide gehî gebrin kilîsâsındayız*"²⁷

Bu siyaset, tasavvuf müessesesinin Osmanlı'daki gücünü göstermektedir. Ahmet Yaşar Ocak ise Balkanlarda tarikatların yaydığı İslâm tarzının büyük ölçüde hurafelere dayalı olduğunu şu cümlelerle ifade etmektedir: "*İslâm'ın Asya, Afrika ve Balkanlardaki yayılma sürecinde tarikatların oynadığı roller bugün çok iyi biliniyor. Nitekim,*

²⁵ Süleyman Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kaynakları", Ahmet Yaşar Ocak (Haz.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler-Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, (2. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, 22.

²⁶ Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi-Edebiyat Tarihi-Metinler*, 261, 262.

²⁷ Halil İnalçık, *Şâir ve Patron-Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, (7. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016, 37, 38.

*Osmanlıların Balkanlardaki fetih hareketlerine paralel olarak buralarda faaliyet gösteren tarikatların yerli halkları yeni yönetime ısındırmaları açısından önemli bir görev yaptıkları ama yaydıkları İslâm tarzının da büyük ölçüde hurafelere dayalı bir Müslümanlık olduğu tarihsel bir gerçektir.*²⁸ Hurafelere dayalı bir inanç sistemi tasavvufu gerçek manada yaşamaya çalışan tarikatlar için kabul edilemez İslâmî bir kriterdir. Özellikle Tanzimat dönemine bakıldığı zaman, bu çalışmada ele alınan şairler incelendiğinde, Bektâşîliğin yadsınamaz bir etkisi olduğu görülmektedir. Köprülü XV. yüzyılda ilk yerleştiği zamanlarda dahi Bektâşîliğin bâtinî bir mahiyet aldığını, Bektâşîliğin Bâbâilik, Ahilik ve Abdallıktan oluşan üç mesleğin karışımından meydana geldiğini ve sonrasında ise Hurûfliğin tesirinde kalan bir tarikat olduğunu, bu yüzden de Bektaşîlik'te bâtinîliğin izinin yer aldığını ifade etmektedir.²⁹ Tasavvuf anlayışı açısından bakıldığı zaman herhangi bir şahıs ya da kurumun dinî hükümleri hiçe sayan bir çizgide olması kabul edilemez imânî bir durumdur. Tasavvuf, İslâm'ın kurallarını kabul edip İslâmî inanca muhabbet ve takva boyutu ile yaklaşan bir düşüncedir. Bu çalışma için ele alınan birçok şiirde de Bektâşîliğin diğer tarikatlara göre etkisinin belirgin olduğu görülmektedir.

Osmanlıda büyük bir yer tutan tasavvufun³⁰ etkisi, Çabuk'un Yavuz Sultan Selim'in (Selîmî)³¹ şiirinde yer alan tasavvufu verdiği şu ifadelerden de anlaşılmaktadır: *“Dinî tasavvufî mevzuları çok iyi bilen Yavuz Sultan Selim, bu hususu şiirlerinde de aksettirmiştir; yine onun şu beytinde dinî havayı rahatlıkla görmekteyiz:*

*“Nâsîhâ men' eyleme zülfünden ol mehpârenün
Şöyle dolmuşdur gönül kim kalmamışdır cây-i bend”³²*

Sultan şairin şu beytinde ise fânî masıvayı atıp bâkî maveraya meylin Hakk'ın nurunun gönlü parlatması şeklinde, bir başka deyişle manen kulunu mertebelendirerek kemâl ile mükafatı olacağını şair vurgulayıp kulun bu hâl ile olması gerektiğini vermektedir. Bu da dervişâne bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir:

“Ref' idince mâsivâyı nûr-ı Hakk eyler zuhûr

²⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm-Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, (14. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2016, 180, 181.

²⁹ Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (2. Baskı), Alfa, İstanbul 2016, 470.

³⁰ bk. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 87-99; Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 10.

³¹ bk. Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 111-132.

³² Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 118.

Maksad ancak kalbe böyle incilâ virmektedir”³³

Bu örneklerde de Osmanlı dönemindeki etkisi görülen tasavvuf bugünlere kadar gelmiş olup bu muhabbetî yaşam tarzı bazen şairlerin bu minvalde yaşantılarının bazen de geleneğin etkisiyle işlenişi şiirlerde görülmektedir.

Tanzimat’ı içine alan 19. yüzyıl aydınlarının tam manasıyla ne Osmanlı ne de Batılı olabildiği ve dönemin ikilemlili yapısı şu ifadelerde görülmektedir: “...*Günün mücadelesi, Avrupa edebiyatının izlenmesi, giderek Batı siyasal düşüncesine ilginin yanında tarikatlere ilgi de vardı. Ara sıra bir tekkenin havasına sığınıp bir tür tecerrüde (meditation) hayatın çalkantılarından uzaklaşmak, tekke şiiri ve tasavvufun tarihiyle ilgilenmek yeni bir modaydı. Mevlevîlik ve Bektâşîlik gibi tarikatlarla Müslümanlar kadar gayrimüslim, okumuş zümrenin de bağları vardı. Bizzat Genç Osmanlılar denen muhalif grubun Bektâşîliğe liberal bir nitelik atfedip sempati duydukları biliniyor.*”³⁴ İlber Ortaylı’nın bu ifadeleri tasavvufun Osmanlı tebaası üzerinde ictimaî ve siyasî bağlamda ne kadar etkili olduğunu vermektedir. Gölpınarlı’nın şu ifadeleri ise tasavvuf ekseninde yeni ile eskinin tamamen koparılamadığını göstermektedir: “*Bu yüzyılda Şeyh Nazif ve Osman Şems de tasavvufu temsil ediyorlardı. Her ikisi de hem divan tekniği ve estetiği hem de tasavvuf bakımından gerçekten de çok kudretliydi. Fakat şiirde olduğu gibi tasavvufta da yapılacak yeni bir şey yoktu ve söylenenler ancak eskinin bir tekrarı oluyor, devir nazarı dikkate alınırsa eskinin de sönük bir taklidi hâline geliyordu.*”³⁵ Bu durumun ise Özel’in şu ifadelerinde verilen dönemin aydınınının kendini bir yere oturtamamasından kaynaklandığı söylenebilir: “*Tanzimat’ın getirdiği aydın ihtiyaca dayalı tartışmaların yarattığı bir okumuş tipidir. Bütün mesele devletin ihtiyacının ne olduğu ekseninde döner. Bu yüzden Şinasi akıl ve kanun övgüsüyle yenilik peşindedir bu yüzden Namık Kemal siyasî anlamda merkezîyetçi, iktisadî anlamda liberaldir bu yüzden fıkıh eğitimi görmüş Ali Suavi laiklik ve faizciliği savunabilir bu yüzden Said Halim Paşa İslâmcı olduğu kadar İttihatçıdır bu yüzden iktidarda olanlar müstebit, muhalefet edenler*

³³ Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 120.

³⁴ İlber Ortaylı, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu”, *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (5. Baskı), Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ed.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, 438, 439.

³⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *Türk Klasikleri-Divan Şiiri XIX. Yüzyıl*, Varlık Yayınları, İstanbul 1955, 8.

bozguncudur."³⁶ Siyasî anlamda düşünüldüğü zaman geçiş dönemleri tamamen oturamamış nesillerin yetişmesine sebep olabilir. Bu nesiller ne kendinden önceki geleneksel yapıya tam anlamıyla uyabilirler ne de yaşadıkları dönemin getirmek istediğini tam olarak yaşayabilirler. Bu, hem toplumsal hem ruhsal bakımdan sağlam bir zeminde duramamaya sebep olabilir ki bu da bireyleri etkileyebilir. Bunun da hassas bir yapıya sahip şairler üzerindeki etkisi daha fazla olabilir. Bu etki de bu çalışmada ele alınan bazı şairlerde görülmektedir.

Ekrem Işın'ın Osmanlı ailesi hakkında verdiği, dönemin insanının Osmanlılığından utanmasa da Osmanlıyı ve Osmanlılığını değiştirmek gayesinde olduğunu gösterdiği söylenebilecek olan, aile içinde kuralların henüz istendiği ölçüde modernleşmediği, geleneğin korunduğu, bunun yanında ise ailenin modern dünyaya göre inşa edilmek istendiği, ailenin kısacası gelenek ile modern arasında bir geçişte olduğunu ve dengenin dönemin iktisadî ve kültürel şartlarında sağlıklı bir şekilde kurulamadığını bu yüzden de Tanzimat ailesinin hem gelenekçi hem de modern gruplarca eleştirildiği ifadelerinden³⁷ taklidin³⁸ bir sebebinin de toplum içinde yaşanan bu çelişkiden kaynaklandığını düşündürmektedir. Padişahlığı kaldırmak için yaklaşık bir asır vardır. Yani halkı getirecek Cumhuriyet rejimi için henüz erkendir. Fakat Osmanlı için sonun da başlangıcı olmasına rağmen "...*daha Tanzimat'ın başlangıcından beri 'Frenk' âdetlerinin imparatorluğa girmesine karşı halk arasında bir tepki belirmişti. Yeni Osmanlılar 'halkçı' oldukları oranda bu tepkiye katılmışlar ve propagandalarında onu kullanmışlardı. Recâzâde Ekrem, Araba Sevdası'nda aynı imajın aydınlar arasında yayılmasını sağlamıştı. Yeni Osmanlılar Tanzimat'la birlikte beliren 'halk'-'aydın' ikiliğinin temelini Batıyı 'taklit' etmekte gördükleri için Batıyı taklide karşı da yönelmişlerdi fakat sahneyi kapatmaları mümkün olmadı; kültürel ikilik 19. y.y. boyunca giderek arttı.*"³⁹ Bu ifadeler Tanzimat edibinin bir tarafının Osmanlı bir tarafının da Batılı olduğunu göstermektedir. Bu yapı sosyolojik olarak hayatın her aşamasını etkileyebileceğinden dolayı şiire de nüfuz edecektir. Bu durum ise tasavvufî

³⁶ İsmet Özel, "Tanzimat'ın Getirdiği Aydın", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi-I*, İletişim Yayınları, İstanbul Basım yılı yok, 65.

³⁷ Ekrem Işın, "Tanzimat Ailesi ve Modern Âdâb-ı Muâşeret", *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (5. Baskı), Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ed.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, 563.

³⁸ bk. Gölpınarlı, *Türk Klasikleri-Divan Şiiri XIX. Yüzyıl*, 8.

³⁹ Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi-I*, İletişim Yayınları, İstanbul Basım yılı yok, 52.

bağlamda şu soruyu akla getirmektedir. Şiirlerdeki tasavvuf teması sûfi yaşantının özüne uygun verilebilir mi?

Birand'ın Tanzimat nesli ediblerinin ikilemli yapısını verdiği ifadelerinde iki farklı görüşte olan Tanzimat neslinin ilkinde eskiye tamamen bağlı olan, İbni Haldun'un devlet felsefesinden ilham alan, Tanzimat'ın istenileni yerine getirememesi, çöküşü önleyememesi üzerine eskinin devamına daha da bağlanan, yeni dünyanın hayat şartları içinde eskinin canlandırılması ve yaşatılmasının da imkânının olmadığını düşünen, devletlerin sınırlı yaşam sürelerinin olduğuna inanan Cevdet Paşa gibi kötümser bir görüşün olduğunu söyler. Diğer tarafta ise Aydınlanma devlet felsefesinden esinlenen Tanzimatçı devlet anlayışının devamı olan Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın temsil ettiği, Tanzimat'ın istenileni vermemesinin Tanzimat'taki insanlık haklarının ve tebaa haklarının yeterince yerine getirilememesine bağlayan, Abdülaziz'in keyfi hareketlerine tepkide bulunan, Tanzimat'ın siyasî önemine inanan, memlekette yeniden Tanzimat'ın açtığı yolun parlamenter sistemle, Batı medeniyetinin taklidiyle oluşabileceğine inanan fakat bunun yanında manevî değişim için de baş kaldırmakta olan diğer grubun bulunduğunu ifade eder. Ayrıca Birand, iki farklı dünya olan Doğu ve Batı'nın, Batı medeniyeti ve Doğu kültürü şeklindeki iki farklı tarafının uzlaştırılabileceğine inanan iyimser, özellikle de Namık Kemal'in gösterilebileceği, bu düşünürlerin bu uzlaşmayla ileride dünya medeniyetinin merkezi "İslâm Osmanlı Devletinin" gelişebileceğine inandıklarını belirtmektedir. Böylece Namık Kemal'in ve Ziya Paşa'nın Tanzimat'a has ikilemli ruhun karakteristik kişileri olduğunu Birand ifade etmektedir.⁴⁰ Bu ifadeler de Tanzimat neslinin çelişki içinde olduğunu göstermekte, Osmanlı toplumunda varlığını sürdürdüğü bilinen tasavvuf temasının, eski şiirin mecazlarının⁴¹ bu değişim dönemi içinde kullanılmaya devam edildiği eserlere bakıldığı zaman görülmektedir. *"Eğer bir şair şiirinde def, ney, şarap, sevgili gibi mecazlı kavramları kullansa, bunları halk arasında kullanılan anlamlarına bakarak şarap, çalgı, kaş, göz sanmamak lazımdır çünkü tasavvuf dilinde her sözün ayrı bir anlamı, her ismin başka bir yeri vardır; her sözün farklı bir yorumu, her yorumun farklı bir ifade biçimi vardır. Söz gelişi, sevgili (mahbûb), sultan gibi kelimelerle kastolunan Tanrı'dır, şarap kelimesiyle de Tanrı*

⁴⁰ Kâmiran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955, 21, 22.

⁴¹ bk. İsen, "Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri", 306; Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi-Edebiyat Tarihi-Metinler*, 261, 262; Çavuşoğlu, "Divan Şiiri", 198.

aşkı... Tasavvuf düşüncesini benimsemiş olan şairler divan şiirinin bilinen üç bin dolayındaki temsilcisi yanında azınlıktadırlar. Fakat onların kullandıkları mecazlı kelimeler ve deyimler diğer şairlerin hemen hepsi tarafından kullanılmıştır. Edebiyatın 'edeb' kelimesiyle ilgisi bulunduğu inananlar şarap, mahbûb gibi kelimeler ve bu kelimelerle ilgili kavramları, tasavvufî manalarını çağrıştıracak tarzda kullanmaya dikkat etmişler, her zaman yoruma müsait bir taraf bırakmışlardır. Bununla beraber o kavramları ve kelimeleri çok defa gerçek anlamlarında kullanan şairler de az değildir."⁴² Bu konu hakkında Miyasoğlu ise divan şairlerinin hemen hepsinin tasavvuf eğitiminden az çok geçtiklerini şöyle ifade eder: "Bu dönemin şairinde az çok bir tasavvuf terbiyesi de vardır. İslâmiyeti anlayışında, ifade edişinde bu terbiyenin silinmez izleri vardır. Halk şairiyle tekkede buluşur. Tasavvuf edebiyatı bir yandan halk şiirine yönelirken bir yandan da divan şairlerini sınırsız dünya zevklerinden alıkoyar. Evliya nazarından mahrum değildir divan şairi. Hemen hepsi bir tekkeden nasibini almış, bir şeyhin sohbetinde bulunmuştur çünkü."⁴³ Osmanlı dönemi divan şairlerinin dönem itibariyle tasavvufî neşveden pay almalarının uzak bir görüş olmadığı Miyasoğlu'nun bu ifadelerinden anlaşılmaktadır ancak bu payın isteyerek mi yoksa bilindiği üzere dönem itibariyle Osmanlı'da yadsınamayacak önemi olan tasavvufun ve tarikatların etkisinden⁴⁴ mi? kaynaklandığı tartışılabilir. Divan şairlerinin tasavvufu işleme konusu çokça dillendirilmiş bir konudur. Bu konu hakkında Mustafa İsen ise şu şekilde görüşlerini ifade eder: "Bilindiği gibi Türklerin İslâmiyeti kabul edip Müslüman olmalarından sonra XI. yüzyıldan XX. yüzyıl başlarına kadar devam eden ve tekkelerde mutasavvıflar, medreselerde ise bilginler vasıtasıyla ortaya konan edebî ürünler, dinî ve tasavvufî bir karakter taşıyordu. Özellikle başlangıçta her zümreden insana kapılarını açan tekkelerin bir kısmı sonraki dönemlerde daha çok saray ve medrese çevresinde gelişip yayılma imkanı buldu.

Aslında divan edebiyatında tasavvuf, iki farklı özellik taşıyan şairler elinde değişik hususiyetler gösterir: Hallâc-ı Mansûr, Nesîmî ve İbrahim Hakkı gibi tasavvufî hayatı bizzat yaşayan şairler birinci grubu temsil ederler. Bunlar aynı zamanda şeyh veya mürişittirler. Bir başka ifadeyle, önce mutasavvıf oluşları sonra şairlikleri gelir.

⁴² Çavuşoğlu, "Divan Şiiri", 198.

⁴³ Mustafa Miyasoğlu, "Divan Şairinin Dünyası", Mehmet Kalpaklı (Haz.), *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, YKY, İstanbul 1999, 293.

⁴⁴ bk. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 87-99; Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 10.

İkinci gruba giren şairler, tasavvufun zengin terim, mecaz ve alegori dünyasından yararlanmaktadır. Ayrıca tasavvuf diğer konular yanında ilhama son derece uygun gelen bir konudur da. İkinci gruptaki şairler için şiir ve sanat ön sırada yer alır. Burada tasavvuf, şiiri meydana getiren duygu ve fikirden ikincisini temsil etmektedir. Fakat bu zümre şairlerinde fikir, duygu planına yükselmiş ve şiirin içinde erimiştir. Bir Mevlevî şeyhi olmasına rağmen Şeyh Gâlib'in şiirinde telkinci bir hava görmek mümkün değildir. İkinci şekliyle düşünüldüğünde tasavvuf, bütün divan şairlerinin şiirlerine çizgiler, renkler katmakta yazarlar onun mecazlarıyla süslü, zengin manalı kelime deyim ve terimlerinden büyük oranda yararlanmaktadır.”⁴⁵ Bu ifadelerden divan şairlerinin hepsinin tasavvuf ehli olmadığını ancak tasavvufun bütün divan şairlerinde tema olduğu görülmektedir. İki grup şairden ilki için aslolanın tasavvuf olması şiir için tasavvufun değil tasavvuf için şiirin, ikinciler için ise tasavvufun bir süs hâline geldiğini ve şiir için tasavvufun olduğunu İsen'in yukarıdaki ifadelerine dayanarak söylenilebilir. Gibb de bu konuda aynı fikirde olmakla beraber İran'ın etkisini de ısrarla şöyle söylemektedir: “Türk şairleri arasında gerçekten mutasavvıf olan ve bütün güçlerini, akidelerinin tarif ve şerhine harcayan birçok şairin bulunmasının yanısıra büyük bir çoğunluğunun da sadece tasavvufî fikirler ve terimlerle oynadığı akıldan çıkarılmamalıdır. Türkler, İran şiir sistemini aldıkları zaman bu fikirlerin ve terimlerin çoğunu kullanıma hazır hâlde buldular ve şairler için birer stüdyo malzemesi görevi gören aynı şekilde elde edilen birçok şeyle birlikte, durumun icab ettirdiği ölçüde bunları eserlerine yerleştirdiler.”⁴⁶ Bu ifadelerden tasavvufu herhangi bir intisabı olmadan işleyen şairler gibi dergâh ehlinin de tasavvufî şiirler yazdığı ve bunu da şiir yazmada asıl amaç olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Tasavvuf ve tarikatlerden bahsederken özellikle Mevlânâ'nın Türk toplumuna olan etkisinden dolayı Mevlevîlik ve yansıması da akla gelmektedir. Bu konu hakkında Uludağ şunları söylemektedir: “Selçuklular zamanında Konya'da kurulan ve Mevlânâ Celâleddin Rûmî'ye (ö.672/1273) nispet edilen bu tarikat, Osmanlı dönemi tasavvufî hayatı bakımından son derece önemlidir. Şiiri, mûsikî ve semâî ile Mevlevîlik, Osmanlılar'ın büyük şehirlerinde, özellikle başkent İstanbul'da saray çevrelerinde

⁴⁵ İsen, “Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri”, 306.

⁴⁶ E. J. Wilkinson Gibb, “Osmanlı Şiirinin Hususiyeti ve Sahası”, Mehmet Kalpaklı (Haz.), *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, YKY, İstanbul 1999, 60.

büyük bir ilgi görmüş, Osmanlı siyaset ve devlet adamlarının, aydın ve bürokratların önemli bir kısmı bu tarikata girmiş, Mevlevîhâneler de Osmanlı aydınlarını yetiştiren bir ocak görevi yapmıştır."⁴⁷ Bu etkinin güçlü olmasında Mesnevî'nin Osmanlı ve Cumhuriyet nesli üzerindeki tesiri de bir faktör olarak düşünülebilir. Mustafa İsen'in şuara tezkirelerinden hareketle verdiği tablo da Mevlevîliğin etkisinin divan şairleri arasında % 68 ile en etkili tarikat olduğunu göstermektedir.⁴⁸ Mevlevîliğin çağdaş şairlerin şiirlerine de katkıda bulunduğu bu çalışmada ele alınan şiirlere bakıldığında zaman belirgin bir şekilde görülmektedir.

Dinî yapının içinde yer alan tasavvufun Osmanlı döneminin içinde dikkat çekici bir şekilde yer bulduğunu Gölpınarlı'nın şu ifadeleri göstermektedir: "*Divan edebiyatında, hemen her şairde hatta Nedîm'de bile tasavvufî temayüller vardır. Fakat hiçbiri Yunus gibi yalnız tasavvufa dayanmamıştır. Yunus'u, divan şairleriyle andığımızda şaşılmaması gerekir. Çünkü onda, aruzla yazdığı şiirler bakımından bu cephe de vardır. Zaten Yunus, hem dil hem aruz ve heceyi kullanım bakımından bir istihale devrini temsil eder. Hem vezin hem eda bakımından yalnız divan edebiyatının malı olan şairlerden Şâhidî, Yûsuf-ı Sîne-çâk, Vahdetî gibi Mevlevî, Hayretî gibi Bektâşî olan şairlerin bile, Şâhidî'nin mesnevîleri müstesna, gazellerinde daha ziyade lâdinî duygular vardır. Ancak divan şairlerinin divanlarından, tasavvuf umdelerine tam uyan yahut tasavvufî esaslara temas eden şiirler toplanacak olursa mükemmel bir tasavvufî edebiyat örneği meydana gelir. Bilhassa Şeyh Gâlib ve Esrâr Dede bu hususta en ileri gelen iki şairdir; divanlarında yalnız tasavvufa dayanan gazeller, mesnevîler, tard u rekipler, rubailer pek çoktur.*"⁴⁹

Birey toplumu oluşturmakta, toplum ise bireyi şekillendirmektedir. Bazen de birey kişisel olanı topluma sunarak sosyal bir etki oluşturabilmektedir. Sosyolojik olan bu durum, bireyin şiir gibi kişisel bir üretimini topluma sunması şeklinde edebî olarak da görülmektedir. Bu durum aşk gibi bireyselliğin yansıtılması olduğu gibi tasavvuf gibi topluma ait bir kurumun birey tarafından yine topluma sunulması şeklinde de olabilmektedir. Topluma ait olanın şairi etkileyip şiirine tema oluşturması ise döngünün

⁴⁷ Uludağ, "Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kaynakları", 38.

⁴⁸ İsen, "Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri", 308.

⁴⁹ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, (2. Baskı), Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985, 161.

içinde şairin de yer alması şeklinde oluşan doğal bir durumdur. Bu doğal durum, Cumhuriyet dönemi şairinde de görülmektedir.

III. Tasavvuf Ve Sosyal Sorumluluk

“Bir lokma bir hırka” anlayışını doğru anlayıp tasavvufu ve müntesiplerini buna bağlı olarak da şair ve şiirlerini dünyayı öteleyen, çile içinde sadece riyâzet ehli kişiler olarak görmemek gerekir. Hatta tasavvuf ehlinin askerlik gibi harekete dayanan bir mesleği de icra ettikleri şu ifadelerde görülmektedir: *“Çeşitli tarikatlar, medrese talebeleri ve hatta yerel düzeyde imamlar da Müslüman nüfusun savaş için seferber edilmesi davasında önemli roller üstlenmişti. Bunların içinden çeşitli kesimler devletle sivil halk arasında dinî araçlar olarak faaliyet gösterdiler. Ama aynı zamanda Osmanlı ordusu için hem gönüllü toplama işinde çalıştılar hem de kendi içlerinden gönüllü birimler teşkil ederek cephelere yollandılar.”*⁵⁰ Bu bilgiler tasavvuf erbabının alışlagelen anlayışın aksine bir yapıda olduklarını göstermektedir. Resuhi Baykara’nın özetle şu ifadeleri de tarikat ehlinin dikkat çekilen yönünü vermektedir. Birinci Dünya Savaşı’nın başlamasıyla iktidardaki İttihat Terakki’nin Alman politikası etkisiyle Osmanlı Devleti savaşın içinde kendini bulmuştur. Alman Göben ve Breslav’ın Çanakkale sularına girmesiyle İngiliz protestosu oluşmuş fakat yine de İstanbul Boğazı’na alınan bu zırhlılar güya Osmanlı tarafından satın alınmıştır. Hatta fırka’nın haberi bile olmadan Karadeniz’e açılan Göben ve Breslav’ın Ruslar’a hücumu ile Osmanlı Devleti de savaşın içinde kendini bulmuştur. Savaşta halkın maneviyatı için hükümet Mücâhidîn-i Mevlevîye Alayı kurdu muştur.⁵¹ Bu, Türk toplumunun din ve dinî müesseselere verdiği ehemmiyeti de göstermektedir. Mevlevî Alayı’nın kim tarafından kurulduğu hakkında çeşitli görüşleri ise Beşikçi şöyle verir: *“Mevlevî Alayı ya da Mücâhidîn-i Mevlevîye de denilen bu birlik 1915 yılında teşkil edildi. Bazı kaynaklar bu gönüllü birliğin kurulması direktifinin bizzat kendisi de Mevlevî sempaticanı olan Padişah Mehmed Reşad’dan geldiğini söylerken bazı kaynaklar bu kuruluşu Teşkilat-i Mahsûsa’nın vesile olduğuna işaret etmektedir. Her halükârda bu, devletin himayesi altında kurulmuş gönüllü bir birliktir. Bu himaye Mevlevîlere yönelik*

⁵⁰ Mehmet Beşikçi, *Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı Seferberliği*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, 206.

⁵¹ Resuhi Baykara, “Birinci Harb-i Umumi’de Mücâhidîn-i Mevlevîye Alayı”, Cemil Çiftçi (Haz.), *Tasavvuf Kitabı*, (2. Baskı), Kitabevi, İstanbul 2008, 641, 642.

çeşitli destekleri içeriyordu. Bunlar arasında Mevlevî gönüllülerin talimi için silah bağışları yapılması için açıkça siyasî teşvik sunmak ve Mevlevîlerin gönüllü toplama işlerinde çekecekleri telgraflardan ücret almamak gibi noktalar vardı.”⁵² Bu bilgiler tasavvuf erbabının sadece dinî bir hayat yaşamamış, devrin gerekliliklerine bağlı olarak savaş gibi çok vahim bir durumda dahi gönüllü olarak vazifeden kaçınmamış olduklarını göstermektedir. Mevlevî Alayı’na, Mevlevîler yanında diğer tarikate mensub dervişlerin, tarikat ehli olmayanların da katıldığı ise Baykara şu ifadelerle aktarmaktadır: “Mevlevî şeyh ve dervişlerinden İstanbul’da bir alay teşkil olundu. Bütün Mevlevîlerin bu alaya kayd olunması bildirildi. Dervişler nefer, onbaşı, çavuş oldular; şeyhler de muhtelif rütbelerde subay. Mamañih bu alaya diğer tarikatlardan veya hiçbir tarikata intisabı olmayanlardan da yazıldı. Fakat hepsinin başına bir Mevlevî sikkesi giydirilerek ‘Mevlevî’ addolundular.”⁵³ Bunda tasavvuf erbabına olan güven ya da muhabbetin etkisi olduğu söylenebilir. Birinci Dünya Savaşı’nda din adamlarının tereddüt içinde kaldıklarını fakat tasavvuf erbabının ise gönüllü olarak savaşın içinde bizzat yer aldıklarını Beşikçi şu şekilde vermektedir: “Medrese eğitimi alan din adamları zorunlu askerliğe ve seferberliğe tereddütle yaklaşırken bazı tarikatlar İttihatçı hükümetin savaş politikalarını benimsemeye ve bu politikaların kendi ilişki ağları üzerinden halk nezdinde desteklenmesi için uğraşmada oldukça istekliydiler. Bu alanda en aktif olanlar Mevlevî ve Bektâşî tarikatlarıydı. 1908 Devrimi’nden önce genellikle II. Abdülhamid idaresine karşı muhalif bir duruşu olan Mevlevîler İkinci Meşrutiyet döneminde İttihatçıların kontrolündeki devlet otoritesiyle yakın bağlar kurdu.”⁵⁴ Kurtuluş Savaşı’na da tasavvuf erbabının katılarak Millî Mücadele’ye destek olduklarını ise Ocak’ın şu ifadeleri vermektedir: “Anadolu’da da özellikle Millî Mücadele döneminde, en az yerel ulema kadar muhtelif Anadolu şehirlerindeki Mevlevî, Bektâşî, Rifâî ve Kâdirî tarikat çevrelerinin örnek teşkil ettiği milis mukavemet hareketlerinde bu Mistik İslâm yorumunun payı çok belirgindir.”⁵⁵ Bir başka örnek Cizre’de görülmektedir: “Cizre ilçemiz, Millî Mücadelemizde istilaya uğramayan sayılı merkezlerden birisi idi. Fakat Suriye’yi ele geçiren Fransızlar, Antep-Urfa-Maraş saldırısı ve istilasından sonra bu bölgeyi de ele geçirmek üzere harekete

⁵² Beşikçi, *Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı Seferberliği*, 209.

⁵³ Baykara, “Birinci Harb-i Umumi’de Mücâhidîn-i Mevlevîye Alayı”, 642.

⁵⁴ Beşikçi, *Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı Seferberliği*, 208.

⁵⁵ Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm-Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 66.

geçmişlerdi. Cizre’de o tarihte büyük bir nüfuz sahibi olan Şeyh Muhammed Nuri Efendi, derhal teşkilat yapmış ve 1849 doğumlu yani o tarihte yetmiş bir yaşında olduğu hâlde Milis kuvvetlerinin başına geçerek hududu kapatmıştı. Ünlü bilgin Abdülhakîm Efendi’nin ölümünden sonra postnişîn olan Şeyh Muhammed Nuri, Millî Mücadele’nin başında Sivas Kongresi’ni toplayan Mustafa Kemal Paşa’ya para ve güvendiği yakınlarından dört silahlı muhafız göndermişti. Buna karşı Mustafa Kemal kendisine bir meşlah (abâ) ile teşekkür mektubu göndermişti.”⁵⁶ Bu bilgiler, dervişlerin hiçbir iş yapmayan sadece ibadet eden kişilermiş gibi görülmesinin yanlış bir kanaat olduğunu göstermektedir. Onların “Bir lokma bir hırka” zihniyetinde olmadıkları bu örneklerde görülmektedir. Bu, “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyan için, yarın ölecekmiş gibi ahiretin için çalış.”⁵⁷ hadisine aykırı bir görüştür. Ayrıca düşmana karşı durmanın ibadet olduğu da “Her kim malı, ailesi (ırzı ve namusu), dini, kanı (canı) uğrunda öldürülürse şehiddir.”⁵⁸ hadisiyle de beyan edilmiştir. Bu dayanaklar tasavvuf erbabının hayatın içinde olmalarının gerekliliğini gösterdiği gibi mutasavvıfların şiirler yazması da bu kişilerin sadece uzlette olmadıklarına bir örnek olarak verilebilir. Vatan savunmasında dergâhların işlevini ise Tosun’un şu ifadeleriyle verdiği Özbekler Tekkesi örneği göstermektedir: “Üsküdar’da bulunan ve Nakşibendî tarikatına mensup olan Özbekler Tekkesi Millî Mücadele’ye büyük destek vermişti. 1920’de İstanbul işgal edilince Anadolu’ya gidip Millî Mücadele’ye katılmak isteyen münevverler ve subaylar önce gizlice bu tekkeye gelir, Şeyh Atâ Efendi’nin (ö. 1936) misafiri olarak burada gizlenir, uygun bir ortam olunca Anadolu’ya giderlerdi.

Bu yolu kullanarak Anadolu’ya kaçabilenler arasında Fevzi Çakmak, İsmet İnönü, Celâl Bayar, Halide Edip Adivar, Mehmed Âkif Ersoy, Ali Fuad Cebesoy ve

⁵⁶ Cemal Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, DİB Yayınları, Ankara Basım Yılı Yok, 306, 307.

⁵⁷ İbn Ebî Üsâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed et-Temîmî, *Buğyetü’l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi’l-Hâris*, (el-Müntekî (Seçki yapan) Nûruddîn Ali el-Heysemî) thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, Merkezü Hidmeti’s-Sünne ve’s-Sîreti’n-Nebeviyye, Medine 1992/1413, II, 983. Elbânî, merfu olarak böyle bir rivayetin sabit (sahih) olmadığını söylemiştir (bk. <https://islamqa.info/ar/130847> Son Erişim: 14.05.2018). Diğer yandan çok benzer lafızlarla merfu olarak değil de Abdullah b. Ömer’e ait bir söz olarak (mevkuf) da geçmektedir. (bk. el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru’l-Mâturîdî (Te’vilâtü Ehli’s-Sünne)*, thk. Mecdî Baslûm, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2005/1426, IX, 120.)

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Thk. Şu’ayb el-Arnaûd vd., Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1421/2001, III, 190, XI, 74, 520, 600; en-Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şu’ayb, *el-Müctebâ mine’s-Sünen*, Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, Halep 1986, Tahrîmü’d-dem, 22, 23.

*Hamdullah Suphi Tanrıöver gibi önemli şahıslar bulunuyordu. Tekke, İstanbul'dan Anadolu'ya silah kaçırmak için de bir üs olarak da kullanılmıştı. Ayrıca yaralanan bazı vatanperverlerin bu tekkede tedavi gördükleri bilinmektedir.”*⁵⁹ Bu örnek tasavvuf erbabının vatan savunmasındaki önemini ve gönüllülüğünü vermektedir. Mümtetine sûresinde “*Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara âdil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever. Allah, yalnız sizinle din uğrunda savaşanları, sizi yurtlarınızdan çıkarırları ve çıkarılmanız için onlara yardım edenleri dost edinmenizi yasaklar. Kim onlarla dost olursa işte zalimler onlardır.*”⁶⁰ şeklinde meâli yapılan 8 ve 9. âyetlerde vatan savunmasının öneminden bahsedildiği görülmektedir. Bu âyetler dervişlerin çeşitli savaflara gönüllü katılmalarında dinin çok önemli yerinin olduğunu gösteren bir argüman olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu bağlamda Öztürk'ün idare ve ilâhîlik ikiliğinin önemini verdiği şu bilgiler önemlidir ki Özkan Öztürk, Allah'ın mülkü dilediğine verdiği ve dilediğini de aziz kıldığını âyetlere dayanarak iktidarı veya mülkü elinde bulundurmanın Hak tarafından verildiğini İdris-i Bitlisî'nin vurguladığını belirttikten sonra padişah, sultan, şâh gibi unvanların hem Allah için hem de dünyada en üst makam için kullanılmasının iktidar ile Hak arasında irtibatlandırılan bir makam olduğunu dile getirmektedir. Ayrıca bu irtibatlandırmanın vahdet-i vücûdun bir gereği olduğunu ifade etmektedir. Öztürk, sûfilerin yaklaşımlarının İslâm siyâsî düşüncesi ürünlerinde Allah'a, Peygamber'e, sultana övgülerden sonra ilâhî isimlerin zuhur tarzına yönelik unsurların ifade edilmesi ve bununla iktidar, kudret, egemenlik ve mülk gibi kavramların bu açıdan temellendirildiğini vermekte ve bunun insanın şerefini ve sultanın Hakk'ın sıfatlarını kendinde bulundurduğuna zımnen vurguladığını söylemektedir.⁶¹ Öztürk'ün bu ifadeleriyle vurguladığı itaat bağlamında Şeker'in şu ifadeleri de dikkat çekici olup şeyh-bağlılık-otorite ilişkisini vermektedir: “*Tarikatlar ve cemaatler büyük kalabalıkları şeyh ve mürşidler etrafında toplayarak onları kayıtsız şartsız devlete itaat eder hâle getirirler. Bu vadede belli tarikatlar etrafında toplanan müridler, manevî otorite makamındaki mürşidlerine boyun bükerek devlete itaat*

⁵⁹ Necdet Tosun, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Nakşibendilik ve Siyaset”, *Derin Tarih*, Özel Sayı 7, (Aralık 2016), 65.

⁶⁰ Hayrettin Karaman vd. *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, (3. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015, 549.

⁶¹ Özkan Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf-Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, 37.

ederler. Hükümdar da mürşid de Tanrı'nın yeryüzündeki vekilidir.”⁶² Şeker'in bu ifadeleri tasavvufî kurumların siyasî otoriteyi rahatlattığını, çeşitli olumsuz durumlar karşısında hakimiyete maddî ve manevî bir destek olduğunu vermekte ve tasavvufun etkililiğini göstermektedir.

“Yerleşik sûfi inanca göre, dünya üstünde her zaman için belli sayıda Allah dostu bulunur ki bunlar Yaradan'la halvet hâindedir. Kendi zamanındakiler arasında en yüksek seviyede olan kişiye zamanın 'kutb'u adı verilir. Nitekim İlyas, zamanının 'kutbu'ydu. Üstelik onun manevî derecesi diğer bütün kutupların üstündeydi. Bu hakim inanç ilginç bir şekilde İncil'de anlatılan Elişa hikâyesiyle de uyum göstermektedir, bu hikâyeye göre mucizevî güç ve kerâmetleri olan Elişa zamanının kutbu tayin edilmiş, o sırada hayatta olan bütün peygamberler onun bu güç ve kerâmetine tabi olmuştur.”⁶³ İnsanoğlu ne kadar güçlü olsa da eksikliliğinin farkında olduğundan ya da eksikliği bilinçaltında yer aldığı için bir destek aramaktadır. Bu desteğin manevî oluşu ruhî anlamda da kişiyi rahatlattığı için önemi daha fazla olabilmektedir. Tasavvufta önemli bir ıstılâh olan kutub kavramının Osmanlı siyasetinin içine de girdiğini Öztürk vermektedir ki bu kavramın Osmanlı tasavvufunda, özellikle de İbnü'l-Arabî geleneğinde çokça belirtildiğini, bu kavramın siyasî literatürde ideal sultan profilinin temeli olduğunu ve siyasete dair meselelerde geçerliliğini ifade etmektedir. Öztürk, bu kavramın hem zahirî sultanın üzerinde bulunduğunu ve siyasette de mutlak tasarruf sahibi en üst ara-varlık olduğunu belirtmektedir.⁶⁴

Tarikatların önemli bir role sahip olduğu bilinen Osmanlı Devleti'nde,⁶⁵ Bektâşî tarikatıyla ilişkileri resmen tanınan yeniçeriler⁶⁶ ta kuruluşundan beri askerî olarak Osmanlının bel kemiği olan fakat bazı devlet adamlarının onları siyaset alanında kullanmaları, aralarına kötü kişilerin girmesiyle fitne oluşturmaları gözden düşmelerine sebep olmuştur. Önceden uygun kişilerce devşirilirken daha sonra Kanunî ve sonrasında harâmzâdeler tarafından yeniçeriler deftere geçince düzen bozulmuştur. Patrona Halil

⁶² Fatih M. Şeker, *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, 98.

⁶³ Lucy Mary Jane Garnett, *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*, (Çev.: Hanife Öz), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010, 37.

⁶⁴ Öztürk, *Siyaset ve Tasavvuf-Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, 208, 209.

⁶⁵ bk. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 87-99.

⁶⁶ Godfrey Goodwin, *Yeniçeriler*, (2. Baskı), (Çev.: Derin Türkömer), Doğan Kitap, İstanbul 2004, 157.

İsyanı ve Genç Osman'ın öldürülmesiyle de istenmeyen topluluk olan yeniçerilerin⁶⁷ Bektâşî olduklarını Gölpinarlı şöyle vermektedir: “*Yeniçeriler, Bektâşîliğin pirini, pir tanımakla Bektâşîlerle pirdaş oluyorlardı. Bu yüzden ocakta, Hacı Bektaş vekili tanınan bir baba bulunuyordu ve bundan dolayı da kendilerine ‘Tâife-i Bektâşiyân’, Yeniçeri ağasına ‘Âğaa-yı Bektâşiyân’ deniyordu.*”⁶⁸ Gölpinarlı'nın bu ifadeleriyle Osmanlı'da ordu-din ilişkisiyle görülen yeniçerilerin kaldırılması olayının da tasavvufî bir ıstılâh olan kerâmetle haber verildiğini vurgulayan Reşad Ekrem Koçu'nun kitabının “Vaka-i Hayriye”⁶⁹ kısmında aktardığı şu ifadeleri dikkat çekicidir: “*Ocak kaldırıldıktan sonra kuruluşundan beri yeniçerilerin yanında bulunmuş Bektâşîlerin takipten kurtulmasına imkân yoktu; yeniçerilik hatıralarının bir kışla koğuşu kadar kesif olarak yaşadığı yer, Bektâşî tekkeleri idi. Kışlalar yanıp yakılıp yeniçeriler katliam edilirken elbette ki bu fırtınada Bektâşîler de hayli kurban verecek ve tekkeleri de ya yıkılacak ya kapatılacaktı. İhtilalden sonra onları vakaya yeniçerilerin yanında iştirak etmiş göstermek gerekecekti.*

Yine müverrih paşa anlatıyor, Üsküdar'da Ulayıcı Mehmed adında bir meczup varmış, o perşembe sabahı Üsküdar mahkemesine gidip Üsküdar kadısının nâibine,

‘Mevlânâ!.. Bugün İstanbul'da Kırkdört Kapısı'nda Hacı Bektaş-ı Veli vefat etti, ben onun cenazesine gidiyorum, siz de tedarikte olun!...’ demiş. Bu suretle hazret, eşkıyanın hezimete uğrayıp devletin muzaffer olacağını keşf ile haber vermiş.”⁷⁰ Koçu'nun verdiği bu bilgiler de Osmanlı-din-tasavvuf-ordu ilişkisini gösteren bir başka örnektir.

Tasavvufun, Osmanlı şiirine⁷¹ ve buna bağlı olarak da Osmanlı dönemi içinde yer alan yeni Türk şiirine aksetmemesi düşünülemez ki bu çalışmada ele alınan şiirlerde bu durum görülmektedir. Bu bağlamda bakıldığı zaman Berkes'in anlattığı şu yaşantı da tarikatların Osmanlıdaki etkisini⁷² gösteren bir başka argümandır: “*Bir gün dev gibi bir*

⁶⁷ H. Necdet İşli-Mehmet Kökrek, *Yeniçeriler-Remizleri ve Mezar Taşları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, 8, 9.

⁶⁸ Abdülbâki Gölpinarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, Basım yılı yok, 3.

⁶⁹ bk. Reşad Ekrem Koçu, *Yeniçeriler*, (4. Baskı), Doğan Kitap, İstanbul 2017, 354-358.

⁷⁰ Koçu, *Yeniçeriler*, 355.

⁷¹ bk. İsen, “Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri”, 306; Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi-Edebiyat Tarihi-Metinler*, 261, 262; Çavuşoğlu, “Divan Şiiri”, 198.

⁷² bk. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 87-99.

Bektâşî dervişi, eski şeyhülislâm Yasincizâde'nin karşısına dikilerek III. Selim ve Alemdar olaylarıyla saraya hücumda yeniçerilere önderlik edenin kendisi olduğunu söylemiş, soruşturmalar sonucunda bu iddianın doğru olduğu ortaya çıkmış. Bu şeyh, çarşıya çıktığı zaman yanında 3-5 yeniçeri ustası eşkıya ile dolaşmış. Yakalanıp sürüldüğü zaman ocak eşkıyası geri getirilmesini istemişler; bunlar fetvalarla susturulmuşsa da nihayet Bektâşîler son yeniçeri ayaklanmasını başlatmışlar. Yeniçeri isyanında Bektâşî dedeleri ellerinde teberlerle isyan yürüyüşünün başında geliyorlarmış.

Yeniçeri ocağının hâlâ padişahlığa gerekli olduğuna inanan II. Mahmut'un duraksamaları karşısında ulema ve belki de Mevlevîlik'e ve öteki tarikatlara bağlı devlet adamlarının teşviki ile ocağın yok edilmesine karar verildikten sonra silah kullanmasını bilmeyen bir fakir esnaf kalabalığından başka bir şey olmayan yeniçeriler üstün ateşli silahlar karşısında ezildiler.”⁷³

Osmanlı toplumunda tasavvufun etkililiği, bu kurum içinde yer alan Bektâşîliğin yanında Mevlevîlik ve Nakşibedîliğin de etkisinin güçlü olduğu Ülken'in şu ifadelerinde verilmektedir: “Osmanlı Devletinin kuruluşunda Bektâşî tarikatının (Horasan erenleri, babalar ve ahiler ve gazilerle birlikte) büyük rolü olmuş ve bu yüzden bizzat padişahların tarikatla alâkaları olmuştur. Fakat devlet kuvvetlendikçe, yüksek bir saray hayatı başladıkça aristokrat bir tarikat olan Mevlevîlik onun yerini almaya başladı. Son zamanlarda yeniçeri ocağının kaldırılması yüzünden Bektâşî tarikatı askerî ve siyasî ehemmiyetini kaybettiği gibi şîliğe meyleden bu tarikatın yerine tamamıyla ehl-i sünnetten bir tarikat kaim oldu ki bu da Nakşîliktir. Son padişahlar ya Mevlevî ya Nakşî idiler. Resmî himaye sayesinde her ikisi de bütün memlekette, bilhassa memur tabakası arasında büyük bir rağbet kazanmıştır.”⁷⁴ Ülken'in burada ifade ettiği siyasete ve siyasetin en üstüne kadar ulaşan bu rağbetin toplumdan bağımsız olamayacak idareyi etkilemesi ictimâî ve siyasî bir durum olarak değerlendirilebileceği gibi İsen'in şuara tezkireleri ışığında verdiği tabloda % 68 ile Mevlevîliğin ilk sırada, %8 ile Nakşîliğin üçüncü sırada, Bektâşîliğin ise %2 ile beşinci sırada olması⁷⁵ da toplumun içinde yer alan şairlerin bu tarikatlara ilgisini açıkça göstermektedir.

⁷³ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ahmet Kuyaş (Haz.), (23. Baskı), YKY, İstanbul 2016, 161.

⁷⁴ Ülken, *İslâm Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, 201.

⁷⁵ İsen, “Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri”, 308.

“Osmanlı Devleti’yle birlikte sünnî İslâm, kendi tarihinin -belki ilmî ve fikrî bakımdan olmasa da- siyasî açıdan en güçlü dönemini yaşadı. Osmanlı sünnilîği, daha Osmanlı Devleti’nin başlangıcından itibaren kurulmaya başlayan medreselerle, İslâm dünyasının klasik zihniyetine vâris oldu.”⁷⁶ Ocak’ın burada belirttiği sünnilîğin Osmanlı toplumunda ön planda olması da sünnî-şîî tarikat bağlamında sünnî yaşantıya bağlı olan Nakşîliğin yönetimdeki etkisini⁷⁷ gösteren bir diğer faktör olarak düşünülebilir. Bunun yanında Mevlevîliğin sanatsal açıdan etkisi de bir başka etkileyici unsur olarak görülebilir. Ayrıca yukarıda Ülken’in vurguladığı resmî himayenin yani idarenin belirli tarikatları benimsemesinin memur tabakasını da etkilemesi⁷⁸ güç-din-tasavvuf ilişkisini göstermektedir. Osmanlı’nın son döneminde olduğu gibi⁷⁹ klasik dönemde de Mevlevîliğin, Bektâşîliğin ve Nakşîliğin’in ön planda olduğunu, hem idareyi hem de halkı etkisi altına aldığını İnalçık şöyle vermektedir: “Osmanlı sultanları klasik dönemde Mevlevîlik, Halvetîlik, Nakşibendîlik gibi yüksek tarikatları benimsediler ve onların desteğini aldılar. Resmî olarak tarikatları tanıyor, onlara vakıflar bağlaşıyorlardı. Sultanlar, halk üzerinde nüfuzlarını devam ettirmek için tarikatlarla özdeşleşmeyi gerekli görmekteydiler. Bundan vazgeçemezlerdi. Kayda değer ki sultanlar ülkenin birçok büyük şehrinde Mevlevîhâneler kurdukları hâlde Bektâşîlik halk kitleleri arasında destek buluyordu.”⁸⁰ İnalçık’ın bu ifadelerinde verilen padişah-tasavvuf ilişkisi “Saraydan Şiirler”den verilen şu örneklerde belirgin bir şekilde görülmektedir:

Sultan İkinci Murad’ın (Murâdî)⁸¹

“Varalum bir iki gün zikr idelüm Mevlâyı
Bize ısmarladılar mı bu yalan dünyâyı”⁸²

şeklindeki mısralarında tasavvuf ıstılahında önemli olan zikir kavramı ile dünyanın fâniliğine yapılan vurgu görülmektedir.

Fatih Sultan Mehmed (Avnî)⁸³ “Hayatı sevmek ve ölüm bahislerinde bir tevekkül, devlet ve hâkimiyet mevzuunda ise cesaret ve kahramanlık timsali olması onun

⁷⁶ Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm- Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 46.

⁷⁷ bk. Ülken, *İslâm Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, 201.

⁷⁸ bk. Ülken, *İslâm Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, 201.

⁷⁹ bk. Ülken, *İslâm Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, 201.

⁸⁰ İnalçık, *Seçme Eserler-IX-Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, 115.

⁸¹ bk. Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 19-26.

⁸² Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 26.

için, gerçekçi hüviyeti ile mistik anlayış ve yaşayışının tezahürleridir."⁸⁴ Şu dizelerde sultandaki evliyalara olan sevgi, Allah'a bağlılık, Hz. Peygamber'e muhabbet ve amacının da din olduğu görülmektedir:

*"Enbiyâ vü evliyaya istinâdum var benüm
Lûtf-ı Hak'dandur hemân ümmîd-i feth ü nusretüm*

*Nefs ü mâl ile n'ola kılsam cihânda ictihâd
Hamdüli'llâh var gazâyâ sad hezârân rağbetüm*

*Ey Mehemmed mu'cizât-ı Ahmed-i Muhtâr ile
Umaram gâlib ola a'dâ-yı dîne devletüm*"⁸⁵

Şu beyitte ise Sultan şair Avnî'nin recâ hâlinde olduğu söylenebilir:

*"Her ne denlü cürmüne hadd ü nihâyet yoğise
Avniyâ kat' eyleme sen avn-i Rahmân'dan ümîd"*⁸⁶

Ayrıca bu beyit tevazuyu da göstermektedir. Fatih, hükümdarlığın verdiği yücelikle değil kul olmanın aczi ile hareket etmektedir.

*"Şehzade Cem'in"*⁸⁷ şiirlerinde aşk ve güzellik en çok işlenen konulardandır. Bunlardan başka tasavvuf ve dinî konuların yanı sıra, tabiat unsurları ile coğrafya ile alakalı gazelleri de görülmektedir."⁸⁸ Şair Sultan'ın

*"Kîse-i ömri tehî eylemeden dest-i ecel
Sâkiyâ kâse-i mey sun ki gide tûl-i emel"*⁸⁹

mısraları mürşidin feyz ve muhabbeti ile dünyanın ve nefsin nâhoş hâllerinin terkinin murad edildiği tasavvufî bir beyit olarak yorumlanabilir. Bu beyitlerde sultanların dahi şiirlerinde tema olarak işlediği görülen tasavvufun son dönem şairlerini açık bir şekilde etkilediği bu çalışmada ele alınan şiirlerde görülmektedir.

⁸³ bk. Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 27-51.

⁸⁴ Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 35.

⁸⁵ Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 36.

⁸⁶ Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 39.

⁸⁷ bk. Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 53-76.

⁸⁸ Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 60.

⁸⁹ Çabuk, *Saraydan Şiirler*, 68.

Bu, idare ve tasavvuf bağlantısına verilen örneklerden sonra İsen'in incelemesinde şairlikleriyle görülen Bektâşîlere⁹⁰ tekrar dönüldüğü zaman bu kurumun siyasal olarak da ön planda olduklarını, hareketli yapılarıyla Kurtuluş Savaşı'nda da etkinliklerini Öz, şu şekilde ifade etmektedir: “*Mondros Ateşkes Antlaşması'ndan sonra İttihatçılar yeni bir yapılanma içerisinde 'Müdafaa-ı Hukukçular' olarak ortaya çıktılar. Bu yeni ulusçu-bağımsızlıkçı örgütler İttihat ve Terakkî'nin koşullara göre yeniden biçimlenmiş uzantılarıydı. Eski kadrolar yeni ve kurtuluşçu bir kitle ve kadroyla birleşerek Türk siyasal ve toplumsal yaşamında yerlerini aldılar. Osmanlı'ya tepki duyan, Osmanlı uzlaşıcılığına karşı kurtuluş ve bağımsızlığı savunan, Osmanlı'ya karşı kurulacak yeni düzende umut bekleyen Rumeli, Anadolu ve İstanbul Alevî-Bektâşîleri bu yeniden yapılanan 'Müdafaa-ı Hukuk' örgütleri içerisinde yerlerini aldılar.*”⁹¹ Bu ifadelerde de siyasî ve ictimai olarak etkili olduğu görülen tasavvuf ve tarikatların divan edebiyatının da içinde olduğu, şairlerin teması olarak şiirlerine yansıdığı⁹² bilinmektedir. Bu yansımayı, Gölpınarlı şöyle vermektedir: “*Divan edebiyatında, hemen her şairde, hatta Nedîm'de bile tasavvufî temayüller vardır. Fakat hiçbiri Yunus gibi yalnız tasavvufa dayanmamıştır.*”⁹³

⁹⁰ bk. İsen, “Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri”, 308.

⁹¹ Baki Öz, *Kurtuluş Savaşı'nda Alevî-Bektaşîler*, (4. Baskı), Can Yayınları, İstanbul 1990, 25.

⁹² bk. İsen, “Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri”, 306; Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi-Edebiyat Tarihi-Metinler*, 261, 262; Çavuşoğlu, “Divan Şiiri”, 198.

⁹³ Gölpınarlı, *100 Soruda Tasavvuf*, 161.

BİRİNCİ BÖLÜM

TANZİMAT DÖNEMİ ŞİİRİNDE TASAVVUF

Tanzimat dönemi, Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü bir devrin içinde yer aldığı için Osmanlıya ait olan kültürel unsurları da içinde barındırması gayet doğal bir olaydır. Osmanlının yıkılışına bir yüzyıldan daha az bir süre vardır. Fakat Cumhuriyet'in getirdiği köklü yenilikler de henüz yoktur. Değişim bağlamında düşünüldüğü zaman Tanzimat şiirine de yansıyan hususlar olsa da tasavvuf bu dönem şiirinde devam etmektedir. Bu çalışmada Tanzimat nesli içinde ele alınan şairlere bakıldığı zaman genel anlamda tasavvufun muhabbet boyutu ve tarikat çeşitliliği görülmektedir. Tanzimat döneminde Âkif Paşa'nın, Hersekli Ârif Hikmet'in, Namık Kemal'in, Ziya Paşa'nın ve Muallim Nâcî'nin hayatına ve şiirine tasavvufun yansıdığı görülmektedir.

1.1. ÂKİF PAŞA

Âkif Paşa'nın Tanzimat döneminin farklı bir yüzü olduğu çeşitli araştırmacılar tarafından vurgulanarak ifade edilmiştir. Paşa; Tanzimat döneminde yaşamış, özellikle Adem Kasidesi'yle meşhur olmuş bir devlet adamıdır. Şairin bu kasidesinde tasavvufi unsurlar görülmektedir. Bu çalışmada Âkif Paşa'nın tasavvufu nasıl yansıttığı Adem Kasidesi'nin tahliliyle verilmeye çalışılacaktır.

Orhan Okay; şu cümleleriyle Paşa'nın ikilemli yapısını vermekte, Osmanlının zihniyet dünyasına göre farklılığını vurgulamakta, şairin tasavvuf ya da mistisizm etkisinde olabileceğine değinmekte ve şiirini tanıtmaktadır: "*Âkif Paşa'nın (1787-1845) zamanından günümüze kadar tenkitçilerin dikkatini çekmiş olan 'Adem Kasidesi', dili ve bütün estetik sistemiyle hemen tamamen eskinin devamı olmakla beraber olağanüstü bir ihtirasla yokluğun ve bedbinliğin felsefesini yapmak gibi geleneğe örneği bulunmayan bir yola girmiş görünmektedir. Ondaki cennetin reddi belki tasavvuf geleneğiyle ortak bir düşünceye bağlanabilirse de buna mukabil mutasavvıfların özlediği 'elest bezmi'ne dönüş, Tanrı'nın varlığında yok olmaya (fenâ fillâh), böylece ebediyete ulaşmaya (bekâ billâh) imkân vermeyen bir 'adem: yokluk' özlemi İslâmî geleneğe oldukça yabancı hatta aykırı bir ifadedir. Dört yıl kadar hariciye nazırlığında*

da bulunmuş olan ve geleneksel Osmanlı medrese eğitimi dışında Doğu ve Batı düşüncesini tanıdığına dâir bilgimiz bulunmayan Âkif Paşa'nın bu manzumesi, eğer bilmediğimiz bir yabancı düşüncenin ürünü değilse, o sadece bu tek şiiriyle kendiliğinden bir çeşit 'Nirvana' mistisizmi veya nihilist bir saplantı içinde demektir."⁹⁴ Okay'ın Akif Paşa'nın ikilemli hâlini gösterdiği bu açıklamaları genelleştirilirse Tanzimat dönemi şairinin de böyle olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Bu durumun nasıllığı bu çalışmada ele alınan Tanzimat şairlerinin tahlil edilen şiirlerinde görülmektedir. Ayrıca Okay'ın Adem Kasidesi'ni tasavvuf ve mistisizm bağlamında açıklaması,⁹⁵ bilindiği gibi Batı'nın ya da özellikle Orta Doğu'nun geleneksel yapısına özgü mistik anlayışın Osmanlı döneminde neşvünemâ bulup bulmadığı ya da kavramların birbirinin yerine kullanılıp kullanılmadığı sorularını da akla getirmektedir. Bu durumun anlaşılması için şiirlerin tahlilin yanında şairlerin yaşantılarına da bakmak gerekmektedir.

Dönem-toplum-birey ya da özelde şair etkileşim içinde olan varlıklardır. Şiirlerin değerlendirilmesinde sayılan bu hususların dikkate alınması önemlidir. Bu açıdan İnalçık'ın şu ifadeleri de bu dönemin zihniyet dünyasını ve ikilem içinde olduğunu vermesi açısından önemlidir: "*Tanzimatçılar, mülkî iadere, mahkemelerde, ticaret hukukunda Batı kanunlarını alıp uygulamakta tereddüt göstermediler. Bunun içindir ki ulema ile Tanzimatçılar arasında çatışma kendini göstermekte gecikmedi. Ulema onları dinsizlikle suçluyordu. Namık Kemal, Ziya Paşa, Suavi Efendi gibi vatancı-milliyetçi gelenekçiler ise Tanzimatçıları Frenkleşerek toplumsal benliği kaybetmek, gayrimüslim tebaa lehine Türk-Müslüman hâkimiyetini kundaklamakla suçlamışlar, Tanzimat'ı büyük devletlerin baskısı ile memlekete soktuklarını ileri sürmüşlerdir.*"⁹⁶ Bu dönem şairlerinden bu çalışmaya da konu olan özellikle Namık Kemal, Ziya Paşa, Muallim Nâcî gibi Âkif Paşa'nın da bu zamana kadar gelmesi, adlarının unutulmaması, şiirlerinin örnek olarak verilmesi, şairliklerinin yanında 19. yüzyıla kadar Batı'dan modernleşmeyi daha çok ordu alanında yapan Osmanlıların, Tanzimat'tan sonra ise idarî, hukukî, âdetler gibi hususları aldığı ve bu yüzden

⁹⁴ M. Orhan Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, (7. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, 27, 28.

⁹⁵ bk. Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, 27, 28.

⁹⁶ Halil İnalçık, *Seçme Eserleri-X-Devlet-i 'Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV-Âyânlar, Tanzimat, Meşrutiyet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016, 145.

geleneksel değerler ile çatışma meydana geldiği bir dönemin⁹⁷ yani ses getiren bir zaman diliminde yaşamış olmalarının etkisi de düşünülebilir.

Tanzimat neslinin bir ferdi olan Paşa'nın ruh hâlinin kendini boşlukta hisseden bir durumda olduğu, her şeyden nefret eden huzursuz bir ruhun çırpınışlarının varlığı Ertaylan'ın şu ifadelerinde verilmektedir: “*Âkif Paşa şu bir tek kasidesiyle edebiyât-ı atîkadaki kudretini ispat ediyor; divanlar dolduracak kadar naatlar, kasideler, mersiyeler yazmayan Âkif Paşa şiire ancak dolup taşıdığı zamanlar müracaat ettiğini göstermiş olur. Şu ‘Adem Kasidesi’, hakikatte elemler içinde kıvrana kıvrana her gün biraz daha ölen, biraz daha yes ve hırmâna kapılan bir vücut için yazılmış uzun bir mersiyeden başka bir şey değildir. Ademe kaside yazmak vücuda mersiye değil de nedir? Ademi bu derece sitâyiş için insanın vücuttan, hayattan, cihandan ne derece bezmiş, bıkmış, istikrah etmiş olması lazımdır. Yaşadığı müddetçe bühtan, adâvetten başka bir şey görmeyen hicran ve hasretten mâadâ mükâfata mazhar olmayan Âkif Paşa:*

*‘Herkes bâr-ı belâ kendisinin varlığıdır
Gam u âlâmdan âzâde berâyâ-yı adem*

*Biz bu mihnet-geh-i hestîye küçükten geldik
Yoksa kim eyler idi terk-i kühencâ-yı adem*

*Ber-murâd olmayacak ben yere geçsin âlem
Necm ü mihr ü mehi olsun eser-i pâ-yı adem’*

diye bütün kalbiyle bağırmakta muztardır. Hâmid'in Makber'deki feryatları ne kadar samimi, ne kadar tabii ise, Âkif'in 'Adem'deki şekkaları da o kadar tabiidir. Kasîde-i risâiyesi baştan aşağı okunurken her mısraında, her terkinde, her kelimesinde yorgun, yıkık, nâ-hoş, nâ-hoşnûd (blasé) bir ruhun çırpınışları görülmüyor. Kendisini, ne âğuşa atıldığı tarikat ne din, ne kanaat, ne de tevekkül teskin ve tesliye edebiliyor ne de Melâmîlik... ”⁹⁸ İsmail Hikmet'in ifade ettiği gibi Paşa'nın sadece bir kaside ile ön plana

⁹⁷ İnalçık, *Seçme Eserleri-X-Devlet-i ‘Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV-Âyânlar, Tanzimat, Meşrutiyet*, 17.

⁹⁸ İsmail Hikmet Ertaylan, *Türk Edebiyatı Tarih-I-IV*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2011, 39.

çıkması⁹⁹ kasidenin ustalıkla yazılmış olduğunu gösterdiği gibi şairin ruhî durumu olan huzursuzluğunun¹⁰⁰ boyutunu da vermektedir. Paşadaki bu hâlin fitrafî meyille oluştuğunu ya da tetiklendiğini Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Paşa'nın yapısını verdiği şu cümleleri düşündürmektedir:

“Aynî Efendi eserinin yeniye bakan tarafıyla Mahmud II ve Tanzimat senelerinde dış tarafından değişen dünyadır. Bu değişmeyi biz hiçbir fikrî başlangıca bağlanmaksızın devrin divan ve saz şairlerinin çoğunda buluruz.

*Mahmud II devrinin en ileride münşisi, zeki, hırçın, kindar, didişmekten olduğu kadar sızlanmaktan da yorulmayan haris devlet adamı ve ancak sıkıntı ve ızdırap anlarında şair olan Âkif Paşa'da (1787-1845) ise az çok değişen insanla karşılaşırız.”*¹⁰¹ Bu yapıdaki bir kişinin şiirinde tasavvuf dikkat çekici görülebilir.

“Adem Kasidesi”nde de görülen zâhîde çatmanın “Aşk”ta da işlendiği şu ifadelerde verilmektedir: “... Aştan söz ettiği gazellerinde Paşa, ona dâir düşüncelerini ifade etmiştir. Aşk yüceltilirken zâhîde çatılmadan geçilmez:

*Zulmet-i şirk ü riyâdan kurtarırdı kendisin
Zâhidin kalbinde tâbân olsa ger envâr-ı 'aşk*

Burada o, aşkın gönlü aydınlatacağı bir nur olduğunu fakat zâhidlerin kalbinde bulunmadığı için onların şirk (Allah'a eş koşma) ve gösteriş karanlığına düştüklerini belirtmektedir.

Âkif Paşa aşka duyguyla yaklaşmaz. Bundan dolayı şairin dünyasında, aşkın yakıcı ateşi yoktur. Aşk, bir düşünce olarak onun şiirlerine girmiştir. Aynı şiirin bir önceki beytinde, zâhidin kalbinde bulunsa, onu şirk ve riyanın karanlığından kurtaracak olan aşk, bir sonraki beyitte:

*Sığmadı tefsîr-i nokta ermedi 'akl-ı cihân
Safha-yı sînemde kaldı mushaf-ı esrâr-ı 'aşk*

şeklinde düşünülmektedir. Aşkın soyut bir kavram olduğunu belirten şair, ona bu açıdan yaklaşır ve akılla tam olarak izah edilmesinin zorluğunu dile getirir. Aşk, akıldan çok

⁹⁹ bk. Ertaylan, *Türk Edebiyatı Tarihi-I-IV*, 39.

¹⁰⁰ bk. Ertaylan, *Türk Edebiyatı Tarihi-I-IV*, 39.

¹⁰¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (23. Baskı), Abdullah Uçman (Haz.), Dergâh Yayınları İstanbul 2014, 104, 105.

gönüle yakındır. Âkif Paşa, gönlün dilini bilmemekte ve öğrenmek istememektedir. Tasavvufî bir bağlantısı bulunmakla beraber bu hususta derinliği yoktur. Mistik bir tecrübeye onu pek yakın bulamıyoruz."¹⁰² Ancak Kavaz'ın yorumladığı bu beyitlere bir başka açıdan bakıldığı zaman tasavvuf, Paşa'da belirgin bir şekilde görülmektedir. Çünkü bu çalışmada ele alınan bazı tasavvufî şiirlerde de zâhîde çatıldığı, tasavvufun dinî aşk sâyesiyle yaşamayı gaye edindiği, aşkın ve kalbin önemi, aklın ise yetersizliği görülmektedir. Paşa'da tasavvufî izler görülse de şairdeki bu tasavvufî algı, "*tasavvufî bir bağlantısı bulunmakla beraber, bu hususta derinliği yoktur.*"¹⁰³ ifadelerindeki gibi tasavvufun ruhundan uzak hâlinin şiirine yansıdığı da anlaşılmaktadır. Ayrıca aşk konusunda Paşa'nın "*Aşk, akıldan çok gönüle yakındır.*"¹⁰⁴ düşüncesi de tasavvufî açıdan geçerli bir ilişkidir.

Bu çalışmada tasavvufî olarak incelenmeye çalışılacak olan Adem Kasidesi hakkında Uçman'ın ifadeleri dikkat çekicidir: "*Adem Kasidesi'nin eski şiirimizde benzerini kolay bulamayacağımız derin bedbinliği, şüpheleri ve cevapsız kalan sorularıyla Ziya Paşa'ya, Abdülhak Hâmid'e hatta Mehmed Âkif'e tesir etmiş olacağı düşünülmelidir. Tanzimat'tan sonraki yıllarda da yaşamış olmakla beraber zihniyet bakımından eskiyi devam ettiren Âkif Paşa'nın eserinde içinde yaşanan dünya ve varlığa karşı nefret duygusu kuvvetli bir şekilde işlenmiştir. Cennet, cehennem hatta mutasavvıfların özlediği elest meclisine dönüş ve Tanrı'nın varlığında yok olma (fenâ), böylece ebediyete ulaşmanın (bekâ billâh) zıddı olan 'adem' kavramına methiye İslâmî gelenek içinde oldukça yabancı bir düşüncenin tezahürüdür.*"¹⁰⁵

Kaside'nin aşağıdaki beyti için Kaplan şöyle bir giriş yapmaktadır: "*Varlığı ızdırıp verici bir yalan sayan Fuzûlî, insanları bu dünyadan çıkmaya ve saadet verici başka âlemleri dolaşmaya çağırır:*

*Gelin ey ehl-i hakikat, çikalım dünyâdan
Gayr yerler gezelim, özge safâlar görelim!*

¹⁰² İbrahim Kavaz, *Âkif Paşa Hayatı ve Eserleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005, 82, 83.

¹⁰³ Kavaz, *Âkif Paşa Hayatı ve Eserleri*, 83.

¹⁰⁴ Kavaz, *Âkif Paşa Hayatı ve Eserleri*, 83.

¹⁰⁵ Abdullah Uçman, "Âkif Paşa", *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, II, 261, 262.

Bu âlemin mükemmel olmadığı, başka bir yerde mükemmel ve mesut bir âlem bulunduğu fikri, insanlık kadar eskidir. Dinlerin cennet fikri bu arzunun mahsulüdür.”¹⁰⁶ Şayet bir benzetme yapılırsa, bir çocuğun büyük bir coşkuyla önce bir şeylerle uğraşması ama kısa süre sonra bundan bıkmaması gibi insanın da bu âlemin mükemmel olmadığını düşünmesinin ve bir başka mükemmel yer fikrinin¹⁰⁷ temelinde fitratındaki sebatsızlık ve dünyanın hüznlerinin mutluluğundan daha çok olması düşünülebilir. “Âkif Paşa da varlığı beğenmiyor, ondan kurtulmak istiyor. Fakat onun göçmek istediği ülke ne bu dünyada bir yer ne de ahirettedir. O, bu ümitlerini de kaybetmiş bir insandır. O, adem’i (yokluk) özlüyor. Adem, hiçbir şey değildir. Onun müspet manası, varlığın ve ızdırapların yokluğudur. Yalnız yokluk, insanı ızdıraplardan kurtarabilir. Yokluk, mutlak bir sükündür. Bundan dolayı şair, kasidesinin başında yokluğu övüyor ve onu mutlak bir huzur ülkesi olarak gösteriyor:

*Ne gam u gussa ne renc ü elem ü bîm ü ümîd
Olsa şâyeste cihan can ile cûyâ-yı adem”¹⁰⁸*

Kaplan’ın bu ifadelerine dayanarak ve beytin birinci mısraında yer alan “bîm ü ümîd” kavramlarından yola çıkarak Paşa’nın dinin belirttiği havf ve recâdan¹⁰⁹ farklı bir anlayış üzerine mi yoksa tasavvufi bir yaklaşımla mı bu beyti yazdığını Kaplan’ın şu ifadeleri göstermektedir: “Âkif Paşa’nın bu yokluk tasavvuru, Hintlilerin Nirvana’sına benzer. Fakat onun tam aynı değildir. Hint felsefesine göre insanın ızdırap çekmesi isteklerinin bir neticesidir. İnsan, kendisinde istekleri yok edince ızdıraptan kurtulur ve mesut olur. İşte bu hâl Nirvana’dır. Yoksa Nirvana ayrıca mesut olan bir ülke değildir. Âkif Paşa’da ızdırapların isteklerden geldiği ve istekleri yok etmek suretiyle sadece ulaşabileceği fikri yoktur. Bilakis o, arzularını gaye bilir ve varlığı onları tatmin edememek yüzünden kötü görür.”¹¹⁰ Bu ifadelerde bahsedilen Nirvana anlayışı tasavvuftaki riyâzeti akla getirmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki mistisizm ile tasavvuf benzerlikleri yanında iki farklı düşüncedir.¹¹¹ Ancak Âkif Paşa tabiatı gereği hırslı ve kindar bir adam olup¹¹² Kaplan’ın da ifadelerinden anlaşılacağı üzere

¹⁰⁶ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat’tan Cumhuriyet’e*, (32. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, 24.

¹⁰⁷ Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat’tan Cumhuriyet’e*, 24.

¹⁰⁸ Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat’tan Cumhuriyet’e*, 24, 25.

¹⁰⁹ bk. Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 406.

¹¹⁰ Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat’tan Cumhuriyet’e*, 25.

¹¹¹ bk. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (7. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006, 14, 15.

¹¹² bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 104, 105.

isteklerinin izinde gitmeye çalışan biridir.¹¹³ Bu beyitte geçen “*Ne gam u gussa ne renc ü elem ü bîm ü ümîd*”¹¹⁴ mısraı dikkat çekmektedir. Bu mısra için şu yorum yapılabilir: Bir insanın gam, keder, korku, ümit, kısaca her şeyi bir tarafa atması ya o kişinin Yunus’un “*Bana seni gerek seni*”¹¹⁵ anlayışıyla mutasavvıf bir yapı da olduğunu gösterir ya da psikolojik bir çıkmazda olduğunu düşündürür. Paşa’nın ise sızlanan ruh hâli¹¹⁶ akla geldiği zaman, Tanzimat döneminin dikotomik yapısı¹¹⁷ da göz önüne alındığında bu mısra daha anlamlı hâle gelmektedir.

“*Çarhın evlâdını baştan çıkarır dâye-i dehr
Etmese terbiye sık sık anı lâlâ-yı adem*”¹¹⁸

Bu beyite bakıldığı zaman Paşa, dünyanın cezbediciğini eleştirmektedir. Beyit, kanaat kavramını da hatırlatmaktadır ancak Paşa ise aksine haris biridir.¹¹⁹ Ayrıca bu mısralar dünyanın huzursuz bir belde olduğu düşüncesinin ürünü olarak görülebilir. Bu düşüncede olmak ise ya sûfî bir tavırla dünyaya bakmaktan ya da dinî ve tasavvufî anlamda bir yaşantının olmamasından kaynaklandığı düşünülebilir. Çünkü bu yaşantılar kişiye her dediğini yaptırmayan otoritelerdir. Fakat burada kişinin yapacağı nefsanî şeyleri durduran bir mekanizmadan ziyade mecburiyetin varlığı düşünülebilir.

“*Şeyhe bak ketm-i ademden deyu takrir eyler
Bilmez amma ki nedir ma’ni-yi ifnâ-yı adem*”¹²⁰

İslâmî bakış açısıyla kul olarak sadece peygamberlere ismet sıfatı verildiği için toplum içinde varlığını devam ettiren çeşitli dinî kurumlar, bu kurumların idarecilerinin hiç tereddütsüz yanlış yapmayacakları fikri hatalı olarak görülmelidir. Bu beyit biraz da bu bağlamda okunabilir.

¹¹³ bk. Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat’tan Cumhuriyet’e*, 25.

¹¹⁴ Mehmet Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1974, 321.

¹¹⁵ Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, (3. Baskı), Mustafa Tatcı (Haz.), H Yayınları, İstanbul 2014, 519.

¹¹⁶ bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 104, 105.

¹¹⁷ Bu ikilem şu ifadelerde görülmektedir: “*Kendisine başlıca referans olarak Aydınlanma’yı alan Şinasi, İslâmî kaynaklara pek az değinmekte hatta giderek bunlara tümüyle sırtını dönmektedir. Ziya Paşa ise İslâm mistisizmine olan bağlılığı ile ilginç bir Tanzimat entelektüeli resmi çizmiştir. Aslında Ziya Paşa bu yönüyle Tanzimat seçkinlerinin çoğunda görülen ortak bir kültürü/anlayışı yansıtır: Batı’dan gelen kimi siyasal/toplumsal modellere karşı çekince duymak ama aynı zamanda yeni düşüncelerin yanında yer alan heyecanlı bir avukat rolü üstlenmek.*” (Mehmet Alaaddin Yalçinkaya-İbrahim Yılmazçelik, “Yeniden Yapılanma”, *Osmanlı Tarihi El Kitabı*, (4. Baskı), Tufan Gündüz (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2014, 492.)

¹¹⁸ Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 321.

¹¹⁹ bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 104, 105.

¹²⁰ Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

“Akif Paşa, hiç anlamadan varlıktan ve yokluktan bahseden şeyhlere de çatıyor. Bunlar, bilmedikleri hâlde varlık ve yokluk meseleleri ile uğraşıyorlar. Hâlbuki yokluğun sırrına ermek için Arş’i aşmak yani varlığın hududunu geçmek lazımdır. Bu suretle Akif Paşa, İslâmî ve tasavvufî hikmetlerden biri olan ‘ölmeden evvel ölünüz’ fikrine ulaşıyor.”¹²¹

Paşa’nın şeyh olmayan fakat şeyhlik taslayan kişileri eleştirmesi şairin içindeki arayış ve öfkenin ürünü olup tasavvuf gerçeğini anlamayan döneme ya da kişilere bir tepki olarak yorumlanabilir. Çünkü O, Kaplan’ın da vurguladığı tasavvufta kıymetli olan “ölmeden evvel ölünüz”¹²² hadisini ön plana çıkardığı için yanlış olanı görmekte ve buna çatmaktadır. Paşa, şeyhin özü bilmeden ahkâm kesmesini ifade ederek şeyhin cehaletini vurgulamaktadır.

“Yok yere zâhid urur da ‘vi-i hestîden dem
Yakasin tutmuş iken pençe-i kübrâ-yı adem”¹²³

Paşa’nın yukarıdaki beyitte şeyhi eleştirerek vermesi, daha sonra ise zâhidi ele alıp ona yergisinden dolayı bu dizeler önceki beytin açıklaması gibi düşünülebilir. Paşa şeyhi, zâhid olarak görmektedir. Bir başka açıdan bakıldığında zaman Paşa’ya göre zâhid şeyhler de şeyh olmasa da zâhid olanlar da bu hâli yani varlığı ve yokluğu bilmezler. Peki bu hâli kimler anlar? Bu sorunun cevabı için Paşa gibi sıkıntılı hâlde¹²⁴ olanlar yanıtı verilebilir.

“Şeyh Efendi sana der miydi ki vârandan geç
Varlığın olmasa da sidre-i me’vâ-yı adem”¹²⁵

Yine bir eleştiri görülmektedir. Paşa’nın bu beyitte ironik bir dille devrinin sözde din adamlarını ve dinî uygulamalarını tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Şeyh Efendi varlığı yok etmek gerektiğini dervişlere söyler. Çünkü tasavvufta varlıktan yani arzu ve isteklerinden geçilmeden seyr u sülûkun tamamlanmış olamayacağı bilinmektedir. Ancak kişinin varlığı yokluğun sığınılacak sidresinde değildir. Bu beytin anahtar

¹²¹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat’tan Cumhuriyet’e*, 26, 27.

¹²² Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimat’tan Cumhuriyet’e*, 26, 27; el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ ve Müzîlü’l-İlbâs ammeştéhara mine’l-Ehâdis alâ Elsineti’n-Nâs*, Nşr. Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1351, II, 29.

¹²³ Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

¹²⁴ bk. Ertaylan, *Türk Edebiyatı Tarihi-I-IV*, 39.

¹²⁵ Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

kelimesi “sidre”dir. Çünkü varlık bu noktaya gelmek için bir engel, olumsuz ve soyut bir oluşturmaktadır. “*Bazen sidre, mertebelerin sona ermesi anlamında kullanılabilir. Bu mertebeler ulviliğinin sınırı olmayan bu yüce mertebenin aşağısında bulunurlar.*”¹²⁶ Bu ifadelerde de görüldüğü üzere sidre nihaî noktadır. Buraya ulaşmanın engeli ise varlıktır.

*“Hizmet et sen ana vârinla ki tâ himmet edip
Eylesin ol da seni ârif-i mânâ-yı adem”¹²⁷*

Paşa bu beyitte ise hem şeyhleri hem de dervişleri eleştirmektedir. Şeyhlerin söyledikleriyle uyguladıklarının farklı olduğunu yine ironi yaparak vermektedir. Şeyh öğretmek istediği öğretinin aksine derviştten “vârı” ile ona hizmet etmesini dilemektedir. Dervişin de âdeta körü körüne şeyhe bağlılığı yerilmiştir. Bu da Paşa’nın devrindeki tasavvuf kurumlarına yaptığı hicvi olarak değerlendirilebilir.

*“Biz bu mihnet-geh-i hestîye küçükten geldik
Yoksa kim eyler idi terk-i kühencâ-yı adem”¹²⁸*

Bu beyitte cebriyeci bir tavır görülmektedir. Bu dünyaya ulaşma dünyevî bir varlıktır. Bu, takdir edilmiş ve kulların eleştiremeyeceği, Yaratıcı’nın iradesinde olan bir olaydır. Bunun İslâm’ı kabul eden bir müminin ve İslâm’dan ayrı olmaması gereken tarikat ehlinin her hâl ile kabullenmesi, imtihanlara sabretmesi gereken dinî bir gereklilik olduğu “*O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş’ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Yemin ederim ki (Resûlüm!): ‘Ölümden sonra muhakkak diriltileceksiniz’ desen, kâfir olanlar derhal ‘Bu, açık bir büyüden başka bir şey değildir’ derler.*”¹²⁹ şeklinde meâli yapılan Hûd sûresinin 7. âyetinde açıkça belirtilmektedir. Bu beyitte ise istenmeden ve mecburiyet ile dünyaya gelişe yani ilâhî takdire bir karşı duruş sezilmektedir. Bu beyitle yani bu dünyaya gelmekten mutsuzlukla devir-insan-psikoloji üçgeni görülebilir. Devir,

¹²⁶ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (2. Baskı), (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004, 293.

¹²⁷ Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

¹²⁸ Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

¹²⁹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 208, 209.

ikilemli¹³⁰ Tanzimat dönemidir. İnsan, huzursuz bir kişi olan¹³¹ Paşa'dır. Bu devir-kişi bağlantısının da bireyi psikolojik olarak etkileyebileceği akla gelmektedir.

*“Ârifân yokluk ile etmede isbât-ı vücûd
Ben ise varlık ile eyledim inşâ-yı adem”*¹³²

Tanpınar, bu beyti ele alırken Paşa'nın bu dizelerle kasidenin fikir sistemini yarı oyun, yarı ruh hâli olarak ortaya koyduğunu, vahdet-i vücûddaki vücûd'un yokluğa yansımalarıyla meydana gelen suretler âleminin oluşumunu verdiğini ifade etmektedir. Ayrıca Tanpınar'ın aslolan nokta olarak gördüğü unsur, Paşa'nın bu beyitle büyük bir ihtimalle yaşanmış olan ve bir ruh hâliyle beraber varlığı inkâra giden bir isyanda olduğudur.¹³³ Paşa'nın yukarıda beyitte verdiği gibi (ârifler için var olmanın şartı yok olmaktır.) Ancak O, hırslı bir insandır.¹³⁴ Bu fitrî yapı ise kanaatsizliği, hem bireyi hem de çevreyi huzursuz edecek nahoş bir durumu, ortaya çıkarabilir ki bunun da dinî ve tasavvufî açıdan hoş olduğu söylenemez.

*“Mahv-ı hâk-i reh-i şâhenşeh-i kevneynim ben
Ne tevallâ-yı vücûd u ne teberrâ-yı adem”*¹³⁵

Bir derviş için veya bir inanan kul için teslim olamama teşvişleri getirecektir. Bu ise mürit için seyr u sülûkun nihayete erememesine, inanmış kul için imanî bir tatmine ulaşamamaya sebep olacaktır. Bu beyit tasavvuf için değerli olan ve bir dervişin ilerlemesi için yapması gereken teslimiyetin şiirsel ifadeleridir.

“Yokluk fikri ile varlığı aşabilen insan, Tanrı'ya ulaşır. Âkif Paşa, kasidesinin son beytinde bu neticeye varıyor. Fakat bütün kaside boyunca biz Tanrı ile değil, ızdırıp verici varlık ve kurtarıcı yokluk ile başbaşa kalıyoruz. Fikirlerinin esası eskilerde olmakla beraber, Âkif Paşa'yı onlardan ayıran taraf, Tanrı üzerinde değil, yokluk üzerinde ısrar etmesidir. Eskiler, varlığı da yokluğu da bir tarafa bırakarak Tanrı'dan, ona karşı olan aşklarından bahsederler. Bundan dolayı onları şiirleri

¹³⁰ Bu yapı için bk. Ortaylı, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”, 438, 439; İnalçık, *Seçme Eserleri-X-Devlet-i 'Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV-Âyânlar, Tanzimat, Meşrutiyet*, 145; Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, 28; Yalçınkaya-Yılmazçelik, “Yeniden Yapılanma”, 492.

¹³¹ bk. Ertaylan, *Türk Edebiyatı Tarihi-I-IV*, 39; Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 104, 105.

¹³² Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 324.

¹³³ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 107.

¹³⁴ bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 104, 105.

¹³⁵ Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 324.

ızdıraptan çok neşe ile doludur. Âkif Paşa'da ızdırap sevgiyi yok etmiştir. Bu da onun mizacından ileri geliyor. Yunus'ta görüldüğü üzere Tanrı'yı gerçekten seven bir insan, onun verdiği ızdıraptan şikâyet etmez ve esas itibarıyla bir vehimden de ibaret olsa, varlığı, Tanrı'nın bir tecellisi olduğu için sever. Kötümser dindarlığın yanısıra bir de iyimser dindarlık vardır. Bedbin dindarlık sadece yokluğu görür, varlığı inkâr eder. Hâlbuki yokluğa rağmen varlık var olmakta devam ediyor. Tanrı'nın iradesi varlık şeklinde de görülüyor. Varlığı kötölemek Tanrı'nın en güzel tecellilerinden birini görmemek olur. Eski Türk şairleri, umumiyetle varlığı bedbin bir gözle seyrediyorlardı. Tanzimat'tan sonraki Türk şairleri onu iyimser bir gözle görmeye başlamışlardır. Bu değişiklik, Şinasi'nin 'Münacat'ında kendini açıkça hissettirir."¹³⁶ Son beytin ilk mısraının Allah'a veya Hz. Peygamber'e olan muhabbet ve nefsini kırıp tevazuyla saygı ifadeleri içermesi şairin ikinci mısradaki yokluktan ve varlıktan geçmesinden anlaşılmakta Paşa, Yunus'un "Bana seni gerek seni"¹³⁷ anlayışı gibi teslimiyet, samimiyet ve muhabbetle şiirini sonlandırmaktadır. Tarlan'ın bu beytin tasavvuf içinde İslâmî bir akideye örnek olduğunu ifade etmesi¹³⁸ de beytin tasavvufî çizgide olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada ele alınan bazı son dönem şairlerinde de görülen bir taraftan inanç değerlerine dikkat etmeksizin sarfedilen sözlerin yanında diğer taraftan şiirlerin sonunda ifade edilen teslimiyet hâli, Adem Kasidesi'nde de bu son beyitle görülmektedir. Şairlerin şiirlerini samimi bir inanan izlenimi veren mısralarla tamamlamaları, teskin olmuş bir ruh hâli sergilemeleri, kulun günahlarından sonra tevbe etmesine benzetilebilir. Son mısradaki aksi bir duruş sergilemeleri, söylenenlerden pişman olup kendi eleştirilerini yaptıkları tevazulu bir davranış olarak da yorumlanabilir. Fakat her ne kadar böyle kabul edilebilirse de inanç kriterlerine uymayan sözlerin şiir olarak devam ettirilmesi, inanç değerlerine uygun olmayan mısraların silinmemesi devrin dikotomik yapısını da vermektedir. Fakat farklı bir açıdan da düşünülebilir ki Paşa'nın ya da diğer şairlerin bu hâli şiirleştirmeleri kul olarak insan her türlü hâl içinde de olsa Allah'ın rahmeti ve tevbe kapısı var ve bu kapıyı teslimiyetle çalmanın gerektiği inancını göstermek için de olabileceği düşünülebilir. Şairlerin o anki ruh hâlleri bilinmediği için kesin yargıyla amaç Âkif Paşa ya da ele alınan diğer

¹³⁶ Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1-Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, 27.

¹³⁷ Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlahiyât*, 519.

¹³⁸ Ali Nihat Tarlan, *Tanzimat Edebiyatında Hakikî Müceddit*, Maarif Matbaası İstanbul, 1940, 6.

şairlerin dinî inançlarının nasıl olduğu, imanlı mı yoksa mülhid mi oldukları yargısına ulaşmak değil, sadece şairlerine tasavvufî açıdan bakmaktır.

1.2. HERSEKLİ ÂRİF HİKMET

Tasavvufu şairlerinde konu edinmiş Tanzimat şairlerinden bir diğeri ise Hersekli Ârif Hikmet Bey'dir. M. Kayahan Özgül, Encümen'deki şairlerin bir araya gelmelerini şair olmalarına, bir vesileyle kurulmuş olan dostluklarını devam ettirme isteklerine, meşrep benzerliklerine, farklı tarikat mensubiyetleri¹³⁹ ile beraber bu şairlerin birleştikleri şîlik noktasıyla birbirlerine bağlandıklarına ve siyasî olarak fikrî uyumlarına bağlamaktadır.¹⁴⁰ Bu topluluğun ev sahibi konumunda olan Hersekli Ârif Hikmet Bey'¹⁴¹in şiirinde de tasavvuf çeşitli istilâhlarıyla yer almaktadır. Hersekli Arif Hikmet'in isminden anlaşılacağı üzere Balkanlardan oluşunun da tarikat bağlamında düşünülmesi gereken bir husus olarak düşünülebileceği, İnalçık'ın Balkanlarda Bektâşîliğin etkili bir şekilde irşad görevi yapmasını, Bektaşîlerin diğer tarikatlardan anlayış bakımından farklı olmasının etkisini verdiği şu ifadelerinden çıkarılabilir: *“Bektâşîlik, İslâmiyet'in Rumeli'nde yerli Hristiyan nüfus arasında yayılışında önemli bir etmen olmuştur. Bu halk tarikatının eklektik ve hoşgörülü yapısı, İslâmiyet'i Balkan köylülerince kolayca kabul edilebilir kılmıştır. Örneğin, Bektâşîlik bütün dinlere hoşgörüsüyle bakar, dışa değil içe önem verir, oruç ve namaz gibi İslâmî ibadetlerin yerine getirilmesini zorunlu kılmaz, şarap içmeye izin verir, kadının toplum içine örtüsüz çıkmasını ve erkeklerle görüşmesini yasaklamazdı. Bektâşî babalarının etkili propagandası, Hristiyanları, Hristiyanlıktan pek farklı gözükmeyen bu gizemli ve demokratik dine çekebilmiştir.”*¹⁴² Fakat bu durum İslâmiyetle ve tasavvuf anlayışıyla örtüşen bir durum değildir. Belki de, Özgül'ün ifade ettiği Encümen şairlerinin

¹³⁹ Bu konu hakkında Rıdvan Özdiñç şu ifadelerinde eleştirel yaklaşmaktadır: *“Bu isimlerin bir araya gelişlerinde tarikat neşvesini esas ittihaz etmek doğru olmasa gerektir. Zira devrin bütün isimlerinin yanında bir veya birkaç tarikat ismini görmek müsellemtandır. Eğer böyle bir birliktelik aramak adına bu aidiyetlere yakından bakarsak bu isimlerin bir araya gelmelerini zorlaştırmış oluruz. Bu isimlerin bir araya gelişlerinde esas muharrik şair tabiatları ve İbnülemin merhumun sık sık şikâyet edeceği işret kültürü olmalıdır. Diğer isimleri bir tarafa bırakacak olursak Hersekli'nin bu devrede tarikat olarak intisabına dair bir şey söylenemez.”* (Rıdvan Özdiñç, *Osmanlı Modernleşmesi ve Hersekli Ârif Hikmet-Mecelle'nin Bazı Mevâddına Dâir İntikadnâme*, Kitabevi, İstanbul 2012, 8.)

¹⁴⁰ Metin Kayahan Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, 14-17.

¹⁴¹ bk. Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 14.

¹⁴² Halil İnalçık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, (3. Baskı), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2016, 173.

meşreplerinin benzerlikleri ve bu sebeple de birlikteliklerinin büyük bir bölümünün Ârif Hikmet'in de yer aldığı, gündüz kahvehanelerde gece ise meyhânelerde devam edişinde¹⁴³ Bektâşîliğin hoşgörülü yapısından¹⁴⁴ destek alarak yapılan bazı yaşantıların zihinlerde Bektâşîlik kılıfına sokularak yapıldığı düşünülebilir. H. Mirgül Eren Griffé'nin "*Ali Paşa'nın Allah aşkı evlatlarında ve torunlarında da görülür. Kızı Habiba Hanım Osmanlı divan şairlerinden, oğlu Rüstem Bey ise Rifat mahlasını kullanan Boşnak divan şairlerinden ve torunu Hersekli Ârif Hikmet, Osmanlı edebiyatı ve müziğinde Allah sevgisini işleyen değerli bir divan şairleri ve bestekârdır.*"¹⁴⁵ şeklinde Hersekli'yi ve ailesini tanıttığı bu ifadeleri ailedeki dini hassasiyeti verdiği gibi "*Aile içinde erkek isimlerin de başlangıçta Mustafa, Mahmut Murtaza (Mürtedan), Hüsrev olmaları, Osmanlı adlandırma şekline göre ailenin devşirme olduğunun bir kanıtıdır. Ayrıca Ali, Mehmet Ali, Rizvan, Zülfikar, Hüseyin, İsmail ve ailenin kadın mensuplarında da Fatma, Fehma, Uma, Ayşe isimlerinin sıkça kullanılması da Rızvanbegoviçlerin İsmailiye mezhebinden başlayarak Kâdirîlik, Bektâşîlik, Mevlevîlik ve son olarak da Nakşibendilikte noktalanın İslâm'ı farklı yorumlama süreçlerinin sosyal bir uzantısıdır.*"¹⁴⁶ şeklindeki açıklamaları da Hersekli ailesi için tarikatların önemli olduğunu vermekte İnalçık'ın Balkanlar'daki Bektâşî tarikatının etkisini vurgulaması¹⁴⁷ bu bağlamda dikkat çekicidir. Özdiç, "*XVI. yüzyılın başlarında atalarının İslâmiyeti kabulü ile Rızvanbegovic ailesinin yeni dine adepte olma ve bu yeni dini anlama serüvenleri, İsmailiye mezhebinden başlayarak, Kâdirîlik, Bektâşîlik ile gelişir, Mevlevîlikle olgunlaşır ve Nakşibendilik ile son bulur.*"¹⁴⁸ şeklindeki Griffé'nin Hersekli ailesinin tasavvufî geçmişinin tekrarını aktardıktan sonra, "*Sadece biyografik ilgiyle sınırlı tuttuğumuz bu tasavvuf değerlendirmeleri arasından geçerek söyleyecek olursak Ârif Hikmet ilk gençlik yıllarında ailevî bir anane olan Nakşîlikten ziyade Bektâşî meşrep bir hâlet-i rûhiyyeye yakındır. Griffé'nin aileyi Nakşî olarak nitelemesinin II. Mahmud zamanında Bektâşîliğin yeniçerilerin ilgasıyla yasaklanması sonrasında tekkelerin Nakşîliğe devri ile bir alâkası var mıdır? Buna kesin bir cevap*

¹⁴³ Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 15.

¹⁴⁴ bk. İnalçık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, 173.

¹⁴⁵ H. Mirgül Eren Griffé, *Osmanlı'nın Hizmetkârı Galip Ali Paşa Rızvanbegovic-Stocevic*, (2. Baskı), Berikan Yayınevi, Ankara 2005, 190.

¹⁴⁶ Griffé, *Osmanlı'nın Hizmetkârı Galip Ali Paşa Rızvanbegovic-Stocevic*, 169.

¹⁴⁷ bk. İnalçık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, 173.

¹⁴⁸ Özdiç, *Osmanlı Modernleşmesi ve Hersekli Ârif Hikmet-Mecelle'nin Bazı Mevâddına Dâir İntikadnâme*, 9; bk. Griffé, *Osmanlı'nın Hizmetkârı Galip Ali Paşa Rızvanbegovic-Stocevic*, 189.

vermek mümkün değildir. Aile mensuplarının Mevlevîlikle olan irtibatı Nakşîlikle Mevlevîlik arasında gidip gelen bir aidiyeti düşündürmektedir. Rind-meşreb hâl, onu yedi-sekiz sene devam ettiği kalemdeki görevinden ayrılmaya götürür...¹⁴⁹ yorumu çevresel ve bireysel faktörlerin Hikmet'in intisabında etkili faktörler olduğunu göstermektedir. Bunun yanında ailenin çeşitli dönemlerinde çeşitli fertlerinin farklı tarikatlara intisabı, şîlikten sünnilîğe doğru geçişi,¹⁵⁰ tasavvufî arayış ve ruha uygun bir tarikata intisap sâlikin sülûkunu sağlam bir zeminde devam ettirmesi açısından önemli olduğu söylenebilir. Fakat bu arayış kişide tam bir bağlanamayıp, sebat edememe şeklinde husûl bulması durumunda ise hayatın her alanında zarar vereceği gibi sülûkunun da zedelenmesine sebep olabileceğini düşündürebilir. Ancak Özgül, Ârif Hikmet'in tarikata bağlılığını veren İbnülemin'in "*Mensûb olduğu tarikat-i kâdiriyye usulünce birkaç defâ kendisiyle zikretmiştik. (...) Hikmet'i yanardağlar gibi hürûşan, dalgalı denizler gibi cûşan görürdük.*"¹⁵¹ şeklindeki ifadelerini aktarmakta ve Hikmet'in Bektâşîlik'ten Kâdirîliğe geçişinde Eşrefoğlu ve İsmâil-i Rûmi tarafından bu tarikatın Türk topraklarında yayılmasından sonra Kâdirî tarikatının Rumeli ve İstanbul'da bulunan bazı tekkelerinde Alevî bir neşe içinde olmalarının ruhen şairin büyük bir sıkıntı yaşamamasına sebep olduğunu, Mevlevîlik'te de aynı durumun yani Alevî meylinin olduğunu, Kâdirîlik'te kendini bulan şairin Mevlevî tekkelerinde de bulunmasında bu etkinin de olabileceğini ifade etmektedir.¹⁵² Özgül'ün bahsettiği bu Alevî meyil aslında silsileye bakılınca anlaşılmalıdır. Çünkü silsile, Hz. Ali'ye Kâdirîlik'te¹⁵³ de Mevlevîlik'te¹⁵⁴ de dayanmaktadır. Bunun yanında Özgül, şairin "Der-Vasf-ı Hazret-i Mevlânâ", "Der-Sitâyîş-i Mesnevî" kıtalarının da olmasının onun

¹⁴⁹ Özdiñç, *Osmanlı Modernleşmesi ve Hersekli Ârif Hikmet-Mecelle'nin Bazı Mevâddına Dâir İntikadnâme*, 9.

¹⁵⁰ bk. Griffe, *Osmanlı'nın Hizmetkârı Galip Ali Paşa Rızvanbegovic-Stocevic*, 189; bk. Özdiñç, *Osmanlı Modernleşmesi ve Hersekli Ârif Hikmet-Mecelle'nin Bazı Mevâddına Dâir İntikadnâme*, 9.

¹⁵¹ M. Kayahan Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, Kitabevi, İstanbul 2015, 40;

bk. İbn-ül-Emin Mahmud Kemâl, *Kemâl ül-Hikme*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, Dersaadet, 1327, 37; (Kemâl ül-Hikme adlı eserin Osmanlıca nüshasının dipnotları Özgül'ün eserinden de yararlanarak İstanbul Kalkınma Ajansı'nın katkılarıyla İBB Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü (Atatürk Kitaplığı) tarafından hazırlanan elektronik ortamdan faydalanılarak verilmiştir.)

¹⁵² Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 40, 41.

¹⁵³ bk. Nihat Azamat, "Kâdiriyye", *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 133.

¹⁵⁴ bk. Barihüda Tanrıkorur, "Mevleviyye", *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, XXIX, 468.

samimiliğini gösterdiğini ifade etmektedir.¹⁵⁵ Genelde edebiyat özelde ise şiir, hayatla iç içe olan disiplinlerdir. Din ve tasavvuf da sosyal yaşamda bireyin ruhî tatmini için dahil olduğu müesseselerdir. Hayatın içinde yer alan bu kurumların yine hayatın içinde yer alan şiire bazen sadece tema olarak bazen yaşantı olarak sirayetinin Hersekli’de yaşantı olduğu Özgül’ün aktardığı şu bilgiler ışığında anlaşılmaktadır: Özgül, İbnülemin’den “*Bir kere kendisiyle Topkapı Mevlevîhânesi’ne gitmiştik. Dedegân bir odada -o gün okunacak- âyin-i şerifi meşk ediyorlardı. İçlerinde birkaç masum da vardı. Bunların bir ağızdan hazin hazin okudukları nuût bizleri, bâ-husus Hikmet’i gaşyetti. Koca âşkın gözleri döndü, rengi uçtu, cezbe-nâk oldu.*

Bu adam, tasavvuf meslek-i âlîsinin en ârif sâliklerinden idi. Her şeyi başka surette görür, her sözü, her nağmeyi başka surette dinlerdi.”¹⁵⁶ ifadelerini naklettikten sonra Hersekli’nin tekke tekke dolaşmasının samimiyet dışı olarak düşünülebileceğini fakat Hikmet’in hassas ruhu anlaşılınca ondaki amacın ruhunu tatmin etmek ve her girdiği dergâhtan faydalanmak olduğunun anlaşılacağını, onun için tarikatın ve ritüellerinin çeşitliliği değil onun için kalbinin huzur bulduğu her yer kıymet taşıdığını, önceleri sünnilige bağlı sonrasında ise Bektâşî kollarıyla birlikte Bedevîliğin İstanbul’daki dergâhlarından şairin dostu da olan Abdulhalim Efendi şeyhliğindeki Üsküdar Toptaşı’na da gittiğini, 1296 yılına ait şairin

“Mest-i sahbâ-yı ezel rind-i melâmî-meşrebim
Sâlik-i aşk-ı ilâhîyim üveysî-meşrebim”

mısralarına bakıldığında, buradaki melâmî ve üveysî kelimeleri has isim kabul edilirse, Hikmet’in bu tasavvuf kollarına da uzandığını ifade etmesi,¹⁵⁷ şairin Kâdirîliğe intisabından sonra da yine tekke tekke dolaşmasının ondaki arayışı gösterdiğini, onun asıl aradığının Allah’ın yolu olduğunu, bu konu sohbetlerde geçtiğinde dahi İbnüleminin ifadesiyle din ve devlet konuşmalarında cezbelendiğini, karşılıklı konuşmalarında İbnülemin’in yakasından tutup asıl Müslümanlığın ve Yaratıcı’nın istediği ibadetin bu olduğunu söyleyerek sayhalandığını, çevresindekilerin onun manevî

¹⁵⁵ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 41.

¹⁵⁶ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 41; bk. İbn-ül-Emin Mahmud Kemâl, *Kemâl ül-Hikme*, 37.

¹⁵⁷ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 41.

bir sarhoşluk içinde perişan bir Mecnûn sandıklarını söylediğini aktarması,¹⁵⁸ ayrıca Hikmet Bey'in artık dergâh ve pir arayışında olmayıp bütün dergâh ehline ve hatta İbnülemin'den aldığı bilgilere dayanarak Hersekli'nin evindeki hizmetkârı Ermeni kadının ibadet ettiğini görünce beraber Allah'a tapınalım diyerek diğer dinlere de olan hoşgörüsünü verdiğini söylemesi¹⁵⁹ ve Hersekli'nin yaşadığı manevî hâllerini¹⁶⁰ de göze alarak Özgül'ün Ârif Hikmet'in huzur bulduğu yerlere kıymet verdiği¹⁶¹ yorumuna ve İbnülemin'in Ârif Hikmet'in ârif bir sâlik¹⁶² ifadesine katılmak gerekir. Çünkü Hikmet'in bu durumu herkesin yaşayabileceği, feyz alabileceği, cezbeyle ulaşabileceği bir hâl değil, manevî bir yaşantıdır. Ancak Özgül'ün ifadeleriyle Hersekli'nin intisabında Alevîlik etkisiyle Kâdirîlik ve Mevlevîlik'te dolaşması,¹⁶³ ayrıca Özgül'ün Arif Hikmet'in Üveysî ve Melâmî olduğuna dair tahmini¹⁶⁴ onun tam manasıyla bağlanmadığını ya da kendisine, meşrebine uygun olanı bulamadığından arayışta olduğunu gösterdiği gibi Özgül'ün, Arif Hikmet'in tekke tekke dolaşmasının samimiyet dışı olarak düşünülebileceği fakat Hersekli'nin hassas ruhu anlaşılınca ondaki amacın ruhunu tatmin etmek ve her girdiği dergâhtan faydalanmak olduğunun anlaşılacağı yorumuna¹⁶⁵ da katılmak mümkündür.

Tanzimat tam manasıyla kendini bulamamış bir dönem, bir taraftan kadim Osmanlı yaşantısı ve İslâm inancı diğer taraftan Batı'nın fikriyatının birbirine karıştığı ikilemli bir yapının mevcut olduğu zaman dilimidir.¹⁶⁶ Bu yapının bireysel bakımdan ise toplumun parçası olan ediblere yansımaları da sosyolojik bir durumdur ki bunu Kaplan'ın şu ifadeleri göstermektedir: *“Tanzimat'tan bugüne gelen Türk kültürü incelenirse, hemen hemen her sahada birbirine zıt davranış, görüş ve duyuş tarzı ile bunların arasını bulmaya ve birleştirmeye çalışan kuvvetli bir cereyan görülür: Eskiye sınıksız bağlı kalanlarla Avrupa'yı körü körüne taklit edenler iki zıt grubu temsil*

¹⁵⁸ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 42; bk. İbn-ül-Emin Mahmud Kemâl, *Kemâl ül-Hikme*, 36, 37.

¹⁵⁹ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 42; bk. İbn-ül-Emin Mahmud Kemâl, *Kemâl ül-Hikme*, 61.

¹⁶⁰ bk. Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 42; bk. İbn-ül-Emin Mahmud Kemâl, *Kemâl ül-Hikme*, 36, 37.

¹⁶¹ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 41.

¹⁶² Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 41; bk. İbn-ül-Emin Mahmud Kemâl, *Kemâl ül-Hikme*, 37.

¹⁶³ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 40, 41.

¹⁶⁴ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 41.

¹⁶⁵ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 41.

¹⁶⁶ bk. Enver Ziya Karal, *Büyük Osmanlı Tarihi-I*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Basım yeri yok Basım yılı yok, 172, 173.

ederler. Ahmet Midhat Efendi'den başlayarak Halide Edip ve Reşat Nuri'ye hatta daha genç nesle kadar Türk romanında bu iki davranış tarzını temsil eden tipler alay ve hiciv mevzuudur. Bilhassa Hüseyin Rahmi, iki medeniyetin karşılaşmasından doğan bu iki zıt tipi eserlerinde bütün hususiyetleriyle tasvir etmiştir. İdealize edilen müspet tiplere gelince onlar iki medeniyetin en halis taraflarını kendilerine göre terkip etmiş insanlardır.”¹⁶⁷ Bu bilgiler dönemin dikotomik yapısını ve iki yönlü oluşan tepkiyi göstermektedir. Bu tepki de insanın sosyal bir varlık olması ve alışkanlıkların kökleşmiş yapısına da bağlanabilir ki toplumsal bakımdan düşünüldüğü zaman her dönemde kalıplaşmış olan alışkanlıklardan farklı olan girişlere yapılan dönütlerin tepkisel olması ve ilk zamanlarda bu yeniliklere direnç gösterilmesi toplumsal bir durumdur. Dönemsel ikilem bağlamında düşünüldüğü zaman Ülken'in şu ifadeleri ise buhranla meydana gelen ikiliği, ne yapacağını bilememe hâliyle oluşan sıkıntılı bir atmosferi göstermektedir: “Tanzimat'ın verdiği 'müsaadeler', hakikatte imparatorluğun parçalanmasına kadar gidecek bir iç krizin tohumlarını atıyordu. İmparatorluğun Müslüman ve Hristiyan unsurları ayrı ayrı hürriyet yani bağımsızlık istiyorlardı. Bunu kabul etmek imparatorluğun yıkılmasına gitmek demektir. Kabul etmemek Tanzimat'ın ortaya attığı fikirlerden vazgeçmek demektir. Kısaca, Tanzimat'ın devlet adamları bir çıkmazın içindeydi ve bütün iyi niyetleriyle bu çelişik durumda Batı medeniyetine yönelmek ve modernleşmek ile imparatorluğun siyasî bütünlüğünü korumanın uzlaştırılmaz buhranı içinde bulunuyorlardı...”¹⁶⁸

Bu çalışmada ele alınan Tanzimat şairlerinin dini tamamen bir tarafa bırakmadıkları incelenen şiirlerinde de görülmektedir. Tarlan'ın şu ifadeleri de Tanzimat aydınınının dinsiz olmadığını, bilakis dine hürmetkâr insanlar olduğunu vermektedir: “Cemiyette kuvvetli bir din kültürü hâlâ yaşıyordu. Müslümanlık akıl ve hikmetin darbelerine mukavemet edemeyecek bir din değildi; onun birinci istinatgâhı akıl idi. Ve nihayet Tanzimat'ın ileri gelen simaları dindar şahsiyetlerdi. Şinasi'nin tevhitleri, Namık Kemal'in hemen bütün eserleri kuvvetli bir din temayülünü gösterir. Osmanlı muhitinde saltanat, hilâfet bakımından o zamanki dinî telâkkiye veya Osmanlı camiası gibi büyük bir imparatorluğu tutabilmek için siyasî mütaleaya binaen taarruzdan masun kalmıştı. Tanzimat din ve saltanatı yıkmağa değil, düzeltmeğe

¹⁶⁷ Mehmet Kaplan, *Nesillerin Ruhunu*, (12. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, 98, 99.

¹⁶⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (4. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, 58.

çalışıyordu. Şahsî ihtiraslara alet edilen din; milletin ilerlemesine, uyanmasına, yaşaması için lazımgelen esbabın teminine mani oluyordu. Saltanat, milleti istibdat altında eziyordu. Dinin hakikatini ortaya çıkaracak, saltanatın gayrimeşru tahakkümünü ortadan kaldıracak, milletin varlığını, hukukunu tanıtacak ilim ve irfandı. Tanzimat edebiyatçıları buna ehemmiyet verdiler, Garbın ilim ve irfanına koşmak istediler.”¹⁶⁹ Bu ifadelerle Tarlan’ın dinin ilerlemeye mani olması dinden değil, kişilerden, dini çıkar hâline getirenlerden kaynaklandığı vurgusu önemli olup yine Tarlan’ın Namık Kemal için, “Divan edebiyatındaki tasavvuf felsefesini parlak hayallere yol açtığı için sever. Dikkat edilirse Tanzimat’tan evvel ve sonra divan edebiyatı tarzında yazan şairlerden seçtiği beyitler daima tasavvufun heyecanlı ve hamleli, parlak mübalâğalarla süslü fikirlerini havi olanlarıdır.”¹⁷⁰ şeklindeki ifadeleri de şairin, paralel olarak Tanzimat neslinin bir şekilde tasavvufla iştiğalini vermektedir. Ancak ikilemli, tamamen kendi olamamış bir neslin varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. Bu çalışmada ele alınan bazı eserlerde itirazlarla, sıkıntılarla, şikâyetlerle devam eden şiirlerin yeri geldikçe tevekküle dönüşmüş olduğu, şiirlerin sonunun ise teslimiyetle bitirildiği de bunu göstermektedir ki bu teslimiyet kalplerin mutmain oluşuyla meydana gelen bir sükûn bulma hâli olabileceği gibi geleneksel dini inancın getirdiği korkunun ürünü olarak da düşünülebilir. Şairlerde görülen bu çelişki, sosyal hayattaki ikilemin ve buhranın¹⁷¹ psikolojik olarak kişiye yansımaları olarak görülebilir. Bu durumun Hersekli Ârif Hikmet Bey’i de etkilemiş olduğu, Özgül’ün şairdeki gidiş gelişleri Herseklinin şiirleriyle verdiği şu değerlendirmesinde görülmektedir: “Hakikaten, Hikmet, zaman ve zemin farkı düşünmeksizin iç huzurunu arar. Meyhânelerde, dost meclislerinde, kalabalıkta bulamadığı kalp ve zihin ferahlığını yalnızlıkta bulmayı dener:

*‘Savmealarda çileye soyunan çilekârlar gibi,
mükerreren âlemden tecerrüd etmiş’(79).*

Pek çok tarikate girip çıkar, ‘erbâb-ı seyr ü sülûk ile düşüp kalkar’. 1283 yılında Karaağaç’taki Hasib Baba Dergâhı’ndaki ‘âyîn-i cem’lere ve şiir sohbetlerine katılırken kendini bulmuş gibidir. Burada irticalen söylediği,

Tarîk-ı nâzenîne sâlik olsun

¹⁶⁹ Tarlan, *Tanzimat Edebiyatında Hakikî Müceddit*, 5.

¹⁷⁰ Tarlan, *Tanzimat Edebiyatında Hakikî Müceddit*, 17.

¹⁷¹ bk. Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 58.

*O kim cûyende-i feyz-i Ali'dir.
Nuhüstün harf-i esrâr-ı hakikat
Cenâb-ı Hacı Bektâş-ı Velî'dir (80)*

kıt'ası itikadî bir tercihin verdiği rahatlığı taşır. Şairi, fikren ve rûhen sığınacak bir 'melce' bulmanın rahatlığı da sarmalar:

*Dergeh-i feyz-i Ali'dir melce-i sâhib-i dilân
.....
Ya veliyyu 'l-lah, dahîl-i dergeh-i ihsânınım
Dermendindir senin Hikmet, inâyet kıl aman (81).
Bir nigâh-ı şefkat eyle Hikmet-i bîcâreye
Mültecâ-yı müznibînsin yâ Hüseyin bin Ali (82)."¹⁷²*

Bu mısralar şairin Bektâşîliğe meylettiğini gösteren dizelerdir. Bilindiği gibi Balkanlarda Bektâşîlik tarikatı ön plandadır.¹⁷³ Ârif Bey de Balakanlardandır. Bektâşîliğe meyletmesinde bunun etkisini düşünmek gerekir.

*"1291 yılında bir cezbe anında söylediği bir kıt'adaki,
Yâ Rab beni bir pîre esîr eyle ki, her dem
Cân ü dilim olsun ona kurbân-ı muhabbet (83)*

mısraları dikkate alınır, Bektâşîlik'in Ârif Hikmet'e doyurucu gelmediği ve bağlanacak bir 'pir' aradığı iddia olunabilir. Şair, ertesi yıl, Kâdiriyye tarikatine intisap eder ve '1292'de tarîk-ı Kâdirî'ye ibtidâ-yı sülûkümde sünûh eylemiştir' kaydını taşıyan bir de kıt'a yazar:

*Varayım bârgeh-i lûtfuna müjgânım edip
Hâkrûb-ı harem-i Hazret-i Abdülkadir
Müsteid kıl beni yâ Rab iki âlemde hemen
Destgîr ola bana himmet-i Abdülkadir (84)"¹⁷⁴*

Özgül, İbnülemin'den naklen Hikmet'in Kâdirîlik'in büyükleri arasından Muhyiddîn-i Arabî'yi en büyük bildiğini ifade eder.¹⁷⁵ Tasavvufî bağlamda

¹⁷² Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 24, 25.

¹⁷³ bk. İnalçık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, 173.

¹⁷⁴ Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 25.

¹⁷⁵ Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 25; bk. İbn-ül-Emin Mahmud Kemâl, *Kemâl ül-Hikme*, 38.

düşünüldüğü zaman sosyolojik ve psikolojik olarak bakılacak olursa tasavvufî arayışın biraz da fitrî özellikten gelmekte olduğu, kişinin yaratılışına uygun tarikatın ise onun ilerlemesine daha çok yardımcı olabileceği düşünülebilir. Kendine uygun olan ve İslâmî hükümlerden kaymamış bir tarikat bulup bu yolda gönlünü teşvişlerden arındırıp seyr u sülûkuna devam edip tamamlamasının önemli olduğu bilinmektedir.¹⁷⁶

Sütçü'nün şu ifadeleri ise Hersekli'nin tasavvufa meyyal yapıda bir kişi olduğunu vermektedir: *“Onun dergâhlara gidip gelmesi, yaratılış itibarıyla sūfiyâne yaşantıya eğilimli bir kimse olduğunu ve bu özelliğini daha genç denebilecek yaşlarda gösterdiğini belli etmektedir. Zamanın toplumunda, bilhassa İstanbul'da tarikat ve tekkelerin bir hayli yaygın olmasının da onun böyle bir yola yönelmesini kolaylaştırıcı bir etken olduğu söylenebilir.”*¹⁷⁷ İnsan ruhen boşluktaysa bir yerde sebat edemez, ruhuna yakın bir yeri arayıp durur. Ârif Hikmet'in tarikat dolaşmasında¹⁷⁸ aslında ruhî bir arayışın etkisi olduğu söylenebilir ki M. Kayahan Özgül'ün *“Meyhânelerde, dost meclislerinde, kalabalıkta bulamadığı kalp ve zihin ferahlığını yalnızlıkta bulmayı dener.”*¹⁷⁹ ifadeleri de onun iç huzursuzluğunu göstermektedir. *“Önceleri sūnnî akidelere bağlı olmasına rağmen sonraları adı Bektâşî kollarıyla beraber anılır olan Bedevilik'in İstanbul'daki sekiz dergâhından Üsküdar Toptaşı'ndakinin şeyhi Abdülhalim Efendi de şairin dostudur. Hikmet sık sık dergâha gelir, meclislere katılır. 1296 yılında burada 'bi'l-bedâhe' söylenmiş bir kıt'ası da vardır.*

Mest-i sahbâ-yı ezel rind-i melâmî-meşrebim

Sâlik-i aşk-ı ilâhîyim, üveysî-meşrebim

beytinde geçen 'melâmî' ve 'üveysî' kelimeleri has isim olarak kabul edilirse, şairin itikadî ilgi sahasının Melâmîlik ve Üveysiyye'ye kadar uzandığı da söylenebilir.

Kâdirîlik'e intisabından sonra da Ârif Hikmet'in farklı tekkelerde, dergâhlarda görünmesi hâlâ bir arayış içinde olduğundan değildir. Onun aradığı 'tarik-ı Hak'tır ve

¹⁷⁶ Tasavvuf, bağlılık ve teslimiyet hakkında bk. El-Hac Mehmed Nuri Şemsüddin-El-Nakşibendi, *Tam Miiftâh-ül-Kulüb-Kalblerin Anahtarı*, Salâh Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul Basım yılı yok, 53.

¹⁷⁷ Tevfik Sütçü, “Eski Edebiyattan Yeni Edebiyata Geçişin Eşiğinde Önemli Bir İsim: Hersekli Ârif Hikmet ve Divanı”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5 (2), Spring 2010, 505.

¹⁷⁸ bk. Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 26, 27.

¹⁷⁹ Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 24.

aradığını bulmuştur. Sohbetlerde bile, sözün bu konuya gelmesi, onu heyecanlandırmaya yeter.

*Hikmet, tekke ve dergâhlarda artık bağlanacak bir pir aramaz; kendisinininkinden başka şeyhlere bağlanan sâliklerin inançlarına, sohbetlerine, zikirlerine saygıyla şahitlik eder. Şair saygısını sadece tarikatlere değil, farklı dinlere de gösterir çünkü, onun için önemli olan şuna veya buna inanmak değil, inanmaktır.”*¹⁸⁰ Bu ifadeler Ârif Hikmet’in feyzini ve muhabbetini, cezbeli yapıda biri olduğunu göstermektedir. Fakat “*Şair saygısını sadece tarikatlere değil, farklı dinlere de gösterir çünkü, onun için önemli olan şuna veya buna inanmak değil, inanmaktır.”*¹⁸¹ Ârif Hikmet’teki bu düşüncenin onun cezbeli, feyz ve muhabbetî bir hâlde olduğunu gösteren “*...Sohbetlerde bile, sözün bu konuya gelmesi, onu heyecanlandırmaya yeter.*”¹⁸² cümlesindeki manevî hâlimden kaynaklandığı düşünülebilir. Hersekli, tamamen bir kapıya bağlanamamış bir tasavvuf erbabı¹⁸³ olsa da divanında tasavvufa da yer vermesi ve bu eserinde geleneğe mensubiyetinin görülmesi¹⁸⁴ tasavvufa olan muhabbetini de vermekte ayrıca mutasavvıf bir aileden oluşu,¹⁸⁵ tarikat ehlini ve tarikatları sevmesi, bir sâlik olması¹⁸⁶ onun şiirinde tasavvufun olmasının bir bakıma sebebini de gösteren hususlar olarak değerlendirilebilir. “*Hersekli Ârif Hikmet’in divanındaki tasavvufî unsurlar ve bu unsurları kullanmadaki başarısı, onun divanındaki hâkim temanın tasavvufî aşk olduğunu göstermektedir:*

*Vâsıl-ı aşk olana ilm-i tasavvuf ne imiş
Yâ kerâmât yahud hükm ü tasarruf ne imiş
Fâriğ ol ârif isen kayd-ı tekellüf ne imiş
Hakk’ı zikr eyleyelim bunda tavakkuf ne imiş.”*¹⁸⁷

¹⁸⁰ Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 26, 27.

¹⁸¹ Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 27.

¹⁸² Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 27.

¹⁸³ bk. Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 25-28.

¹⁸⁴ Sütçü, “Eski Edebiyattan Yeni Edebiyata Geçişin Eşiğinde Önemli Bir İsim: Hersekli Ârif Hikmet ve Divanı”, 482.

¹⁸⁵ bk. Griffe, *Osmanlı'nın Hizmetkârı Galip Ali Paşa Rızvanbegovic-Stocevic*, 189, 190; bk. Özdiñç, *Osmanlı Modernleşmesi ve Hersekli Ârif Hikmet-Mecelle'nin Bazı Mevâddına Dâir İntikadnâme*, 9.

¹⁸⁶ bk. Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 40, 41; İbn-ül-Emin Mahmud Kemâl, *Kemâl ül-Hikme*, 37.

¹⁸⁷ Sütçü, “Eski Edebiyattan Yeni Edebiyata Geçişin Eşiğinde Önemli Bir İsim: Hersekli Ârif Hikmet ve Divanı”, 506.

“**Münâcât**” şiirinde muhabbet, şühud ve mahv kavramları kullanarak şair manen ilerleyip Yaradan’a yaklaşmak, Allah’ı anlamak istediğini vermektedir:

*“Yâ Rab be-füyûz-ı eser-i ism-i Vedûd
Kıl nûr-ı muhabbetle beni şûle-nümûd*

*Tâ kim olayım mahrem-i esrâr-ı Celâl
Cân ü dilim et mahv-ı tecellâ-yı şühûd”¹⁸⁸*

Tasavvufta dervişin insana, hayvana, cemadata, ihvana, zâkire, şeyhe, İslâm’a, Hz. Peygamber’e ve Allah’a muhabbet ile ilerlediği, muhabbetinin ilâhî feyz olduğu, bunun Allah’tan dilendiği, her dâim olmasının istendiği ve muhabbetsiz sâlikin manevî olarak, benzetme ile ifade edilirse, kupkuru olduğu bilinmektedir. Şair de “Vedûd” isminin vesilesiyle muhabbet nuruyla parıldamak yani dervişlik yolunda ilerlemek istemektedir. İkinci beyitte ise tasavvufta kullanılan mahv ve şühud terimleri dikkat çekmektedir. Şair, Allah’tan ruhen, bedenen tüm benliğiyle manen yükselme istemektedir. Ayrıca mahv kavramı şairin “**Gönlüm**” redifli gazelinin şu beytinde nur kavramıyla beraber görülmektedir:

*“Mahv olup nûr-ı hüsn-i dildâra
Şûle-gîrây-ı mâhtur gönlüm”¹⁸⁹*

Şair, Allah’ın güzelliğinin nurundan yok olmuştur yani Allah’ta fâni olmuştur. Bunun için gönlü ayın güçlü parlaklığı gibidir. Çünkü Allah’ın nuru anlatılmaz bir ışıltıdadır.

“**1291’de galebe-i cezebât söylenmiştir**” şeklinde verilen cezbe şiirinde pir, intisap, hikmet kavramlarının yanında “**Münâcât**” taki muhabbet de yine verilmiştir:

*“Yâ Rab beni bir pîre esîr eyle ki her dem
Cân ü dilim olsun ona kurbân-ı muhabbet*

*Çün zâtımı hikmetle vesîm eyledi lûtfun
Nâmımla yazılsın dile unvân-ı muhabbet”¹⁹⁰*

¹⁸⁸ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 75.

¹⁸⁹ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 193.

¹⁹⁰ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 83.

Pir kelimesinin şeyh anlamında olduğu gibi bir tarikatın kurucusu olarak da kullanıldığı bilinmektedir. Şiirde şairin tarikat sevgisi görülmektedir. Aşk ile Allah'tan bir şeyhe intisap etmek ve ona canıyla, gönlüyle muhabbetten dolayı yani manevî olarak iç sevinciyle, aşkla kurban olmak istemektedir. Bu hâl derûnî bir yolculuğa girmektir. *“Tarikata girmek ezoterik ve mistik bir içsel eğitim yoluna girmektir. İnsanî tutkularla, nefisle savaşmak adayların ve dervişlerin birincil işleridir. Eğitimin ilk yılları benlik arzularının hiç edilmesine ayrılmıştır. İnsanın kalbinde doğan anlık sevgilere yer yoktur. Rûmî, Mesnevî’de şöyle der:*

‘Putların anası nefsinizin putudur. Çünkü o put yılan, bu put ejderhadır. Nefis, demir ve taştan yapılan çakmaktır, put kıvılcımdır. O kıvılcım su ile söner. Fakat taş ve demir, su ile söner mi? Âdemoğlu’nda, bu ikisi oldukça ne vakit ve nasıl emin olur?’ (Mesnevî, I, 772-774)

*Derviş, nefisine hâkim olabilmesi için onu içsel eğitiminde izleyebilecek bir şeyhe dayanmak zorundadır.*¹⁹¹ Şeyhe içsel gel-git olmadan, derûnî yolculuğun zarar görmemesi için şairin söylediği gibi esir olurcasına bağlanmak gereklidir.

İkinci beyitte ise hikmete ve muhabbete değinilmiştir. İslâm’da ana babanın çocuk üzerindeki görevlerinden birinin de güzel isim koymak olduğu bilinmektedir. Çünkü o ismin kişiyi etkileyeceği söylenir.¹⁹² Şair de isminden dolayı Allah’ın onu hikmetle lütuflandırdığını ifade etmektedir. Ayrıca muhabbet bir unvan olarak görülerek yüceltilmiştir.

Şairin **“1292’de tarik-ı kadirîye ibtidâ-yı sülûkümde sünûh eylemiştir”** şeklinde verilen şiirinde de teslimiyet kavramının yanında intisap ve muhabbet kavramlarına değinilmesi şairin bu kavramların tekrarı ile bunlara verdiği değeri göstermektedir:

*“Varayım bârgeh-i lûtfuna müjgânım edip
Hâkrûb-ı harem-i hazret-i Abdülkadir”*¹⁹³

Bilindiği gibi Kâdirî tarikatının kurucusu Abdülkâdir Geylânî’dir. Şair, Hz. Pir’e olan sevgisini, muhabbetini ve bağlılığını, kirpiklerini “Hazret’in hareminin

¹⁹¹ Alberto Fabio Ambrosio, *Dervişler-Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü*, (Çev.: Buğra Poyraz), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, 105.

¹⁹² bk. <http://www.nevzattarhan.com/isminiz-kisiliginizi-olusturuyor.html> (Son Erişim: 27.06.2018)

¹⁹³ Özgül, *Şiir Hazarında Gazel Dökenler-II-Hersekli Arif Hikmet Bey*, 83.

süpürgesi” gibi şiirleştirerek göstermektedir. Muhabbet kavramını **“Der-Vasf-i Muhyiddîn-i Arabî kaddese sırrahu”** şeklinde verilen şiirde de görülmektedir:

*“Rızâ-cûyân-ı aşkın dâdgâhı Şeyh-i Ekber’dir
Cihâna bir büyük feyz-i ilâhî Şeyh-i Ekber’dir*

*Fütühât ü Fusûs’un fehm edenler çarh-ı mânânın
Bilirler şimdi sâhib-i mihr ü mâhı Şeyh-i Ekber’dir”¹⁹⁴*

Bir önceki şiirde Abdulkâdir Geylânî’ye duyulan muhabbet, bu şiirde ise Şeyh-i Ekber’e yöneltilmiştir. Kılıç’ın verdiği şu bilgiler Hersekli’nin Abdulkâdir Geylânî’yi ve İbnü’l-Arabî’yi şiirine almasının sebebinin açıklar niteliktedir: *“Bazılarına göre Ekberîyye adıyla müstakil bir tarikat yoktur. Bu adla meşhur olan tarikat aslında Kâdiriyye’nin bir şubesidir. İbnü’l-Arabî de bu tarikatın ikinci piridir. Rivayete göre Abdülkâdir-i Geylânî, ‘Hırkamı vefatımdan sonra Mağrib’den zuhur edecek olan Muhyiddin’e giydirin’ diyerek müridlerine vasiyette bulunmuş ve bu hurka Şeyh Cemaleddin Yunus b. Yahyâ el-Hâşimî vasıtasıyla İbnü’l-Arabî’ye giydirilmiştir.”¹⁹⁵* Bahsedilen bu zatlardan Hersekli’nin şiirinde saygıyla bahsetmesi şairin Kâdirî tarikatına mensup olmasındandır.¹⁹⁶ Şair, Şeyh-i Ekber’in özelliklerini ve eserlerini sayarak ona olan sevgisiyle beraber önceki beyitteki Kâdirîlik muhabbetini devam ettirmektedir.

“1283’te Karaağaç’ta Hasib Baba Dergâh’ında esnâ-yı sohbede bi’l-irticâl zuhura gelmiştir” şeklinde verilen şiirde de tarikat kavramının yanında yine muhabbete değinilmiştir:

*“Tarîk-ı nâzenîne sâlik olsun
O kim cûyende-i feyz-i Ali’dir”¹⁹⁷*

Şiirde Hz. Ali’nin isminin geçmesi, bu dergâhın Bektâşî olduğuna bir işaret olarak düşünülebilir. Yukarıda da ifade edildiği gibi Hersekli Ârif Hikmet dergâh dergâh dolaşmıştır.¹⁹⁸ Bu şiirle durağı Bektâşî dergâhıdır. Şair, Hz. Ali’nin feyzini

¹⁹⁴ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 83.

¹⁹⁵ M. Erol Kılıç, “Ekberîyye”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, X, 544, 545.

¹⁹⁶ bk. Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 25.

¹⁹⁷ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 83.

¹⁹⁸ bk. Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 26, 27.

arayan bu dergâha intisap etsin demektedir. Burada muhabbetin yönü değişmiş, Kâdirilik yerini Bektaşîliğe bırakmıştır.

*“Muhabbetsiz bilinmez sırr-ı ikrar
Tevellâdan teberrâ müncelîdir”*¹⁹⁹

dizelerinde ise yine muhabbet vardır. Sâlik’in seyr ü sülûkunda ilerlemesi ve nefsini yenebilmesi için şeyhine muhalefetsiz muhabbet etmesi gerekir. Çünkü *“tarikata giren ve şeyhe bağlanan derviş, bende, efendisi olan şeyhin kulu. Cenaze, onu yıkayan kişinin önünde nasıl iradesiz ise mürit de şeyhinin önünde o şekilde iradesizdir. Bir kör kendisini yeden kişiyi uçurumun kenarında nasıl takip ederse mürit de her hususta şeyhini öyle takip eder. Mürit kendi şahsî iradesini şeyhinin iradesinde yok etmiştir (fenâ fi’ş-şeyh). Onun için iradesizdir.”*²⁰⁰ Bu beyit mürşide muhabbetin önemini anlatmaktadır.

“1296’da Üsküdar’da Bedevî Dergâhı’nda bi’l-bedâhe söylenmiştir” şeklinde verilen şiirde teslimiyet, aşk ve himmet kavramlarının yanında önceki beyitlerde de kullanılan intisap da verilmiştir. Bu, şair için bir şeyhe bağlanmanın önemini göstermektedir:

*“Kıl bu dergehte fedâ-yı dil ü cân
Ey olan âşık-ı âl-i nebevî*

*Sâlik-i aşk olana kâfidir
Himmet-i hazret-i Seyyid Bedevî”*²⁰¹

Dergâh dergâh dolaşan şair²⁰² bu şiirde Bedevî dergâhında görülmektedir. Şair bu dergâha bağlılığı istemektedir. Çünkü mürşidin soyu Hz. Peygamber’e dayanmaktadır. Şiirde verilen postnişîn Seyyid Hüseyin Hıfzı Efendi²⁰³ olabilir. Tasavvuf yolunda olan sâlikin mürşide ve nihayette Allah’a olan aşkı tasavvufta

¹⁹⁹ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 83.

²⁰⁰ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (2. Baskı), Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2005, 263.

²⁰¹ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 84.

²⁰² bk. Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 26, 27.

²⁰³ bk. Kadir Özköse, “İstanbul Tasavvuf Kültüründe Bedeviyyenin Yeri ve Üsküdar Bedeviyye Tekkeleri”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 2012, 530;

<https://www.uskudar.bel.tr/tr/main/erehber/tekkeler/12/huseyin-efendi-dergahi-beylerbeyi-bedevis-tekk/1026> (Son Erişim: 17.06.2018)

vazgeçilmez bir gerekliliktir. Bu aşk yolunu takip edene Şeyh Efendi'nin manevî yardımını yani himmeti kâfi gelecektir.

Şairin yukarıda verilen **“1292’de tarik-ı kadirîye ibtidâ-yı sülûkümde sünûh eylemiştir”** şeklinde verilen şiirinde de bir önceki beyitte işlenen himmet kavramı yine ele alınmıştır:

*“Müsteid kıl beni yâ Rab iki âlemde heman
Destgîr ola bana himmet-i Abdülkadir”²⁰⁴*

Himmet'in Allah'ın insan-ı kâmile verdiği bir tasarrufu ve şeyhin müridine manevî yardımını olduğu bilinmektedir. Burada da şair Kâdirî intisabından dolayı²⁰⁵ Abdülkâdir Geylânî'den yani pirinden yardım dilemektedir. Bektâşîlik ve Bedevîlik de görülen muhabbetlerini şair bu beyitte yine Kâdirîlikte, yine Abdülkâdir Geylânî'de vermektedir. Bu, şairdeki Hz. Pir Geylânî'ye olan muhabbetin de yoğunluğunu işaret etmektedir.

“Der-Vasf-ı Mesnevî” başlığıyla verilen şiirde Mevlevîlik, aşk, din kavramlarına değinilmiş, veliler için kullanılan kaddesallâhü sırrahü duasının yanında **“1283’te Karaağaç’ta Hasib Baba Dergâh’ında esnâ-yı sohbette bi’l-irticâl zuhura gelmiştir”** şeklinde verilen şiirde olduğu gibi tarikat kavramı da belirtilmiştir. Kâdirîliği Bektâşîliği, Bedevîliği işleyen şair, bu şiiriyle de bir başka tasavvuf yolu olan Mevlevîliği işlemiştir. Bu çeşitlilik, herbir tarikatın nihaî hedefinin Allah olmasından dolayı şairin tasavvufa olan sevgisinden ve Hersekli'nin hepsine de muhabbet bağladığına bir vurgu olabilir:

*“Habbezâ Mesnevî-i mu’cize-fen
Eser-i aşk-ı pâk-i Mevlânâ*

*Her sözü sırr-ı sırr-ı Kur’an’dır
Kaddesallâhü sırrahü’l-âlâ”²⁰⁶*

Mesnevî, Mevlevîlik'in en çok teveccüh gören eseri olduğu gibi âdeta sembolüdür. Şair, bu eseri mucize olarak değerlendirmektedir. Bu eser, Hz. Pir'in aşkının yani manevî hâlinin yansımasıdır. Bu çalışmanın bazı yerlerinde tarikatın İslâm

²⁰⁴ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 83.

²⁰⁵ bk. Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 25.

²⁰⁶ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 84.

dininden ayrı olamayacağı, İslâm'a aykırı şeyler yapamayacağı ifade edilmiştir. Hersekli'nin de sâlik olduğu,²⁰⁷ tarikatların Osmanlı döneminde İslâm dinine aykırı olduğu için suçlandığı da şu bilgilerden anlaşılmaktadır: “*Dervişlerin genel olarak halk üstündeki etkisi, çoğu kez gördüğümüz üzere sultanlar ve bakanları tarafından devlet amaçları için kullanılsa da, bazen teyakkuza da sebep olmuş, böyle zamanlarda tarikatlara yalnız şüpheyle bakılmamış, bizzat çeşitli cezalar uygulanmıştır. Bu mutasavvıflara karşı getirilen en eski, aslına bakılırsa, en sık karşılaşılan suçlama, bunların gerçekleştirdiği türlü uygulamaların İslâm'ın ruhuna, Peygamber'in açık emirlerine aykırı olduğu şeklindedir.*”²⁰⁸ Bu ifadeler, Batılı bir bakış açısı olarak değerlendirilebilir mi? sorusunu akla getirmektedir. Tasavvuf özüne uymayan bir şekilde kullanılabilir. Fakat bunu sûfilîğin aslı ile mi alâkalı yoksa bireysel açıdan mı değerlendirmek gerekir? sorusu da düşünülebilir. Bu, görüldüğü üzere siyasî ve farklı disiplinlerin üzerinde düşüneneceği bir meseledir. Fakat edebî bağlamda düşünüldüğü zaman tarikat erbabı olan ya da olmayan şairler tarafından tasavvuf bazen muhabbet bağlamında bazen de sadece geleneğin de etkisiyle tema olarak işlenmeye devam etmektedir. Bu da ele alınan şairler de görülmektedir.

Bu şiirde, şiirsel olarak tarikatın İslâm'dan aykırı olmadığı düşüncesi verilmektedir. Tasavvufî bir eser olan Mesnevî, Kur'ân'dan ayrı olarak görülmeyle din-tarikat vurgusu yapılmaktadır. Ayrıca “kaddesallâhü sırrahü” ifadesi de tasavvufa ait bir terim olduğu için şair bunu bilinçli bir şekilde kullanmıştır.

Mevlevîlik'in ön plana çıktığı bu şiirde ayrıca Hz. Pir Mevlânâ, dergâh, tayy, marifet, sülûk, irfan kavramlarının yanında tasavvufun ilk akla gelen kavramlarından aşk ve âşıklar tekrar görülmektedir:

*“N’ola mâlişgeh-i uşşâk olursa hâk-i Mevlânâ
Mübârek âsitândır âsitân-ı pâk-i Mevlânâ*

*Eder tayy-i cihân-ı mârifet evvel sülûkünde
Aceb bâlâ-rev-i irfân imiş sellâk-i Mevlânâ”²⁰⁹*

²⁰⁷ bk. Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 41; bk. İbn-ül-Emin Mahmud Kemâl, *Kemâl ül-Hikme*, 37.

²⁰⁸ Garnett, *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*, 151.

²⁰⁹ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Arif Hikmet Bey*, 84.

Bu şiirde de ele alınan Mevlevîliğin 19. yüzyılda ise daha önemli bir işleve sahip olduğunu Ösen şu şekilde vermektedir: “19. yüzyıl boyunca gerek İstanbul’da gerekse taşrada Mevlevî şeyhleri, Mevlevî müntesibi olan devlet adamları, valiler veya diğer mesleklere mensup kişiler ve yine hem İstanbul’da hem de taşrada birçok şehirde bulunan Mevlevihâneler sayesinde Mevlevîliğin 19. yüzyıldaki devlet ve toplum hayatındaki tesirleri önceki dönemlere göre daha fazla hissedilmiştir. İmparatorluk coğrafyasında ve başkent İstanbul’da birçok tarikatın aksine dergâh sayısı az olan Mevlevîlik sosyal ve siyasî hayattaki tesirleri bakımından dergâh sayısı ile ters orantılı olarak diğer tarikatlara göre etkili olmuştur.”²¹⁰ Belki biraz da bu baskınlığın etkisiyle şair tasavvufi literatürü bolca kullanarak Hz. Mevlânâ’nın yüceliği, dergâhının kutsallığı, marifet ehli oluşu, Onun turabının âşıklar için yüz sürülecek mübarek yer olduğu, irfanın yerinin Onun yolu olduğu verilerek Hz. Pirin kutsiyeti verilmiş, Onun övgüsü yapılmıştır. Dergâhtan dergâha girip çıkan²¹¹ şairin tasavvuf ve tarikatlara olan sevgisi şiirinde de yer bulmuştur. Ayrıca “*tayy*”-i *cihân-ı mârifet*”²¹² ifadesi tasavvufta geçen tayy-i mekân ve bast-ı zaman ifadelerini hatırlatmaktadır. Şiirin geneline bakıldığı zaman Hz. Mevlânâ’ya olan aşkın vurgulandığı görülmektedir.

Redifinden de anlaşılacağı üzere gönül mefhûmunun işlendiği **Gönlüm**’de de bâde kavramının yanında “**Der-Vasf-ı Mesnevî**”de olduğu gibi burada da aşk görülmektedir:

“*Sanma kim bâde-hâhtır gönlüm*
Mest-i aşk-ı ilâhtır gönlüm”²¹³

Şair, (Gönlüm bâde isteyen değildir.) derken bunun sebebini ikinci mısra da vermektedir. Çünkü o zaten Allah aşkıyla sarhoş olmuştur bile. Artık bâdeye ihtiyacı yoktur. Buradaki aşk kavramı artık şeyhte değil nihaî noktada yani Yaratıcı’dadır. Şiirin devamında gönül kavramı etrafında yine aşk temel husus olarak işlenmiştir:

“*Sûz-ı hasretle dâğ dâğ oldu*
Aşkıma bir güvâhtır gönlüm”²¹⁴

²¹⁰ Serdar Ösen, *Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevilik 19. Yüzyıl*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015, 324.

²¹¹ bk. Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 26, 27.

²¹² bk. Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Arif Hikmet Bey*, 84.

²¹³ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Arif Hikmet Bey*, 193.

²¹⁴ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Arif Hikmet Bey*, 193.

Gönül ıstılahının ön plana çıkarıldığı bu beyitte âşîğın hasretinin ona acı vermesi, şairin sevgiliye olan özleminin ve muhabbetinin ne kadar büyük olduğunu göstermektedir. Gönlün şahid gösterilmesi bu kavrama verilen ehemmiyeti göstermektedir ki bu, tasavvuf ehlinin de itibar ettiği “*Ben yere ve göğe sığmadım ancak mümin kulunun kalbine sığıdım.*”²¹⁵ hadisini akla getirmektedir. Bu bağlamda bakıldığı zaman bir bakıma şahid olarak Allah’ın gösterildiği ifade edilebilir. Şiirin devamında gönlünü anlatan şair hüznün ve sâlik kavramlarının yanında yine aşka vurgu yapmıştır:

“*Ne sevâbıyla gurrekâr-ı kemâl
Ne Mısır-ı Ken’ân’dır gönlüm*

“*Şâh-ı gamm-ı bârgâh-ı sevdâyım
Ehl-i aşka penâhtır gönlüm*”²¹⁶

Hüznün, tasavvufta yer alan ıstılahlardan biridir. Ayrıca “*Hüznün kalplerin cilasıdır.*”²¹⁷ şeklinde verilen hadis-i şerif de bu kavramın değerini vermektedir. Bu beyitte de hüznün, gönül ile bağlantılı olarak kullanılmıştır. Gönül ne olgunluğun nurunu yayan ne de “Kenan’ın Mısırı”dır. Gönül aşk makamının hüznülü padişahıdır. Çünkü o gönül âşıktır ve elden kaçanlara hüznülenmektedir.

Gönül, aşağıdaki beyitte ise vuslat kavramıyla beraber verilmiştir:

“*Hikmetâ kûy-i vasl-ı cânâna
Doğru bir şâh-râhtır gönlüm*”²¹⁸

Gönlün Allah’ın makamı olduğu daha önce de verildiği üzere “Ben yere ve göğe sığmadım ancak mümin kulunun kalbine sığıdım.” hadisinde belirtilmiştir. Şairin mısralarında verildiği üzere gönül, Allah’a giden dümdüz ve işlek bir yola benzetilebilir. Bu benzetim aktarılan hadis-i şerife dayandırılabilir. O yere saygıyla

²¹⁵ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (3. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, 251; Ahmet Yıldırım, tasavvuf kitaplarında bu şekilde meşhur olan bu hadisin muteber hadis kitaplarında bulamadığını belirttiğinden sonra bu hadis hakkında farklı eserleri kaynak gösterip çeşitli İslâm âlimlerinden örnekler vererek yorumlarını aktarmaktadır. bk. (Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 251, 252.); el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 195.

²¹⁶ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Arif Hikmet Bey*, 193.

²¹⁷ Ebû Nu’aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, Nşr. es-Se’âde, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1409, VIII, 281.

²¹⁸ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Arif Hikmet Bey*, 193.

girmek gerekir. Ayrıca yine aynı şiirde tecrîd, cezbe ve feyz kavramlarına da yer verilmiştir:

*“Bulalı feyz-i cezbe-i tecrîd
Düşmen-i izz ü câhtır gönlüm”*²¹⁹

Bu beyitte tasavvufî istilâhta yer alan tecrid ve cezbe kavramları dikkat çekmektedir. Mısralarda bir hâlden bahsedilmektedir ki bu hâl gönlünü masivadan sıyırma hâlidir. Tecrid’in cezbeli feyz dolu hâlini yakaladığı için şairin gönlü makam, mevki, izzet, şan ve şerefi, masivaya özel hâlleri düşman görmektedir. Bu hâl Allah’a yaklaşma, sevgi ve muhabbet hâlidir.

Hersekli Ârif Hikmet **“Tehlîl”** şiirinde ise vahdet-i vücûd kavramını işlemiştir:

*“Ey varlığını âleme izhâr eden Allah
Bir kes olamaz sırr-ı şuûnâtına âgâh”*²²⁰

*“Hersekli Ârif Hikmet Bey Divanı’nda tasavvuf teması ile ilgili olarak pek çok beyitte ifadesini bulan, tasavvufun da temeli olan vahdet-i vücûd nazariyesidir.”*²²¹ İkinci mısradaki ise O’ndan başkasının O’nun sırlarına vâkıf olamayacağı yani Allah’ın yüceliği verilmiş, bu kudret bir sonraki beyit olan

*“Hayrân-ı sıfâtın aceb olmaz mı gönül
Lâ-havle velâ kuvvete illâ billâh”*²²²

dizelerinin ilk mısraında tasavvuf için önemli olan gönül kavramıyla birlikte Yaradan’ın tecellisiyle ifade edilmiştir. İkinci mısradaki ise bu yücelik Arapça lafızla vurgulanmıştır. Ayrıca ikinci mısra, Kehf sûresi 39. âyette geçen *“Bağına girdiğinde: Mâşâllah! Kuvvet yalnız Allah’ındır, deseydin ya!...”*²²³ ifadelerini de hatırlatmaktadır. Âlem Allah’tan izler taşımakta, O’nun kudretini vermekte, şair âlemde bunu görmekte, böyle olduğuna inanmakta ve şiirine yansıtmaktadır.

²¹⁹ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 193.

²²⁰ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 75.

²²¹ Sütçü, “Eski Edebiyattan Yeni Edebiyata Geçişin Eşiğinde Önemli Bir İsim: Hersekli Ârif Hikmet ve Divanı”, 507.

²²² Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 75.

²²³ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 283.

1.3. NAMIK KEMAL

Tanzimat döneminde tasavvufu şiirlerine yansıtan şairlerden biri de Namık Kemal'dir. Tanzimat edebiyatı bilindiği üzere yeni şiirin içinde yer alan bir edebiyat dönemidir. Bu edebiyat içinde incelenen şiirlerde görüldüğü üzere Osmanlı şiirine tema olmuş tasavvufun²²⁴ bazen olumsuz bakış açısıyla ama çoğu zaman olumlu yaklaşımlarla Tanzimat şiirinde de işlendiği görülmektedir. Örneğin Âkif Paşa meseleye eleştirel bakış açısıyla da bakmasına rağmen tasavvufu yok saymamıştır. Ziya Paşa'da ise dinî bağlamda ilk bakışta ağır ifadeler olarak görülen mısralar olsa da bu mısralara kişinin o anki yapısı bilinmediği için farklı açılardan da bakmak gerekir. Namık Kemal'in ise samimi bir üslûpla tasavvufu şiirine yansıttığı görülmektedir. *“İsmail Habib, divan edebiyatının ‘dinî’ edebiyat olmasına rağmen ‘ahlâki’ bir edebiyat olmadığını ise şöyle izah eder: ‘Divan şairlerinin pek çokları, tasavvufun çifte manalı kelimelerinin elastikiyetine sığınarak, mey, mubeçe, civan, sâkî... ilâh. kelimeleri üstünde en lâahlâki mevzuları açıkça terennüm edebiliyorlardı.’ Bunun pek iyi farkına varan Namık Kemal'in, altmış sene evvel Tasvîr-i Efkâr'da yazdığı bir makalede: ‘Rukn-i azîmi mübâlâgat-ı riyakârâne ve meşreb-i kalenderânenen ibaret olan manzûmatımız ise fesad-ı ahlâki o kadar tervîç eder ki ‘divan’ı - Fûrs-i cedîd lûgatlerinde ‘şeytan’ ma'nâsına mazbut olan-‘dîv’in sîgatü'l cem'i zannedenlerin kavline şîrâne bir tevcih aranırsa bizim divanları göstermek kifayet eder!’ diyerek divan edebiyatının bu ‘lâahlâki tarafını, kendisine mahsus bir nükte ile anlattığını hatırlatan İsmail Habib, kendisinin de aynı kanaati paylaştığını söyler.”*²²⁵ Ancak Kemal tasavvufu bu şekilde kullanmaz. Kemâl'in tasavvufu dinî anlamda kullandığı şiirlerinde görülmektedir. Onun tasavvufî şiirlerine bakıldığı zaman şiirlerde samimi bir muhabbetin ve âmiyânelikten uzak bir üslûbun olduğu görülmektedir. Sadeddin Nüzhet Ergun'ün eserinin *“Namık Kemal'in çocukluk şiirlerini ihtiva eden mecmua”*²²⁶ kısmındaki şu ifadelerinde şairin dinden ve tasavvuftan ayrı bir adam olmadığını ancak daha sonra farklı konulara yöneleceğini ifade etmektedir: *“Bu mecmua, ailesinden aldığı dinî ve ahlâkî terbiyeyi göstermesi itibariyle de mühimdir. Hazreti Muhammed*

²²⁴ bk. İsen, “Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri”, 306; Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi-Edebiyat Tarihi-Metinler*, 261, 262; Çavuşoğlu, “Divan Şiiri”, 198.

²²⁵ Mehmet Özdemir, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Divan Edebiyatı Tartışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008, 443, 444.

²²⁶ bk. Sadeddin Nüzhet Ergun, *Namık Kemal'in Şiirleri*, İnkilâb Kitabevi, İstanbul 1941, IX.

hakkında na't, Mevlânâ Celâleddin hakkında medhiye, Âl-i Abâ hakkında hürmetkârane yazılmış birtakım şiirleri muhtevî bulunan bu nüshadaki nazımların, Kemal'in şahsiyetini bulduktan sonra yazdığı eserlerle hiç şübhe yok ki münasebeti olamaz."²²⁷ Ergun'un bu ifadelerinde Namık Kemal'in hiç olmazsa bir dönem tasavvufî tarzda eserler verdiği görülmektedir. Lewis ise şairin Pan-İslâmizm düşüncesinin siyasî değil kültürel olduğunu şu ifadeleriyle vermektedir: "*Namık Kemal 1870'lerin başında Batı'nın İslâm dünyasına karşı hem kültür hem de emperyalizm açısından yarattığı tehlikenin farkındaydı. Bu tehdide karşı İslâmiyet'i koruması için Osmanlıların önderliği ele almalarını tavsiye ediyordu. Ancak onun Pan-İslâmizm anlayışı siyasî olmaktan ziyade, kültürel idi. 'Ehl-i İslâm birlik biçimini siyasî hedefler veya doktrinlere dayalı tartışmalarda değil, vaizlerin huzurunda, kitap sayfalarında aramaya muhtaçtır.'* Onun Pan-İslâmizm anlayışı modernleşme arzusuyla bağlantılıydı."²²⁸ Lewis'in buradaki ifadesine göre Namık Kemal siyasî değil sadece kültürel olarak Pan-İslâmizm'le bağlantılı olsa da İslâm birliği anlayışı içinde yer alması²²⁹ bile bir şekilde şairin dindar bir yapısının olduğuna işaret olarak düşünülebilir. Bu bağlamda Birand'ın şu ifadeleri de onun dindar bir kişi olduğunu vermektedir: "*Ona göre Müslümanlık, Osmanlı Devleti'ni yaşatacak hayat kudretlerinden birisi idi. Çünkü bu devlet, bu din üzerine kurulmuş ve bu dine dayanarak gelişmişti. Bundan dolayı, Namık Kemal, Müslümanlık düşmanı olan Batı dünyasına karşı bu dinin ateşli bir koruyucusu idi.*"²³⁰ Bu yapıdaki birinin şiirlerinde tasavvufun görülmesi son derece doğal bir durumdur ki şairin ele alınan eserlerinde de samimi bir tavır, dervişâne bir eda görülmektedir. Lewis, Tanzimat aydınlarından Kemal'in fikrî anlayışının hükümetle uyuşmamakta olduğunu şu ifadelerinde vermektedir: "*Abdulhamid zamanında Pan-İslâmizm, Namık Kemal'in özgürlük ve ilerleme üzerine verdiği vaazların içeriğinden çok farklı olmakla birlikte resmi politika oldu.*"²³¹ Bu ifadeler şairin yönetimle nihaî hedef birliği olmasına rağmen hedefe götürecek yol bakımından ters düştüğünü vermekte ve Kemal'in geleneksel bir çizgide değil, farklı bir fikriyatta olduğunu göstermektedir. Namık Kemal'in edebî açıdan da farklı bir yapıda olduğu değerlendirmesini ise Okay'ın şu ifadeleri

²²⁷ Ergun, *Namık Kemal'in Şiirleri*, X.

²²⁸ Bernard Lewis, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, (8. Baskı), (Çev.: Boğaç Babür Turna), Arkadaş Yayınevi, Ankara 2015, 461, 462.

²²⁹ bk. Lewis, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, 461, 462.

²³⁰ Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, 43.

²³¹ Lewis, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, 462.

vermektedir: “Tanzimat’la Batı’ya açılan ve yenileşen edebiyatımızın temel hedeflerinden biri de divan şiirinde ortaya çıkan bu büyük boşluktan faydalanarak kapıyı bir daha açılmamak üzere kapatmaktır. Bunun için ilk büyük darbeyi çeşitli vesilelerle Namık Kemal vurur. Sonuncusunu da Cumhuriyet devrinin bir divan şiiri otoritesi: Abdülbâki Gölpınarlı. Namık Kemal’inki 1866’da başladığına, Gölpınarlı’nın ‘Divan Edebiyatı Beyanındadır’ kitabı da 1945’ te çıktığına göre, demek seksen yıl, bu kadim sanatın cenazesinin kaldırılmasına kâfi gelmiştir.

Divan edebiyatının ilgi kaybetmesi hiç şüphesiz sadece bu hücumların doğurduğu bir hadise değildir. Tanzimat’tan beri gitgide değişen toplum yapısı, İkinci Meşrutiyet’ten sonra hızlanan dilin sâdeleşmesi hareketi, nihayet Cumhuriyetten sonra yazı sisteminin değişmesi, hâliyle bu şiiri gittikçe bizden uzaklaştırdı. Bir arkeolojik kalıntı gibi birkaç mütehassısın anlayışına ve lise kitaplarında çok sınırlı birkaç örnekten alınabilecek bir zevke terkedildi. Devletin kültür politikası da bu akımı sürükleyici ve destekleyici bir güç oldu...”²³² Okay’ın bu ifadelerine dayanarak divan şiirinin, buna bağlı olarak da Osmanlı kültürünün kaybedilişine ön ayak olduğu görülmekte olan Namık Kemal; vatan temiyi, şiirinin manifesto olarak düşünebileceği bir Tanzimat şairi olarak değerlendirilebilir. “Kemal Bey’in şiirlerini tematik olarak üç ana parçaya ayırmak mümkün; tasavvufî, sevdavî ve vatanî şiirler... Vatan, zamanla diğer ikisini de kendine dönüştürecek; hikmet ise, üç tarzın hepsini şemsiyesi altında toplayan büyük şiir idealini temsil etmeye başlayacaktır.”²³³ Bir şairin kendisiyle özdeşleşen şiirinin teması elbetteki dikkat çekici olacaktır ve vurgulanarak verilmesi gerekir. Fakat şairin sadece bir taraftan ön plana çıkarılması diğer özelliklerinin ikinci planda kalmasına sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda düşünüldüğü zaman Namık Kemal’in tasavvufî yanının gözden kaçırıldığı söylenebilir.

Yakın çevrenin bireyi etkisine alabilen bir etmen olduğu toplumsal bir gerçektir. Bu bağlamda Ali Ekrem’in şu ifadeleri Namık Kemâl’in tasavvufa olan ilgisinde baba faktörünü göstermektedir: “Mustafa Asım Bey fevkalâde zekâsile, tarihe vukufîle, tasavvufa incizabile, nücumdan başka her şeyile rehber olmuştur. Kemal’e inkılâpçı ruhunu veren de odur.”²³⁴ Ali Ekrem’in verdiği “Baba-Kemal” ilişkisi hakkında genel

²³² Orhan Okay, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, 83.

²³³ M. Kayahan Özgül, *Kemâl’le İhtimâl-Nâmık Kemâl’in Şiirine Tersten Bakmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, 101.

²³⁴ Ali Ekrem, *Namık Kemal*, MEB Yayınları, İstanbul 1992, 15.

anlamda etkilenme, özel anlamda ise tasavvuftan hisselenme adına şu yorum yapılabilir: Birey üzerinde yakın çevresinin özellikle aile ve ailede ise ataerkil toplum yapısından dolayı hâkim güç olan babanın etkisinin ya da rol model olmasının psikolojik olarak varlığı yadsınmamalıdır. Babanın ailesindeki otoritesinin dış çevrede de etkililiği veya entelektüel yapısı çocukta âdetâ “Benim babam biliyor.” içsel seslenişiyile güven duygusu oluşturmakta, bu da bireyin yaşantısında bir prototip oluşturmaktadır.

Namık Kemal, “15 Mayıs 1855’te Abdullatif Paşa’nın Sofya kaymakamlığına atanması üzerine, İstanbul’dan gene ayrıldılar.”²³⁵ Kemal, Sofya’dayken bu yetenekli şair adayını yüreklendirmek için Kemal’in dedesine konuk olan Eşref Bey bir mahlasname yazıp ona “Namık” adını verdi.²³⁶ “Kendisi Alevî olan Eşref Bey’in mahlasnamesine bakılırsa, Mehemmet Kemal’in ilk şiirleri arasında Alevîlerin ilgilendikleri konulara yönelenler de vardı. Örneğe Kербela olayını ele alan bir şiir yazmıştı. Bu belki Eşref Bey’in onu yönlendirme özlemiyle yaptığı bir yakıştırmaydı. Ama Arnavutluğu dolayısıyla Bektâşî tarikatından olduğu sanılan Abdullatif Paşa’nın etkileriyle Mehemmet Kemal Alevîlik yolunda şiirler yazmış da olabilir.”²³⁷ Bu açıklamalardan Namık Kemal’in tasavvufî anlamda şiirlerinin varlığı görüldüğü gibi bu çalışmada örnek olan şiirlerinde de bu husus belirgindir. Tasavvufî olarak Leskofçalı Galib Bey’den etkilendiğini de Tanpınar belirtmektedir.²³⁸

M. Kayahan Özgül; sebk-i hindî cereyanının Mevlevî muhitinden çıktığını ifade ettikten sonra Sâkib Dede, Esrar Dede, Şeyh Gâlib Dede... gibi şahısların yanında Namık Kemal’i de Mevlevî şairler arasında sayar ve bu şairlerin sebk-i hindî’yi özel bir mahfel dili, bir jargon hatta şifre olarak geliştirdiklerini söyler.²³⁹ İster Özgül’ün bu ifadelerinde verildiği gibi Namık Kemal Mevlevî olsun, ister Alevîlik yolunda şiirler yazsın²⁴⁰ bu grup ya da tarikatların ritüelleri düşünülünce hareketli yapıda oldukları görülmekte bu hareketli yapının da şairin ses çizgisiyle benzer olduğu düşünülmektedir.

²³⁵ Memet Fuat, *Namık Kemal-Yaşamı, Düşünce Dünyası, Sanatçı Kişiliği, Seçme Yapıtları*, YKY, İstanbul 1999,15.

²³⁶ Memet Fuat, *Namık Kemal-Yaşamı, Düşünce Dünyası, Sanatçı Kişiliği, Seçme Yapıtları*, 15.

²³⁷ Memet Fuat, *Namık Kemal-Yaşamı, Düşünce Dünyası, Sanatçı Kişiliği, Seçme Yapıtları*, 15.

²³⁸ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 364.

²³⁹ M. Kayahan Özgül, *Divan Yolu’ndan Pera’ya Selâmetle-Modern Türk Şiirine Doğru*, Hece Yayınları, Ankara 2006, 367.

²⁴⁰ bk. Memet Fuat, *Namık Kemal-Yaşamı, Düşünce Dünyası, Sanatçı Kişiliği, Seçme Yapıtları*, 15.

Ayrıca, Kemal'in hayatı gözden geçirilince onun inkılâpçı²⁴¹ ruha sahip olması şairin hareketli, coşkun yapısını göstermektedir.

“Şiir; nasıl uzviyetin zihnî ve teessürî faaliyetlerinin mümteziç bir muhassalası yani küll hâlinde bir insan ise tasavvuf da dimağın zihnî ve hadsî bir seferberliğidir. Bu itibar ile şiire çok yakın daha doğrusu bir nevi şiir olduğundan İslâmî tasavvuf esaslarını ihtiva eden malûm ve muayyen ana kitaplardan şiirdeki tasavvufa intikal ruhî hazırlığa ve zamana muhtaçtır.”²⁴² Bu, ister tasavvufu müntesip olarak şiirinde ele alan isterse de sadece kültürel bir öge olarak kullanan şairler için geçerli bir durumdur. Bu husus, Namık Kemal'in şiiri için de yadsınamaz. Tanpınar, Namık Kemal'in şiirlerini Şinasi'den evvel Şinasi'den sonra ve üçüncü devre olarak ayırmaktadır. Şinasi'den evvelki ilk devrede daha ziyade yaşadığı devrin ilham itibariyle daha çok yarı tasavvufi, dil ve örnek itibarıyla eklektik zevke bağlı olduğunu ifade etmektedir. Fakat asıl olarak Namık Kemal'in divanının asıl örgüsünü Galib Bey'in tasavvufi eserinden aldığı tasavvufî ilhamdan ziyade onun lügatının ve üslûbunun verdiğini belirtmektedir. O, tasavvufa kâinatla bağını kesmiş bir ruh ıstırabıyla ve sevinciyle bağlı olmadığını, ayrıca şairin, döneminde gelenekleşmiş olan tarikat intisabına dair en küçük bir rivayetin dahi olmadığını söylemektedir. Şinasi'den sonraki dönemde sade fikir vardır ve tasavvuf inceliklerinden kurtulmuş olduğunu, üçüncü devre için ise Namık Kemal şiirinin Gelibolu seyahatinden sonra bir daha değiştiğini söylemektedir.²⁴³ Toplum psikolojisi incelendiğinde bireyin ta çocukluktan ölenekadar çevresinden etkilendiği görülmekte, hele de yanında yakınında ön plana çıkmış kişiler varsa onların toplum üzerinde bıraktıkları tesirin ağırlığıyla bireyin kendisindeki cevheri ortaya çıkarmaktan çekindiği bilinmektedir. Bu ağırlık uzaklaşarak hafifleyince ya da yok olunca cevher kendiliğinden ortaya çıkmaya, kişi kendisinde var olan farklılığını ya da “Ben de varım.” diyebilme kudretini göstermeye başlar. Tanpınar'ın şu ifadeleri bu psikolojik durumu göstermektedir: “Leskofçalı Galib'in İstanbul'dan ayrılışı Namık Kemal'i yeninin karşısında serbest bırakmıştı. Şinasi'in 1865'te Avrupa'ya kaçması ise ona bir nevi rüşet getirir... Şinasi, gazetesinin başında olduğu müddetçe Namık Kemal'e kendisi olmak fırsatını vermemişti. Beğendiği insanlara kayıtsız şartsız teslim olan uslu çocuk, o

²⁴¹ Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 29.

²⁴² Ali Nihad Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler, Tasavvufî Tevhidler: Umumî Tasavvuf Esasları, Fasikül: IV*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1936, 4.

²⁴³ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 364-367.

İstanbul'dan uzaklaşır uzaklaşmaz, dizgini boynuna atılmış bir küheylan gibi yerinden fırladı."²⁴⁴ Bu durum şair ve psikoloji etkisini hatırlatmakta, Kemal'deki Şinasi etkisinin ve bağlılığının, bağımlılığının çok büyük olduğunu göstermektedir. Tanpınar'ın, Namık Kemal'in Magosa'da Şeyh Ahmed Efendi isimli bir âlimle tanışmasının tasavvufi duyarlılıkla şiire başlayan Kemal'de yeni bir dindarlık hissi başlattığı²⁴⁵ ifadesi de ondaki değişkenliğe başka bir gösterge olup çevre-insan-tasavvuf üçgeninde yaşam-şiir-tema ilişkisini veren bir örnek olarak değerlendirilebilir. Bu konuda Bolay'ın şu ifadeleri Şeyh Ahmed Efendi'nin Namık Kemal üzerinde oluşturduğu büyük etkiyi vermektedir: "...Kıbrıs'tayken Şeyh Ahmed Efendi'ye bağlanmış, Ahmed Efendi ile ihtilât ve onun müsahibatından fevkalâde müstefid olduğunu söyleyen Süleyman Nazif, bu Şeyh Ahmed Efendi'nin Kemal üzerinde Eşref Paşa, Şinasî ve Gâlib'den daha ziyade müessir olduğunu iddia ediyor. Şeyh Gâlib gibi büyük şairlerden ve Şinasî gibi o zamanki devrin büyük şairlerinden daha fazla tesirli olmuştur."²⁴⁶ Bu ifadelerde tasavvuf erbabına değer verdiği görülen Namık Kemal'in önemseydiği bu yaşantıyı şiirine yansıtması düşünülemez bir husustur ki şiirlerinde de açık bir şekilde bu görülmektedir. Çünkü birey üzerinde etkili olan dış unsurların kişinin yaşantısına yansması doğal bir gerçekliktir. Göçgün'ün Namık Kemal hakkındaki şu ifadeleri de dış etkenlerin yani Osmanlı şiir çevresinin şaire olan sirayetini vermektedir: "*Şinasi ile tanıştığı 1861 yılına kadar yazdığı ve bir divan'ı oluşturacak şiirlerine uzanan bir çizgide Namık Kemal'i, öncelikle tam bir 'divan şairi' olarak görmekteyiz. Çünkü her ne kadar yenilik arzusu içinde olsa da Kemal, hâlâ Osmanlı'nın içinde, ondan tamamen kopmamış, Osmanlı'nın devam eden bir şahsiyetidir.*"

Bu ilk şiirlerinde, Kemal Bey'e tesir edenler; ilhamını klasik şiirimizden almış bulunan Eşref Paşa, Hersekli Ârif Hikmet, Leskofçalı Galip, Hâlet Efendi, Osman Şems Efendi, Kâzım Paşa, Faik Memduh Paşa, Manastırlı Faik Bey gibi 'Encümen-i Şuarâ' mensuplarıdır. Namık Kemal, önceleri bu son devir ünlü divan şairlerinin gazellerine nazîreler yazmış; o üstadlar da genç Kemal'i teşvik etmek üzere, kendisinin gazellerine nazîreler yazmak olgunluğunu göstermişlerdir."²⁴⁷ Göçgün'ün belirttiği bu etkilenmede

²⁴⁴ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 345.

²⁴⁵ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 356.

²⁴⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Namık Kemal'in İslâm'a Bakışı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992, 25.

²⁴⁷ Önder Göçgün, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Namık Kemal*, Akçağ Yayınları, Ankara 2014, 33.

sosyal iklim etkisinin²⁴⁸ varlığı hissedilmekte bu da ele alınan şiirlerde belirgin bir şekilde görülmektedir.

Aslında dil ve hayal bakımından divan şairlerinin takipçisi olan Encümen Şairleri tasavvufu tekke şairlerinden daha entelektüel ve klasik divan şairlerinden daha yoğun kullanmaya gayret gösterirlerken tekkeler çevresinde de Kâdirî şeyhi Ahmed Kuddusî Efendi, Tanzimatçıları etkileyen çeşitli şeyhlerden el almış Osman Şems Efendi, Şemsî Dergâhı şeyhi Suzî Ahmed Efendi, Aczî mahlaslı Balıkesirli Halvetî Müridzâde Mustafa Ağa, Âdile mahlaslı Sultan II. Mahmud'un kızı Nakşibendî Âdile Sultan, Hilmî mahlaslı Bektâşi pirlерinin büyüklerinden Ali Hilmi Dede Baba, Bektâşi Edib Harâbî ve Nakşibendî Erzurumlu Emrah gibi şairler görülmüştür.²⁴⁹ Bu etkilenmenin görülmesi de doğal bir durumdur. Çünkü yaklaşık beş yüz elli senelik bir devlet, buna bağlı olarak kültür ve medeniyet, birikimler, etkilenimler, bunlardan elde edilen kazanımlar olacaktır. Bu kazanımlardan biri de dinî çizgiden kaymamak düsturuyula tasavvuftur. Fakat bu sûfi yaşantıyı tam anlamıyla yaşamak, gönül bağı olup da yaşamamak ya da sadece etkilenmek veya hissedememek farklı hâllerdir. Bu açıdan şair-şiir-tasavvuf bağlantısı farklılaşabilmektedir. M. Kayahan Özgül'ün Encümen-i Şuarâ müdavimlerinin Tanzimat ve neticelerine olan menfi tavırlarından bahsetmesi²⁵⁰ ve “Şairlerin bu menfî tavırları, dahil oldukları edebî toplantıların ve içki meclislerinin de tesiriyle pekişir; konak, tekke, meyhâne gibi mekânlar Encümen mensuplarının sosyal-siyasî şahsiyetlerinin şekillenmesinde mühim rol oynar.”²⁵¹ şeklinde ifadeleri bu bağlamda okunabilir ve Encümen-i Şuarâ müdavimlerinin hepsinin tasavvufla alâkalı olmadığını gösteren bu ifadeler devir ve tasavvuf bağlantısını da vermektedir.

Bireyin ictimaî gelişimini toplum içindeki yaşantıları, ilmî gelişimini gayreti, manevî gelişimini ise dünyevî hazzardan verdiği ödünlerin sağladığı söylenebilir. Aslında bu verilen dinî ödünler zahirî bir vazgeçiş ile haricî bir azalma olarak görülse de ruhî anlamda tatmin ile oluşan bir doyunluk olarak düşünülebilir. Bu bağlamda

²⁴⁸ “Bireylerin ve grupların yaşadığı çağın tipik özellikleri; yani davranışı ve topluma uyumu etkileyen egemen geleneklerin, ahlâk kurallarının, toplumsal değer yargılarının ve davranış normlarının toplamı.” (Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (3. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005, 684.)

²⁴⁹ Ömür Ceylan, *Böyle Buyurdu Sûfi-Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005, 85-90.

²⁵⁰ bk. M. Kayahan Özgül, *XIX. Asrın Özel Bir Edebiyat Mahfeli Olarak Encümen-i Şuarâ, Kurgan Edebiyat Yayınları*, Ankara 2012, 140-150.

²⁵¹ Özgül, *XIX. Asrın Özel Bir Edebiyat Mahfeli Olarak Encümen-i Şuarâ*, 150.

düşünüldüğünde Ali Nihad Tarlan'ın ifadeleri özetle ifade edilirse tasavvuf birikim²⁵² gerektirmektedir, anlayışı da bunu işaret etmektedir ki bu birikim hayatı boyunca çalışkan kişiliğiyle bilinen Namık Kemal'de²⁵³ görülmektedir. Ayrıca hayatta karşılaştıklarının da bu kazanımı ona verdiği Ali Ekrem'in babasından bahsederken dedesinin tayini üzerine gittiği Kars'ın ona hayırlı olduğunu söylemesi çünkü oraya giderken dağları, taşları, ovaları... vatani görüp vatana âşık olduğunu, bu aşkın böyle erken çağlarda başladığını ifade etmesinden,²⁵⁴ Kars'ın en âlim kişisi bir şeyh efendiye ona hoca ettiklerini, bu zatın Şakir Efendi'den farklı bir insan olsa da Kemal'in hocasını sevdiğini ifadesi çünkü bu zatın az çok şiir zevkinin varlığını, vahdet-i vücûd ve tasavvuf meselelerini oldukça bilen bir kişi olduğunu, Kemal'e tasavvuftan bahsedip, Arabî'nin menakıbını anlatıp, Mesnevî'den bazı parçalar okuduğunu, Kemal'in ruhunda bir yenilik olduğunu²⁵⁵ söylemesinden çıkarılabilmektedir. Bu zat hakkında Baniçiçek Kırzioğlu'nun, Osmanlı döneminde Kars'a ilk gelen aydın bir aile Vâ'izzâdeler'den 1779-1854 yılları arasında yaşamış müderris, nakîbü'l-eşrâf ve iyi bir şair olan, Karlı birçok bilgine ve Solakzâdelerden Erzurum Müftileri dedesi Müderris Ahmet Tevfik'e icazet veren, bu yüzden de Kars ve Erzurum'daki okumuş aileler arasında Müderris Büyük-Hâmid Efendi, Mütebahhir büyük âlim, şair diye namlandırılan, Türkçe dinî eserleri ve divanı bulunan Muhammed Hâmid'in 13-14 yaşlarında Namık Kemal'i Kars'ta bir buçuk yıl kadar okuttuğu²⁵⁶ şeklinde verdiği bilgilerle tanınan Şeyh Efendi'nin Namık Kemal'deki divan şiiri etkisini de Ali Ekrem şöyle vurgulamaktadır: “Şeyh Efendi'de Nâbî, Sümbülzâde gibi iki üç şairimizin divanı vardı, bu kitapları Kemal'e getirmekte tereddüt etmedi. Eşgâli nazım ve aruz vezinleri hakkında çocuğa malûmat verdi. Nihayet Kemal ilk beytini yazdı:

*Gelip mektubu mergubun safa bahşeyledi cana
Sürurumdan serim tacı iriştî arşı Rahmana*

²⁵² bk. Tarlan, *Divan Edebiyatında Tevhidler, Tasavvufî Tevhidler: Umumi Tasavvuf Esasları, Fasikül: IV, 4.*

²⁵³ Bu yapısını oğlu Ali Ekrem şu satırlarla vermektedir: “Sofyada Kemal tahsili cidden seven her çocuk gibi gayet nezih, muntazam bir ömür sürmüştür. Yirmi dört saatlik gününün lâakal sekiz saatini çalışmağa, iki üç saatini hocalarile ders yapmağa hasrederdi. Okumak, muttasıl okumak ve okudukça en mudil, mürekkep mes'eleleri düşünmek, işte çocuğun en büyük zevki. Kemal'in üç eğlencesi vardı: Şiir okumak, ata binmek, ava gitmek.” (Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 30.)

²⁵⁴ Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 22, 23.

²⁵⁵ Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 25, 26.

²⁵⁶ Baniçiçek Kırzioğlu, *Nâmık Kemâl'i Kars'ta Okutan Müderris, Şeyh Vâ'izzâde Muhammed Hâmid (1779-1854) ve Dîvânçesi*, San Matbaası, Ankara 1987, 3.

Bu beyti yazdığı zaman Kemal on iki yaşını bitirmek üzere idi. Hükümsüz, adi bir söz fakat işte en büyük dâhiler şiire böyle başlarlar.”²⁵⁷

Kars’ın, Namık Kemal şiirinin iki önemli unsuru vatan ve tasavvufun menbaı olduğunu Ali Ekrem’den alınan bilgilerle görülmektedir.²⁵⁸

Bunun yanında Ali Ekrem’in aktardığı şiirde geçen “*arşı Rahmana*”²⁵⁹ tamlamasının o küçük yaşta Namık Kemal’de²⁶⁰ dinî duyguların da varlığını göstermektedir. Ali Ekrem şu ifadelerinde Namık Kemal’in ilk divanından bahsetmekte ve bu aktardığı bilgiler de genç çağlarında Kemal’deki tasavvuf etkisini vermektedir: “*Namık Kemal’in her sahifesinin başına ‘Destur ya Veli’ yazılmış ilk divanında sekiz, on hükümsüz gazel görülür. Bu defter henüz bir tecrübe, âdeta çocukça bir tecrübedir. Zaten kendisinin işgalâtını şiire hasretmesine de imkân yok. Eski şairlerimizi okudukça dinî itikatları, felsefî fikirleri, hassaten vahdet-i vücûd felsefesini anlamak için Arapça’yı gayet iyi öğrenmek lazım geleceğini hissediyor. Sofya’da iyi muallimler bulunduğundan Arabî Sarf, Nahiv, Maani, Adap, Mantık kitaplarına sarılıyor; Farisiden Gülüstani, Bostanı okuyor; derken Filibeden babası çıkageliyor, onunla beraber tarih ve siyasiyat merakı da zuhur ediyor. Hülâsa genç Kemal Sofya’da -yine kendi tabirince- bir ateşparei gayret kesilmiştir.”²⁶¹ Ali Kemal’in babasını anlattığı bu ifadelerinde gayretli bir genç olarak görülen Kemal’in tasavvuf ilgisi ve bu ilginin daha sonra da devam ettiğini ise şu ifadeleri vermektedir: “*O zamanın pek büyük ulemasından addolunan zevattan tefsir, hadis, kelam, fıkıh, tasavvuf, Arap edebiyatı, Acem edebiyatı tederrüs edip duruyordu.”²⁶² Bu ifadelerden belli bir birikimi olduğu görülen Namık Kemal’in, Encümen-i Şuarâ’dan tasavvufî duyuş düşünüş olarak tesirler almış olduğunu Yıldız ifade etmekte²⁶³ bilhassa tasavvufî hayal dünyası ve estetik yapısını Leskofçalı’dan aldığını ise Gariper belirtmektedir.²⁶⁴ Osmanlı-tasavvuf-şiir üçgenini gösteren bu bilgiler haricinde Ömür Ceylan’ın, Osman Şems Efendi’nin başta**

²⁵⁷ Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 26, 27.

²⁵⁸ bk. Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 22-26.

²⁵⁹ bk. Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 26.

²⁶⁰ bk. Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 26, 27.

²⁶¹ Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 28, 29.

²⁶² Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 35.

²⁶³ Saadettin Yıldız, *Tanzimat Dönemi Edebiyatı*, (2. Baskı), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2006, 126.

²⁶⁴ Cafer Gariper, “Yenileşmenin Başlangıcı ve Öncüleri”, *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-2000*, Ramazan Korkmaz (Ed.), Grafiker, Ankara 2004, 43.

Namık Kemal'e olmak üzere birçok Tanzimat aydınına etkilediğini belirtmesi²⁶⁵ de bu bağlantıyı vermektedir. Bu, tasavvufî açıdan da bir etkilenmeyi içine almaktadır.²⁶⁶ Ancak Ali Ekrem'in babasının şiiri hakkındaki şu ifadeleri Namık Kemal ve tasavvuf bağlantısını farklı bir yöne kaydırmaktadır: "... *Divanının son sahifesine Kemal şu dört beyti yazmıştır:*

*Refahı millet için terki rahat eyliyelim
Vatan yolunda yürü azmi gurbet eyliyelim
Müeyesser olmaz ise bari mülkün ihyası
O yolda ölmeğe ısrarı kudret eyliyelim
Medarı izz ü refah ihtiyarı mihnettir
Hükûmet ise garaz halka hizmet eyliyelim
Bakıp nigâhı basiretle kendi halimize
Sözün de pek büyüğünden feragat eyliyelim*

*Birinci beyitte görülen 'azmi gurbet' kendisinin Avrupa'ya firarıdır ki Şinasi ile muarefesinden çok zaman sonra vukua gelir. Lâkin bu müddet zarfında Kemal, atide söyleyeceğimiz gibi siyasaata atılmış, hemen hiç şiir yazmamıştır; sonra yazdığı ilk şiir de işte şu dört beyittir ki kadim yolda ibda etmiş olduğu bütün o harikulade tasavvufî şiirleri iptal eder. Kemal kudemapereştane edebiyat ile alâkasını kat'ettikten başka o edebiyatın biaman düşmanı da kesilmiştir."*²⁶⁷ Kemal şiirinde tasavvufun ötelendiğini vurgulayan Ali Kemal'in, babasının değişimini verdiği bu bilgiler de dönem ve şair bağlantısıyla okunabilir. Bu bağlantıya mizaç etkisini de katmak gerekir ki daha çok duygu planında kalan şiiri her şair fikriyatın verdiği aksiyonu katıp farklı bir mecraya götürmemektedir.

Namık Kemal'deki şiir mecrasının değişiminin din ve tasavvuftan yadsınamayacağı Ercilasun'un verdiği bilgilere dikkatli bakınca anlaşılacaktır ki Ercilasun, Kemal'in Encümen-i Şuarâ'dan etkilendiğini, bu yıllarda yazdığı şiirlerde aşk ve tasavvuf gibi konuları işlediğini, bunların yenilik taşımayan eserler olduğunu²⁶⁸ ifade eder. "*Fakat bu şiirler arasında asıl Namık Kemal'i müjdeleyen mısralar da görülmektedir: Bunlar arasında,*

²⁶⁵ Ceylan, *Böyle Buyurdu Sûfî, Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları*, 86.

²⁶⁶ Osman Şems ve tasavvuf için bk. Gölpınarlı, *Türk Klasikleri-Divan Şiiri XIX. Yüzyıl*, 8.

²⁶⁷ Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 38.

²⁶⁸ Bilge Ercilasun, *Türk Şiiri Üzerine*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, 12.

*'Bâis-i şekva bize hüzn-i umumîdir Kemal
Kendi derdi gönlümün billâh gelmez yâdına
.....
Nâmık eyle himmetin âlî ise ağıyarı yâr
Bir denî dünya için dünya ile kavga nedir'*

beyitleri, *Namık Kemal*'in sanatında değişmeyen vasıfları gösterdikleri için ilgi çekicidir. Tasavvufu iyi bilen ve bu yıllardan itibaren tasavvuf lügatini kullanan şair, daha sonraki şiirinde de bu davranışını bırakmaz. Bir mutasavvıf gibi bu dünyayı ve nefsi, 'denî dünya' ile adlandırır ve onu, geçici heveslerle dolu, insanın aldanmaması gereken isteklerle dolu bir yer diye tarif eder. O, sosyal muhtevalı şiirlerinde tasavvuftaki gayeyi değiştirecek; 'ilâhî aşk'ın yerine vatan, hürriyet, zalimle mücadele gibi cemiyet değerlerini koyacak ve bir 'cemiyet mistisizmi' yaratacaktır."²⁶⁹ Vatan, hürriyet ve zalimle mücadelenin hem İslâm'ın hem de tasavvufun önemseydiği kavramlar olduğu bilinmektedir. Bu açıdan "*cemiyet mistisizmi*"²⁷⁰ tabiri dikkate değerdir. Bu tabirle bağlantılı olarak şu yorum yapılabilir: Tasavvufun, birçok âyet ve hadiste sosyal bir din olduğu görülen İslâm'ı kaynak alması, sûfliğin alışlagelen sadece riyâzetle kendini toplumdaki soyutlayan yanlış algılanışının aksine, tasavvuf özünün İslâm olması hasebiyle ictimâî bir kurum olarak düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığı zaman tasavvuf erbabının vatan mücadelesinde de görev aldığı bilinmektedir.²⁷¹

Namık Kemal'in ehl-i tasavvuf olup olmaması bireysel bir tercihtir. Fakat bu çalışmanın dayanağının tasavvuf olmasından dolayı ele alınan diğer şairlerde olduğu gibi Kemal'in de bu yönünün olup olmadığına değinmek gereklidir. Bir eser incelendiği zaman eser sahibinin kim olduğu, neler yaptığı, nasıl bir kişiliğe sahip olduğuna... bakılmalıdır. Bu, çalışmacıyı esere götürecektir ve eserin analizinin daha sıhhatli olmasına yardımcı olacaktır. Bu açıdan Önder Göçgün'ün Gölpınarlı'dan aldığı şu bilgiler dikkat çekicidir: "*Tasavvufu bilmek başka Mevlânâ, Yunus Emre, Eşrefoğlu... gibi onu bir iman hâline getirmek ve tamamiyle sofî olmak yine başkadır. Kemal'in birçok beyitleri, hatta müstakil gazelleri mutasavvıfânedir. Fakat Kemal, tasavvuftan pek hâkimane*

²⁶⁹ Ercilasun, *Türk Şiiri Üzerine*, 12.

²⁷⁰ bk. Ercilasun, *Türk Şiiri Üzerine*, 12.

²⁷¹ bk. Beşikçi, *Birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı Seferberliği*, 206-209; Baykara, "Birinci Harb-i Umumi'de Mücâhidîn-i Mevlevîye Alayı", 641, 642; Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm-Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 66; Kutay, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, 306, 307.

(hikmetli bir şekilde) bahseder. Onu bir ilim gibi bahis konusu etmektedir. Bir hâl, bir iman, bir vecd (coşkunluk) gibi ve Mevlânâ yahut Yunus tavrında o coşkunlukla, o cezbe ile (kendinden geçercesine) bahsedemez.”²⁷² Bu aktarım Namık Kemal’in tasavvufî yaşantıda bir kişi olmadığını göstermektedir fakat bu bilgileri aktarmak bu çalışmanın gayesinin şahısların dinî tercihini vermek için değil, şiirlerin tahlili için önem arz etmesidir.

Edebiyatla ilgisi olmayan çevrelerde dahi hürriyet sözcüğünün “Hürriyet Kasîdesi”nden dolayı Namık Kemal’i hatırlattığı görülmektedir. **Hürriyet Kasîdesi**’ndeki,

“Nedendir halkda tûl-i hayâta bunca rağbetler
Nedir insâna bilmem menfa’at hıfz-ı emânetden”²⁷³

dizelerinde şairin hayata sınırsız bağlanmanın boş bir hâl olduğundan bahsetmesi İslâm inancını ve tasavvufî değerleri hatırlatmaktadır. Bu hâl, Kemal’in vuslat ve yokluk hâlini de işlediği “**Bana**” redifli gazelindeki,

“Şöyle bîzârım ki ey NÂMIK bu mihnet-hânedan
Seng-i sahrâ-yı ecell bâlin-i râhatdır bana”²⁷⁴

beytinde de verilmektedir. Şair ölümü huzur olarak görmektedir. Bu da Hz. Mevlânâ’nın “Şeb-i Arûs”unu akla getirmektedir. Ancak buradaki bıkmâ hâli Âkif Paşa’daki gibi dünyevî²⁷⁵ değil manevî bir hâl, vuslata erme isteği olarak düşünülebilir. Hayatın boş bir yer olması, asıl olan yerin ahiret yurdu oluşu verilmiştir. Varlık-yokluk fikirleri yine “**Bana**” redifli şiirindeki,

“Hükm-i ma’dûmiyyet olmuşdur medâr-ı fitratım
Mebde-i rûz-ı ezell rûz-ı nihâyetdir bana”²⁷⁶

dizelerinde de geçmektedir. Ali Ekrem babası için “Hiç şüphe edilemez ki Namık Kemal esasen bir inkılâpçı ruhu ile yaratılmıştı.”²⁷⁷ der. Bu beyitte şair fitratında yokluk anlayışının da var olduğunu ifade eder. Ancak, Paşa’daki yokluk anlayışının fenâ ve

²⁷² Göçgün, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler, Namık Kemal*, 40.

²⁷³ Önder Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, 7.

²⁷⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 47.

²⁷⁵ bk. Uçman, “Âkif Paşa”, 261-262.

²⁷⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 46.

²⁷⁷ Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 29.

bekâ billâh kavramlarından farklı oluşu,²⁷⁸ Kaplan'ın Paşa'nın düşüncelerinin aslında eskiye dayandığını ancak eskilerde varlık ve yokluktan ziyade Tanrı ve neşenin olduğunu, Paşa'yı onlardan ayıranın ise fitratından dolayı ızdırap olduğu ifadesi,²⁷⁹ yine Kaplan'ın "*Hint felsefesine göre insanın ızdırap çekmesi isteklerinin bir neticesidir. İnsan, kendisinde istekleri yok edince ızdıraptan kurtulur ve mesut olur. İşte bu hal Nirvana'dır. Yoksa Nirvana ayrıca mesut olan bir ülke değildir. Âkif Paşa'da, ızdırapların isteklerden geldiği ve istekleri yok etmek suretiyle sadece ulaşabileceği fikri yoktur. Bilakis o, arzularını gaye bilir ve varlığı onları tatmin edememek yüzünden kötü görür.*"²⁸⁰ yorumu iki Tanzimat şairi arasındaki anlayış farkını göstermektedir. Bu beyitte şair devamlı yokluğun içinde var olduğunu ifade etmektedir. Şairde dünyadan hoşlanmama hâli sezilmektedir. Ona göre başlangıç gününün kaynağı kıyamet zamanıdır yani kıyamet günü, yaşanan zaman içinde yokluk olan ama İslâmî inançta asıl varlığın yeri ahiretin başlangıcıdır. Tasavvufî yaşamda da aslolan, şu an için yok olana ulaşma gayretidir ancak bu dünyayı tamamen bir tarafa bırakıp sadece ahiretle ilgilenme değildir. Namık Kemal, **Kıt'a-i Fahriyye**'deki,

*"Bu rütbe devlet-i irfân ile meşhûddur ammâ
Emârât-ı adem her lâhza cism-i nâtüvânımdan"*²⁸¹

dizelerinde bu rütbe ile kemâl vasfı ve bu vasfı meydana getirenin de irfan olduğunu söylemektedir. Şiirde, en yüce makam olan devlet, irfan olarak görüldüğüne göre manevî anlamda da en yüksek makam olarak görülmüştür. Şair, bir önceki beyit olan

*"Benim ol mazhar-ı hulk-ı azîm-i Fahr-i Âlem kim
Avâlim kâm-verdir himmet-i bî-îmtinânımdan"*²⁸²

dizelerinde Allah'ın ona Hz. Peygamber'in yüce huyundan bahşetmesinden dolayı karşılıksız yardımlarda bulunarak âlemleri mutlu ettiğini ifade ederek de himmet ehli, kâmil bir kişi olduğunu vermesinde de bu makam görülmektedir. Ancak, bu beyitte de değinilen yokluk kavramı, Âkif Paşa'daki yokluk fikrinden²⁸³ farklı olarak tasavvufî

²⁷⁸ bk. Uçman, "Âkif Paşa", 261-262.

²⁷⁹ Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimattan Cumhuriyet'e*, 27.

²⁸⁰ Kaplan, *Şiir Tahlilleri I Tanzimattan Cumhuriyet'e*, 25.

²⁸¹ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 34.

²⁸² Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 34.

²⁸³ bk. Uçman, "Âkif Paşa", 261-262.

manada kullandığı söylenebilir. Beyitte geçen “*Emârât-ı adem*”²⁸⁴ dünyadaki olumsuzluklar olarak düşünülebilir. Şair, bu çirkinliklerin sebebini ise zayıf varlığında hissetmektedir. Varlığını bitiremediği için de yokluğun emarelerini görmektedir. Yokluğu tamamen bitiremediğini vahdet-i vücûd, fenâ fillâh makamına ulaşamadığını da bu beyitle verip tevazu göstermektedir.

“*Rind olan âsûdedir sıklet-i eşkâlden
Hükm-i adem dâfi’-i çûn ü çirâdır bana*”²⁸⁵

dizelerinde de yokluk geçmektedir. Ayrıca bu mısralarda verilen “rind”, Âkif Paşa’daki gibi zâhid olan, kaba softa şeyh değil,²⁸⁶ kâmil olan mürşiddir. Bu beyitte de şairin yukarıda da bahsi geçen “*Nedendir halkda tûl-i hayâta bunca rağbetler/Nedir insâna bilmem menfa’at hıfz-ı emânetden*”²⁸⁷ beytinde olduğu gibi dünyanın boşluğundan bahsedilmiştir. Dünyaya kayıtsız bir gönül tasavvuf ehlinin amacıdır. Beyitte geçen “yokluk” ve “rind” gibi kavramlar ve dervişin amacının varlık benlik meselesi olmadığı aksine bunlardan, neden, niçin gibi aklın sorularından kurtulup, bunları bir tarafa bırakıp, gönülle tevekkül edip, nefsi atma gayreti verilmektedir. “**Bana**” redifli şiirinde geçen şu beyitte de benzer konulara değinilmiştir:

“*Ehl-i dil âzâdedir kayd-ı makûlâtдан
Bahs-i kıdem*²⁸⁸ *nâsıh-ı eyn ü metâdır bana*”²⁸⁹

Bu beyitte ilk önce dikkat çeken “gönül ehli” ifadesidir. Bu ifade tasavvuf ehli için kullanılmaktadır. Burada ifade edildiği gibi onlar için ispata gerek yoktur. İspat aklın işidir; “*mutasavvıflar ilâhî, ezeli, ebedî gerçeklerin akıl yoluyla kavranamayacağını belirtir, nazarî akli reddeder ve Yeni Platonculuğun etkisiyle keşf ve marifet anlayışlarıyla uyuşan farklı bir akıl anlayışı ileri sürerler. Tasavvuf dilinde insan aklına akl-ı cüzi ve akl-ı mecaz denir...*”²⁹⁰ İkinci mısra sâlikin akli devre dışı bıraktığını vurgulamak için pekiştirme mısraıdır. Çünkü mekân ve eşya gibi somut

²⁸⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 34.

²⁸⁵ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 60.

²⁸⁶ bk. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

²⁸⁷ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 7.

²⁸⁸ Göçgün, bu tamlamanın Türk Tarih Kurumu arşivindeki Kemal Bey’e ait el yazısı olan nüshada aynı şekilde olduğunu ancak aynı arşivde bir başka nüshada “Hükm-i kıdem” şeklinde verildiğini ifade etmektedir. (Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 59.)

²⁸⁹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 59.

²⁹⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 32.

şeyler onun için eski bahislerden, eskimişlikten başka bir şey değildir. Burada gönül ehlinin muradının nefsi devre dışı bırakıp varlık ve benlik duygularını atma isteği olduğu söylenebilir.

*“Neyyir-i dil evc-gîr sâye-i ten hâk-sâr
Zillet ü ikbâl-i aşk arz u semâdır”²⁹¹*

Bu dizelerde de yukarıda verilen mısralardaki gibi makam mevkinin yani dünyanın hiçe sayıldığı görülmekte varlığın değersizliğinden bahsedilmektedir. Tasavvuf için iki önemli kavram, aşk ve mekânı gönül de ön plana çıkarılmıştır. Aşk her ne olursa olsun kabuldür. Çünkü kaynağı Allah’tır. Bu da tasavvufî bir ıstılâh olan rızayı hatırlatmaktadır ki bu hâl *“Cüneyd’e göre, iradeyi ortadan kaldırmak; el-Kannâd’a göre, kaderin acı tecellileri karşısında kalbin huzur ve sükûn halinde olması; İbn Atâ’ya göre, Hakk’ın ezeli tercihini gören sâlikin onun kendisi hakkındaki tercihinin kendisi için yaptığı tercihten daha iyi olduğunu kavrayarak kızmayı ve şikâyeti bırakmasıdır...”²⁹²* Gönül ezeli ve ebedî olan Allah’a götüren en yüce nurdur. Bedenin gölgesi ise topraktır yani yerde, aşağıdadır. Aslolan gönüldür; beden ise gölgeden ibarettir. Çünkü yok olup gidecektir.

*“Özge ankâ-yı ferâgım âlem-i şöhretde kim
Devre-i kâf-ı kanâ’at dâm-ı uzletdir bana”²⁹³*

Bu dizede de şöhretten yani yine masivadan uzak kalma isteği tekrarlanmıştır. Uzlet kavramı ön plana çıkarılarak ve “Ankâ” ile “Kâf” isimleriyle telmih yapılarak tevazu verilmektedir. Çünkü Ankâ yeniden doğan, hep var olan mitolojik bir kuştur. Bu varlığın sembolüdür. Önceki beyitlerdeki gibi varlık unsuru yine gündeme getirilmiştir. Birinci dize tasavvufta hoş karşılanmayan şöhreti,²⁹⁴ ankâ olmaktan yani bırakılan şöhrete tekrar başlamanın asla olmayacağını ifade ederek tevazunun artmasını verdiği gibi uzlet ile dervişlik hatırlatılmış ve sâlik uzlete çekilerek Kâf Dağı gibi yüce olan kanaat devresine girerek tanınmamak istemektedir.

“Rişte-i tîginle rûşendir sabâh-ı ârzû

²⁹¹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 60.

²⁹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 295.

²⁹³ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 46.

²⁹⁴ bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, (5. Baskı), (Çev. ve Şerh: Tâhirü’l-Mevlevî), Recep Kibar (Haz.), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2013, 529, 530.

Reng-i âsâr-ı şafak hûn-ı şehâdetdir bana”²⁹⁵

Bu beyit tevazuyu vermekte olup arzulardan, isteklerden, şöhretten uzaklaşıldığı ifade edilerek yine dünyanın boşluğuna vurgu yapılmıştır. Kılıcın ipi, kılıcın kesici ve parlak olan kısmı olarak düşünüldüğü zaman, kılıcın ipiyle arzu sabahının parlaması, isteklerin kılıcın yok ettiği gibi bittiğinin işaretidir. İkinci mısradaki şafağın eserlerinin rengi; varlığın, görünmenin yani şöhretin simgesidir. Birinci mısraya paralel olarak düşünüldüğünde kılıç, hun, şehadet, arzu sabahı birleşmekte, sâlik o şöhret hâlinde vazgeçip kılıçla kestiği için şehadet kanıyla kılıcı parlamaktadır. Bu manevî mertebenin ilerlemesinin göstergesidir.

“Kays-ı lâ-kaydım yine sevdâ-yı zülf-i yâr ile

Gerdiş-i mevc-i hevâ zencîr-i vahşetdir bana”²⁹⁶

Varlık kavramının işlendiği bu dizeler, **Sâkînâme** şiirinde belirgin olarak görülen geleneksel şiirin mazmunlarını Kays, sevdâ, zülf, yâr gibi kelimelerle hatırlattığı gibi “Leyla vü Mecnûn” hikâyesine de telmihtir. Şöhret hâlinin vahşet olduğu vurgulanarak tekrar aynı bahis ele alınıp tevazu verilmiş, birinci dizede Kays olmaktan yani yar sevdasından vazgeçilerek “**Sâkînâme**”de ele alınan beyitlerde de “**Bana**” redifli şiirinde görülen vahdet-i vücûd hâli oluşmuştur. Vahdet-i vücûd anlayışı Hersekli Ârif Hikmet’in “**Tehlîl**” şiirinde de Kemal’deki gibi tasavvufidir. Fakat Tanpınar, Âkif Paşa’da vahdet-i vücûd anlayışındaki varlığın yokluğa yansımından suretler âleminin doğuşu unsuru olduğunu ama asıl meselenin Paşa’daki ruh hâlinde dolayı varlığı inkâr ve buna isyan varlığını söylemektedir.²⁹⁷ Bu beyitte olduğu gibi vahdet-i vücûd kavramı şairin birçok beytinde de geçmektedir. Bu, **Kıt’a-i Fahriyye**’de geçen şu dizelerde de görülmektedir:

“Cihân âsâr-ı ayniyyet görür sırr-ı nihânımdan

Iyândır sûret-i Hakk ser-te-ser mir’ât-ı cânımdan”²⁹⁸

İnsan ve dünya birbiriyle iç içe girmiş iki kavramdır. İnsan, İsrâ sûresi 70. âyet-i kerîmenin “*Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik, yine*

²⁹⁵ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 46.

²⁹⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 46.

²⁹⁷ bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 107.

²⁹⁸ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 30.

onları yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık.”²⁹⁹ meâlinde görüldüğü üzere Yaradan nezdinde değerlidir. Bu payenin sahibi insanın dünya içinde tesirinin bulunmaması düşünülemez. Ayrıca beyitte geçen “sûret-i Hakk” tamlaması bize “*Allah, Âdem’i kendi suretinde yarattı.*”³⁰⁰ hadisini hatırlatmaktadır. Burada vahdet-i vücûd, Allah’ın kulda tecellisi görülmektedir. Ayrıca şair eserlerinin sırlarını verdiğini söyleyerek eserlerini de vahdet-i vücûdun içinde görmektedir. Yine aynı şiirde geçen,

*“Dilim ol gülşen-i yek-reng-i vahdetdir ki peydâdır
Sadâ-yı Semmevechullah her mürğ-ı çemânımdan”*³⁰¹

dizelerinde de tevhid işlenmekte, birleşmenin yeri gülşen ile ise tasavvufta çok önemli olduğu bilinen gönül kavramı görüldüğü gibi “Semmevechullah” ifadesi ile Bakara sûresi 115. âyete iktibâs yapılmıştır. “*Doğu da Allah’ındır Batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (Zatı) oradadır. Şüphesiz Allah’(ın rahmeti ve nimeti) geniştir, O her şeyi bilendir.*”³⁰² Bu âyet-i kerîmede de vahdet-i vücûd, her şerde Allah’ın varlığı, görülmektedir. Şair, tasavvufu işlemek için âyetleri seçerek kullanmaktadır. Bu da Kemal’in tasavvuf kavramlarına hâkim olduğunu göstermektedir. Türk edebiyatında vahdet-i vücûd denilince ilk akla gelen ve hep örnek verilen Hallâc-ı Mansûr, **Kıt’a-i Fahriyye**’de geçen,

*“Ben ol Mansûr-ı dâr-ı vahdetim kim nağme-pîrâdır
Mezâyâ-yı Ene’l-Hakk târ târ-ı rîsmânımdan”*³⁰³

dizelerinde yer almıştır. Hallâc-ı Mansûr ve onun sekr hâlindeki vahdet-i vücûdu işaret eden, Kemal’in bu beytinde de yer verdiği “Ene’l-Hakk” sözüyle tasavvuf şiirde yer almıştır. Rıza Bakış, Hallâc-ı Mansûr hakkında değişik düşüncelerin olduğunu söylemekte, genellikle vahdetü’l vücûd inancına bağlı olan kişilerin Hallâc’ı, vahdetü’l vücûdun temsilcilerinden saydıklarını ifade etmektedir.³⁰⁴ Mansûr’un maruf ve meşhur olan sözü dinî açıdan ağır bir ifadedir. Fakat Hz. Mevlânâ’nın bu konudaki ifadeleri

²⁹⁹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 273.

³⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, XIII, 504.

³⁰¹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 30.

³⁰² Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 18.

³⁰³ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 32.

³⁰⁴ Rıza Bakış, *Âştığın Tevhîdi-Hallâc’a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, (2. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, 75.

çarpıcıdır: “*Ben Hakkım*” sözü Mansûr’un ağzında ışık kesildi; ‘*Ben Allahım*’ sözü Firavun’un ağzında yalan oldu-gitti.”³⁰⁵

“*Sâkînâme*”de geçen şu beyitte de feyz, muhabbet, dergâh, mürşid gibi kavramların yanında vahdet-i vücûd da yine tekrarlanmıştır:

*“Ol mey ki eyleyince tertîb-i bezm-i fitrat
Hum-hâne-yi ademde sâkî-yi feyz-i Bârî”*³⁰⁶

Beyitte geçen mey, bezm, hum-hâne ve sâkî kelimeleri Namık Kemal’in her ne kadar yenilikçi olarak görülse de Osmanlı şiirinden etkilendiği dönemlerinin de var olduğunu göstermektedir. Tasavvufî olarak da yorumlanabilen bu isimlerle beraber beytin tasavvuf içeriğini Allah’ın isimlerinden olan “Bârî” ismi ve feyz kavramı güçlendirmektedir. Birinci mısra *“Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye, Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.”*³⁰⁷ şeklindeki A’râf sûresi 172. âyeti hatırlatmaktadır. Bu âyetin doğrultusunda beyit için şu yorum yapılabilir: Allah’ın tecellisi ile manevî sarhoşluğu veren şarabın yani muhabbetin Allah’a bağlı olmayı ve kabul etmeyi onaylamanın hâli olduğu söylenebilir. Bu hâl ise beyitte verilen “Hum-hâne-yi ademde” yani dergâhta sâkî elinden yani mürşid-i kâmil vasıtasıyla olmaktadır. Beyitte dergâh ile yokluk arasında bir bağlantı kurulması bizi vahdet-i vücûdu veren şu ifadelere götürmektedir: *“Mümkün adem, Hakk’ın tecelli ettiği bir aynadır. Hak yokluk aynasında zuhur eder. Varlıklar ve eşya yokluk aynasındaki yansımalarıdır. Madde, âlem ve tüm varlıklar kendi asıllarına ve zatlarına göre madum, Hakk’a göre vardır; varlıklarını ondan alırlar. Bunun dışında onlara atfedilen varlık bir vehim ve hayaldir.”*³⁰⁸ Bu ifadeler doğrultusunda düşünüldüğünde vahdet-i vücûdun gerçekleştiği manevî mekânın dergâh olarak görüldüğü söylenebilir. Hâkkın feyzini yani muhabbetini beyitte “Hum-hâne-yi ademde” şeklinde geçen dergâhta sunan sâkî yani mürşid-i kâmildir. Fıtrat meclisinin oluşumu alınan feyzle olmaktadır. Yani dergâhta mürşid gönlünden yansıyan feyz ile sâlik yaratılışa yani öze, aslına ulaşmaktadır. Mürşidin,

³⁰⁵ Mevlâna Celâleddîn-i Rumî, *Mesnevî ve Şerhi-II*, (2. Baskı), (Çev. ve Şerh: Abdalbâki Gölpınarlı), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, 73.

³⁰⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 36.

³⁰⁷ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 161.

³⁰⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 22.

dergâhın, feyzin, muhabbetin yer aldığı ve kaynağının da Allah olduğu bu beyit haricinde, irfan ve hikmet kavramlarıyla beraber aynı şiirin şu beytinde de yine dergâh ve mürşid ile tasavvuf kültürü devam etmektedir:

“Sâkîsi Hızır-ı irfân bezmi behişt-i ma’na
Mînâsı cevher-i cân mecrâsı feyz-i Bârî”³⁰⁹

Bu beyitte geçen sâkî, bezm ve mînâ kelimeleri bir önceki beyit gibi geleneksel şiirimizi hatırlatmaktadır. İrfan kavramının yanında “ma’na” da tasavvufî içeriğiyle kullanılmıştır. Tasavvufta Hızır’ın basttan, İlyas’ın kabzdan kinaye olması,³¹⁰ “Hızır” kelimesinin de tasavvufî olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Ahmet Yaşar Ocak’ın verdiği Hızır ve velilik hakkındaki bilgiler “Hızır-ı irfân” terkininin anlaşılmasına yardımcı olacaktır: “Genel olarak tasavvuf edebiyatı tarihinde, özellikle XIII. yüzyıldan bu yana kaleme alınan eserlerde gördüğümüz Hızır kavramı ve bunun doğal sonucu olarak Hızır’a atfedilen bazı işlevler veli ya da velâyet telakkisiyle paralellik gösterir. Başka bir ifadeyle bu telakkinin oluşum ve gelişme çizgisine uyan bir mahiyet sunar.”³¹¹ Beyit; dergâhta yapılan zikir hâlini, oluşan feyzi, muhabbeti ve bunun kaynağının Hak, dağıtanının ise mürşid olduğunu ifade etmektedir. Çünkü irfan hâlinin Hızır’ı yani irfan ile oluşan bast hâlinin³¹² sebebi mürşid, marifet cenneti ise dergâh meclisidir. Kişinin yaşam unsuru olarak kullanılan “cân”, “insan ruhu, ilâhî (rahmanî) nefes, Hakk’ın tecellileri”³¹³ olduğu gibi “Mevlevîlikte derviş, mürit”³¹⁴ manasıyla da kullanılmaktadır. Tasavvufî bağlamda bakıldığı zaman ikinci mısradaki kullanılan “cevher-i cân” tamlamasını Hakk’ın tecellisinin³¹⁵ cevheri anlamıyla kullanabilmenin yanında, M. Kayahan Özgül’ün, şairi Mevlevî olarak varsayımı³¹⁶ kabul edildiği zaman ise aynı tamlamada geçen “cân” ile Mevlevî dervişi³¹⁷ cevherinin kadeh yani manevî bir doluluk, doygunluk bunun kaynağının ise Allah olduğu

³⁰⁹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 37.

³¹⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 168; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (5. Baskı), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009, 274.

³¹¹ Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2012, 85.

³¹² bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 168; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 274.

³¹³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 83.

³¹⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 83.

³¹⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 83.

³¹⁶ Özgül, *Divan Yolu’ndan Pera’ya Selametle-Modern Türk Şiirine Doğru*, 367.

³¹⁷ bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 83.

gösterilebilir. Bu beyitler tasavvufun özünü, kaynağını, mürşidin vasıta; vasıl olmak istenilen Allah'a ulaşmak için yapılan gayretlerle oluşan manevî hâllerin kaynağının da Allah olduğunu vermektedir. Namık Kemal'de görülen şeyhe ve dervişe olan olumlu bakış, Âkif Paşa'da olumsuzdur. Çünkü Âkif Paşa'nın gözünde şeyh de derviş de kaba softadır.³¹⁸

Ali Ekrem babasının Encümen-i Şuarâ şairleriyle müşterek şiirleri olduğunu, şiirlerinin bu şairlerden biraz daha duygusal bir yaklaşımla hiç aşağı olmadığını hatta bazılarının daha iyi, müşterek olmayan kendi gazellerinin ise tasavvuf vadisinde ender nefiseler olduğunu³¹⁹ ifade etmektedir. Bu ifadenin görüntüsüne örnek olabilecek beyitlerden sadece biri olan Kemal'in **“Bana”** redifli şiirinin şu beytinde kesret, vahdet, nûr, mir'at, hayret gibi kelimelerin yanında yine vahdet-i vücûd ele alınmıştır:

*“Kesret-i eşyâ ki sûret-bend-i vahdettir bana
Pertev-i nûr-ı nıgeh mir'at-i hayretidir bana”³²⁰*

Birinci mısradaki vahdeti gösterenin eşyadaki kesret olduğu söylenerek vahdet-i vücûd kavramı işlenmiş olup ikinci mısradaki bakıştaki nurun aydınlığının sebebi ise hayretin yansımından kaynaklanmaktadır. Yani o yayılan nurun güzelliğinden dervişte manevî bir hâl oluşmakta ve bu cezbedici parlaklığı sâiki feyz ile şaşkınlığa düşürmektedir. Kâmil insan ve bâtil kavramlarıyla beraber şu beyitte de vahdet-i vücûd görülmektedir:

*“Her nağme tevhîd-i Hüda her lâfza ism-i Kibriyâ
Her bâtilin mâ'nâsı hak her söz mü'evveldir bana”³²¹*

Bu beyitte sırlara vâkif olduğunu iddia eden sâlik birinci mısra ile vahdet-i vücûd kavramına da değinmiştir. İkinci mısradaki da bir önceki beyitteki gibi kâmil insanın meziyetleri verilmektedir. Ona artık gizliler âşikâr olmaktadır. “Bâtilin manasını” dahi çözebilmekte söylenen her (ilâhî) sözü de yorumlayabilmektedir. Şu beyitte ise fenâ fillâha erme isteğinin, tecelli, gönül sevgili aşk ve himmet gibi tasavvufî kavramların yanında yine kâmil insan ve vahdet-i vücûd kavramı işlenmiştir:

³¹⁸ bk. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

³¹⁹ Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 34.

³²⁰ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 46.

³²¹ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 50.

*“Şu ’le-i dîdâra olmaz dilde kâni’ himmetim
Her ser-i müjgâna bin berk-ı tecellâ matlebim”³²²*

Allah aşkında aşk arttıkça artması istenir, tadıldıkça daha çok tat arzulanır. İslâm’da kanaat istenilen hasletlerdendir fakat Allah aşkında bu farklı olarak düşünülebilir. Bu beyitte şair kanaatkâr olmayacağını ifade ederek tasavvuftaki aşk ateşinin gönle yerleşmesini hatırlatmaktadır. Beyitte geçen “dîdâr” kelimesini de tasavvufî bağlamda değerlendirmek gerekir ki sevgilinin çehresinin³²³ parıltısı etrafta Allah’ın varlığını göstermektedir. Bu da vahdet-i vücûd kavramına işaret olarak düşünülebilir. Ayrıca “*Her ser-i müjgâna bin berk-ı tecellâ matlebim*”³²⁴ şeklindeki muhabbetin şiirsel ifadesi ikinci mısra yani zâhiren güzellik göstergesi olarak hâiz-i değer görülen (her bir kirpiğin ucu için bin tecelli hediyesine talip olmak) olumlu olarak görülebilecek kanaatsizliğin yani aşkın isteğidir, şeklinde okunabilir. Beytin bu mısraında geçen eski şiirimizin mazmunlarından “müjgân”ın da tasavvuf ıstılâhından olduğu bilinmektedir.³²⁵ Bu mısraya bakıldığı zaman şair, Allah’tan gelen tecelli şimşegine çarpılmaya taliptir. Fizikî olarak şimşek; ateştir, yakıcıdır, kül edip yok eder. Şair de manen yanıp kül olup aşk ile yok olmak istemektedir. Bu beyitte geçen himmet kavramı daha önce de verilen “*Benim ol mazharı-ı hulk-ı azîm-i Fahr-i Âlem kim/Avâlim kâm-verdir himmet-i bî-imtinânımdan*”³²⁶ mısralarında da geçmekte olup aşkın, dervişin, dergâhın, fakr, fenâ, seyr u sülûk, pir, kâmil olma gibi kavramların yanında **Kıt’a-i Fahriyye**’deki şu beyitte de bulunmaktadır:

*“Benim ol tekye-i fakr u fenâ kim aşk ile ervâh
Olur cûyâ-yı himmet Pîr-i tab’-ı kâmrânımdan”³²⁷*

Bu dizelerle şair; fakr ve fenâ tekkesi ile kâmil olma isteğini, seyr u sülûk yolu olan dergâhta sükûneti bulmanın, fenâ fillâh olarak mutluluğa ermiş pirin eliyle himmet aramakla yani dervişlik yoluna girmekle olacağını söylemektedir. Aşağıdaki mısralara bakıldığında Kemal’in kullandığı benzer sözcüklerle dilindeki benzer kullanımlar da görülmektedir. Kâmil olma, vahdet-i vücûd yine vardır:

³²² Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 167.

³²³ bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 107.

³²⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 167.

³²⁵ bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 260.

³²⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 34.

³²⁷ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 34.

*“Fakr ü fenâ mâye-i feyz-i Hüda’dır bana
Feyz-i Hüda sâye-i fakr ü fenâdır bana”³²⁸*

Beyitte geçen fakr, fenâ, feyz ıstılahları bize tasavvufu işaret etmektedir. Sâlik kendindeki manevî hâller olan fakr ve fenânın Allah’ın özü, O’ndan olduğunu söyleyerek fenâ fillâh makamında olduğunu işaret etmiş, ikinci mısradaki bu hâllerin varlığından dolayı kemâlat hâli sezilenmekte ve bu manevî pâyeden dolayı Allah’ın feyzinin sirayet ettiği söylenmektedir. **Kıt’a-i Fahriyye**’deki şu beyitte de dervişlik bu yoldaki feyz, muhabbet ve bunun kaynağı kâmil insan işlenmiştir:

*“Gönlümdür ehl-i aşkın merd-i vefâ-nihâdı
Tab’ımdır ehl-i derdin şâh-ı safâ-şi’ârı”³²⁹*

Sâkî, aşk ehlinin yani dervişlerin sadakatli huyla oluşlarının kaynağının gönül olduğunu ifade eder. Gönlün tasavvufî ıstılahlardan biri olduğu bilinmektedir. Terbiye eden mürşidin gönlü mutmain olduğu için terbiye ettiği dervişlerinin huyları da güzel olmaktadır. Beyitte geçen “şâh”ın tasavvufî olarak kullanıldığı söylenebilir. Çünkü şâh; sûfî anlamında, veli manasında ve şeyh olarak verilir.³³⁰ Dert ehlinin yani yine dervişlerin, sûfilerin neşeli olmasının sebebi de yine mürşiddir. Onun ızdırabıdır. Çünkü mürşidin vuslat inleyişi sûfiye aşk, feyz, muhabbet hâli olan neşeyi vermektedir. Aşağıdaki **“Bana”** redifli gazele ait olan beyitte de kâmil insanın hâlleri verildiği gibi önceki beyitlerde vurgulanmaya çalışılan Kemal’deki dünyanın boş bir yer olduğu anlayışı burada da verilmektedir:

*“Feyz-âşinâ-yı izzetim izzet-pezîr-i ma’rifet
A’lâ-yı ulviyyât-ı dehr esfelden esfeldir bana”³³¹*

Bu beyit; mürşid-i kâmil’in ilâhî olana vukufunu belirtmekte, feyz, muhabbet, marifet ehli olduğunu vurgulamakta ve masivaya ait olanın ise kendisi için hiçbir değeri olmadığını ifade etmektedir. Artık sâlik yüksek mertebelindedir. Şair; marifetin yüceliğini aldığını belirterek, bu gerçeklik varken dünyanın en yücesinin dahi onun için en süflî şeyler olduğunu söylemektedir:

³²⁸ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 59.

³²⁹ Göçgün, *Namık kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 38.

³³⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 326.

³³¹ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 50.

*“Şekl-i berâhîn-i hikem bir bir ıyândır çeşmime
Hükm-i kazâyâ-yı kadem yek yek müdelleldir bana”³³²*

Bu beyit de bir önceki beyit gibi kâmil insan ve onun kudretinden bahsetmektedir. Hikmet tasavvufî kavramıyla dinî bir hüküm olan kazadan haberdar olabildiğinden bahseden sâlik, kerâmet ehli olduğunu birebir söylemese de ifadeleriyle hissettirmektedir.

*“Ben ârifim ilm-i yakîn irfân-ı Hakk’dır zâtuma
Ben kâmilim yâr ü karîn eşrâf-ı kümmeldir bana”³³³*

Bu beyitte ise yine kâmil insanın vasıflarından bahsedilmektedir. Şair; ârif, kâmil, kümmel, ilm-i yakîn gibi tasavvufî kavramlar kullanarak manevî hâllerini anlatmıştır. Bu beyitte dikkati çeken tamlama “ilm-i yakîn”dir. Ârif olduğunu söyleyen şair ya da sâlik ilm-i yakîn makamını Hak’tan aldığını söyleyerek hem belli bir yerde olduğunu belirtmiş hem de en alt mertebedeki ilm-i yakîn seviyesini kendine layık görerek mütevazi bir davranışta bulunmuştur. İnsan, kişiliğine ve olgunluğuna paralel olarak çevresini belirler. İkinci mısra bununla ilgilidir. Kâmil makamda olduğu için eş ve dostu da bu makamın en şerefli olanlarıdır. Aşağıdaki beyitte ise şair yine kemâl mertebesini ve hâllerini anlatmakta, yine dünyanın boş bir yer olduğunu dolaylı olarak vermektedir:

*“Vâkıf-ı ma’nâ-yı sun’um bâ-yı Bismillah’dan
Âlem-i sûretde NÂMIK gerçi tıfl-ı mektebim”³³⁴*

*“Fârig-i havf ü recâyum rind-i Hayder-meşrebim/Cân-fedâ-yı râh-ı cânânım
Hüseynî mezhebim”³³⁵* beytiyle başlayan gazelin son beytinde önceki beyitlerde de işlenen kâmil insan olarak görülen Kemal, melâmet hâli sergileyerek görünürde nefsi emmârede olduğunu vurgulayarak tasavvufta önemli bir yere sahip olan, derviş için olması gereken tevazu hâlini bir önceki beyitte olduğu gibi burada da göstererek şiiri bitirmiştir. Böylece hem mana olarak hem de şekil olarak tasavvufu vermiştir. Şair yine kâmil olma hâlini de vurgulamıştır. Çünkü Kur’ân “Bismillah”ın be’siyle başlar. Bu başlangıcın işaretidir, elest meclisine gönderme vardır. O mana âleminde kâmildir,

³³² Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 50.

³³³ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 49.

³³⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 168.

³³⁵ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 167.

bilendir. Ancak dünya âleminde ise melâmet hâli ile kendini gizlemekte, cahil olarak göstermektedir. Şu yorum da yapılabilir; zulmet yeri olan suret âlemi günahlarla kişiyi özünden kopartmakta, manen seviyesini düşürmektedir. “*Tıfl-ı mektebim*”³³⁶ ile görülen tevazu hâli “*ilm-i yakîn*”³³⁷ terkibi ile de şairin kenidini alt bir manevî makamda görmesiyle verilmiştir. Aşağıdaki beyitte de aynı hâlden bahsedilmiştir fakat buradaki tevazu biraz farklıdır:

*“Cihanda kendini her ferdden alçak görür ol kim
Utanmaz kendi nefsinde de âr eyler melâmetden”*³³⁸

dizelerinde tasavvufta yer alan nefsinin kötüyü kendini herkesten alçak görmeyi, tevazuyu anlatır. Kişi mutasavvıf değilse bile bu duyguları taşıyabilir. Fakat beyit, tasavvufta bağlantısı olan³³⁹ Namık Kemal’e ait olunca şairdeki tasavvufî duyguları da okuyucuya hissettirmektedir. Fakat ikinci dize aslolanın farklı olduğunu vermektedir. Bu mısra riya kavramını işlemektedir. Aslında beyit eleştirel olup bu kavram temel alınmıştır. Şair, ikiyüzlülüğü anlatmaktadır. Birinci dizede tasavvufî bir kavram olan tevazulu olmaya çalışan kişi nefsinin yaptıklarından utanmayıp “melâmet”ten yani ayıplanmaktan ise utanır. Fakat “*âyet-i kerîme’de anlatıldığı gibi melâmet, kınayanın eleştirisinden korkmamaktır. (Mâide/54). Rabbanî bir kanun olarak halkı Hakk’a davet edenler, başta peygamberler ve veliler olmak üzere daima yerilmiş, eleştirilmişlerdir. Tebliğcilerle düşen görev, bunlara aldırmandan vazifelerini yapmaya devamdan ibarettir.*”³⁴⁰ Şairin bu hâli, tasavvufta nefsinin yenememeyi göstermektedir. Namık Kemal bu beyitle insanların gerçek yüzlerini anlatmaya çalışmış, nefis kavramını ön plana çıkarmıştır. “*İslâm felsefe geleneğinde nefsin cevheri, mahiyeti ve tanımı hususundaki açıklamalar temelde Aristotelesçi ve Eflâtuncu kabullerle bunları uzlaştırmaya çalışan Yeni Eflâtuncu yaklaşımların izlerini takip eder. Nefis tanımıyla ilgili ilk yaklaşım Eflâtun ve Pisagorcular tarafından kabul edilen, nefsin ayrık, manevî, ilâhî ve ruhanî bir cevher olduğu şeklindeki yaklaşımdır. Bu yaklaşımda nefsin bedenle ilişkisi, kaptanın gemiyle ilişkisine benzetilip onun cisim olmadığı ve cisme de içkin olmadığı vurgulanarak nefsin bedenden önce ve sonra bağımsız olarak var olabileceği*

³³⁶ bk. Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 168.

³³⁷ bk. Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 49.

³³⁸ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 8.

³³⁹ bk. Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 25, 26; Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 35; Yıldız, *Tanzimat Dönemi Edebiyatı*, 126; Gariper, “Yenileşmenin Başlangıcı ve Öncüleri”, 43.

³⁴⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 424.

*kabul edilir. Daha sonraki bazı ahlâk ve tasavvuf metinlerinde de sıklıkla görebileceğimiz gibi beden nefsin zindanı ve aynı zamanda kötülüklerin kaynağı olarak tasvir edilir...*³⁴¹ Alttaki beyitlerde ise şair te vazuyu ön plana çıkardığı beyitlerinden tamamen farklı, manevî olarak üst seviyelerde olduğunu söylemektedir:

*“Gerdişimdir mâye-dâr-ı neşve-i bezm-i Elest
Câm-ı aşkım bâde-i tevhîd ile leb-ber-lebim”*³⁴²

Bilindiği gibi “bezm-i elest” günahsız ruhların Rablarıyla bulunduğu yerdir. Şairin bu yere, ya da o zamana Rab ile günahsız bir şekilde tekrar buluşmaya dönüş istemesi, sevgiliye tekrar kavuşma arzusudur. Çünkü o zaman neşenin, mutluluğun zamanıdır. Neşve de tasavvufî terimler arasında yer almaktadır. Bu, dervişin zevkidir, yetişme ve gelişme biçimidir, ehl-i tarikın mizacıdır ve bu hâl değişiklik göstermektedir ki zühd ile olanda da neşesi rindlik üzerine olanda da bu hâl vardır.³⁴³ Bu ifadelerle dayanarak söylendiği zaman beyitte verilen sâlik’in “bezm-i elest”teki özüne dönmek istediği ifade edilebilir. Aşk kadehinde tevhid bâdesiyle yani feyz ve muhabbetle dudakların tatlanması dudak dudağa olma yani birlikteliğe, fenâ fillâh makamına, işaretir. Bu beyitte de şairin “*Şu’le-i dîdâra olmaz dilde kâni’ himmetim/Her ser-i müjgâna bin berk-ı tecellâ matlebim*”³⁴⁴ beytinde olduğu gibi “**Sâkînâme**”sinde de bariz bir şekilde geleneksel şiirimizin mazmunlarından yararlandığı görülmektedir. Bu da tasavvufî temayla Osmanlı şiirinin Tanzimat’ta da devam ettiğinin işaretidir. Şu dizelerde de fenâ fillâh makamıyla kâmil insan ve elest meclisine gönderme yapılmıştır:

*“Mihr-i burc-ı vahdetim ammâ bu zulmet-hânedede
Gâh nûr-ı mâhtâbım gâh tâb-ı kevkebim”*³⁴⁵

Şair, burçlara işaret ederek kendi burcunun vahdet burcu ve bu burcun yıldızının da güneş olduğunu söyleyerek “bezm-i elest”e yine gönderme yapmış, oradaki birlikten, yine fenâ fillâh hâlinde oluşundan, bu yüzden de Allah’ın nurundan dolayı güneş misali parlak bir yaratılışa olduğunu ifade etmiştir. Fakat tasavvuf ehli için zulmet yeri olan dünya, bazen ay gibi bazen de yıldız gibi parlamaktadır. Bu ise yine manevî bir hâldir

³⁴¹ Atilla Arkan, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler*, M. Cüneyd Kaya (Ed.), İSAM Yayınları, İstanbul 2013, 574.

³⁴² Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 167.

³⁴³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 478, 479.

³⁴⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 167.

³⁴⁵ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 168.

fakat elest meclisindeki gibi güneşin verdiği parlaklık kadar değildir. Çünkü dünya günahlarla yaratılıştaki ışığı karartmaktadır.

*“Ben dâver-i aşkı KEMÂL bî-minnet-i izz ü celâl
Menşûr-ı câh-ı ma’rifet hükm-i müsecceldir bana”*³⁴⁶

beytinde de Kemâl, tasavvufi olarak ismiyle müsemma olan kemâl mertebesinde, tasavvufun özü olan kavramlardan aşkın hükümdarı olduğunu söyleyerek ilâhî mertebelere ve tasavvuf yoluna hâkimiyetini, başka bir yorumla ise aşkın en yüce seviyesine ulaştığını belirtmektedir. Bir bakıma onun gözünde önceki beyitlerde de vurguladığı dünya boştur ve onun için dünyevî lütuflar, maddî makamlar yoktur çünkü o manevî makamlara ulaşmış ve bu da belirgin hâle gelmiştir.

*“Her katre hûn-ı cismim bir mevc-i bâde-i aşk
Her zerre dâğ-ı sînem bir câm-ı feyz-i Bârî”*³⁴⁷

beyti ise manevî coşkunluğu, ilâhî muhabbetle oluşan cezbe hâlini, bu hâli oluşturan şeyin aşk olduğunu ifade etmektedir. Fakat sâlik öyle bir aşkın, muhabbetin içindedir ki bu hâl içine kadar sirayet etmiş, yaşam kaynağının her damlası ilâhî sevda olmuş, yüreği bu aşkın ateşinin her bir kıvılcımıyla yanmaktadır. **Sâkînâme**’de geçen diğer beyitlerde olduğu gibi aynı şiirin bu beytinde de bunun kaynağını Yaratıcı’nın verdiği feyz kadehinde görmektedir. Kadehi sunan ise mürşiddir yani Hakk’ın vasıtasıdır. **Kıt’a-i Fahriyye**’nin,

*“Aceb mi etsem ihyâ bir gazelle kalb-i uşşâkı
Akar rûh-ı mücerred hâme-i mu’ciz-beyânımdan”*³⁴⁸

dizelerinde tasavvufta önemli bir kavram olan kalb ve Allah dostları olarak tanımlanan âşıklar, en önde gelen denilebilecek iki kavram, verilmiştir. Bu kişiler dervişler ve kâmil olan mürşidlerdir. Bu dizelerle şair, tasavvuf erbabına hürmetten dolayı onları gazeliyle ihya etmek ister. Tasavvuf ve Namık Kemal denildiğinde şair; ele alınan şiirlerine de bakılarak şiirinde tasavvufun yansımalarının, sûfi düşüncenin gerek Osmanlı şiirinin

³⁴⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 50.

³⁴⁷ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 39.

³⁴⁸ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 33.

aslı temalarından olması, gerekse de ailesinin ve aldığı eğitimin³⁴⁹ tesirinden dolayı aksettiği, tasavvufa meyyal bir kişi olarak değerlendirilebilir. Aşağıdaki dizelerde ise derviş ve kâmil insan verildiği gibi tasavvuf için değerli bir kavram olan aşk'a vurgu yapılmıştır:

*“Yâr ile etvâr-ı yâr cân ü hevâ-yı derûn
Aşk ile âfât-ı aşk cism ü kuvâdır bana”*³⁵⁰

Yâr ve yârin tavırları -bu mürid için mürşid, kâmil için Allah'tır- ki sâlik için derûnî bir arzudur. Seven-sevgili ilişkisi dizelerde verilmektedir. Seven için sevilenin her hâli nasıl güzelse sâlikin sevdiği Allah'ın da her hâli güzeldir. Aşk; tasavvufta nihaî noktaya götüren değerli, manevî bir araçtır. Seyr u sülûktaki dervişe çilesinde güç veren ilâhî bir kaynaktır, manevî bir tattır.

*“Tûbâ nihâli tâ ki Kevser-i nem şerâbı
Cibrîl bağbânı Firdevs bağzârı”*³⁵¹

Bu beyitte ise muhabbetullahın hasıl olduğu görülmekte ki bu muhabbet kevser şarabının tadıldığı, Cebrail'in bağban olduğu, Tûbâ dallarının asıldığı cennet bağındaki saadet hâlini vermektedir.

*“Fârig-i havf ü recâyım rind-i Hayder-meşrebim
Cân-fedâ-yı râh-ı cânânım Hüseyinî mezhebim”*³⁵²

Bektâşîlik etkisinin görüldüğü bu beyitte, Âkif Paşa şiirinde zâhid olarak verilerek eleştirilen şeyh,³⁵³ bu şiirde ise zıt bir bakış açısı ile görülmektedir. Şiirin ilk mısraında geçen “...rind-i Hayder-meşrebim” ifadesine de dayanılarak tasavvufî bağlamda örnek kişi olarak Hz. Ali verildiği görülmektedir. Hz. Ali yolunda devam eden, havf ve recâdan geçecek bir mertebeye ulaşmış mürşitlik konumu hissettirilerek mürşid, rind konumunda gösterilmiştir. **“Hürriyet Kasîdesi”**nin, *“Müberrâyım recâ vü hayfden indimde âlîdir/Vazîfem menfa'atden hakkım agrâz-ı hükûmetden”*³⁵⁴

³⁴⁹ bk. Ergun, *Namık Kemal'in Şiirleri*, X; Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 15; Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 25, 26; Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 28, 29; Memet Fuat, *Namık Kemal-Yaşamı, Düşünce Dünyası, Sanatçı Kişiliği, Seçme Yapıtları*, 15.

³⁵⁰ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 60.

³⁵¹ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 37.

³⁵² Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 167.

³⁵³ bk. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

³⁵⁴ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 9.

dizelerinde de havf ve recâ kavramları kullanılmıştır fakat burada kavramlar tasavvufî düşüncede değil fikrî manada ele alınmıştır.

“Bize” redifli şiirde geçen şu beyitte de şairin Bektâşî meşrep olduğu görülmektedir:

“*Cân-fedâ-yı râh-ı Kerrâr’ız Üveysi himmetiz
Sâye-i Beyt-i Resûlullah medfendir bize*”³⁵⁵

Bu beyitteki “Kerrâr”, kelimesi ve “Beyt-i Resûlullah” tamlaması şairdeki Bektâşî anlayışı göstermektedir. Üveysî’nin kullanılması da dikkat çekicidir. Çünkü “*bütün tarikatlarda ‘silsile’ vardır. Ancak silsilede bulunan şahıslardan bazılarının birbiriyle görüşmesi tarihî olarak mümkün görünmemektedir. Böyle durumlarda şeyhin feyz alıp görüşmesi, üveysî tarîk ile olmuştur. Üveysîlik, cismanî olarak veya manen görüşmesi mümkün olmayan kimselerin rüya yoluyla görüşmeleridir.*”³⁵⁶ Bu şekilde şair; Hz. Ali’ye bağlılığını vermekte, Hz. Peygamber’in ailesinden kabirde manen faydalanacağını söylemektedir. Önceki beyitlerde de geçen “himmet” kavramı burada da tasavvufî manasıyla kullanılmıştır.

Namık Kemal’deki Bektâşîlik etkisi bazı beyitlerinde görülmektedir. Bu ehl-i beyte bir müminin muhabbeti olarak görülebileceği gibi toplumun bir kurumu olan tarikatların sosyal bir varlık olan şairleri etkilemesi olarak da düşünülebilir. Bernard Lewis’in tarikatlar hakkındaki şu düşünceleri dikkat çekicidir: “*Bazı tarikatlar, örneğin Kâdirîler, Halvetîler ve Nakşibendîler, her ne kadar birincisinin teslimiyetçiliği ve uysallığıyla, ikincisinin siyasî istekler taşımasıyla ve üçüncüsünün de taşkın fanatizmiyle ciddi biçimde tezat oluştursa da bunlar yerleşik inanca nispeten daha yakındırlar.*”³⁵⁷ Lewis’in burada belirttiği yergiyi Batılı bakış açısıyla mı yoksa objektif bir şekilde mi verdiği tarihçiler tarafından tartışılabilir. Tasavvuf ehlinin asıl gayesinin dünyevî kaygılar yerine Allah’a ulaşmak olduğu bilinmektedir ve tasavvuf, dinin muhabbet boyutu çabasında ve özünde taşkınlık olmaması gereken kurum olarak düşünülmelidir. Lewis şu ifadelerinde ise Bektâşîliğin ve Mevlevîliğin etkisinden şöyle söz etmektedir: “*Bektâşî ve Mevlevî tarikatları gibi diğerleri de şîî eğilimlerine*

³⁵⁵ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 113.

³⁵⁶ H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, (24. Baskı), İstanbul 2017, 321.

³⁵⁷ Lewis, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, 548.

şüphesiz bakılan kaygısız ve geniş düşünüşlü tarikatlardı ve bunlar sıradan halk arasında süregelen Hristiyan ve pagan inançlara ve uygulamalara da kapılarını açabiliyordu. Her ikisinin de Türkiye’de büyük sayılarda mensubu bulunuyordu ve her ikisi de Osmanlı saltanatında büyük bir rol oynayacak duruma gelmişti. Bektâşîler esas desteği özellikle Türkiye’nin Avrupa’daki topraklarında bulunan köy ahalisinden alıyordu. Bu tarikatın kökeni Orta Asya, hatta Türk-Moğol şamanizminde aranmış, sonraları Anadolu ve Avrupa’da Bektâşîler halk Hristiyanlığından pek çok şeyi bünyesine katmıştı. Böylelikle Türklerle Hristiyan tebaa arasında kurdukları bağ sayesinde, İslâmiyet’e daha yumuşak bir geçiş imkanı sağlayarak önemli bir rol oynadılar. Henüz Müslümanlaşmış olan acemi oğlanlar için hocalık görevi görüyorlardı, bundan dolayı yeniçeri birlikleri ile aralarında çok sıkı bağlar vardı.”³⁵⁸

Bu ifadelerle dayanarak şu yorum yapılabilir ki toplumun birçok kurumunun çevresel faktörlerden etkilenmesi ya da eskiden izler taşıması, gelenekten kopmaması yadsınamaz bir sosyolojik durumdur. Fakat bu durumun doğru olup olmadığını tahlil etmek önemlidir. Lewis şu ifadelerinde yine Mevlevîliğe değinmektedir: *“Mevlevîler ise özellikle Anadolu kentlerinde gelişip büyüyen, Rumeli’de de özellikle Selanik’te önemli kolları olan, daha çok bir şehir tarikatıydı. Onlar da devlet üzerinde nüfuz sahibi bir konum elde etmişlerdi ve dolayısıyla Bektâşîleri ve onların yeniçeri takipçilerini dengelemiş oluyorlardı. Mevlevî tarikatının başında iyi tanınan ve kendisine büyük hürmet gösterilen bir sima bulunur, yeni padişahın tahta çıkışında Osman Gazi’nin kılıcını kuşanma töreninde zaman zaman resmî bir görevi olurdu.”³⁵⁹*

Lewis’in ifadelerinden Osmanlı döneminde tasavvuf erbabının etkililiği görülmektedir. Bu etkililiğin nasıl olduğu tarihçilerin inceleyeceği bir meseledir. Fakat şu söylenebilir ki bu dönem içinde yer alan, bu çalışmada da ele alınan Tanzimat, Ara Nesil, Servet-i Fünûn, Meşrutiyet dönemlerinde tasavvuf temasının şiirlerde bazen sadece bir iz olarak bazen de belirgin bir şekilde kullanıldığı görülmektedir.

Osmanlı ve tasavvuf hususunda İsmail Kara’nın, modernleşme sürecinde tarikatların ve hatta şeyhlerin tutumunun döneme, padişahlara, şeyhlere göre değişiklikler gösterdiğini belirtmesi de³⁶⁰ durumu başka bir açıdan göstermektedir.

³⁵⁸ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 548.

³⁵⁹ Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 548, 549.

³⁶⁰ İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında-Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, (5. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, 313.

Bunun yanında Lewis'in ifadeleri tarikatların meşrebini gösterdiği gibi Osmanlıdaki önemini, işleyişini, devletin ilerlemesi ve bekâsı için araç olarak kullanıldığını da vurgulamaktadır.³⁶¹ Eski Türk dininde peygamber ve kutsal kitabın olmamasından dolayı, Gök Tanrı inancı ile İslâmî tevhid inancı arasında tam bir bağlantı kurmak yanlış olur fakat İslâmiyete geçişle tek tanrıya doğru evrilen Gök Tanrı anlayışı Türklerin İslâmiyet'e geçişinde zorluk çekmemelerine bir vesile olduğu³⁶² gibi Bektâşilik de Balkanların İslâm'a geçişinde etkisi olmuştur;³⁶³ sanatsal faaliyetlerinden dolayı entelektüel konuma sahip Mevlevîliğin ise şehirliye hitap ettiğini ve resmî bir konumunun olduğunu Lewis vermektedir.³⁶⁴ Bu da tasavvuf erbabının dünyayı tamamen atan pasif kişiler olmadığını göstermektedir.

Bektâşilik ve Namık Kemal açısından Lewis'in şu ifadelerine de bakmak gerekir: *“Otoriteye dinî ve siyasî bakımdan muhalefet etmeleri nedeniyle tarikatların birçoğunun Abdulhamid aleyhtarı Jön Türklerle aralarında bir yakınlık oluşmuş gibi görünmektedir. Tarikatların yaygın ve bir tür Masonik teşkilatı olması onları faydalı birer müttefik yapıyordu. Özellikle Bektaşiler Jön Türklerle yakın bağlar kurmuş gibiydi. Talat Paşa ve Rıza Tevfik de dahil olmak üzere birçok Jön Türk lideri tarikat mensubuydu. Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi de bir Nakşibendîydi. Diğer tarikatlar da, özellikle genel geçer toplum kurallarına karşı çıkan Melâmîler, devrim hareketinde aktif bir rol oynadıklarını ileri sürmektedirler.”*³⁶⁵

Bu ifadeler, tarikatın bilindiği üzere sadece ibadet edip, dünyayı hiçe sayan kurumlar olmadığını, siyasetin içine bizzat girip, toplumu ve yönetimi etkilediğini göstermektedir. Sadece uzlet içinde kalmayıp hayatın içine de bizzat katılmanın toplumun içinde bir varlık olan tarikatlar için en tabii bir davranış olarak görülebileceği gibi siyasî olarak faaliyetlerinin doğruluğu ya da yanlışlığı tarih ve ilahiyat bağlamında tartışılabilir hususlardır.

İslâm dininin belirli kuralların istenildiği şekillerde yapılmasını zorunlu kılan bir yaptırımının olduğu bilinmektedir. Tasavvuf denilince ise akla ilk din içinde farklı bir yapı gelmektedir. Böyle bir yargı gerek teologlar gerekse din ile doğrudan ya da

³⁶¹ bk. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 548, 549.

³⁶² Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, (2. Baskı), İSAM Yayınları, İstanbul 2017, 34.

³⁶³ bk. İnalçık, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, 173.

³⁶⁴ bk. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 548, 549.

³⁶⁵ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 550, 551.

dolaylı olarak ilgilenen birçok kişi tarafından ifade edilmektedir; keza bunun yanlış değil eksik bir yargı olduğu söylenebilir. Çünkü bu kurumun özünün dinin içinde, dinden ayrılmayan ama farklı bir şekilde, fıkhıdaki kuralların yanında, inanca muhabbet boyutunu katan, din ekseninde olması gereken bir oluşum olduğu ifade edilebilir. Bu konu hakkında Necip Fazıl şunları söylemektedir: *“Korkunç bir hayal kuvveti olan bir ressamın çizdiği bir dağ resmi düşünün! Billurdan bir dağ... Kat kat göğe doğru yükselmiş bu dağın etrafında nâmütenâhiye çıkan bir yol... Yol asfalttır. Yanında incecik çimen bir pist onu takip eder. Asfaltın bir yerde durur gibi olduğunu görürüz. Ondan sonra çimen pist devam eder dağın tepesinde muhteşem bir saray... İçinde göze görünmez mahlukların meclis kurduğu bir saray... Bu sarayın kapısına yalnız çimen pist varıyor....*

*Tasavvufu böyle hayal edebiliriz. Şu var ki bu çimen pist, geldiği asfaltın yani ana caddenin bir kopuntusu değildir ve doğrudan doğruya ondan gelmektedir. Ondan yani şeriatın... Bu çimen pist, başından beri ana caddeyi takip ederek gider. Ondan sonra, şeriatın götürdüğü hiçbir noktada ondan ayrılmaksızın devam eder.”*³⁶⁶ Ancak tasavvufî anlayışta dine aşk boyutu katıldığı için bu aşkta İslâm’ın hükümlerinin yanında, hükmün sahibinin de olduğu ifade edilebilir.

Osmanlı-Namık Kemal-Bektaşîlik bağlamında verilen bu bilgilerden sonra Kemal’in,

*“Fârig-i havf ü recâyım rind-i Hayder-meşrebim/Cân-fedâ-yı râh-ı cânânım Hüseyinî mezhebim”*³⁶⁷ beytinde de Bektâşîlik ön plana çıkarılarak muhabbet verilmektedir. Bu beyitteki havf ve recâ kavramı dikkat çekmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de bu kavramlar geçmektedir. Secde sûresi 16. âyet olan *“Korkuyla ve umutla Rablerine yalvarmak üzere (ibadet ettikleri için), vücutları yataklardan uzak kalır ve kendilerine verdiğimiz rızıkta Allah yolunda harcarlar.”*³⁶⁸ buyruğu havf ve recâyı vermektedir. Âyet-i kerîme bu kavramların dinî olduğunu gösterdiği gibi bu terimlerin tasavvufî istilâh olarak da kullanıldığı bilinmektedir. Beyitte geçen havf ve recâdan vazgeçme, İslâmî hükümleri kabul etmeme değil, Hz. Ali, Hz. Hüseyin vasıtasıyla aşk boyutu içinde korku ve ümit duygularını aşip bu duyguların ve aşkın sahibine canını feda edilmesi

³⁶⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, (20. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2013, 11.

³⁶⁷ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 167.

³⁶⁸ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 406.

mesabesinde sevgi vardır. Yani İslâm'ın içine tarikat ile muhabbet katılmıştır. Çünkü Hz. Ali de Hz. Hüseyin de dini bugüne kadar getirenlerdir; yaşantıları da tasavvuf ehlinin yapmak istediği aşk çizgisindedir.

*“Benim ol bülbül-i kudsî safîr-i bağ-ı vuslat kim
Gelür her dem nevâ-yı lîma'allah âşiyânımdan”³⁶⁹*

Vuslat ve tevhid kavramının yanında bülbül ile inleyen sâlik, âşiyân ile dergâh kavramlarının işlendiği bu beyitte geçen “lîma'allah” ifadesi hadis-i şerifi akla getirmektedir. Hadis “Benim Allah ile beraber olduğum öyle bir vakit vardır ki, benimle birlikte o vakit içine ne bir mukarreb melek ne de bir mürsel nebi sığar.”³⁷⁰ şeklindedir.³⁷¹ Beyitte vuslata ermeye, Allah ile beraber olma arzusuna işaret edilmektedir.

*“Ben ol feyz-i nesîm-i gülşen-i berd ü selâmım ki
Halîlullah alur bûy-i mahabbet gül-sitânımdan”³⁷²*

Bu beyitte Enbiya sûresi 69. âyetten iktibas yapılmıştır. “Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol. dedik.”³⁷³ Bu dizeler bir övünme gibi görünse de diğer beyitlerle beraber bakılınca feyzle beraber gülşen ve gülistan ile dergâh kavramı, sâlikteki cezbeli bir muhabbet akla gelmektedir.

*“Yed-i beyzâ-yı aşkım gülsitân-ı Tûr-ı Vahdet'de
Gül-berk-i tecallâ açılır bir bir benânımdan”³⁷⁴*

birinci dizedeki “Yed-i beyzâ” terkibi, İsrâ sûresi 101. âyeti hatırlatmaktadır: “Andolsun biz, Musa'ya açık dokuz âyet verdik. Haydi İsrailoğullarına sor. Musa onlara geldiğinde Firavun ona, Ey Musa! dedi, senin büyülenmiş olduğunu sanıyorum!”³⁷⁵ Allah'ın Tûr Dağı'na yansması tevhid kavramı ile alâkalıdır. Tevhid kavramı yukarıda verilen “Benim ol bülbül-i kudsî safîr-i bağ-ı vuslat kim/Gelür her dem nevâ-yı

³⁶⁹ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 30.

³⁷⁰ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 90; el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 173.

³⁷¹ Ahmet Yıldırım, sûfilerin tevhid anlayışlarını dayandırdıkları bir çok âyetin ve hadisnin olduğunu, âyetlerin birinci planda olup hadislerin ikinci derecede bulunduğunu ve onların yorumlarını desteklediğini ifade ettikten sonra bu hadisi konuyla ilgili hadisler kısmında örnek olarak vermektedir. bk. (Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 89, 90.)

³⁷² Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 30.

³⁷³ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 315.

³⁷⁴ Göçgün, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 31.

³⁷⁵ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 277.

lima'allah âşiyânımdan”³⁷⁶ mısralarında da görülmektedir. Ayrıca ikinci mısradaki ise mucizeye işaret vardır. Beytin ikinci dizesindeki “benân” kelimesi ve “gül-berk” ifadesi³⁷⁷ kelimelerinden hareketle bu mucizenin Hz. Peygamber’e ait olduğu düşünülebilir. Şair, özellikle Allah Resûlü’nün üstünlüğüne ve “*Seni ilk yaratılan, son gönderilen peygamber kıldım.*”³⁷⁸ hadisinde verildiği üzere son peygamber olmasına binâen ikinci mısradaki Hz. Peygamber’in mucizesini hatırlatmıştır.³⁷⁹

*“Benim ol ârif-i tahkîk-i sırru’s-sırr-ı hikmet kim
Yakîn-i akl-ı evvel dündür zann ü gümânımdan”*³⁸⁰

Bu beyitte tasavvufî kavramlar daha belirgindir. Beyitte geçen “sırru’s-sırr” ve “hikmet” bunlar arasındadır. Yine tasavvufta önemli bir yere sahip “ârif” ve “yakîn” kelimeleri de beyti tasavvufî bir içeriğe götürmektedir. Ayrıca sırru’s-sırr ile “*Gaybın anahtarları Allah’ın yanındadır; onları O’ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O’nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez. O yerin karanlıkları içindeki tek bir taneyi dahi bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.*”³⁸¹ şeklindeki En’am sûresi 59. âyet-i kerîmeye işaret edilmektedir. Beyitte şair önceki hâliyle sonraki hâlini karşılaştırmakta, kişinin cahil iken düşündüğü ile ârif iken düşündüklerinin ne kadar farklı olduğu vurgusunu işlemektedir. Cahillik döneminde anladığı marifeti, zanlarından daha aşağı gördüğünü söyleyerek kendini Yaradan’ı layıkıyla anlamadığını söyleyerek bu hâli eleştirmekte, âriflik makamıyla ise hikmet sırlarına vâkıf olduğunu dile getirmektedir. Önceki beyitlerde olduğu gibi bu beyit de toplum tarafından sadece yenilikçi fikirleriyle ve dinden uzak bir kişi olarak tanınan Namık Kemal’in aslında tasavvufa ve Kur’ân-ı Kerîm’e vukufunu göstermektedir. Çünkü şair, din ve tasavvufun önemsendiği bir toplumda yaşamış olmasının yanında din ve tasavvuf terbiyesi

³⁷⁶ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 30.

³⁷⁷ Gül, tasavvufta ilâhî güzelliği temsil etmesinin yanında Habibullah’ı da temsil etmektedir. (Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, (14. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2016, 126.)

³⁷⁸ el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Atekî, *Müsnedü’l-Bezzâr (el-Bahruz-zehhâr)*, thk. Heyet (Mahfuzurrahmân Zeynullâh vd.), Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medine 1988-2009, XVII, 11; Bu hadis hakkında bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 137, 138.

³⁷⁹ Bu mucize için bk. el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsrinâsır, Dâru Tavki’n-Necât, Beyrut 2001, Menâkıb, 22.

³⁸⁰ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 31.

³⁸¹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 127.

almıştır.³⁸² Aşağıdaki beyit ise şairin dinî olarak duyarlılığının yanında hareketli bir yapıda olduğunu da vermektedir:

*“Kazâ her feyzini her lûtfunu bir vakt için saklar
Fütûr etme sakın milletdeki za’f u batâ’etden”*³⁸³

mücadele ruhunun görüldüğü bu beyitte inanmış, kadere bağlanmış, imanlı bir ruh görülür. Bu beyitte tasavvufta da var olan temeli dindeki kaza inancına dayanan ve halk arasında da devamlı kullanılan “Her şeyin bir zamanı vardır.” inancı verilmektedir. Fakat asıl beyitte görülen şairin mücadeleci ve ümitvar kişilik yapısıdır. Aşağıdaki beyit de bir önceki mısralarla aynı çizgide düşünülebilir:

*“Gönülde cevher-i elmâsa benzer cevher-i gayret
Ezilmez şiddet-i tazyîkden te’sir-i sıkletden”*³⁸⁴

Yine bu dizelerde de tasavvufta kullanılan başka bir terim, gayret mefhumu, ön plandadır. Ancak elbetteki bu şiirdeki amacın tasavvufi bir anlayışı vermek yerine, en fazla tasavvufi kavramlardan yararlanma olduğu söylenebilir.

Namık Kemal’in bu çalışmada ele alınan beyitlerine bakıldığı zaman Âkif Paşa’yla farklılıkları, Hersekli Ârif Hikmet Bey ile teslimiyet, hikmet, irfan, muhabbet, himmet, dergâh, aşk, feyz gibi kavramlarla benzer konuları işlediği görülmektedir. Hersekli Ârif Hikmet Bey’de muhabbet, intisap, gönül, çeşitli tarikatlar ve tarikat büyükleri dikkat çekmektedir. Namık Kemal’de ise vahdet-i vücûd, kamil insan, hayatın boş olması âyet ve hadislerle yer verilmesi ve Bektâşîlik daha çok dikkat çekicidir. Beyitlerden de anlaşılacağı üzere Kemal’de Bektâşîliğin önemi görülmektedir. Fakat Bedri Gencer, Namık Kemal’in Nakşibendîliğe geçiş yaptığını şu şekilde ifade etmektedir: *“Emniyet ve kaza konusu kalkışmaların ötesinde Nakşibendî-Hâlidîlik, şeriatın çekildiği bir çağda ulemanın boşluğunu dolduran en önemli fikir hareketi Yeni Osmanlıların lideri Namık Kemal’in vizyonunu şekillendirdi. Bazı eserlerinde ehl-i beyt politik kültürünün izlerinin de gösterdiği gibi Namık Kemal, Bektâşî kökenli bir ailenin çocuğuydu; Mevlevîlik ile Ekberîlik ise onun Bektâşîlikten Nakşibendîliğe geçişinde köprü oldu. Osmanlı âriflerinin ‘Biz iki anadan, İbnü’l-‘Arabî ile Mevlânâ’dan süt*

³⁸² bk. Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 25, 26; Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 35; Yıldız, *Tanzimat Dönemi Edebiyatı*, 126; Gariper, “Yenileşmenin Başlangıcı ve Öncüleri”, 43.

³⁸³ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 8.

³⁸⁴ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 10.

emdik' sözü, onun Nakşibendîliğe geçişindeki Mevlevîlik ile Ekberîlik tesirini manalı kılar."³⁸⁵ Bu tarikat çeşitliliği yani etkilenme ya da saygı duyma Hersekli Ârif Hikmet Bey'in beyitlerinde³⁸⁶ de görülmektedir. Bedri Gencer, Namık Kemal'in Nakşibendî-Hâlidî ilham kaynaklarını üç isimde görmektedir. Bunların ilkinin Leskofçalı Galib, ikincisinin Kuleli Vak'asının başını çeken Şeyh Ahmed, üçüncüsünün ise Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden olan Sarıyerli Mehmet Sâdık Efendi olduğunu söylemektedir.³⁸⁷

1.4. ZİYA PAŞA

Bu çalışmada ele alınan şiiirlere bakıldığı zaman tasavvufun modern Türk şiirinde ve bu şiirin bir parçası olan Tanzimat şairlerinde yadsınan ama belirgin bir şekilde görülen varlığının örnekleri bulunmaktadır. Bunlar arasında yer alan bir diğer şair ise Ziya Paşa'dır. "*Ziya Paşa, birçok gazel ve şarkılarında, dil ve söyleyiş; Namık Kemal de, Şinasi'yi tanimasından sonraki şiirlerinde, hem söyleyiş ve hem de nazım şekilleri bakımından eski şiirden ayrılırlar.*"³⁸⁸ Fakat bu, Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın Osmanlı'yı, Osmanlı şiirini, kültürünü, inancını tamamen attığı anlamına gelmemelidir ki böyle olmadığı Paşa'nın ve Kemal'in şiirlerinde görülmektedir. "*Tanzimat'ın ilk nesli olan Ziya Paşa ve Namık Kemal, aruzun yerine heceyi koymaya gayret ettilerse de neticede aruzun ahenk yönünden heceye üstün olduğuna karar verdiler.*"³⁸⁹ Bu davranış da tamamen eskiden kopulamadığının başka bir göstergesidir. Şeklen eskiden tamamen kopamama tema olarak da kendini göstermektedir. Eski şiirin önde gelen temalarından tasavvuf düşüncesi³⁹⁰ Tanzimat şiirinde, Namık Kemal'de olduğu gibi Ziya Paşa'da da şiire yansımıştır. Ziya Paşa'nın tam anlamıyla tasavvufu yaşayan bir şair olmadığını Tanpınar şöyle ifade eder: "*Bize kalırsa Ziya Paşa'nın şiirinin mebdelerini daha ziyade, huzursuz ve adalet peşinde koşan mizacı ile eski İslâm felsefe ve tasavvufunda aramalıdır. Bir kere söyleyelim ki Ziya Paşa tam mutasavvıf*

³⁸⁵ Bedri Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, (4. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017, 426, 427.

³⁸⁶ bk. Özgül, *Hersekli Arif Hikmet*, 24, 25; Özgül, *Şiir Hazarında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 83, 84.

³⁸⁷ Gencer, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, 427-429.

³⁸⁸ Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2014, 41.

³⁸⁹ Erdoğan Erbay, *Eskiler ve Yeniler-Tanzimat ve Servet-i Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı*, Akademik Araştırmalar, Erzurum 1997, 39.

³⁹⁰ bk. İsen, "Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri", 306; Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi-Edebiyat Tarihi-Metinler*, 261, 262; Çavuşoğlu, "Divan Şiiri", 198.

değildir. Fakat “Terkib-i Bend”de daha iyi görüleceği gibi tasavvufun lügatini ve bazı davranışlarını benimsemiştir. O, daha ziyade eski felsefe ve kelamın meseleleri ile, bilhassa irade problemi ile meşguldür. Modern ilimlerle temas, ehl-i sünnet imamlarından İmam Gazali’ye varıncaya kadar birçoğunun menettiği fakat muhtelif tasavvuf tarikatları ve akideler yüzünden daima yaygın olan bu problemleri onun için daha keskin yapmıştır.”³⁹¹ Tanpınar, Terci-i Bend’in kaynaklarını verirken şairin bu şiirinde tasavvufî lügati iyiden iyiye benimsediğini ifade eder.³⁹² Tanpınar’ın burada ifade ettiği “tasavvufî lügati” şairin şiirine tema yapmak ya da eski şiirden etkilenme gibi unsurlardan dolayı kullanmış olduğu söylenebilir. Tasavvuf şairde yaşayış hâlinde ziyade³⁹³ şairsel kaygılarla oluşturulmuş bir temadır da denilebilir. Ziya Paşa’nın hayatında bir mutasavvıfın yapamayacağı şeyleri yaptığı, Bilge Ercilasun’un; Kenan Akyüz’ün Paşa’nın ilk şiirini yazdığını söylediği 1851’li yıllarda,³⁹⁴ Hafız Müşfik, Âli, Emin Firdevs’i, Leskofçalı Galib, Hâlet Bey gibi bazı şairlerle döneminin diğer klasik şairleri gibi beraber meyhânelere devam ettiğini ifade etmesinden³⁹⁵ anlaşılabilir. Fakat bu yaşantının her dönem sürdüğü, Paşa’nın dinden ve tasavvuftan tamamen uzak bir kişi olduğu anlamına gelmemelidir. Çünkü ele alınan şiirlerde, içindeki karmaşayla beraber dinin ve tasavvufun samimi izleri de görülmektedir. Hüseyin Yorulmaz; Paşa’nın 1859’da Avrupa’ya gitmeden önce yazdığı Terci-i Bendi’nin tasavvufî, hikemî bir şiir olduğunu, Terci-i Bendi’nde isyanın eşiğinde konuştuğunu, 1870’de yazdığı Terki-i Bendi’nde ise huzura ermiş bir hâlinin olduğunu ifade etmektedir.³⁹⁶ Ziya Paşa belki mutasavvıf bir şair değildir;³⁹⁷ her insanın yaşaması muhtemel olan iç gerginliğini yaşamış da olabilir. Fakat incelenen şiirlerinde de görüldüğü üzere ona tasavvuftan uzak ve tasavvufa karşı biri de dememek gerekir.

³⁹¹ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 320, 321.

³⁹² Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 318.

³⁹³ Bu konu hakkında bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 320, 321.

³⁹⁴ Kenan Akyüz, Ziya Paşa’nın şiirlerinin toplanışını, ilk şiirinin tarihini ve Şinasi ile kıyaslamasını şöyle yapmaktadır: “Ziya Paşa’nın sağlığında kitap hâlinde yayımlanmamış olan şiirleri, ölümünden sonra, ilk olarak damadı Hamdi Paşa tarafından derlenip yayımlandı (*Eş’âr-ı Ziyâ*, 1881). En eskisi 1851 tarihini taşıyan şiirleri ile Ziya Paşa gerek lirizm ve fikir, gerekse sanat gücü bakımından Şinasi’nin çok üstünde ise de, Türk edebiyatının Batılılaşmasında onun kadar tesirli olabilmiş değildir.” (Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*, 45.)

³⁹⁵ Bilge Ercilasun, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Ziya Paşa*, Akçağ Yayınları, Ankara 2007, 62.

³⁹⁶ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, Hüseyin Yorulmaz (Haz.), Çıdam Yayınları, İstanbul 1992, 25, 26.

³⁹⁷ Bu konu hakkında bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 320, 321.

Tanpınar'ın, Terci-i Bend için söyledikleri şu ifadeler de önemlidir: “*Terci, eskilerde birçok eşini gördüğümüz gibi Allah’ı eserinde arayan ve insanoğlunu kâinatın içindeki hakiki yeri ile yani gelip geçici bir hayal olarak gösteren, hayatı ebedî hayatın hazırlığı olan bir tecrübe yapan o dinî-tasavvufî-hikemî eserlerdendir. Fakat Ziya Paşa, bu iman ikrarına, eskilerin çok defa üzerinde durmaktan sakındıkları bir yığın meseleyi kurcalamak suretiyle birdenbire mahrek değiştirir. Her hanenin sonunda daima aynı noktaya:*

*Subhâne men tahayyere fî sun’ihî ’l-ukûl
Subhâne men bikudretihi ya ’cüzü ’l-fuhûl*

beytinin hayret ve aciz itirafına dönmesine rağmen, düşüncesi öyle tehlikeli yollardan geçer ki duaya kendiliğinden bir nevi gizli isyan çeşnisi karışır ve gayesi Allah’ı bulmak ve ona ermek olan insan talihi, birdenbire ‘abes’le omuz omuza yürümeye başlar. Burada Ziya Paşa’nın imanına daima bir ‘hüccet-i ikrâr’ arayan muakaleci ilhamının payını ayırmak lazımdır. Daha 1270’te [1854] yazdığı ‘Na’t’ta, biz onun Peygambere olan sevgisinin, ortaya yığıldığı deliller ve bir yığın tasdik suali arasında güçlükte yol aldığını görürüz. Kaldı ki ‘Terci’de bu delillerin arasına modern kozmografya, Kopernik sistemi ve din tarihi gibi müspet bilgiler de girmiştir. Ziya Paşa, dinî hislerine ve lâedriyeci kaderciliğine, bu yeni bilgilere dayanan bir kâinat görüşü ile girdiği için insanı daha mustarip ve küçük, hayatı daha fazla tenakuz içinde bulur. İstiraba tahammülsüz ve zihnî yaradılışıyla, -kendisini tam manasında mistik hayrete ve aşka bırakacak insan değildi- daha bu on iki bendin eşiğinde onu:

*Yoktur siper bu kubbe-i firûze-fâmda
Zerrât cümle tîr-i kazâyâ nişânedir*

çığığını atarken görürüz. Hakikatte Ziya Paşa bilhassa ölümü kabul edemez ve ona isyan eder...”³⁹⁸ Ölümü kabul edememe ve isyan etme hem İslâm dininde de hem de İslâm’dan ayırlamayacak olan tasavvufta istenilmeyen davranışlardır. Bu hâller herhangi bir mümine ya da mutasavvıfa uygun davranışlar değildir. Bazen hâtır hâlleri yaşanabilir. Ancak bunun devamı tehlikelidir. Bu durum teslim olamamadan kaynaklanmaktadır. Çünkü mutasavvıfta teşviş olmaması gerektiği, delile gerek olmadığı, ölümün onun için bir kavuşma olduğu bilinmektedir. Ancak Ziya Paşa’nın

³⁹⁸ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 313, 314.

intisabının olması ya da olmaması, içinde yaşadığı karmaşa³⁹⁹ onun tasavvufu yer yer samimi bir şekilde işlemediği anlamına gelmemelidir. Tasavvuf, gelenekle beraber alışılılagelmiş bir konu olarak Paşa'nın şiirine yansımış olabildiği gibi bazı beyitlerinde bu yaşantıyı değer vererek şiirine yansıttığı da düşünülebilir. Çünkü şiirleri bunu göstermektedir. Gibb'in, Ziya Paşa'nın lalasıyla olan anılarını anlatırken çocukluğunda lalasının onun şiire isteğini görmesi ile şans getirmesi için ilk şiirinin bir na't ve redifinin de "Ya Resûlallah!" olmasını söylediği hatırası⁴⁰⁰ da şairin tâ çocuklukta getirdiği dinî bir terbiyenin varlığını göstermektedir. Ayrıca Harâbât'ın "**Sebeb-i Tertîb-i Harâbât**" kısmında yer alan,

"Gâhice Garibî'yi okurdum

Âşık Kerem'e yanar dururdum

Âşık Ömer'i ki gâh alurdum

Uçkur sözüne şaşar kalurdum"⁴⁰¹

dizeleri şairin, tasavvufun etkisinin görüldüğü Âşık Ömer'den,⁴⁰² Gevherî'den,⁴⁰³ Âşık Kerem'den etkilendiğini göstermektedir. Yine Harâbât'ta geçen,

"Ammâ okudukda gülistânı

Derk itmege başladım lisânı"⁴⁰⁴

mısraları ise Paşa'nın "Gülistân"nın da tesirinde kaldığını vermektedir. Tanzimat nesline bakıldığında tasavvufun görüldüğü "Gülistân"ın⁴⁰⁵ etkisinin Ziya Paşa'nın yanında, Namık Kemal'de⁴⁰⁶ de, Şeyh Vasfî'de⁴⁰⁷ de, Muallim Nâcî'de⁴⁰⁸ de vardır. Bunun yanında Encümen-i Şuarâ da şairdeki tasavvufî etkiye bir başka örnek olarak

³⁹⁹ bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 313, 314.

⁴⁰⁰ E. J. Wilkinson Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi, A History of Ottoman Poetry-III-V*, (Çev.: Ali Çavuşoğlu), Akçağ Yayınları, Ankara 1999, 542; Kaya Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, (2. Baskı), Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1979, 15.

⁴⁰¹ Ziyâ Paşa, *Harâbât*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1291, Mukaddime.

⁴⁰² Bu konu hakkında bk. Şükrü Elçin, *Âşık Ömer*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, 11, 12.

⁴⁰³ Bu konu hakkında bk. Şükrü Elçin, *Gevherî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987, 7, 8.

⁴⁰⁴ Ziyâ Paşa, *Harâbât*, Mukaddime.

⁴⁰⁵ Bu etki için örnek olarak bk. Sa'dî-yî Şîrâzî, *Gülistan*, (Çev.: Mehmet Kanar), Şule Yayınları, Ankara 2015, 75.

⁴⁰⁶ bk. Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 29.

⁴⁰⁷ bk. İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî 'ş-Şuarâ)-V*, Ayşegül Celepoğlu (Haz.), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2013, 2420.

⁴⁰⁸ bk. Muallim Naci, *Ömer'in Çocukluğu*, (2. Baskı), Suat Batur (Haz.), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2010, 13.

gösterilebilir ki Ziya Bey'in de yer aldığı Encümen'de Lebîb, Osman Şems Efendi gibi yaşlı ve tarikatte büyük nüfuzu olan kişilerin var olduğunu⁴⁰⁹ Bilgegil aktarmaktadır. Ancak bunlara rağmen şairin yaşantısına⁴¹⁰ ve şiirlerine⁴¹¹ bakıldığı zaman ona ehli-tasavvuf demek de güç bir yargı⁴¹² olarak düşünülebilir. Bu sübjektif hükmün yanında, Kaya Bilgegil'in "Ziya Paşa'nın Evân-ı Tüfûliyyeti Hakkında Makâlesi" adlı eserden verdiği bilgiler ışığında Paşa'nın mürşid konumunda olduğu öğrenilmektedir.⁴¹³ Bu zıt durumlar, Paşa'nın tasavvufî hâli bağlamında çelişkide kalınmasına sebep olmaktadır: *"Ziya Paşa'nın torunu Doktor Fahreddin Işık'tan öğrendiğimize göre, Feridüddin Efendi Nakşibendî tarikatine mensuptu. Bu tarikata girişinin de aile ananesinde efsanevî bir mahiyeti olduğu anlaşılıyor: Feridüddin Efendi bir gece rüyasında Mısır'da bulunan bir şeyh tarafından irşâd edileceğini görmüş; Şeyh de aynı gece 'âlem-i ma'nâda' Feridüddin Efendi'yi görmüş. Kalkıp İstanbul'a gelmiş; Feridüddin Efendi'yi bulmuş; onu, kendisine halife tayin etmiş. Hilafetiyle ilgili kağıt ve tarikatla ilgili bazı emanetler verip Mısır'a dönmüş; her ne suretle ise bu emanetler, İstanbul'da denize düşmüş fakat Mısır'da şeyhin yanına gitmiş; Feridüddin Efendi de Mısır'a gidince bunların olduğu gibi şeyhin yanında bulunduğunu görmüş. Doktor Fahreddin Işık Bey, bize hilafetin Feridüddin Efendi'den Ziya Paşa'ya, Ziya Paşa'dan kendi babası Vahid Bey'e, Vahid Bey'den de kendisine geçmiş olduğunu bildirdi."*⁴¹⁴ Ziya Paşa'yı silsile yoluyla halife olarak gösteren bu yaşantıda gerek Kur'ân, gerek hadisler, gerek günlük hayat ve gerekse geleneklerden dolayı tasavvufta önemli bir yeri olan rüya,⁴¹⁵ kerâmet hâli olarak görülmektedir. Bu hâlin tasavvufta hâiz-i kıymet olmadığını şu ifade vermektedir: *"Kerâmet hayz-ı ricâldir."* sözü de, kerâmet göstermenin, *erbabınca hoş bir şey olmadığını göstermek üzere söylenmiştir.*⁴¹⁶ Fakat bu hâl şair-şiir-tasavvuf bağlamında dikkat çekicidir.

Bir şiirinin şekillenmesinde şairin fitrat, kabiliyet, aile, yetişme tarzı, eğitim vb. hususları yanında çevrenin de etkisinin önemli olduğu bilinmektedir. Bu, yukarıda verilen örneklerde gösterilmektedir. Bu durum, şairin ileriki yaşamını etkileyebileceği

⁴⁰⁹ Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, 26.

⁴¹⁰ bk. Ercilasun, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Ziya Paşa*, 62.

⁴¹¹ bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 313, 314.

⁴¹² Bu konu hakkında bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 320, 321.

⁴¹³ bk. Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, 4.

⁴¹⁴ Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, 4.

⁴¹⁵ Hasan Avni Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, MEB Yayınları, İstanbul 1996, 173.

⁴¹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 365.

gibi bazen de büyük oranda kaybolabilir. Ayrıca Bilgegil, şairin Adana Valisiyken mektupçusu Nâzım Paşa'ya Kâdirî ve Üveysî şeyhi Osman Şems Efendi'nin onun ilk ustadı olduğunu ve onunla bu zamanda tanışmış ve ayrıca ondan Mesnevî okumuş olabileceğini ifade eder.⁴¹⁷ Bu ifadeler de akla Ziya Paşa'nın tasavvuftan fitrata, devire, çevreye... bağlı olarak etkilenmiş olabileceğini göstermektedir. “*Şair, Tercî-i Bend'de kâinata ve hayata karşı zihnî bir tavır takınarak birçok soru sorar. Fakat bunlara akıyla hiçbir cevap bulamaz. Âdeta her şey ona abes gibi görünür. Fakat o abesi kabul etmektense aklın anlama kuvvetinden şüphe eder. Anlama kuvvetinin iflası hayret hâlini doğurur. Neticede, Ziya Paşa hayret merhalesinden imana erişir gibi görünse de manzumenin bütünü onun bu merhalede asılı kaldığını gösterir.*”⁴¹⁸ İslâm dininde ve tasavvufta asılı kalma diye bir şeyin kabul edilmediği bilinmektedir. Tam bir iman vardır. Bu asılı kalma durumu, halife konumunda olduğu söylenen bir kişi⁴¹⁹ açısından düşünüldüğünde, çelişkide kalmaya bir başka sebep olmaktadır. Bu açıdan şaire mutasavvıf bir zat demekten ziyade⁴²⁰ Erdoğan Erbay'ın şu ifadeleri açıklayıcı olacaktır: “*Ziya Paşa, dinî kuralların dışına çıkmadığı için, metafizik kaygıları da bu sınırları aşmamıştır. Çizginin dışına çıkmadığı için de divan şairi Nâbî'nin 'hakîmâne' tavrını sürdüren bir münevver durumunda kalmıştır.*”⁴²¹ demek daha yerinde olacaktır.

Gariper'in şu ifadeleri de şairin tasavvufu tamamen sindiremediğine ve tamamen tasavvufun içinde olmadığına işaret olduğu gibi Paşa'daki çatışmayı da vermektedir: Ziya Paşa'nın “*Asıl edebî şahsiyetini yapan eserlerinde, Âkif Paşa'nın kasidesinde karşılaştığımız huzursuz, memnun olmayan, tereddütler içinde kıvranan, ızdırap çeken dramatik insanın mistik ve metafizik karakterli endişelerini dile getirir.*”⁴²² Bu durum yani ikilikte olma hâli ne dinin ne de İslâm'ın aşk tarafının vurgulandığı tasavvufun kabul etmediği bir sonuçsuzluktur. Bu bağlamda Tanpınar'ın ele aldığı Ziya Paşa'nın “Tercî-i Bend” bölümünde⁴²³ verdiği şu ifadeler de dikkat çekicidir: “*Hakikatte Ziya Paşa'nın hayreti kayıtsız şartsız bir inanış ve rızadan ziyade bir nevi 'vaziyet tespitine'*

⁴¹⁷ Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, 19; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî's-Şuarâ)-V*, 2498.

⁴¹⁸ Gariper, “Yenileşmenin Başlangıcı ve Öncüleri”, 46.

⁴¹⁹ bk. Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, 4.

⁴²⁰ Bu konu hakkında bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 320, 321.

⁴²¹ Erdoğan Erbay, *Erzurum'un Yüzleri-Ziya Paşa*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2015, 24.

⁴²² Gariper, “Yenileşmenin Başlangıcı ve Öncüleri”, 45.

⁴²³ bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 313-321.

benzer.”⁴²⁴ Bunun da tasavvuf özüne yakışan bir durum olmadığından Ziya Paşa’ya mutasavvıf bir şair denilebilir mi?⁴²⁵ sorusunu akla getirebilir.

Kenan Akyüz’ün şu ifadeleri ise Ziya Paşa’daki agnostizm ve fatalizmi ön plana çıkarmıştır: “*İnsan akli kâinâtın ezeli sırlarını çözmeye yetmez. İnsanın kâinât karşısındaki bütüin ıstırabı da, zaten, bu yetersizlikten doğmaktadır. Kâinattaki her varlığın yeri ve gücü, ilâhî kudretçe, daha önceden tesbit edilmiştir. Hiçbir varlık bu belli gücünün sınırlarını aşamaz ve ancak kendi kaderini yaşar. Böylece, ‘kâinâtın sırları karşısında aklın yetersizliği’ (agnostisizm) prensibine ‘insanın kendi kaderini aşamaması’ (fatalizm) prensibi de eklenmiş olur. Dinin esasları ile tam bir uyuşma hâlinde bulunan bu iki prensip, Ziya Paşa’da, metafizik düşüncelerin dinî kadronun dışına çıkmalarını, onların serbest bir düşünüş hüviyetine erişmelerini önlemiştir. Gerek sosyal ve gerekse metafizik konulardaki ahlâkçı ve filozofça davranışı ona, zaman zaman, divan nazmında Nâbî ile başlayan ‘hakîmâne’ şiirin âdeta son bir temsilcisi ve bir halk filozofu görünüşü verir.*”⁴²⁶ İslâm’da olmayanın tasavvufta olamayacağı dinî bir gerekliliktir. Dinde tamamen külli irade yoktur; cüzi irade de vardır. Fakat “*Dinin esasları ile tam bir uyuşma hâlinde bulunan bu iki prensip...*”⁴²⁷ ifadesi için şu söylenebilir: İslâm dininin dışında olmayan tasavvufun da dışında değildir ya da İslâm’ın kabul etmediğini tasavvuf da kabul edemez. “*Bittabi, bir ucu tasavvufta kımıldanan bu hikemî şiirde mukaddes tarih ve tasavvufun bir yığın unsuru yer alacak, araya ulûhiyetle, bir yığın cilve girecektir. Fakat bunlarda da Ziya Paşa çok defa yol değiştirir. Maruz kalanın seve seve katlandığı, hatta isteyerek atıldığı tecrübeleri âdeta yadırgar:*

Her kimde aşk galib ise kurb-ı Hazret’e

Ol denlü anda derd ü belâdır füzûn-ter

derken hemen neredeyse ‘bu dünyanın bir derslane’ olduğunu, katlanılan mihnet ve ıstırabın, bize ebedî saadetin yolunu açtığı hakikatini unuttur gibidir.”⁴²⁸ İçte çelişkili olma hâli de herhangi bir mutasavvıfın yapmaması gereken bir durumdur. Ziya Paşa’daki bu yaşantılar onun tasavvuf ehli olduğundan ziyade tasavvuftan sadece

⁴²⁴ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 316.

⁴²⁵ Bu konu hakkında bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 320, 321.

⁴²⁶ Kenan Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, (11. Baskı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1985, 29.

⁴²⁷ Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, 29.

⁴²⁸ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 317.

etkilendiğini⁴²⁹ düşündürmektedir. Fakat Bilgegil'in aktardığı Paşa'nın halife olduğuna dâir bilgi⁴³⁰ ise tasavvufî bağlamda bir çelişkiyi ortaya koymaktadır. “Ziya, en kaliteli lirik eserini saray kâtibi olduğu 1855 (1271) yılı ile Avrupa'ya kaçtığı 1867 (1284) yılları arasında vermiştir. Şairin Fransız edebiyatıyla tanıştığı bu dönemde yazdığı şiirleri Batı kültürünün doğrudan tesiri altında yazılan örnekleri oluşturması bakımından büyük bir ilgi görmüştür. Bunların içinde en iyisi de ilhamını tamamen Batıdan alan 1859 (1276) yılında yazdığı Terci-i Bend'idir. Bu şiirde baştan sona hissedilen ruh, Batı bilinemezciğidir; bu sırları şaire ifşa eden, karşısında dona kaldığı Batı bilimidir. Korkunç problemle yüz yüze kalan akıl, Muhammedî bir düşünürün ya da mutasavvifin aklı değil, bir on dokuzuncu asır Avrupalısının aklıdır.

Bu dönemde yazılan şiirlerin çoğunda şu ya da bu şekilde yazarın Batı'ya ait çalışmalarının izlerini görebiliriz. Geçmişte şiirin ya zihnî bir eğlence ya da fizikötesi fikirlerinin ifadesinin aracı olduğunu düşünmek şeklinde umumî temayül vardı. Ziya şiiri nesirde olduğu gibi bir mistiğin değil de doğrusu olan ve dünyada yaşayan bir insanın düşündüklerini ifade eden bir araç hâline getirerek modern hayatla daha da uyumlu kılmıştır. Fransız şairleri ona ciddi ve samimi şiirin tasavvuf sahalarında uçmadan nasıl yazılacağını öğretmişlerdir çünkü herkes için ayrı olan korku ve ümit anlayış ve samimiyetle ele alındığı takdirde dehanın asil çabalarına mükemmel malzemeler sunacaktı. Netice olarak Ziya'nın lirik şiirleri maksatça çağdaşları ve seleflerinkinden oldukça farklıdır; bir güzelleştirme çabası bulunmadığı gibi fizikötesi düşüncelere de yer verilmemiştir. Onun hedefi her şeyi, olduğuna inandığı şekliyle ifade etmek ve onlarla ilgili kendi düşüncelerini seslendirmektir...⁴³¹ Gibb'in Ziya Paşa'ya tasavvufî açıdan bakışının doğruluğunun yanında Ziya Paşa hakkındaki düşüncelerinin subjektif olduğu, Batılı bir bakış açısıyla yazıldığı düşünülebilir. Ayrıca Gibb, Ziya Paşa'daki tasavvuf izine sadece Harâbât'ın ön sözündeki münâcât'ta rastlandığını da ifade eder.⁴³² Fakat bu da bize göre doğru değildir. Çünkü verilen kaynaklarda da⁴³³ görüldüğü üzere sadece tasavvufî izler Harâbât ön sözündeki münâcâtta değildir. Ziya Paşa ve tasavvuf anlayışını görmek için şu anıya bakmak da yerinde olacaktır: “Ziya Paşa'nın hastalığı bir türlü geçmez. Doktorlardan ümidi kesen Ziya Paşa, postnişîn Nur

⁴²⁹ Bu konu hakkında bk. Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 320, 321.

⁴³⁰ bk. Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, 4.

⁴³¹ Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi, A History of Ottoman Poetry-III-V*, 551, 552.

⁴³² Gibb, *Osmanlı Şiir Tarihi, A History of Ottoman Poetry-III-V*, 552.

⁴³³ bk. Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, 4; Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, 26.

Ali Baba'ya başvurur. Şeyh, Paşa'ya bir nâme gönderir. Ziya Paşa'nın hastalığı geçer. Şeyh sayesinde iyileştiğini düşünen Ziya Paşa ona bir şiir yazar."⁴³⁴ Bu hatıra skolastik bir bakışın yansıması olarak düşünülebilir. Fakat İslâm inancı bilimi engelleyen bir mantıkta olmayıp bu inancın ilmi destekleyen bir yapısı olduğu bilinmektedir. Bunun yanında psikolojik etki olarak düşünülebilecek duanın iyileştiriciliği Kur'ân ile Hz. Peygamber'e Nas ve Felak sûrelerinin inmesiyle inançsal bir doğru olarak kabul gördüğü bilinmektedir.⁴³⁵ Bu yaşantı, Paşa'nın tasavvufa, mürşide ve duaya inandığını ve bu yolla şifa aradığını ya da tamamen inanmasa da çaresizlikten başvurduğunu akla getirebilir. Ancak şairin yukarıda belirtildiği gibi şeyh sayesinde iyileştiğini düşünerek ona şiir yazması⁴³⁶ Paşa'nın tasavvufî bir yaşantıdan etkilendiğini göstermektedir. Şairdeki tasavvufî etkilenmenin tam zıddını veren ölüm duygusunun ise şairde nasıl olduğunu Ercilasun şu şekilde vermektedir: "*Ziya Paşa'yı korkutan şey, yokluk yani ölümdür. Aynı temayı daha sonra Hâmid ele alacak ve işleyecektir.*"⁴³⁷ Ölümünden korkma tasavvufta olmadığı gibi bilakis bu kültürde ölümün vuslat olarak kabul edildiği bilinen bir görüştür. Ayrıca tasavvufî açıdan hoş karşılanmayacak bir davranış olan şairin hicive çok önem vermesini ise Ercilasun şöyle vermektedir: "*Ziya Paşa tenkitçi bir mizaca sahiptir. Bu tenkitçi tavır, zaman zaman oldukça sertleşir ve hiciv boyutuna varır. Ziya Paşa'nın en önemli özelliklerinden biri mükemmel bir hiciv kabiliyetine sahip olmasıdır. Ziya Paşa'nın bu özelliği çocukluğunda ortaya çıkmıştır. O, Mekteb-i Edebiyye'de öğrenci iken arkadaşlarını iğneleyici manzumeler yazmıştır. Ziya Paşa bu özelliğinin farkındadır ve Harâbât'ın ön sözünde bundan şöyle bahseder:*

Kim şi'rime atsa ta'ne taşı

Uğrardı benimle derde başı

Hicv idi muârıza cevâbım

Şemşîr-i zebân idi kitâbım"⁴³⁸

Fakat ehl-i tarikte bu hâller asla olmaz dememek gerekir. Çünkü "ismet" sıfatı sadece peygamberlere aittir. Ancak mutasavvıflar nefsi ilerlemeyi önleyecek olan bu gibi

⁴³⁴ Ercilasun, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Ziya Paşa*, 21.

⁴³⁵ bk. Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 632.

⁴³⁶ bk. Ercilasun, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Ziya Paşa*, 21.

⁴³⁷ Ercilasun, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Ziya Paşa*, 72.

⁴³⁸ Ercilasun, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Ziya Paşa*, 112; Bu dizelerde geçen "taşı" ve "başı" kelimeleri Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi'nde 11. beyitte "tâş" ve "bâş" şeklinde şapkalı verilmiştir. bk. (Mehmet Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1865-1876-II*, Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993, 50.)

davranışlardan uzak durmaya çalışırlar. Ziya Paşa'nın şiirlerinde tasavvuf, "Terci-i Bend" ve "Terkib-i Bend" ile verilmeye çalışılacaktır. *"Her biri onar beyitlik on iki bendden meydana gelen Terci-i Bend, Allah'ı eserinde arayan, insanoğlunu dünya karşısında geçici bir şey olarak gösteren, kendinden hareketle insanın âcizliğinin dile getirildiği tasavvufî, hikemî bir şiirdir. Felek, kader ve insanın baştan teslim olması, dünyanın bir tecrübe yeri oluşu, aklın yetersizliği, kâinatın geçici ve insanı oyalayıcı bir masal oluşu, her şeyin birbirini cevaplandığı gibi düşünceler Terci-i Bend'in ana temalarını oluşturur."*⁴³⁹

"**Terci-i Bend**"in aşağıda aktarılan ilk beytiyle tasavvufî yaklaşım başlamıştır. Bu ilk beyitte vahdet-i vücûd işlenmiştir. Bu dünya bir imtihan yeridir; bu yerde her şey Allah'ı işaret eder. Dershâne bilindiği gibi sorumlu olunan dersin yapıldığı ve sınavına hazırlık yapılan sınıftır. Bu sınıfta iyi çalışılırsa imtihandan başarılı olunacaktır. Kabirde ve ahiret âlemindeki sınav için dünyanın tuhaf bir hazırlık ve imtihan yeri olduğunu şair ifade etmektedir:

*"Bu kâr-gâh-ı sun' aceb dershânedir
Her nakş bir kitâb-ı ledünden nişânedir"*⁴⁴⁰

Hüseyin Yorulmaz'ın *"Terci-i Bend'de isyanın eşliğinde konuşan Ziya Paşa, Terkib-i Bend'de durulmuş, huzura ermiş gibidir."*⁴⁴¹ yorumunun yanında, Ercilasun ise şöyle bir karşılaştırma yapmaktadır: *"Terkib-i Bend sosyal, Terci-i Bend metafizik bir muhtevaya sahiptir."*⁴⁴² Tasavvufî unsurların da görüldüğü "**Terkib-i Bend**"de de vahdet-i vücûd anlayışı şu dizelerle görülmektedir:

*"Her nesne kılar varlığına hüsn-i şehâdet
Her zerre eder vahdetine arz-ı güvâhî"*⁴⁴³

Her şey Allah'a güzel bir şahittir; her zerre onun birliğini şahit olarak arz eder.

*"Gerdûn bir âsiyâb-ı felâket-medârdır
Gûyâ içinde âdem-i âvâre dânedir"*⁴⁴⁴

⁴³⁹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 25, 26.

⁴⁴⁰ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 33.

⁴⁴¹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 26.

⁴⁴² Ercilasun, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Ziya Paşa*, 82.

⁴⁴³ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 91.

“**Terci-i Bend**”deki bu beyit de tasavvufidir. Çünkü, Bilgegil’in Ebüzziyâ’dan naklettiği, özetle aktarılacak olan, şairin çocukluğunda lalasıyla bir gece değirmende bulgur öğüttükleri, sıra Ziya Paşa’ya gelince değirmenden ve değirmendeki bulgur danelerinin hâlimden lalanın gözyaşlarını tutamadığı, bu durumu soran Ziya’nın ısrarıyla o da değirmeni ve daneleri dünyaya ve insanın imtihanla kemâle ulaşmaya vesilesine benzettiği hatırasını⁴⁴⁵ akla getirmektedir. Bu hatıradan yaşananlar, lalanın ifadeleri tasavvufidir ve bu yaşantı da şiire yansımıştır. Çünkü Bilgegil, hatırayı paylaşan Ebüzziyâ’nın bu hatırayla yukarıdaki beyti ilişkilendirdiğini şöyle aktarmaktadır: “*Bu satırları yayınlıyan Ebüzziya, dergisine bir hâşiye ilave ederek Ziya Bey’in yirmi yıl önce lalasıdan işittiği bu sözlerle Terci-i Bend’deki:*

Gerdûn bir âsiyâb-ı felâket-medârdır

Gûyâ içinde âdem-i âvâre dânedir

beyti arasındaki iştirake dikkati çekiyor.”⁴⁴⁶ Birinci beyitle ilişkili olan bu dizeler insan ve dünyayı anlatmaktadır. Dinler tarihine bakılınca imtihana yani sıkıntıya en fazla düşenler, şiir ifadesiyle kullanılırsa değirmen içinde en çok ezilenler, Hz. Peygamber, sair peygamberler, veliler, salihler, ârifler, âlimler, mümin kullardır. Değişler ise iyi bir kul, iyi bir âşık olmak için çileye yani ezilmeye talip kişilerdir. Tasavvuftaki çile dünyanın yaradılışıyla ahirete kadar uzanan serüveninde devamlı meydana çıkan sıkıntılarının prototipi gibidir. İnsan çile çektikçe olgunlaşır. Şair bu beyitle, Namık Kemal’in de bu çalışmada ele alınan şiirlerinde görüldüğü üzere değindiği, dünyanın boş bir yer olduğunu vurgulamaktadır. Bu âlemin, geçiciliğinden dolayı özde yokluğun yeri olduğu verilirken varlığın yeri olan ahiret de akla gelmektedir. Namık Kemal’de de benzeri duygularla yazılan beyitler ilgili yerlerde değinilmiştir. Yine aynı şiirdeki şairin,

“Tahkik olunsa nakş-ı temâsîl-i kâ’inât

Yâ hâb ü yâ hayâl ü yâhud bir fesânedir

Müncer olur umûr-ı cihân bir nihâyette

Sayfin şitâyâ meyli bahârın hazânedir”⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 33.

⁴⁴⁵ Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, 14.

⁴⁴⁶ Bilgegil, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, 14, 15.

⁴⁴⁷ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 34.

şeklindeki beyitleri de önceki beyitlerle aynı çizgidedir. İslâm dininde ve tasavvufta dünyanın boş bir yer oluşu, aslolanın ise Allah aşkı olduğu bilinmektedir. Şair, bu boşluğu anlatırken içindeki huzursuzluk ve mutsuzluk da hissedilmekte, Namık Kemal'in duyguları, Âkif Paşa'nın bunalımı akla gelmektedir. Yazın kışa döndüğünü, baharın ise sonbahara gittiğini söylemektedir. Şair aksine ümitvar bir yaklaşımla "Kıştan sonra bahar geliyor." şeklinde de ifade edebilirdi.

*"Yârab nedir bu keşmekeş-i derd-i ihtiyâc
İnsanın ihtiyâcı ki bir lokma nânedir"*⁴⁴⁸

Ziya Paşa "**Terci-i Bend**"ın bu beytinde de yukarıdaki dizeler gibi dünyanın boşluğundan bahsettiği gibi kanaata da vurgu yapmaktadır. İnsan dünyada rızık telaşına düşmüştür ki bu telaş bazen ciddi manada insanları sıkıntılara düşürmekte hatta aralarında ölümlerle neticelenen problemlere sebep olmaktadır. Şair bu keşmekeşe itiraz etmektedir. Çünkü insanın ihtiyacı bir lokma ekmektir. Tasavvufta da bu anlayış vardır. Fakat tasavvuftaki düşünce, tevazuyla ve dünyaya fazla bağlanmamakla alâkalıdır. Tasavvufun bu anlayışı bazı kişilere dervişliğin dünyadan bîhaber olduğu düşüncesinde olduğu fikrini savundurmaktadır. Bu anlayışa zıt bir bakış açısıyla bakan Ersin Gürdoğan'ın ifadeleri dikkat çekicidir: "*Tüketim ekonomisinin insanı dört bir yanından mesaj yağmuruna tutarak sürekli satın almaya zorladığı akıntı toplumunda, kendisi için, 'bir lokma bir hırka'nın ötesinde hiçbir şey istemiyen bir insandan daha etkili bir güç düşünülemez. Ayrıca onlar yeri ve zamanı gelince 'bin lokma bin hırka'yı en uygun biçimde üretmesini tüketim toplumundaki herkesten çok daha iyi bilirler. Çünkü dervişler ürettikleri zaman dağıtırlar. Gerçekten verme insanın elinin emeğinin karşılığını vermesidir. Ve insan elinde ve gönlünde olanı verebilir. İnsanın elinde olmayan bir şeyi dağıtmak istemesinin bir anlamı yoktur.*

Dervişlik kültürünün temelinde ele geçirileni çoğaltmak değil, sürekli başkalarına vererek bereketli kılmak vardır. Onlar hiçbir zaman günün ihtiyaçlarının ötesinin peşine düşmedikleri gibi üretime katkıda bulduklarından fazlasını almayı değil, vermeyi birbirlerine öğütlerler. Ancak bu insanlar tüketimin verdiği sarhoşluktan kendilerini kurtarabilirler."⁴⁴⁹ Gürdoğan'ın vurguladığı dervişliğin esasında olan kanaat anlayışıyla beraber bu dizelerde bir lokma ekmek için dünyanın karmaşasına

⁴⁴⁸ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 35.

⁴⁴⁹ Ersin Gürdoğan, *Görünmeyen Üniversite*, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 1991, 126.

dalıp aslolandan uzaklaşmamak gayesi ve dünyanın çok da önemsenmeyecek bir yer olduğu vurgusu vardır.

*“Güller güler figânla geçer ömr-i andelîb
Bî-mâr ihtizârda ücret diler tabîb”*⁴⁵⁰

“**Terci-i Bend**”deki bu beyit; gül-bülbül kelimeleriyle Namık Kemal’de de görülen divan şiiri mazmunlarını hatırlatmakta, hasta-tabip ilişkisiyle yine dünyanın boşluğu ve hengamesini vermekte, şairin de iç huzursuzluğu görülmektedir.

*“Bir katre içen çeşme-i pür-hûn-ı fenâdan
Başın alamaz bir dahi bârân-ı belâdan*

*Âsûde olam dersin eger gelme cihâne
Meydâne düşen kurtulamaz seng-i kâzâdan”*⁴⁵¹

“**Terkib-i Bend**”in bu dizelerinde de dünyanın zor ve boş bir yer olduğu vurgulanır. Dünya; mutlulukları az, sıkıntıları çok, huzursuzluk beldesi olarak tanımlanabilir. İmtihan yeri olduğu için de hüznler de çoktur. İlk beyitte geçen “pür-hûn-ı fenâdan” tamlamasından, intisap edip bu yola giren tarikat ehlinin, dervişin, “fenâ” kelimesinden dolayı kâmil insanın ölene dek imtihan vesileleri musibetlerle ömrünü geçireceği anlaşılmaktadır. İnsanlar için sıkıntılar bazen şirkere dahi sebep olsa da dervişlerin seyr u sülûkunu daha hızlı geçmek ve de pişmek için bu sıkıntı hâllerinin olmasını istedikleri bilinmektedir. Çeşitli âyetlerde de imtihandan bahsedilmiştir.⁴⁵² İnşirâh sûresinin “5, 6. *Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır. Gerçekten, zorlukla beraber bir kolaylık daha vardır.*”⁴⁵³ âyetleri de imtihanı ve beraberinde de gelen Allah’ın merhametini vermektedir. Aynı sûrenin “7, 8. *Boş kaldın mı hemen (başka) işe koyul ve yalnız Rabbine yönel.*”⁴⁵⁴ âyetlerinde verildiği üzere Allah sıkıntılarının sebebini ve bu hâldeyken sığınılacak yeri de göstermektedir. Bu Kur’ânî ifadeler, bir yargı olmamakla birlikte, musibetlerin dinî bağlamda kulun yaşantısında, tasavvufî bağlamda ise dervişin seyr u sülûkunda olacağının dayanağı olarak düşünülebilir.

⁴⁵⁰ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 53.

⁴⁵¹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 95.

⁴⁵² İmtihan için bk. Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 208, 209.

⁴⁵³ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 613.

⁴⁵⁴ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 613.

*“Yârab nedir bu dehrde her merd-i zû-fünûn
Olmuş belâ-yı akl ile ârâmdan masûn*

*Yârab niçün bu arsada her şahs-ı ârifin
Mikdâr-ı fazlına göre derdi olur füzûn*

*Her kangı sûya atf-ı nigâh etse bî-huzûr
Her kangı şey'e sarf-ı hayâl etse aklı dîn”⁴⁵⁵*

“**Terci-i Bend**”deki bu beyitlerde ise şair “belâ” kelimesiyle akıl olumsuzlaması yaptığı gibi ikinci beyitte kişinin irfanı, fazileti arttıkça onun sıkıntılarının artması buna bağlı olarak da sorumluluk hissi ile huzursuzluk hâlini Paşa vermektedir. İmtihanı ve sonrasında Allah’ın merhametiyle gelecek olan lütufu veren⁴⁵⁶ Bakara sûresi 214. âyetine ahlâkî, insanî açıdan bakıldığında bu âyet sıkıntıların ilerlemenin işareti olduğunu gösteren Kur’ânî lafız olarak düşünülebilir. Çünkü tasavvuf kurumu ve dervişin dinî dayanak içinde olma zorunluluğu bilinmektedir. Ancak Paşa’nın bunu Allah’ı sorgulayıcı biçimde vermesi tasavvufa ters düşen bir yaklaşımdır. Tevekkülün, teslimiyetin değil bıkmışlığın, diğer beyitlerde de var olan huzursuzluğun işareti vardır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber olmak üzere peygamberlerin, velilerin, salihlerin, âriflerin, âlimlerin yani Allah katında manevî anlamda bir yeri olan kişilerin sıkıntıları daha çoktur. Bu, tasavvufî açıdan yadırganacak bir durum değil, seyr u sülûk için olması gereken, dervişi manen olgunluğa eriştirecek bir hâldir. Bu beyitlerde Ziya Paşa’daki huzursuzluk hâli görülmekte, bu sıkıntı durumu Âkif Paşa’daki gibi yoğun bir karamsar hâlin varlığını⁴⁵⁷ gösterdiği gibi inkâr edememe fakat teslim de olamama duygusunu da verdiği düşünülebilir.

*“Nâdânı kâm-perver eder tâli’-i bülend
Ehl-i kemâli sâ’il eder baht-ı vâj-gûn”⁴⁵⁸*

⁴⁵⁵ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 57.

⁴⁵⁶ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 33.

⁴⁵⁷ bk. Ertaylan, *Türk Edebiyatı Tarihi-I-IV*, 39.

⁴⁵⁸ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 60.

“**Terci-i Bend**”in bu beytinde aslında kadere karşı bir eleştirisi, yine sorgulayıcı mantıkla tasavvufa ters bir ruh hâli sezilmektedir. Bu da şairde teslim olamama hâlinin olduğunu düşündürebileceği gibi yine içindeki huzursuzluğunu da verdiği söylenebilir. İslâmî inanca göre ismet sıfatından dolayı peygamberler hariç herkes hata yapabilir, yanlış düşünebilir. Bu evliyalar için de geçerli bir durumdur. Kemâl ehlinin sorgulamaya başlaması onun bu makamından düşmesine sebep olacak olumsuz bir hâl olduğu, tasavvufta kemâle ermek için teslim olmanın şart olduğu, teslim olan kâmil kişinin ise olumsuz talihini sorgulamaması gerektiği bilinmektedir. Bu dünya imtihan dünyasıdır. Zengin zenginliğiyle, fakir fakirliğiyle imtihana çekilir. Bazen cahilin talihi iyi olur bazen de ehl-i kemâlın bahtı kötü olur. Şeytan daha çok kemâl üzere olanla uğraşır. Olumsuzluklar üst üste gelebilir. Ehl-i kemâl sıkıntılara katlandığı için kâmil olmuştur fakat kemâl üzere kalabilmesi için de devam eden sıkıntılara katlanabilmesi gerekir.

*“Hükmün ki ola mûcib-i hayr ü şerr-i ef’âl
Yârab ne içündür bu evâmîr bu nevâhi”⁴⁵⁹*

“**Terkib-i Bend**”de yer alan bu dizelerde de şair; cüretkâr bir akılla, aklın cesaretiyle, sıkıntılarla daralan nefsinin etkisiyle, cüzi iradeyi bir tarafa bırakıp külli iradeyi ön plana çıkararak Allah’ı sorgulamaktadır. Bu, inanan ama farklı bir ruh hâlindeki kişinin huzursuzluğundan dolayı serzeniş ya da sanki bir hâtır olarak görülebilir. Bu beyitteki şairin hâli diğer dizelerde de var olan teslim olamamışlığı göstermektedir. Ayrıca bu beytin birinci mısraı Nisâ sûresi 78. âyete telmih olarak verilebilir: “*Nerede olursanız olun ölüm size ulaşır; sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile! Kendilerine bir iyilik dokunsa ‘Bu Allah’tan’ derler; başlarına bir kötülük gelince de ‘Bu senden’ derler. ‘Hepsi Allah’tandır’ de. Bu adamlara ne oluyor ki bir türlü laf anlamıyorlar!*”⁴⁶⁰

*“Bî-gânelere münhasır envâ’-ı huzûzât
Mihnet-zede-i aşkına mahsûs devâhi*

*Sen’sin eden idlâl nice ehl-i tarîki
Sen’sin eden ihdâ nice güm-geşte-i râhi”⁴⁶¹*

⁴⁵⁹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 93.

⁴⁶⁰ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 85.

⁴⁶¹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 93.

Yine “**Terkib-i Bend**”de yer alan bu dizelerin ilk beytinde manen tad alan aşıklar ile haz peşinde koşan dünya ehli arasında karşılaştırma yapılmış, haz peşinde koşan dünyevîlerin sadece dünya zevklerini tadanlar oldukları vurgulanarak aslında bu grup küçümsenmiştir. Bu zevkler nimet anlamından ziyade günah hazları olarak görülebilir. Bu beytin birinci mısraı, Kehf sûresi 7. âyet-i kerîmeyi hatırlatmaktadır. Âyet şöyledir: “*Biz, insanların hangisinin daha güzel amel edeceğini deneyelim diye yeryüzündeki her şeyi dünyanın kendine mahsus bir zinet yaptık.*”⁴⁶² Bu zineti nimet olarak görenler ile nefse tad veren günah şeklinde görenleri Allah ayırmak istemiştir. Birinci mısra “bî-gâne” sıfatından dolayı dünya zinetini günah olarak tadanları işaret etmektedir. Ehl-i dünya bunlar ile zevk alırken aşktan sıkıntıya düşen sâlik ise devamlı imtihandadır ve devamlı musibetlerle karşılaşır. Bunun tasavvufta seyr u sülûkun tamamlanması için elzem bir durum olduğu bilinmekte, Kur’ânî olarak bakıldığı zaman Bakara sûresinin 155. âyetinde geçen imtihan uyarısını hatırlatmaktadır: “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azalma (fakirlik) ile deneriz. (Ey Peygamber!) Sabredenleri müjdele!*”⁴⁶³ Namık Kemal’de iktibas şeklinde belirgin olan âyetlerle var olan dinî duyarlılık, Ziya Paşa’da bu beyitle dolaylı olarak da olsa görülen âyetlerle anlaşılmaktadır. Fakat ikinci beyit yukarıdaki beyitte olduğu gibi tamamen külli iradeye bağlı olarak kaderiyeci mantığıyla yazılmış bir beyit olarak düşünülebileceğinden dinî ve tasavvufî manada problemlidir. Çünkü şair Allah’ın kudretini vermek isterken Allah’ın nice tasavvuf erbabını yoldan çıkarabileceğini, nice sapmışları da hidayete erdirebileceğini söylemektedir. İkinci mısra Allah’ın mağfiretini ve merhametini verdiği için Yaradan’ın yüceliğinin işaretidir fakat birinci mısradaki tasavvuf erbabının ya da herhangi bir müminin yoldan çıkmasına Allah’ın gücü yetebileceği ve iradesinde olabileceği bir husus olsa da bu yoldan çıkış Allah tarafından değil, dervişin ya da sadece İslâm’a bağlı bir kulun yoldan çıkması kişinin kendisine ait olan iradesiyle, nefesine uymasıyla olabilecek bir husustur.

*“Sen’ dendir İlâhî yine bu mekr ü bu fitne
Bu mekr ü bu fitne yine Sen’ dendir İlâhî*

⁴⁶² Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 279.

⁴⁶³ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 23.

*Güftü bikün ü bâz zenî seng-i melâmet
Dest-i men ü dâmân-ı tü der rûz-ı kıyâmet*"⁴⁶⁴

“**Terkib-i Bend**”deki bu beyitler şathiyyeleri akla getirmektedir. “Şath, sûfilerin cem’ makamında söylediği sözleridir. Sülûkunu tamamlamış her sûfî, cem’ makamını yaşamıştır. Ancak bu makamı yaşayan her sûfîden mutlaka bu türden bir söz zuhur etmemiştir.”⁴⁶⁵ Fakat Ziya Paşa için bu beyitleri bu makam ile söylediğini düşünmek zordur. Beyitlerde yine tamamen külli irade fikri ile kendi iradesini devre dışı bırakmakta, tevekkül ve teslimiyetten ziyade aklî olarak hareket etmekte ve âdeta Allah’ın çelişkide olduğu fikrine gitmektedir. Bu düşünce dinî olarak sıkıntılıdır. Dolaylı olsa ikinci beyte dayanarak bu beyitler için âşîğın sevdiğine nazı yorumu yapılabilir. İkinci beytin birinci mısraında da devam eden ifadeleriyle Allah’ın çelişkili buyrukları olduğu sözlerine şair devam etmektedir. Ziya Paşa’nın bu cüretkâr ifadelerini farklı bir açıdan yorumlamak gerekirse bu ifadelerle onun amacının Allah’ın çelişkilerde olduğunu ifade etmek değil, Yaratıcı’nın her hâli ve her durumu yaratmaya gücünün yettiğini vurgulamak da olabilir. Hemen beytin ikinci mısraında cüretkâr görülebilecek ya da öyle görülen bu hâli toparlaması, Allah’ın adaletine teslim olmasından dolayı tevekkül ile beraber, tamamen belki söylenemese de, naz olarak hissedilmektedir. Çünkü “Naz ehli yüce Mevla ile gayet samimi, her türlü resmiyetten ve kayıttan uzak sohbet eder ve ona içlerini dökerler. Bu hal içinde Yunus Allah’a şöyle hitap eder:

*Sen temâşa kılasın ben hod yanam
Hâşâ li’llâh senden ey Rabbu’l-enâm*

Hallâc’dan söz ederken de şöyle der:

*Oda yandırdın külün savurdun
Öyle mi gerek seni seveni*"⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 94. ;

Hüseyin Yorulmaz;

“Güftü bikün ü bâz zenî seng-i melâmet

Dest-i men ü dâmân-ı tü der rûz-ı kıyâmet” (Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 94.)

beytini şu şekilde vermiştir:

“Hem yap dersin ve hem de sonra günahkâr sayarsın. Kıyamet günü, ellerim duada, senin adaletine sığınırım.” (Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 94.)

⁴⁶⁵ Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, *Bir Mektebe Uğradım Kuş Dilini Okurlar-Türk Edebiyatında Şathiyye*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001, 9.

⁴⁶⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 271, 272.

Fakat bu mısralarda verildiği gibi Paşa'nın yukarıda ele alınan beyitlerini bu yaşantı ile değerlendirmek uzak görünmektedir. Ancak Arif Nihat Asya'nın iki mısralık “**Müridler**” şiirinde bu hâl açık bir şekilde görülmektedir: “*Senden el aldığım gün sana vermiştim izin;/Hem müridi, hem şeyhi olduk birbirimizin!*”⁴⁶⁷ Annemarie Schimmel bu hâli seven ve sevgilinin sevgide bir olması şeklinde şöyle yorumlamaktadır: “*Âşık ve mâşuk birbirinden ayrı düşünülemez; âşığın eylemleri tümüyle niyazdan, yalvarma yakarmadan, mâşuk ise baştan aşağı nazdan ibarettir; bu karşıtlığın ötesinde aşkıta birlik [vahdet-i mahabbet] bulunmaktadır.*”⁴⁶⁸

“**Terci-i Bend**”de yer alan şu beyitte de kader konusu şairin yine tekrarladığı bir tema olmuştur:

*“Asl-ı murâd hüküm-i ezel bulmadır vücûd
Zâhirdeki savâb u hatâ hep bahanedir”*⁴⁶⁹

Kader konusu kelamcılar arasında tartışılacağı bir konudur. Beyitte de İslâm'da var olan kadere iman yer almıştır. Kader, irade kısmı ile ele alındığında uzmanlara bırakılması gereken bir konu hâline gelmektedir. Bunu kelamcılara bırakmak gerekmektedir ancak tasavvufî olarak düşünüldüğü zaman İslâm'ın dışına çıkmamak şartıyla “tamam” demek de müridin seyr u sülûku için önemlidir.

Aynı şiirin şu beytinde ise tecelli kavramının yanında kader konusu tekrarlanmıştır:

*“Bir fâilin me’âsiridir cümle hâdisât
Ne iktizâ-yı çarh u ne hüküm-i zamanedir”*⁴⁷⁰

Bu beyit Allah'ın tecellisini vermektedir. Beyitte, aslolan dünya ve zaman değil, dünyanın getirdikleri ve zamanın yaptıkları dünyevî bir gerçeklikten ziyade her şeyin Allah'tan olduğu inancı verilmiş, bir önceki beyitle bağlantılı olarak ikinci mısradaki da kader kavramına değinilmiştir.

Tecelli terimi, “ma’ârif” kavramıyla beraber “**Terkib-i Bend**”in şu beytinde de yer almıştır:

⁴⁶⁷ Arif Nihat Asya, *Duâlar ve Âminler*, (13. Baskı), *Ötüken Neşriyat*, İstanbul 2015, 88.

⁴⁶⁸ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, (2. Baskı), (Çev.: Ergun Kocabıyık), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004, 309.

⁴⁶⁹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 35.

⁴⁷⁰ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 36.

*“Bin ders-i ma’ârif okur her varakında
Yârab ne güzel mekteb olur mekteb-i âlem”⁴⁷¹*

Bu beyitte bir tasavvuf terimi olan “ma’ârif” kavramı dikkat çekicidir. Eğer kişi dünyaya irfan kitabının her bir sayfasından okutulan ders gibi bakarsa Yaradan’ın “Hâlık” isminin tecellisi olan bu âlemi görecektir; o zaman bu âlem ibret verici ve Allah’ı hatırlatan faydalı bir okul olacaktır. Her tarafıyla bu kâinat, insana Yaradan’ı anlatan ders verecektir.

“**Terci-i Bend**”deki İslâm tarihinin bir kısmının görüldüğü şu beyitlerde ise yine akıl, sorgulama ve kader şiiire katılmıştır:

*“Kimdir bu aczi hâs kılan nev’-i âdeme
Kimdir bu nev’i eşref eden cümle âleme*

*Şeytan u nefsi kimdir eden âlet-i şürûr
Kimdir koyan zebûn-ı hevâyı cehenneme*

*Mansûr’u kim düşürdü “Ene’l-Hakk” diyârına
Kim verdi hükm katli için Şer’-i ekreme*

...

*Kimdir veren cesâret-i şerr ü fezâhati
Süfyân’a Ca’de’ye Şemr’e İbn-i Mülcem’e*

...

*Kimdir veren alîle tedâviye ihtiyâç
Kimdir koyan meziyyet-i islâhı merheme*

...

*Kimdir bu kâr-gâha çeken perde-i hafâ
Kimdir veren tasavvur-ı teftîş âdeme”⁴⁷²*

Bu dizelerde tam bir kader inancı vardır ancak bu inanç da muteber olarak görülmemelidir. Eğer bu görüş kabul edilirse insana hiçbir şey yüklenmemiş olacaktır ki

⁴⁷¹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 89.

⁴⁷² Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 65-68.

böyle kabul edildiğinde iyilik de kötülük de Allah'a yüklenmiş olur. Bu da cüzi iradeyi yok saymaktır. Bu husus ne dinde ne de dinin muhabbetî boyutu olarak görülebilecek tasavvufta vardır. Şu açıdan bakıldığı zaman bir sorgulama ortaya çıkmaktadır. Ele alınan şiirleri de göz önünde bulundurarak Tanzimat ve akıl bağlamında düşünüldüğünde Ziya Paşa "Kimdir" derken bir sorgulama içindedir. Bunları yapanı sadece külli iradeyle Allah'a bağlayıp akli bir tarafa mı bırakmak, yoksa cüzi iradeyi devreye sokarak insanın akli ile yaptıklarından sorumlu olacağı düşüncesi midir? İkinci yargı olarak düşünülebilir. Özellikle şiirde geçen "*Mansûr'u kim düşürdü "Ene'l Hakk" diyarına/Kim verdi hükm katli için Şer'-i ekreme*"⁴⁷³ dizeleri Hallâc-ı Mansûr olayını hatırlatarak tasavvufî bir gönderme olduğu gibi din de tasavvufla iç içe verilmiştir. Ayrıca şiirde geçen "*Kimdir veren cesâret-i şerr ü fezâhati/Süfyân'a Ca'de'ye Şemr'e İbn-i Mülcem'e*"⁴⁷⁴ dizeleriyle yine İslâm tarihi hatırlatılmış olup yukardaki peygamberler, dört halife, Hz. Hasan ve Hüseyin ile anlatılan Müslümanın çilesinin çok olacağı vurgusu burada ise sıkıntı verdirenlerle aynı düşünce pekiştirilmiştir. Bu tasavvufta da vardır. Kemâl mertebesine, nihaî olarak da Allah'a vasıl olmak için seyr u sülûk içindeki derviş, çeşitli olaylar ya da kişilerle imtihan edilerek olgunlaştırılmak istendiği bilinmektedir.

"**Terci-i Bend**"in zikredilen, bunun yanında zikredilemeyen diğer beyitlerinde ise dünyanın boş olduğu vurgusunu yineleyen şair, buranın imtihan ve sıkıntı yeri olmasını Hz. Âdem'den Hz. Peygamber'e kadar gelen bazı peygamberlerle, Çaryâr-ı güzîn, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile yani sıkıntıyı en fazla çekenlerle İslâm tarihine tekrar değinmiştir:

"Düşdü cüdâ na'îm-i safâdan Ebü'l-beşer

Oldu Halîl'e tecrübe-geh gerden-i püser

...

Tâ'if'de na'li la'le dönüp oldu hem şikest

Yevm-i Uhud'da dürre-i nâb-ı Peygamber

Taş bağladı mecâ'a ile batn-ı pâkine

Dünyaya rağbet eylemedi Seyyidü'l-beşer

⁴⁷³ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 65.

⁴⁷⁴ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 66.

...

Mesmûnen etdi zât-ı Hasan Adn'e intikâl

Mazlûmen oldu Şâh-ı şehîdân bürîde-ser

Her kimde aşk gâlib ise kurb-ı Hazret'e

*Ol denlü anda derd ü belâdır füzûn-ter*⁴⁷⁵

Şair; sırasıyla Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Yakub, Hz. Yusuf, Hz. Eyyub, Hz. Zekeriyya, Hz. Yahya, Hz. İsa, Hz. Peygamber'in, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali'nin, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in çektiği sıkıntıları vermektedir.⁴⁷⁶ Şair, silsile yoluyla İslâm tarihi yazmıştır. Namık Kemal'in âyetler ve hadislerle yaptığı telmih ve iktibasını, burada ise Hz. Adem'den Hz. Peygamber'e kadar gelen peygambelerin yaşadıklarıyla Kur'ân-ı Kerîm'e telmih; dört halife, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in ele alınmasıyla da İslâm tarihine yapılan telmih, iki Tanzimat şairindeki dinî duyarlılığı göstermektedir. Özellikle Hz. Peygamber'i anlattığı "*Taş bağladı mecâ'a ile batn-ı pâkine/Dünyaya rağbet eylemedi Seyyidü'l-beşer*"⁴⁷⁷ dizeleri Namık Kemâl'de görülen dünyanın boşluğu vurgusunu, Ziya Paşa'nın Hz Peygamber ile son noktaya taşıdığı görülmektedir. Son dizelerde görülen aşkın yoğunluğu ile dert ve belanın da çok olacağı ifadesi tasavvufî olarak da yorumlanabilir. Buradaki muhabbet, Hz. Hüseyin vasıtasıyla ehl-i beyte verilerek hem dönem itibariyle Hz. Hüseyin taraftarı olanların sıkıntılarının artışına gönderme olabileceği gibi aşkın, imtihanı da beraber getirerek sıkıntıların da artmasına vesile olmasını düşündürmektedir. Bu şekilde düşünüldüğü zaman tasavvuf, aşk, imtihan ve sıkıntılar akla gelmektedir. Sıralama dikkate değerdir. En çok sıkıntılar en çok Allah'a yakın olanlardadır. Tasavvuf ehli de aşka talip oldukları için bela içindedirler. Bu husus, Pir Abdulkâdir Geylânî'nin duasını akla getirmektedir: "*Allah'ım, bizi bela ile deneme. Bize belasız yakınlık ver. Bize yakınlık ve lütuf ihsan eyle!.. Ateş âfetini göstermeden yakınlığını nasip eyle... Şayet âfet mukadderse, bizi semender (ateş içinde yaşayan bir kuş) gibi kıl. O ateşle beyazlanır, yanmaz; bilâkis rahat eder. Bela hâlimizi, İbrahim'in (a.s.) ateşine çevir. Ona yaptığın gibi bize verdiğin ateş de olsa içinde yeşillikler olsun. Bizi bütün varlıktan müstağni eyle.*

⁴⁷⁵ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 61-64.

⁴⁷⁶ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 61-64.

⁴⁷⁷ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 62.

İbrahim Peygamber'i de öyle eylemiştin. Bize ülfetini ver ve bizi onu esirgediğin gibi esirge... Âmin!.."⁴⁷⁸

“**Terci-i Bend**”de verilen İslâm tarihi, “**Terkib-i Bend**”de de âyet-i kerîmeden iktibas yapılarak sabır vurgusu ile devam etmektedir:

*“Sabr et siteme ister isen hüsn-i mükâfât
Fıkr eyle ne zulm eylediler Yûsuf’a ihvân*

*Zâlimlere bir gün dedirir kudret-i Mevlâ
Tallâhi le-kad âserekallahü aleynâ*"⁴⁷⁹

Sabır, tasavvuf ehli olsun ya da olmasın bir Müslüman için büyük tavsiyedir. Çünkü, Bakara sûresinin “*Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz o (sabır ve namaz), Allah'a saygıdan kalbi ürperenler dışında herkese zor ve ağır gelen bir görevdir.*”⁴⁸⁰ şeklindeki 45. âyetinde yine aynı sûrenin “*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz. (Ey Peygamber!) Sabredenleri müjdele!*”⁴⁸¹ şeklinde meâlen verilen 155. âyetinde ve Enfâl sûresinin “*Allah ve Resûlüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider. Bir de sabredin. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.*”⁴⁸² şeklinde meâli yapılan 46. âyetindeki gibi birçok âyette sabır tavsiye edilmektedir. Bu beyitler, Terci-i Bend’de de verilen İslâm tarihinin Terkib-i Bend’de de yer aldığını göstermektedir. Bu da Namık Kemal gibi Ziya Paşa’nın da dinî altyapısını göstermektedir. Son mısra Yusuf sûresi 91. âyet-i kerîmeden iktibastır. “*(Kardeşleri) dediler ki: Allah’a andolsun, hakikaten Allah seni bize üstün kılmış. Gerçekten biz hataya düşmüşüz.*”⁴⁸³

⁴⁷⁸ Abdulkadir Geylanî, *İlâhî Armağan (Fethu'r-Rabbani)*, (Çev.: Abdulkadir Akçiçek), Bedir Yayınevi, İstanbul 2000, 77.

⁴⁷⁹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 110.

Hüseyin Yorulmaz

“*Tallâhi le-kad âserekallahü aleynâ*” (Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 110.) dizesi için şu bilgileri vermektedir: “*Yusuf sûresi 91’de yer alan bu âyetin anlamı ‘Vallâhi Allah seni bizden üstün kıldı’ demek olup Mısır’a giden Hz. Yakub’un oğullarının, Hz. Yusuf’un gerçek kardeşleri olduğunu öğrenince söyledikleri sözdür.*” (Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 110.)

⁴⁸⁰ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 8.

⁴⁸¹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 23.

⁴⁸² Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 171.

⁴⁸³ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 232.

“**Terkib-i Bend**”in şu beytinde ise İslâm tarihi, âyet ve hadisleri hatırlatacak şekilde, Âkif Paşa’nın kendini şeyh zannedenlere çatmasını anımsatan şeyh kavramının⁴⁸⁴ yanında gönül mefhumunun ön plana çıkarılması, evliyadan İbrahim bin Edhem’in layık bir veli olduğu vurgusuyla devam etmektedir:

*“Her şahsı harîm-i Hakk’a mahrem mi sanursın
Her tâc giyen çulsuzu Edhem mi sanursın”*⁴⁸⁵

Bu beyitte şair her şeyin görüldüğü gibi olmadığını ifade etmektedir. Ayrıca Kâbe, gönül ve İbrahim Edhem akla gelmekte, gönülle alâkalı olarak daha önce de ifade edilen “Ben yere ve göğe sığmadım ancak mümin kulumun kalbine sığdım.” hadis-i şerifine telmih yapılmaktadır. Hakk’ın kutsal mekânı Kâbe-i Muazzama’dır. Fakat burada verilmek istenen kulun gönlüdür. Kulların Allah’ın indinde yeri olması ve Yaratıcı’nın kulunu sevmesi için günahlardan arınması, sevaplarını artırması gerekir. Âl-i İmrân sûresi 110. âyet-i kerîme’de kulun görevi belirtilmiştir: “*Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah’a inanırsınız. Ehl-i kitap da inansaydı, elbet bu, kendileri için çok iyi olurdu. (Gerçi) içlerinde iman edenler var; (fakat) çoğu yoldan çıkmışlardır.*”⁴⁸⁶ Bu beyitte bazı kulların, peygamberlerin, salihlerin, velilerin..., gönlünün Allah’ın kutsal mekânı olduğu hadis-i şerife de telmih yapılarak verilmektedir. Bu gönüllerde, ibadet ve taatında olan, İslâmı layıkıyla yaşayan müminler ya da özelleştirilirse müridler için seyr u sülûkunda çabalayan dervişler artık yer almışlardır. Kâbe-i Muazzama’ya yabancıların girmesi nasıl yasaksa Allah’ın bir diğer kutsal beldesi olarak görülen mümin kulun gönlüne⁴⁸⁷ de herkesin yerleşmesi zordur. İkinci mısra ise evliyayı ve tevazuyu vermektedir. Herkes tacı bırakıp veli konumuna eren İbrahim Edhem olamayacağı gibi görünüşte tacı tahtı olan, parıltılı libaslar giyen ama manen çulsuz olanların görünüşüne bakıp aldanmamak gerektiği vurgusu yapılmaktadır. Bu hadislerde de verilmektedir. Mehmet Demirci “*Allah Resûlü şöyle buyurur: ‘Şüphesiz Allah sizin suretlerinize (dış görünüşünüze) ve mallarınıza değil, kalplerinize ve işlerinize bakar’.*

⁴⁸⁴ bk. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

⁴⁸⁵ Ziya Paşa, *Terc-i Bend ve Terki-i Bend*, 111.

⁴⁸⁶ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 60.

⁴⁸⁷ bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 251; Ahmet Yıldırım, tasavvuf kitaplarında bu şekilde meşhur olan bu hadisin muteber hadis kitaplarında bulamadığını belirttiikten sonra bu hadis hakkında farklı eserleri kaynak gösterip çeşitli İslâm âlimlerinden örnekler vererek yorumlarını aktarmaktadır. bk. (Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 251, 252.); bk. el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 195.

(*Müslim, Birr, 34*)⁴⁸⁸ hadisini naklettikten sonra insanın maddî ve manevî iki yönü olduğunu, bunlardan hadiste verilen suretin sözlükte görünüş, şekil, kıyâfet, yüz, maddî varlık, beden gibi anlamlar taşıdığını, hadiste kastedilenin ise dış görünüş, beden, yüz olabileceğini ifade ettikten sonra bunun insana sadece kısa bir süre avantajı olabileceğini söylemekte, suretin makam, mevki anlamında da kullanılabileceğini belirtmekte ve bunun da Allah katında değerli olmak için yeterli olmayacağını ifade etmektedir. Ayrıca Demirci, hadisin Allah'ın insanın dış görünüşüne değil, kalbine ve işlerine değer verdiğini de söylemektedir.⁴⁸⁹ Beyitte bu doğrultuda herkesin İbrahim Edhem gibi tacı tahtı bırakıp manevî taca ve tahta sahip olamayacağını, dış görünüşün aldattıcılığını vermektedir.

“**Terkib-i Bend**”in şu beyiti ise hırka, hazineler, dervişler, fukara kavramlarının yanında, “Leyse fi cübbeti sivallah” sözünü⁴⁹⁰ hatırlatmakta, bilindiği üzere tasavvufî bir adab olan kendini belli etmeme hâli verilmektedir:

“*Güncîde durur hırkamız altında künûzât
Dervişleriz gerçi nazarda fukarayız*”⁴⁹¹

Hırka, derviş, künûzat, fukara gibi kavramlarla tasavvufun işlendiği bu beyitte dervişlerin içte sırlara yani manevî hazinelere sahip olduklarını dışta ise tevazu ile kendilerini belli etmeyen, dünyevî kazançlardan tat almayı, maddeye önem vermeyen fakirler olduklarını belirtmektedir. İkinci mısra, Mesnevî’de geçen bazı ibretli sözleri hatırlatmaktadır.⁴⁹²

Yine “**Terkib-i Bend**”de yer alan şu dizelerde de velilerin kendini belli etmeme âdabı tekrar edilerek sır kavramına vurgu yapılmıştır:

“*En ummadığın keşf eder esrâr-ı derûnın
Sen herkesi kör âlemi sersem mi sanursın*”⁴⁹³

⁴⁸⁸ Mehmet Demirci, *Hadislerle Tasavvuf Kültürü*, Vefa Yayınları, İstanbul 2009, 39; Ayrıca bk. Müslim, b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., Birr, 34.

⁴⁸⁹ Demirci, *Hadislerle Tasavvuf Kültürü*, 39, 40.

⁴⁹⁰ bk. Kemal Edib Kürkçükoğlu, “Tasavvuf’a Dair”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (4), 1953, 36, 37.

⁴⁹¹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 124.

⁴⁹² Dervişlik ve fakirliği anlatan kıssa için bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, 253.

⁴⁹³ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 113.

Bu beyit de yukarıda verilen beyitle aynı içeriktedir. Bazı kullar vardır ki belli etmez ama sırlara sahiptir. Herkes gördüğü gibi değildir. “Sır” kavramı beytin tasavvufî içeriğini verdiği, kendini belli etmeyen Allah dostlarını anlattığı gibi bu zatları görmeyen gözleri de Paşa eleştirmektedir.

Aynı şiirdeki şu beyitte de evliyalara tasarruf olarak verilen “sır” kavramı vurgusu vardır:

*“Sâkî içelim aşkına rindân-ı Hudâ'nın
Rindân-ı Hudâ vâkıf-ı esrâr-ı nihândır”*⁴⁹⁴

Sâki, aşk, rindân, esrâr, vâkıf kavramları ile şair, Allah dostlarını ve onların gizli sırlarını, kerâmetlerini anlatmaktadır.

“Terkib-i Bend”in ilk bakışta talihsiz insanların hâlini anlatan bir beyit gibi görülen fakat “sır” kavramınının yine değinildiği hemen sonraki beyitlerin vasıtasıyla, aşağıdaki dizelerde tasavvuftaki imtihan, seyr u sülûk, dervişler, hayır ve şer kavramları, nefis mücadelesi görülmektedir:

*“Bî-baht olanın bağına bir katresi düşmez
Bârân yerine dürr ü güher yağsa semâdan”*⁴⁹⁵

Talihsiz insanın şansızlığından söz edilen bu beyitte vurgulanan bahtsızlık dervişler için talip olunan bir lütuftur. Çünkü *“bazı sûfiler, lüks, rahat ve konforlu hayatı, en büyük imtihan olarak görürler.”*⁴⁹⁶ Bu yola girenler zahirî olarak imtihanlardan dolayı bahtsızdırlar fakat bâtinî olarak seyr u sülûkun tamamlanıp nihaî nokta ile ulaşılan ya da ulaşılmak istenen vuslat gayesiyle talihtirler. Hayır ve şer bağlamında düşünüldüğünde görünürde sıkıntılar şer ama Allah'ya ulaşmak için vesile olduğu için hayır olarak yorumlanabilir. Bakara sûresi 216. âyetinde *“Hoşunuza gitmediği hâlde savaş size farz kılındı. Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür. Allah bilir, siz bilemezsiniz.”*⁴⁹⁷ şeklindeki âyete ve *“Mücahid nefsinin isteklerine karşı cihad ederek günahlardan uzak durmak için mücadele eden*

⁴⁹⁴ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 84.

⁴⁹⁵ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 96.

⁴⁹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 310.

⁴⁹⁷ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 34.

kimsedir. ⁴⁹⁸ şeklinde aktarılan hadis-i şerife dayanarak dervişin nefsi ile olan savaşında yaşadığı şer gibi görünen imtihanların hayr olabileceği fikrine ulaşılabilir. Görünüşte tasavvuf ehli olmayıp şansız insanların yaşadıkları olumsuzluklar olarak değerlendirilebilen beyti tasavvufi olarak da değerlendirebilmeye aklın yetersizliğini de vurgulayan sonraki beyitler dayanak olabilmektedir:

*“Erbâb-ı kemâli çekemez nâkıs olanlar
Rencîde olur dîde-i huffâş ziyâdan*

*Her âkile bir dert bu âlemde mukarrer
Râhat yaşamış var mı gürûh-ı ukalâdan*

*Hall etmediler bu lûgâzın sırrını kimse
Bin kâfile geçdi hükemâdan fuzalâdan* ⁴⁹⁹

Asr-ı saadet başta olmak üzere her devirde peygamberler, din adamları, kemâl sahipleri, ârifler... cahillerce eleştirilmiştir. Kemâle erenler sırlara vakıf olup aydınlananlardır; bu sırları bilmeyenler ise anlayamayacakları için bu ışık onlar tarafından yanlış yorumlanıp kemâl erbabının söylediklerini küfr olarak görebilecekleri gibi onları eleştirebilirler. Bu beyitlerde de buna vurgu yapılmıştır. İkinci ve üçüncü beyit ise yine akli devreye alıp akıl ehlinin düşünen insanlar olduğundan hayatı gayesiz yaşamadıkları için huzursuzlukları şeklinde yorumlanacağı gibi ikinci beyit üçüncü beyitle ilişkilendirildiği zaman ise akıl sahipleri kemâl sahiplerinin çözdüğü bilmeceyi yani sırları aklın bir yere kadar gidebildiği için çözemedikleri şeklinde yorumu daha açıklayıcı olabilmektedir. Çünkü yine aklın yetersizliğine değinen sonraki beyitler tasavvufi yorumu güçlendirmektedir:

*“Kıl san’at-ı Üstâd’ı tahayyürle temâşâ
Dem urma eger ârif isen çûn ü çerâdan*

*İdrâk-i me’âlî bu küçük akla gerekmez
Zîrâ bu terâzû o kadar sıkleti çekmez* ⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre, *Sünenü’l-Tirmizî*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1998, Fedâilu’l-Cihâd, 2.

⁴⁹⁹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 97.

Bu beyit Âkif Paşa'nın zâhidleri, kâmil olamamış şeyhlik taslayanları⁵⁰¹ eleştirmesini hatırlatmaktadır. Beyitte geçen “*Dem urma eger ârif isen çûn ü çerâdan*”⁵⁰² mısraı niçin nasılların ârifin işi olmadığını söyleyerek “zâhidlik yapma!” uyarısında bulunmaktadır. Çünkü kemâl sahipleri Allah'ı, O'nun yüceliğini aklın niçin, nasıllarıyla değil, yarattığı bu âlemi seyrederek hayret ile anlaşılabilceğini ifade etmiştir. Şair; Allah'ı anlamının, tanımanın, sevmenin, bilmenin sorularla, teşvişlerle, acabalarla olmayacağını vermiştir. İkinci beyitte ise “me'âl” kelimesi Allah'ın yüceliğini idrak etmenin akılla olamayacağını ifadesi olarak değerlendirilebilir.

Akıl, bazı tasavvufî kavramların da yer aldığı şu beyitte de vardır:

“*Sâkî getür ol bâdeyi kim mâye-i cândır*
Ârâm-dih-i akl-ı melâmet-zedegândır”⁵⁰³

Bu beyitte bizi tasavvufa götüren kelimeler özellikle sâkî, bâde ve melâmettir. Namık Kemal'in **Sâkînâme**'sinde de dikkat çeken eski şiirin sâkî, bâde gibi mazmunları bu beyitte de görülmektedir. Akıl, **Terci-i Bend**'de olduğu gibi burada da şiire girmiştir. Fakat sâkî, bâde ve melâmet kavramlarının da beyit içinde varlığı ile burada akıl, pozitivist düşünce ve akıldan ziyade aklın verdiği içteki teşvişlerden kurtulmuş, teslim olmuş, manen huzur bulmuş bir dervişin rahatlamış hâli olarak görülebilir.

İlahî feyz ve muhabbet olan aşkın vurgulandığı aşağıdaki beyitte de kâl ehli ile akıl eleştirilmiştir:

“*Ol mey ki olur saykal-i dil ehl-i kemâle*
Nâ-puhtelerin aklına bâdî-yi ziyândır”⁵⁰⁴

Beyitte mey, dil, ehl-i kemâl gibi kavramlar dizelerin tasavvufî olarak yorumlanabileceğine işaret eder. Bu beyit tasavvufta seyr u sülûkta ilerlemek için elzem olan ve tasavvufun en temel kavramlarından biri, âdeta dervişin manevî gıdası olarak benzetilebilecek aşk vurgulanmaktadır. Şaire göre aşk, kâmil olanın gönlünü aydınlatır, parlatır. Bu ise kâmil mürşidin Allah'ı zikretmesiyle olur. Gönlün cilalanması şu hadisi

⁵⁰⁰ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 98.

⁵⁰¹ bk. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

⁵⁰² Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 98.

⁵⁰³ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 83.

⁵⁰⁴ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 83.

hatırlatmaktadır: “İbn Ömer’den, Nebi (s.a) şöyle buyurdu: “Her şeyin cilası vardır, kalbin cilası da Allah’ı zikretmektir.”⁵⁰⁵ Fakat şair bu manevî hâli bilmeyen akılların yani kâl ehlinin ilâhî şarap olan feyz ve muhabbeti, bu hâli oluşturan zikri anlayamayacaklarını, onlara bu hâlin ağır geleceğini, taşıyamayacaklarını vermek istemiştir. Bu beyit hâl ve kâl ehlinin aşk karşısındaki durumu anlatmıştır.

“**Terkib-i Bend**”in şu dizesinde ise eleştirilir gibi görülen aklın, aslında manayı bilince anlam kazandığı vurgusu yapılmıştır:

“Âkıl denilir mi bize kim hâli bilürken
Dil-dâde-i âlâyiş-i nîreng-i hevâyız”⁵⁰⁶

Bu beyitte akıl; maddî bir kavram olarak değil, aksine akıllı olanların maddeyi atan, arzuların, gösterişlerin tuzağına gönül vermeyenlerin, manaya değer verenlerin hâli olduğu verilmiştir. Dervişin nefis terbiyesinde, nefsini kâmil etmesi için yapacağı şey, hevâsını öldürmektir.

“**Terkib-i Bend**”in şu beyitlerinde de yine nefse dur diyebilme, nefis mücadelesine, dervişliğin alçak gönüllülüğüne vurgu yapılmıştır:

“İncinmemek istersen eger mülk-i fenâda
Bir kimseyi incitmemeğe hasr-ı merâm et”⁵⁰⁷

Dünyevî isteklere yani nefse dur diyebilmenin bu boş dünyada incinmemek için bir yol olduğu vurgusuyla dervişlik hâli verilmiştir.

“Avrat gibi mağlûb-ı hevâ olma er ol er
Nefsin seni râm etmeye sen nefsin râm et”⁵⁰⁸

Bu beyitte de yine nefis terbiyesi, nefisle mücadele verilmektedir. **Terkib-i Bend**’de şu beyitlerle ise iyi insan olma, derviş misali kişinin gönlünün geniş olması vurgusu yanında, yine nefis verilmiş fakat nefse farklı bir açıdan adalet vurgusuyla bakılmıştır:

⁵⁰⁵ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 252; Ayrıca bu hadis için bk. el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsâ, thk. Abdulaliyy Abdülhamid Hâmid, *Şu’abu’l-îmân*, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1423/2003, II, 63.

⁵⁰⁶ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 123.

⁵⁰⁷ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 127.

⁵⁰⁸ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 128.

*“Âdem olanın hayr olur âdemlere kasdı
İnsânlığa insânda budur işte delâlet*

*İnsân ana derler ki ede kalb-i rakîki
Âlâm-ı benî-nev’i ile kesb-i melâlet*

*Âdem ana derler ki garazdan ola sâlim
Nefsinde dahi eyleye icrâ-yı adâlet”⁵⁰⁹*

Bu beyitlerde insanî olma durumu verilmiştir. İnsanın hayırla hareket etmesi, nazik bir kalbinin olması gerektiğini söyleyen şair, hırs gibi nefsanî hâllerden uzak olması gerektiğini vurgulamıştır. Son mısra, A’râf sûresi 23. âyet-i kerîmeyi hatırlatmaktadır: “(Âdem ile eşi) dediler ki: Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka zıyan edenlerden oluruz.”⁵¹⁰ İnsanî davranış, İslâm’a dolayısıyla da tasavvufa uygun bir hâldir. Derviş, insanî bir şekilde hareket ederse kendisini gerçekleştirme yolunda hızla adım atacaktır; bu da seyr u sülûkunu hızlandıracaktır. Bu beyitler, Namık Kemal ve Ziya Paşa şiirinde âyetleri hatırlatma bakımından benzerliklerin olduğunu göstermekte ancak bunun Namık Kemâl’de belirgin olduğu görülmektedir.

Adaletsizliğin varlığıyla “**Terci-i Bend**”de de adalet vurgusu verilmiştir:

*“Akl ü cünûnu bâtil ü hakkı beyân için
Yokdur cihânda hayf ki mîzân-ı i’tidâl”⁵¹¹*

Bu beyitte de eleştirel bir yaklaşım vardır. Dünyanın adaletsizliği üzerine vurgu yapılmıştır. Bu eleştiri beytinde kullanılan ikilemeler bazı hususları akla getirmektedir. Akıllılık-delilik, delilik-velilik, Hak-bâtıl arasında ufak bir çizgi var denilir. Bunun ölçüsü yoktur. Çünkü bir kişi bir anda akıllıyken deli, Hak yoldayken bâtila kayabilir, bâtil bir yaşantıdayken Hak yoluna girebilir. Bu tür örnekler de vardır.

“**Terci-i Bend**”in şu beytinde de nefisle mücadelede şair yine değinmiştir:

⁵⁰⁹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 104, 105.

⁵¹⁰ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 144.

⁵¹¹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 76.

*“Her şahs nefis unsuruna nisbet eyleyüb
Aklınca bir ilâh-ı müşahhas eder murâd”⁵¹²*

Tasavvufta nefisle mücadele en büyük görevlerden biridir. Bu durum şu hadise dayandırılabilir: *“Mücahid nefsinin isteklerine karşı cihad ederek günahlardan uzak durmak için mücadele eden kimsedir.”*⁵¹³ Tasavvufta amaç nefisle mücadele edip nefis-i kâmileye⁵¹⁴ ulaşmaktır. Bunun için için nefsin yedi makamının en sonuncusu olan sâfiyeye ulaşmak⁵¹⁵ için dervişin imtihana dayanan ağır bir yolu olduğu bilinmektedir.

“Terci-i Bend”in şu beyitlerinde ise nefsin kendini üstün görme hâli, sonraki beyitte ise Allah’a teslimiyet verilmiştir:

*“Hikmet budur ki âherine hasm olur bilüb
Her kavm kendi mesleğini menhec-i sedâd*

*Ammâ bu ihtilâf ile maksâdu cümlelerin
Bir Hâlık’a hulûs ile etmekdir inkıyâd”⁵¹⁶*

İnsanoğlu tarih boyunca bir yaratıcı aramıştır. Ancak bazı anlarında ya da tüm hayatı boyunca çelişkilerden kurtulamamıştır. Tasavvuf ise halisâne bir şekilde Yaradan’a aşk ile ulaşmayı amaç edinmiştir. Tasavvufta aşkı artırmak için mücadele vardır. Şair de Yaradan’a tam bir teslimiyetin olması gerektiğini vurgulamaktadır.

“Terci-i Bend”in şu beyitlerinde ise Allah’ın gücü kudreti, aşk, muhabbet, ârif kavramıyla derviş misali nefsi ezme gerekliliğinin yanında yine mutmain bir kalb ile teslimiyet kavramına değinilmiştir:

*“Eyler sabâh şâmı vü leyli nehâr eder
Sayfi kılar şitâ vü hazânı bahâr eder*

*Nez’-i hayât-ı hayy eder emvâta can verir
Eyler gubârı âdem ü cismi gubâr eder*

⁵¹² Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 51.

⁵¹³ et-Tirmizî, *Fedâilu’l-Cihâd*, 2.

⁵¹⁴ bk. Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995, 139-141; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 236, 237.

⁵¹⁵ bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 234-237.

⁵¹⁶ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 51, 52.

...

*Leylî-yi hüsnü çeşmine Şîrîn gösterüp
Ferhâd'ı derd-i aşk ile Mecnûn u zâr eder*

...

*Ârif odur ki mu'terif-i acz olup Ziya
Bu hâdisât-ı câriyyeden i'tibar eder*

*Mülküinde hakk-ı tasarruf eder keyfe mâ yeşâ'
İsterse kevnî yok eder isterse var eder*⁵¹⁷

Bu son kısımda Paşa “Eyler sabâh şâmı vü leyli nehâr eder/Sayfı kular şitâ vü hazânı bahâr eder”⁵¹⁸ ve “Nez’-i hayât-ı hayy eder emvâta can verir/Eyler gubârı âdem ü cismi gubâr eder”⁵¹⁹ beyitleriyle bir sûfi gibi Yaradan’a teslimiyetle bağlanmış, Allah’ın güç ve kudretini vererek yaratılışa, hayat ve ölüme, kıyamet gününe hatırlatma yaparak “O ne isterse onu yapar.” anlayışıyla Allah’a teslim olmuş kalb görülmektedir. Bu, Yâsin sûresinin “Bir şey yaratmak istediği zaman O’nun yaptığı ‘Ol’ demekten ibarettir. Hemen oluverir.”⁵²⁰ şeklinde meâlen verilen 82. âyetini, “Kün fe yekün”, emrini bize hatırlatır. “Leylî-yi hüsnü çeşmine Şîrîn gösterüp/Ferhâd’ı derd-i aşk ile Mecnûn u zâr eder”⁵²¹ dizelerinde telmihler yapılarak âşık edenin de sevene ızdırap çektirenin de aşkın ve çilesinin sahibinin de Allah olduğu vurgusu yapılarak tasavvufun en başta gelen kavramı denilebilecek aşk ile oluşan müridin manevî ızdıraplarla seyru sülûku, “Leyla Leyla derken Mevlayı buldum”⁵²² mısraındaki gibi aşkın nihaî noktasına ulaşmak için aşkın çileli yolundan geçerek Allah’a vasıl olmak anlayışı akla gelmektedir. “Ârif odur ki mu'terif-i acz olup Ziya/Bu hâdisât-ı câriyyeden i'tibar eder”⁵²³ mısraları ile ise ârif kavramı verilerek ârifin eksikliklerini itiraf ederek nefsinin ezmesi ve bu tevazusundan şeref duyan kişi olduğu verilerek tasavvufta da değerli olan hâller anlatılmıştır. “Mülküinde hakk-ı tasarruf eder keyfe mâ yeşâ'/İsterse kevnî yok

⁵¹⁷ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 77-80.

⁵¹⁸ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 77.

⁵¹⁹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 77.

⁵²⁰ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, 435.

⁵²¹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 78.

⁵²² Ahmet Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlahîleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, 31; Bu şiir, Mustafa Tatcı’nın hazırladığı *Dîvân-ı İlâhiyât*’ta “Âşık Yûnus’un veya Başka Yûnuslar’ın Şiirleri” kısmında verilmiştir. bk. (Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 647-718.)

⁵²³ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 79.

eder isterse var eder"⁵²⁴ dizeleri ise şairdeki Allah'a olan teslimiyetin bir başka örneğidir. Bu dizeler mutmain bir kalbi göstermektedir.

“Terci-i Bend”in her 10 beyitten sonra tekrarlanan aşağıdaki beyti Yaradan'ın ve yarattıklarının yüceliğini, bu büyüklük karşısındaki hayret verici hâl ile gelen gönül huzurunu vermektedir. Çünkü Allah karşısında âlimlerin, âriflerin, müridlerin, müşidlerin ileri gelenleri dahi acze düşebilir. Şairin bu hâli tamamen kabullenışı, dervişâne bir hâl ile teslimiyeti vermektedir:

*“Subhâne men tahayyere fi sun'ihî'l-ukûl
Subhâne men bikudretihi yâ'cüzü'l-fuhûl”*⁵²⁵

“Terci-i Bend”deki aşağıdaki dizelerde ise bir başka tasavvufî terim olan “hayret” kavramı verilmiştir. Yaradan'ın gücüne ve düzeninin mükemmelliğine karşı bir şaşkınlık hissedilmektedir. Allah'ın yüceliği “bahr-ı bî-kerân” gibi uçsuz bucaksızdır. Bu gönlün mutmain bir şekilde teslim olmasıdır:

*“Peyvestedir sevâhili girdâb-ı hayrete
Bir bahrdır ki hâsılı bu bahr-ı bî-kerân”*⁵²⁶

Yine **“Terci-i Bend”**de yer alan şu dizelerde ise âlemin birbirinden izler taşıdığı vurgulanarak Ziya Paşa son tahlilde izlerin kaynağını Allah'a götürmektedir. Bu Hakk'ın yüceliğine vurgu olduğu gibi kendisinin de Allah'a teslimiyetini göstermektedir:

*“Her bir vücûd masdar olur bin vücûd için
Her bir cihân hezâr cihândan verir nişân”*⁵²⁷

Teslimiyetin, nefle mücadelenin verildiği Terkib ve Terci'deki yukarıdaki beyitlerin aksine **“Terkib-i Bend”**in son dört beytinde, Ziya Paşa'nın söz üstadlarından Rûhî'ye olan hürmetinin yanında, kendisinin şairliğine övgü yaparak Terkib-i Bend'ini, nefsinin yücelterek bitirdiği görülmektedir:

⁵²⁴ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 80.

⁵²⁵ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 36; Hüseyin Yorulmaz bu beyti şu şekilde vermiştir: “Eserlerine, akılların hayret ettiği varlığa hamdolsun. En kudretlilerin bile kudreti karşısında âciz kaldığı varlığa şükürler olsun.” (Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 36.)

⁵²⁶ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 40.

⁵²⁷ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 39.

*“Uğrarsa sabâ râhın eger semt-i Irâk’a
Bağdad iline doğru dahi azm ü hirâm et*

*Merdân-ı sühandânı ziyâret edüp andan
Âdâb ile git ravza-yı Rûhî’ye selâm et*

*Tahsînini arz eyleyüp evvelce Ziya’nın
Bu beyti huzûrunda oku hatm-i kelâm et*

*Meydân-ı sühanda yoğ iken sen gibi bir er
Bir şâ’ir-i Rûm oldu sana şimdi berâber”⁵²⁸*

Ziya Paşa’nın gerek **“Terci-i Bend”**inde gerekse **“Terkib-i Bend”**inde mürşid-derviş, feyz-muhabbet-aşk, tevazu, dergâh gibi kavramları da işlediği görülmektedir. **“Terci-i Bend”**deki şu beyit mürşidi ve intisabı akla getirmektedir:

*“Bir âkıl-i müsellemlü’l-etvâra mahrem ol
Mişvâr u tavrını nazar-ı i’tibâre al”⁵²⁹*

Ayrıca şair, ikinci dizede mürşide intisapla kalmamak onu ve yaptıklarını örnek almak gerekliliğini vurgulayarak sadece bağlanmayı değil, mürşidin yaşantısını dervişin de yerine getirmesi gerektiği prensibini de vermektedir.

“Terkib-i Bend”de dikkat çekici bir şekilde câm, sâkî, harâbât, bâde, mey, pir, dil, âfet, nâz, cevri gibi eski şiirimizin mazmunlarını tasavvufî bir şekilde görülmektedir. **Terkib**’in şu beytinde aşk, feyz, muhabbet, dergâh, mürşid, gönül kavramları yer almaktadır:

*“Bir câm ile yap hâtırı zîrâ dil-i vîrân
Mehcûr-i harâbât olalı hayli zamândır”⁵³⁰*

Eski şiirin mazmunlarıyla devam eden beyit, yenilikçi Namık Kemal’deki gibi eski şiirdeki tasavvuf temasının⁵³¹ Ziya Paşa’da da devam ettiğinin işaretidir. Bu beyitte

⁵²⁸ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 129, 130.

⁵²⁹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 75.

⁵³⁰ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 83.

geçen câm, hâtır, dil, harâbât kavramları tasavvufî olup yine aşka yani feyze, muhabbete dikkat çekilmiş ve dergâh, gönül, feyzin dağıtıcısı mürşid ele alınmıştır. Gönül, ilahî aşktan nasip alamamışsa virane misali yıkık döküktür. Çünkü gönül “Ben yere ve göğe sığmadım ancak mümin kulumun kalbine sığıdım.” şeklindeki hadis-i şerifte verildiği üzere Allah’ın mekânıdır. Allah’ın uğramadığı gönül virane gibi boş kalacaktır.

“**Terkib**”in şu beytinde ise dinin vaadi ile tasavvufun muhabbetî boyutu verilmekte, şeriat ve tarikat ehli ile rind, zâhid ayrımı yapılmaktadır. Zâhidin amacı olan Allah’ın nimetlerinin aksine rindlerde aslolan aşk arzulanır. Bu İslâm’a muhalif olup Allah’ın nimetlerine itiraz değil, dinin ve nimetlerin sahibine olan muhabbettir:

“*Sâkî içelim rağmına soft-yi harîsin
Kim maksadı Kevser emeli hûr-ı cinândır*”⁵³²

Şu beyit de aynı çizgidedir:

“*Pîr-i meye sor mes’elede var ise şüphen
Vâ’izlerin efsâneleri hep hezeyandır*”⁵³³

Yukarıdaki mısralarda olduğu gibi din, tasavvuf ve rind, zâhid zıtlığı verilmiştir. Dinin fâkihi vâiz birebir bilgiyi verir ancak tasavvufun vâizi mürşid İslâm’dan ayrı olmamak kaydıyla gönülden, aşktan, yani üst makamdan söyler. Fakat şairin, vâizin söylediklerine efsane demesi hata olarak görülebilir. Çünkü vâizin söyledikleri İslâm’ın hükmüdür. Kanaatimizce vâizin söylediklerinden ziyade söyleyiş şeklinin şair tarafından eleştirilmesi dinî ve tasavvufî açıdan daha doğru olacaktır. Bu dizeler İslâm’ın emirlerini inkâr değildir; tasavvufun dinin dışında olmaksızın aşk ve sarhoşluk boyutunda İslâm’ı yaşama hâlidir. Bu dizelerle mutasavvıf olmayanların, tasavvuf erbabının hâlini anlamamasından dolayı ehl-i tasavvufun şirk işleyen kişiler olarak görülmesi anlayışının eleştirildiği düşünülebilir. Ayrıca dervişe uyarıda bulunmaktadır eğer dervişin içinde teşviş varsa bunu mürşidine bildirmesi ve ondan aşk ile alacağı cevap ile içindeki ikiliğin kalkacağı yorumu verilebilir.

⁵³¹ bk. İsen, “Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri”, 306; Mengi, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi-Edebiyat Tarihi-Metinler*, 261, 262; Çavuşoğlu, “Divan Şiiri”, 198.

⁵³² Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 84.

⁵³³ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 85.

Yine “**Terkib**”de geçen aşağıdaki beyitte aşk, pir, mey, bâde, sâkî gibi kelimelerle şair; tarikati, dergâhı, mürşidi, aşk, feyz, muhabbeti kısacası tasavvufu vermiştir. Meyhâneci aşkla kavrulmuş yani işini bilen, kemâle ermiş, sâkîsi genç, şarabı yıllanmıştır. Bunlar şairin tasavvufun güzelliğine ve bahsedilen tarikat meclisinin kadimliğine vurgusu olarak da düşünülebilir:

*“Aşk olsun o pîr-i mey-i perverde-i aşka
Kim bâdesi sad-sâle vü sâkîsi civândır”⁵³⁴*

“**Terkib**”in şu beytinde de feyz, muhabbet, mürşid, gönül kavramları kullanılarak tasavvufî hâle değinilmiştir:

*“Sâkî bize mey sun ki dil-i tecribet-âmûz
Endîşe-i encâm ile vakf-ı helecandır”⁵³⁵*

Tasavvufta feyzin müridi huzura erdiren manevî bir hâl olduğu bilinmektedir. Bu dizelerde de mey ile huzur aranmaktadır. Ayrıca şair; mürşidin sâlike sunduğu aşk, feyz, muhabbet ile onun ölüm korkusunu durduracağını ifade etmektedir. Bu da şerî kaygılardan kurtulmak demektir.

Aşağıdaki beyitte geçen âfet, gönül, nâz gibi kavramlarla da mürşid-mürid-sevgili birlikteliği, tasavvufî aşk ve sevgili ile Hakk’a olan muhabbet verilmiştir:

*“Bir âfet-i hûn-hâre esîr oldu gönül kim
Her nâzına⁵³⁶ her lâhzada bin kerre fedâyız”⁵³⁷*

Şu beyitlerde de dervişlerin Allah’a olan sevgisi, aşkı, muhabbeti, Allah’ın rızasına sarılan kişiler oldukları işlenmektedir. Muhabbet o kadar çoktur ki önemli olan Hakk’ın onlara keremiyle davranıp davranmaması değil, sadece dünyada Allah’ın yüce şerefının ve şanının bilinmesidir:

*“Her cevrine râzıların ey şâh-ı melâhat
Bizler ki kuluz mu’tasım-ı bâb-ı rızâyız*

⁵³⁴ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 84.

⁵³⁵ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 86.

⁵³⁶ Metnin Osmanlıcasında “nâzına” şeklinde olup çevirisinde muhtemel bir matbaa hatasından dolayı “nâzıma” şeklinde yazılmıştır. bk. (Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 125.)

⁵³⁷ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkib-i Bend*, 125.

*İster bize lûtf eyle diler bizden irâğ ol
Dünyâda hemân sen şeref ü şân ile sağ ol*⁵³⁸

Aşağıdaki beyitte ise herbir müminde olabilecek tevazu hâli verilelerek dervişlik de akla gelmektedir fakat yine nefis devreye girmiştir:

*“Ukbâya yarar bir işimiz yok ise bârî
Âzâde-dil-i şâ'ibe-i zerk u riyayız*⁵³⁹

Bu beytin birinci mısramında (ahirete yarar bir şey yapmasak da) ifadesiyle şair, dervişin tevazusunu vermekte, ikinci mısradaki ise (dünyada da gönlümüz iki yüzlülük yapmamaktadır) diyip dervişlerin büyük bir günah olan riyadan da berî olduklarını söyleyerek birinci mısradaki olumsuz bir hâli tevazu olarak vermekte, ikinci mısradaki ise olumlu yanlarını vererek dervişte olması gereken riyadan uzak durma hâlini ifade etmiştir. Ancak mısraya övme duygusu katıldığı için şair tevazudan uzak bir ifade kullanmış olmaktadır.

“**Terkib**”in aşağıdaki mısralarında da dervişlerdeki tevazu akla gelmekte, büyüklerin kendilerini hakir görmesinin Yaradan’dan dolayı, O’nun hatırı için hoş olmayacağı vurgusu yapılmıştır:

*“Devletlülere bizleri tahkîr düşer mi
Biz âciz isek de yine mahlûk-ı Hudâ'yız*⁵⁴⁰

1.5. MUALLİM NÂCÎ

Tanzimat şairinin bir diğer ismi Muallim Nâcî; Kur’ân’a değer verilen bir ailede yetişmiş,⁵⁴¹ Fevziye Okulu’nda Kur’ân’ı hatmetmiş,⁵⁴² İlmihâl, Birgivî Risalesi, İbrahim Edhem ve oğlunun, Muhammed bin Hanefiyye’nin hikayelerini okumuş⁵⁴³ yani dinî bir yaşantı ile büyümüş bir kişidir. Bunun yanında içki meclislerine de devam etmiştir.⁵⁴⁴ Bu hâl; Tanzimat şairinin, değişken bir yapıda olduğunu da göstermektedir.

⁵³⁸ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 126.

⁵³⁹ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 124.

⁵⁴⁰ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, 125.

⁵⁴¹ Muallim Naci, *Ömer’in Çocukluğu*, 61, 62.

⁵⁴² Muallim Naci, *Ömer’in Çocukluğu*, 47.

⁵⁴³ Muallim Naci, *Ömer’in Çocukluğu*, 59-61.

⁵⁴⁴ Abdullah Uçman, *Muallim Naci, Hayatı-Kişiliği-Eserleri*, (2. Baskı), Toker Yayınları, İstanbul 1998, 11.

Tanpınar'a göre ise "Nâcî 'hipersensible' denilen insanlardandı. Işıksız uyuyamazdı. Ve ev, yatacak yer onun için daima mühimdi."⁵⁴⁵ Böyle bir tanım şairin hassas bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. Bunun da şiirine yansıtacağı düşünülebilir. "Müessire değil esere, söyliyene değil söylenene bakmak gerektiğine inanan Nâcî Efendi'ye göre tenkid, hakkın meydana çıkması için kullanılan en güzel bir vasıta. Fakat kötüye kullanılınca çirkin neticeler meydana çıkar."⁵⁴⁶ Tarakçı'nın bu ifadelerinde verdiği üzere Muallim Nâcî Efendi'nin kriterine ilaveten yazılanları iyi tahlil edebilmek için müessirin hayatına da gitmek gerekir. Müessirin hayatı onun eserlerini anlamak için araştırmacıya ipucu verecektir. "Nâcî, insanlık, İslâm ve Türk tarihinden ders alınacak, ibret alınacak hususları anlatmış. O, ayrıca tasavvufî terminolojiyi yer yer kullanmakla beraber dinin zahirî şeriat görüşlerini de eserlerinde ifade etmiştir. Allah'a imanını, peygambere sevgisini, dine hizmet edenlere hürmetini anlatmıştır."⁵⁴⁷ Osmanlı nesli bir şair olduğu için Nâcî'nin döneminin yaşantısından etkilenmemesi ve şiirine de yansıtması düşünülemez. "Osmanlı İmparatorluğu teokratik bir esasa dayandığından, dinî ödev, aynı zamanda bir devlet ödevi sayılıyor, ümmet ruhunu ve cemaat kültürünü devam ettiren camilerle mescitler, doğrudan doğruya devletin kontrolü altında bulunuyordu."⁵⁴⁸ Böyle bir devletin bireyi olan şairin şu ifadelerde verilen farklı yaşantısı ise Tanzimat neslinde görülen ikilemli yapıya bağlanabilir.⁵⁴⁹ "Sait Paşa İstanbul'a dönünce, Nâcî'nin annesi ve kardeşi Cibali'ye yerleşmesine karşın, O, Paşa'nın Üsküdar'daki evinde kalmıştı. İçkiye düşkünlüğü vardı. Bir süre sonra Yenişehir Feneri'ne tayin olan Paşa ile birlikte o da gitmişti. Bu dönemde bol bol aşk şiirleri yazmıştı. Şiirleri seviliyor, gençler üzerinde etkili oluyordu. Mevlânâ ve Mesnevî'yle de ilgilenmişti. Yenişehirli Avnî Bey'le tanışmış ve onun teşvikiyle, Usûlî'ye bir nazîre yazmıştı."⁵⁵⁰ Özdemir'in ifadelerine dayanarak Nâcî Efendi'nin içkiye düşkün biri olması tasavvufî çizgiden farklı bir yaşantıda olduğunu göstermekte fakat

⁵⁴⁵ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 580.

⁵⁴⁶ Celal Tarakçı, *Muallim Nâcî Efendi ve Eserlerinden Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994, 27.

⁵⁴⁷ Tarakçı, *Muallim Nâcî Efendi ve Eserlerinden Seçmeler*, 31.

⁵⁴⁸ Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, 17.

⁵⁴⁹ Bu ikilemli yapı için bk. Ortaylı, "Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu", 438, 439; İnalçık, *Seçme Eserleri-X-Devlet-i 'Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV-Âyânlar, Tanzimat, Meşrutiyet*, 145; Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 58; Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, 28; Yalçınkaya-Yılmazçelik, "Yeniden Yapılanma", 492; Kaplan, *Nesillerin Ruhunu*, 98, 99.

⁵⁵⁰ Ahmet Özdemir, *Muallim Naci, Hayatı-Sanatı-Eserlerinden Seçmeler*, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2002, 16.

mutasavvıf şairlerle ilgilenmesinin ise şiirini tasavvufi anlamda etkileyebileceğini düşündürmektedir. Özdemir; Nâcî'nin Anadolu'nun birçok yerinde görev yapmasının ona Dicle, Şâm-ı Garîban, Nasibin civarında bir vadi gibi yurt şiirleri kazandırdığını ifade etmekte, Nâcî'nin, İstanbul'a dönünce kalender, derbeder, dervişâne yaşayışı çok sürmediğini, Sait Paşa'yla Sakız Adası'na gittiğini ifade etmektedir.⁵⁵¹ Ahmet Özdemir, bu ifadelerinde görüldüğü üzere Nâcî Efendi'nin sefilâne yaşantısını derviş yaşantısına benzetmiştir. Ancak derviş yaşantısını hep söylenilegeldiği gibi pejmurde bir yaşam olarak düşünmemenin sebebi hem hayatın devam ettirilebilmesi adına gereklidir hem de sûfilîğin özünden dolaydır. Şiirlere, tasavvufu şiirlerine yansıtan veya yaşadıklarını yazan ehl-i tarik şairlere de bu açıdan bakmak gerekir. Zaten "Ömer'in Çocukluğu"nda geçen şu ifadeler şairin dervişlere bakışını da göstermektedir: "...*Hacı Efendiyi sonradan çok beğendim. Kendisi için bir tekke de rahatça oturup zaman geçirmek pek kolay olduğu hâlde çalışmayı yeğlemiştir. Hem derviş hem şeyh hem de saraç kalfası idi.*"⁵⁵²

Tasavvufa intisap eden ya da tasavvufu seven kişi elbette tertemiz olmayabilir ancak tertemiz olmayan nefs-i emmâresini⁵⁵³ temizlemeye gayret etmelidir. Muallim Nâcî hakkında Çetin'in şu ifadeleri onun tasavvufi hayatı hakkında özet mahiyetindedir: "*Bir tarikata bağlılığı olmamakla beraber Mevlevîleri seven inançlı bir Müslüman Türktür.*"⁵⁵⁴ Tasavvufu seven her bir müminin derviş olma şartı yoktur. Bu; elbetteki kişinin yaşantısını, şairse şiirini etkileyecektir. Fakat bir mutasavvıf şair kadar etkili olup olamayacağı tartışılabilir. "*Mesnevî'yi beş kereden ziyade hatmetmiş ve neredeyse tamamını ezberlemiş olmasına rağmen ramazan vesilesiyle Fatih Camii'nde ders veren Mesnevîhan Esad Dede'yi dinlemeyi ihmal etmez.*"⁵⁵⁵ Nâcî'deki bu tasavvuf ilgisinin şairde tasavvuf ehli kişide olmaması gereken yaşantılara sahip olduğundan⁵⁵⁶ dolayı sevgiden öteye gitmediği söylenebilir. Ancak tasavvufu sevmesinin⁵⁵⁷ şiirlerine yansması da elbette olacaktır. Bunun sadece Nâcî'nin şiiri için değil, tasavvufu seven

⁵⁵¹ Özdemir, *Muallim Naci, Hayatı-Sanatı-Eserlerinden Seçmeler*, 17.

⁵⁵² Muallim Naci, *Ömer'in Çocukluğu*, 63.

⁵⁵³ bk. Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 135.

⁵⁵⁴ Nurullah Çetin, "Muallim Naci", *Tanzimat Edebiyatı*, İsmail Parlatır (Koord.), Akçağ Yayınları, Ankara 2006, 655.

⁵⁵⁵ M. Kayahan Özgül, *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler-V-Muallim Naci Efendi*, Kitabevi, İstanbul 2016, 46.

⁵⁵⁶ Özdemir, *Muallim Naci, Hayatı-Sanatı-Eserlerinden Seçmeler*, 16.

⁵⁵⁷ bk. Özdemir, *Muallim Naci, Hayatı-Sanatı-Eserlerinden Seçmeler*, 16; Özgül, *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler-V-Muallim Naci Efendi*, 46.

her şairin şiirinde olması gayet doğaldır ki Çetin'in, Nâcî Tercümân-ı Hakikat'a gönderilen şiirlerin hep aynı tarzda yani hep içki ve kadın konulu değil, pek de başarılı olamasa bile, hikmet veya farklı tarzda şiirlerin yazılmasını teşvik ettiğini ifadesi⁵⁵⁸ bunu göstermektedir.

Bireyin yaşantısı, seçtikleri, hayata bakışı vb. hususlar fitrî unsurlardan kaynaklanabildiği gibi başta ailesinden olmak üzere çevrenin etkisiyle de şekillenebilmektedir. Nâcî'nin yukarıda ifade edildiği gibi "hikmet"⁵⁵⁹ konulu şiirlerin yazılmasını teşvik etmesini ailesinden aldığı "Ömer'in Çocukluğu"nda verilen şu kazanımlara bağlanabilir: *"Babam açıkça bir yere bağlanmadığından biz de onun yolunu izledik. Bununla birlikte, din büyüklerine ve gösterdikleri doğru yollara belki babamızdan daha çok saygı gösteririz. Ama biz Tanrı'nın lütfuna uğradık. Mesnevî'yi okuduk. Gönlümüzü kendine çekti. En çok Mevlevîleri sevdik. Bu yüzden en çok âşıkların emiri Mevlânâ Celâleddin Hazretleri'ne gönülden bağlandık. Manevî birliğe göre Hazret-i Mevlânâ'yı sevmek, velilerin hepsini sevmek demek olduğundan eminiz. Tanrı, onların sırlarını kutsal kılsın! Annemiz de bizimle aynı yoldadır. Şu kadar var ki biz ümmetin günahkârlarından isek o dindarlarındandır. Tanrı, doğruluk ve temizlikten bir gönül vermiş de ona bağışlamış."*⁵⁶⁰ Tasavvufî şiirler yazmak için tarikat ehli olmak gerekmemektedir. Tasavvuf ehli olan ile olmayan şairlerin şiirlerine bakıldığı zaman şiirlerin kalitesi, şairliklerinin yanında tasavvufun yaşantı ya da anlama bakımından içe sindirildiği anlamına da gelmektedir. Ancak "Ömer'in Çocukluğu"nda dine ve tasavvufa ilgisi⁵⁶¹ görülen Nâcî Efendi'nin tasavvufî aşkı çokça kullanmadığı Çetin'in bu konudaki şu ifadelerinde verilmektedir:

"Aşk bir seylâbdır dünyâ has ü hâşâktır

Hâtır-ı âşık onun âlâyişinden pâktır

Ayrıca,

Bir dil ki ola aşk ile hay tâ ebed ölmez

Meyyit sayılır aşkdan ol cân ki cüdâdır

⁵⁵⁸ Çetin, "Muallim Naci", 657.

⁵⁵⁹ bk. Çetin, "Muallim Naci", 657.

⁵⁶⁰ Muallim Naci, *Ömer'in Çocukluğu*, 64.

⁵⁶¹ bk. Muallim Naci, *Ömer'in Çocukluğu*, 47-63.

diyene Nâcî, şiirlerinde aşka dair çok kuvvetli ve derinlikli duygularını dile getirmiştir. Aşk konusunda ise daha çok beşerî aşk üzerinde durur, ilâhî aşkın tasavvufî anlamdaki heyecanına çok az yer verir.”⁵⁶² Bu şiir tasavvufî anlamda yorumladığında dikkate değer anlamlar çıkmaktadır. Bu da tasavvufî olsun ya da olmasın şairin aşk temasındaki gücünü vermektedir. Ayrıca Özgül’ün Ahmed Mithat Efendi’yi eleştirel olarak verdiği şu bilgiler ise Nâcî’nin şiirlerine tasavvufî açıdan bakılabileceğini göstermektedir: “...Midhat her fırsatta Nâcî’den ve yoldaşlarından beklediğini ifade ettiği ‘edebiyât-ı hakîmâne nümûneleri’ni bir türlü görememekten yakınır. Aslına bakılırsa, Nâcî’nin ‘harâbâtî’ yoldaşlarının başında Kefevî Tekkesi postnişini Ali Vasfi Efendi gelmektedir ve meyhâne, pir-i mugan, sâkî, mey gibi kelimeleri -tıpkı bin yıldır tasavvuf şiirinin yaptığı gibi- tamamen sembolik bir manada kullanarak kendi hikmet dünyalarını kurmuş; etraflarında toplanan diğer heveslilere de dinî sembolizmin derinliğini aktarmaya çalışmışlardır. Lâkin, Ahmed Mithat ya bu anlam katmanından habersiz görünmeyi seçtiği ya da ‘hakîmâne’ye Batı’nın felsefe anlayışına paralel bir mana verdiği için, şiirlerdeki hikmeti ciddiye almaz. Sözün gelişi, bu yoldaki huzursuzluğunu açıkça ifade ettiği sıralarda basılan ‘Ey Şehsüvar! Dur!’ şiirini gören Ahmed Mithat, sevgilisinin atının dizginlerine yapışıp aşkını ifade eder görünen lâubâlî, hatta sarhoş bir ağzın yalvarmalarını öğrenerek okumuş olmalı. Hâlbuki bu şiir, belki de edebiyatımızın en güzel miraciyelerinden biridir ve hikmet aranıyorsa, tam bir hikmet yumağıdır. Ulvî olanı süflîye sararak söyleme ilmi, tasavvufun remizler dünyasında önemli bir hünerdir ve Nâcî’nin rindâne bir melâmetle ifade ettikleri, ârif için bambaşka bir derinlik taşımaktadır.”⁵⁶³ Bu ifadeler, Nâcî’nin sâlik bir şair olsun ya da olmasın tasavvufî neşveden nasiplendiğini gösterir. Çünkü Özgül’ün bu yorumu tasavvuf ehlinin tevazuya verdikleri değeri, kibirden ise kaçınmalarını akla getirmektedir.

Tasavvufta her şeyde Allah’ın tecellisinin görülmesi anlayışının önemli olduğu bilinmektedir. Kur’anî ifadeyle, “Kün fe yekün” ibaresinin geçtiği Yâsin sûresinin “Bir şey yaratmak istediği zaman Onun yaptığı ‘Ol!’ demekten ibarettir. Hemen oluverir.”⁵⁶⁴ şeklindeki 82. âyetinde vurgulanan “Ol!” emriyle Yaratıcı tecelli etmektedir. Nâcî “şiirlerinde hem geleneksel Türk şiirinde olduğu gibi tabiata ilâhî isimlerin tecelli ettiği

⁵⁶² Çetin, “Muallim Naci”, 678.

⁵⁶³ Özgül, *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler-V-Muallim Naci Efendi*, 17, 18.

⁵⁶⁴ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 435.

*bir mekân, hem sanat yapma aracı bir mekân hem de somut bir dünya ve duyguların ifade aracı olarak bakıyor. Onun şiirinde tabiat hem yüceltilir, ilâhî özelliklere büründürülür, onda ilâhî sırlar araştırılır hem de beş duyumuzla algıladığımız somut, maddî bir yapı olarak algılanıp tasvir edilir.”*⁵⁶⁵

Çetin, Muallim Nâcî'nin şiirlerinin konularını verirken “Felsefi Konular”ın alt başlığında yer alan “Dünyaya ve Hayata İslam Hikmeti Açısından Bakış”⁵⁶⁶ kısmında Nâcî ve tasavvuf hakkında şunları söylemektedir: “İslâmî dünya görüşüne bağlı olan Nâcî, dinin emir ve yasaklarına bağlı fikirler ileri sürdüğü gibi şiirinde zaman zaman tasavvufî bağlamdaki duyarlılıklarına da yer vermiştir. O, divan şairinin tasavvuf anlayışına yakın bir yaklaşımı dillendirir. Bunun dışında Allah, Peygamber, Kur’ân ve diğer dinî değerlere de fazlasıyla vurgu yapar.”⁵⁶⁷ Osmanlı toplumu içinde yer alan bir şairin bu temaları şiirine alması Nâcî gibi küçüklükten gelen yaşantıdan⁵⁶⁸ kaynaklanabildiği gibi Özgül’ün bahsettiği dönemin yeniliği olan Ukâz-ı Osmânî'nin kurulmasıyla Nâcî'nin verdiği redifler etrafında gazeller yazılmış,... Ukâz'ın altıncı toplantısında rubai ödevlerinden birinin de mutasavvıfâne olması istenmiştir.⁵⁶⁹ Bu da Nâcî ve şiir çevresi için tasavvufun önemini göstermektedir.

Nâcî Efendi'nin “**Tevhid**” adlı şiirinin şu beyitlerinde tecelli kavramından bahsedilmiştir:

*“Allâh ki mûcid-i cihândır
Bin türlü nikâbdan iyândır”*⁵⁷⁰

Bu ilk beyitte Nâcî, Allah'ın yüceliğinden ve Allah'ın örtülerden ayan olarak her yerde varlığı olan Yaratıcı olduğunu belirterek Allah'ın tecellisini vermektedir.

*“Kesrette hezâr renge girmiş
Her mazhara başka renk vermiş”*⁵⁷¹

⁵⁶⁵ Çetin, “Muallim Naci”, 680.

⁵⁶⁶ bk. Çetin, “Muallim Naci”, 685.

⁵⁶⁷ Çetin, “Muallim Naci”, 685.

⁵⁶⁸ bk. Muallim Naci, *Ömer'in Çocukluğu*, 47-63.

⁵⁶⁹ Özgül, *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler-V-Muallim Naci Efendi*, 29.

⁵⁷⁰ Abdulkadir Hayber-Hüseyin Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, MEB Yayınları, İstanbul 1997, 69.

⁵⁷¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 69.

beytinde kesret kavramı verilerek Allah'ın tecellisinden bahsedilmiştir. Her ayrı nesne O'nun farklı bir şekilde tecellisidir.

“**Tevhid**”de yer alan alttaki beyitte ise Allah'ın gücü, kudreti, yüceliği “Âlim” ismiyle verilmiştir:

*“Ma'nâ-yı vücûd, Rabb-ı a'lâ
Allah bilir azîm ma'nâ”⁵⁷²*

Terkîb-i Bend'de yer alan şu beyit de Allah'ın yüceliğine, her şeyi O'nun bileceğine vurgudur:

*“Bir zâtı ki irşâd ede Hak kim eder idlâl
Bir şahsı ki idlâl ede Hak kim eder irşâd”⁵⁷³*

Fakat bu beyit tasavvufî açıdan da dinî açıdan da düşünülemez. Çünkü irşâd eden Hakk'tır fakat idlâl eden Hak değil nefistir. Tasavvuf ehli de en üst makamda olmasına güvenmemelidir. Çünkü nefisine mağlup olup bir anda delalet düşebilir. Bu mısraların Ziya Paşa'nın,

*“Sen'sin eden idlâl nice ehl-i tarîki
Sen'sin eden ihdâ nice güm-geşte-i râhı”⁵⁷⁴*

mısraları ile benzerlikte olduğu görülmektedir. Ziya Paşa'nın bu beytini açıklarken de değinilen Nisâ sûresinin, 78 ve 79. âyetleri için düşünülen dipnotta bu âyetlerin hayır ve şer; kaza ve kader mevzularına değindiğini ifade ettikten sonra insanların felaket, kötülük, başarısızlık gibi problemlerini atacakları biri aradıklarını, kendilerinin hatalarından kaçtıklarını açıklamakta, her şeyin Allah'ın elinde olduğunu fakat (bizim de değindiğimiz gibi) şerleri kulun iradesinin yaptığını, kul istediği için de Allah'ın o hâli yarattığını ifade etmektedir.⁵⁷⁵ Bununla da hem Nâcî'nin hem de Ziya Paşa'nın Yaratıcı'nın yüceliğini vermek isterken dinî bakımdan eksik yorum yaptıkları söylenebilir. Fakat bu mısralar, Ziya Paşa kısmında da değinildiği üzere şairlerin her şeye Allah'ın gücünün yeteceğine vurguları olarak yorumlanabilir. Bu açıdan

⁵⁷² Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, 69.

⁵⁷³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, 36.

⁵⁷⁴ Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terkiib-i Bend*, 93.

⁵⁷⁵ bk. Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, 85.

düşünüldüğü zaman kulun olumlu ya da olumsuz yapacağı her şeyi bilmesine binâen Allah'ın “Âlim” ismini hatırlatmaktadır.

“**Terkîb-i Bend**”de geçen şu mısralar da aynı doğrultudadır:

*“İşler ne murâd eyler ise Hazret-i Mevlâ
Lâ-yüs 'elü ammâ faala 'l-lahü Teâlâ”⁵⁷⁶*

Birinci mısra, Yâsin sûresinin 82. âyetini, kün fe yekün nidasını⁵⁷⁷ hatırlatmaktadır. Bu mısra Allah'ın kudretini vermektedir. İkinci mısra ise Enbiyâ sûresi 23. âyet-i kerîmeden iktibastır: “Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.”⁵⁷⁸ Bu mısralar da önceki beyitlerde olduğu gibi İslâmî boyutta da tasavvufî açıdan da önemli olan Allah'ın gücünü vermektedir.

Muallim Nâcî; aşk, feyz, muhabbet kavramlarını çeşitli şiirlerinde yoğun bir şekilde kullanmıştır. “**Tevhid**”inin,

*“Olsam iki âlemin emîri
Emrim yine bir şehin esîri*

*Bir öyle melike ey esîrân
Hürriyyetim olmasın mı kurban”⁵⁷⁹*

beyitlerinde şair bağlılığı, aşkı, muhabbeti, feyzi, sevgiyi vermiştir. Nâcî'nin “**Tevhid**”inde muhabbet en üst makama yani Allah'adır. Tasavvufta en son ya da en üst muhabbet kapısı Allah'tır. Bu beyit tasavvuftaki Allah'a olan coşkun aşkı hatırlatmaktadır.

*“Sâkî bize en puhtesini sun mey-i nâbın
Zîrâ işimiz himmetine kaldı şarâbın”⁵⁸⁰*

“**Terkîb-i Bend**”in ilk beyti olan bu dizelerde tasavvuf; özellikle sâkî, puhte, mey, himmet, şarâb ile verilmiştir. Puhte dikkat çekicidir. Mürşide sesleniş vardır. (Bize aşk badesinin en son hâlini vererek kâmil olmamıza vesile ol.) inleyişi hissedilmektedir. Kâmil olmanın yolu ise beyitte işlenen aşk, feyz ve muhabbettir.

⁵⁷⁶ Hayber-Özbay, Muallim Nâcî'nin Şiirleri, 37.

⁵⁷⁷ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 435.

⁵⁷⁸ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 312.

⁵⁷⁹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 71.

⁵⁸⁰ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 35.

“**Terkîb-i Bend**”in şu mısralarında da yine aşk, feyz ve muhabbet kavramı vurgulanmıştır:

*“Mey sîne-i rindânda küdüret bırakır mı
Meyhâne-nişînânı mükedder mi sanırsın”*⁵⁸¹

Mey, rindân, meyhâne mazmunlarının kullanımıyla tasavvuf işlenmiştir. Meyhâne genellikle dertlilerin mekânı olarak bilinir. Meyhâne erbabı da kederliler olarak düşünülür. Fakat tasavvufun meyhânesinde içilen mey, sinede bulanıklık bırakmaz çünkü o feyz ve muhabbettir. Küdüretin aksine sinedeki feyz kanallarını açar. Meyhânenin oturanları dervişlerdir. Dergâh ve derviş ön plana çıkarılarak aynı kavramlara burada da değinilmiştir.

Aynı şiirin şu beyitlerinde de aşk, feyz ve muhabbet ele alınmıştır:

*“Sâkî bize sun ol meyi kim rûh-fezâdır
Derd-i dil-i erbâb-ı harâbâta devâdır”*⁵⁸²

Sâkî, mey, derd, dil, harâbât ve harâbât erbabı ile divan şiirinin vazgeçilmez mazmunları Nâcî'nin bu beytinde de görülmektedir. Üstteki beyit gibi dergâh ve derviş ön plana çıkarılarak ele alınan kavramlar, aşk, feyz, muhabbet, vurgulanmıştır. Şeyh, feyz meyini dağıtandır. O mey ruhu genişletir, ferahlatır, rahatlatır, dervişin manevî gıdasıdır. Feyzi kesilen yani meyi verilmeyen derviş manen kupkuru hâl gelir. Dervişler tarikat dışındaki insanlar için harâbat ehlidir. Onların derdinin dermanı da manevî meydir:

“**Terkîb**”in,

*“Sâkî bize bir sâgar ile eyle meded kim
Ekdâr-ı dili mahv edecek câm-ı safâdır”*⁵⁸³

şeklindeki bu beytinde de yine mürşid, aşk, feyz, muhabbet, gönül birlikteliğiyle tasavvuf verilmiştir. “*Sâkî bize en puhtesini sun mey-i nâbın/Zîrâ işimiz himmetine kaldı şarâbın*”⁵⁸⁴ beytinde geçen “himmet” kavramı burada ise meded olarak

⁵⁸¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 40.

⁵⁸² Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 40.

⁵⁸³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 40.

⁵⁸⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 35.

kullanılmıştır. Burada himmet dolaylı olarak şaraptan umulmuş, ele alınan beyitte ise doğrudan bir şekilde yani şarabı sunan mürşidden beklenilmiştir.

“Nâcî'nin eski tarzda yazılmış epeyce gazelleri, şarkıları, rubaileri, kıt'aları vardır. Gazelleri (yek avaz)dır, vahdete riayet etmiştir. Eski telkinlere uygun olarak kullandığı mefhumların çoğu kendine mahsus ise de, bunları hemen birçok gazellerinde tekrar etmiştir.

*Gazellerinde açık bir tasavvuf edası da vardır.*⁵⁸⁵ **“Olur”** redifli gazelinde de aşk, feyz ve muhabbet dervişlerin manevî hâlleri olarak verilmiştir:

*“Sahbâ-yı ma'rifetle o kim neşve-yâb olur
Yek-ser cihân onun nazarında serâb olur*

*Sâkî taallül etme yetiştir piyâleyi
Mahmûra olsa olsa mu'âlic şarâb olur*⁵⁸⁶

Şair; beyitlere sahbâ, marifet, sâkî, piyâle, şarâb gibi kelimelerle tasavvufî bir mana vermiştir. Özellikle marifetin tasavvufta önemli bir kavram olduğu bilinmektedir. Hersekli Ârif Hikmet Bey'de, Namık Kemal ve Ziya Paşa şiirinde de görülen irfan, marifet kavramı ön plana çıkarılarak Nâcî'de de yer almıştır.

“Terkîb”deki şu beyitte ise “rıza” kavramının altı çizilerek kişiye Allah dostlarındaki aşk, feyz ve muhabbete talip olması gerektiği uyarısı yapılmaktadır:

*“Meyl etme diğer nesneyi cûyâ-yı rızâ ol
Peymâne gibi hem-dem-i rindân-ı Hudâ ol*⁵⁸⁷

Dünyevî hırslardan arınmak, tasavvufî bir yaşam övülmekte, o hayat tarzında olmak istenmektedir. Şair; müridlere, mürşidlere Allah'ın rindâneleri diyerek onları Allah'ın dostları olarak gösterip rindânelere büyük değer verdiğini de göstermektedir.

Yine **“Terkîb”**de geçen şu beyitte ise yukarıdaki mısralarda Allah'a gösterilmesi gereken bir unsur olarak yer alan rıza kavramı burada ise kadere, nihaî

⁵⁸⁵ Murad Uraz, *Muallim Naci-Hayati, Şahsiyeti ve Eserlerinden Seçme Parçalar*, Tefeyyüz Kitabevi, İstanbul 1938, 8.

⁵⁸⁶ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 300.

⁵⁸⁷ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 36.

olarak yine Allah'a mütevekkil bir hâl ile vurgulanarak aşk, feyz ve muhabbet yine verilmiştir:

*“Dürd ise meyin etme şikâyet ki bu meyler
Sâgarlara taksîm olunur hum-ı kaderden”*⁵⁸⁸

Bu beyit kader anlayışını, kadere rızayı anlatmaktadır. Rızanın da tasavvufî bir ıstılâh olduğu bilinmektedir. Şeriat ehli için önemli olan kader kavramı tarikat ehli için de önemlidir. Kulun ve de dervişin kader karşısında şikâyeti olmamalı, hâline rıza göstermelidir.

“**Terkîb**”deki aşağıdaki beyitte de kader ve rıza kavramı ile aşk, feyz ve muhabbetin rinde nasip olduğu vurgusu vardır:

*“Kilk-i ezelin ettiği taksîmde düşmüş
İbrîk-ı vuzû zâhîde ayyâşa piyâle”*⁵⁸⁹

Bu beyit rind-zâhid çatışmasına bir örnektir. Mutasavvif olmayanlar dinin kuralları; tarikat ehline ise piyâle yani aşk, feyz, muhabbet kadehi levh-i mahfûzda sunulmuştur, denilerek tasavvufa, tasavvufun hâline ilâhî bir dayanak da verilmektedir. Rind-zâhid zıtlığı diğer şairlerde olduğu gibi Nâcî’de de görülmektedir.

“**Terkîb-i Bend**”de geçen alttaki beyitte “*İrzini iffetle korumuş olanı (Meryem’i de an.) Biz ona ruhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle âlem için bir ibret kıldık.*”⁵⁹⁰ şeklindeki Enbiyâ sûresinin 91. âyetine telmih yapılmıştır:

*“Mahmûrlarız cân-be-lebiz sun o şarâbı
Kim İsi-i Meryem gibi i’câz-nümâdır”*⁵⁹¹

O aşk şarabı, babasız doğan Hz. İsa mucizesi gibi ölecek hâldeki mahmurlara mucizedir. Şarabı yani aşkı, feyzi, muhabbeti kesilen derviş manen ölü gibi cesetten yani sadece maddeden ibarettir. Onu canlandıracak olan ise manevî şaraptır. Beyitte aşkın coşkuluğundan dolayı tezahür eden sarhoşluk hâlinden bahsedilmiştir. Bu sarhoşluğu, sadece peygamberlere ikram edilen mucizeye benzetme şatah hâli olarak değerlendirilebilir.

⁵⁸⁸ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 38.

⁵⁸⁹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 41.

⁵⁹⁰ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 318.

⁵⁹¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 40.

“**Tevhid**”de geçen şu beyitte de aşk, feyz ve muhabbetle oluşan şatah hâli cezbe kavramı ön plana çıkarılarak verilmektedir:

*“Afv eyle hatâ ederse gâhî
Bir cezbeli şairin İlâhi”⁵⁹²*

Sarhoşlar içkinin verdiği hâl sebebiyle kendilerinden geçip ne dediklerini bilmemelerinden dolayı halk içinde hoş görülürler. Şair ise dervişlere has olan bir ıstılâhı, cezbeyi, kendisinin hâli olarak vererek kendini dervişlik makamıyla göstermiş, cezbelilerin, sayha hâlinin ehl-i tasavvuf tarafından uygun görülmemesi gibi⁵⁹³ şair de bu hâlden dolayı Allah’ın affeylemesini niyaz etmektedir. Muallim Nâcî bu beyitle kendini dervişlik konumuna koymaktadır.

“**Şathiyât**” adlı şiirdeki, Allah nezdinde nazlanabilenlerin hâli ile oluşan şatahın aşk, feyz ve muhabbetin yoğunluğundan kaynaklandığı söylenebilir:

*“Keşf-i ma’kûsunı te’vîl edemezsin şeyhim
Oldu mağlûb olur elbette muzaffer dediğin”⁵⁹⁴*

Tasavvufta mürşide tam bağlılığın esas olduğu bilinmektedir. Ancak bu beyitte bağlılığın aksine mürşide itiraz vardır. Bu, tasavvufta müridin ilerlemesini engelleyecek bir durumdur. Fakat bazı seyr u sülûkunu bitirmiş dervişler naz ederek mürşidlerine bir dervişten ziyade bir yakın dost gibi ya da Allah’ın dostlarının Yaradan’a naz ile davrandıkları bilinmektedir. Buradaki mürşide olan itiraz Âkif Paşa’daki gibi değil,⁵⁹⁵ şathiye şeklinde okunabilir. Beyitte yer alan keşf kavramı da dikkat çeken bir başka tasavvufî ıstılâhtır.

“**Tevhid**”in son iki beytinde aşk, feyz ve muhabbet hâli gönül kavramıyla pekiştirilerek Hz. Pir Mevlânâ ile verilmiştir:

*“Aşkınla nevâ-yı dil-nişîni
Raksân ediyor muvahhidini*

⁵⁹² Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî’nin Şiirleri*, 71.

⁵⁹³ bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 205-207.

⁵⁹⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî’nin Şiirleri*, 237.

⁵⁹⁵ bk. Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

*Senden bu nefes, dehen de senden
Şair de senin, sühan de senden*⁵⁹⁶

Bu beyitlerde tasavvuf için çok önemli olan, diğer şairlerde de görülen aşk, aşkın coşkunuğu, harareti, Allah'a olan muhabbetin yoğunluğu verilmiştir. Âdeta bir derviş edası vardır. Hz. Mevlânâ'nın semâi yani zikir âlemi akla gelmektedir ki şair Mevlevîlikten etkilenmiş bir kişidir.⁵⁹⁷ Nâcî, Hz. Pir'den o kadar etkilenmiştir ki şairliğinin, ilhamının kaynağı olarak Hz. Mevlânâ'yı göstermektedir. "Nevâ" ve "raksân" kelimeleri etkilenilen zatın Hz. Mevlânâ olduğunu işaret ettiği gibi "Terkîb"de geçen şu beyitler de Hz. Mevlânâ kaynaklı aşk, feyz ve muhabbetin varlığına işarettir:

*“Âvâzelerin gûlların etmeyiz ısgâ
Biz münselik-i şâh-reh-i hazreti pîriz*⁵⁹⁸

Şair bu beyitte tasavvuf ehlinin üstünlüğünden bahsetmiştir. Tarikat ve tasavvuf denilince akla ilk gelen zatlardan biri Abdulkâdir Geylânî'dir. Fakat Muallim Nâcî Efendi'nin aktarılan bilgilere dayanarak Mevlevîleri sevmesini⁵⁹⁹ ve Mevlevîlikte önemli yeri olan âyin-i şerifin müziğe dayalı bir zikir olmasına bağlı olarak beyitte geçen âvâzeler ve ısgâ kelimelerini dayanak olarak verip beyitte geçen zatın Hz. Mevlânâ olduğu düşünebilir. Bir sonraki beyit daha âşikârdır:

*“Zâhid yürü gel ders alalım nâğme-i neyden
Tazyî'-i hayât eyleme iç sen de bu meyden*⁶⁰⁰

Bu beyit rind-zâhid çatışmasını göstermekte zâhide tasavvuf yoluna gelmesini, hayatı boşa geçirmemesini, bu neyde yani Mevlevîlik yolunda aşkın, feyzin, muhabbetin olduğunu öğütleyerek nasiplenmesini istemektedir. Ayrıca neyden dolayı yukarıdaki beyitte geçen Hz. Pir'in Hz. Mevlânâ olduğu anlaşılmaktadır.

“Olur” redifli gazelin şu beyitleri ise divan şiirinin etkisiyle sevgiliye olan aşk, feyz, muhabbet, mazmunların belirginliğiyle verilmiştir:

⁵⁹⁶ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 71.

⁵⁹⁷ Muallim Naci, *Ömer'in Çocukluğu*, 64.

⁵⁹⁸ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 39.

⁵⁹⁹ bk. Çetin, “Muallim Naci”, 654, 655.

⁶⁰⁰ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 39.

*“Ey mâh olur mübeddel-i şeb rûz-ı âşıkân
Ol dem ki mihr-i rûyuna zülfün nikâb olur*

*Gördükçe dîde tâbiş-i berk-i cemâlini
Eşkim buhâr-ı âh ile gays ü sehâb olur”⁶⁰¹*

Bu dizelerde gece ve gündüz yani aydınlık ve karanlık zıtlığıyla sevgilinin görülüp kaybolması verilmiştir. Âşıkların zaman dilimi olan geceleyin ayın parıltısı, sevda çekenlere bir umut olsa dahi sevgilinin siyah saçı cemâlini kapatmıştır. Tasavvufta zülf, Yaratıcı'nın zatı olup, siyah saçın meçhullüğü gibi Allah'ın zatı da meçhuldür.⁶⁰² Bu anlayışa dayanarak yola çıkıldığı zaman beyit için (Ay misali etkenler, gece misali engelleri kaldırmaya uğraşsa da sevgili cemâlini göstermez.) yorumu da yapılabilir. Âşığın varlığı sevgilinin varlığına bağlıdır. Âşık sevgilinin yüzünü gördükçe aşkı artmakta hatta muhabbetten buhar olmaktadır. Meteorolojik bir olay olan şimşegin çakmasıyla oluşan parlaklık, sevgilinin, mürşidin cemâline, Allah'ın tecellisine benzetilmiş, geceyle gelen ayrılıktan doğan özlem şimşegin parlaklık vermesi ile sevgilinin görülmesine vesile olmuş, ayrılık bir nebze dinmiş, karanlıklar içinde şimşek benzetmesiyle sevgilinin cemâlinin parlaklığı veya Allah'ın tecellisinin belirginleşmesinin âşık tarafından görülmesinden dolayı âşığın sevinçten ve aşk ateşiyle âh ile inleyişine bağlanarak oluşan aslında bir doğa olayı neticesinde meydana gelen buhar ve yağmur hadisesi âşığın gözyaşı hâline gelmesiyle bir hüsn-i talil yapılmıştır.

*“Vasf eylesem leâli-i derc-i dehânını
Her bir sözüm muâdil-i dürr-i hoş-âb olur”⁶⁰³*

Tasavvufta beyaz ve yeşilin makbul kabul edilen renkler olduğu bilinmektedir. Diş de beyazlığı, parlaklığı açısından görsellik olarak önemlidir. Ayrıca diş, sesleri çıkarmak için ağzın yardımcı organıdır. Sevgilinin ilk olarak mürşidin, mürşidin ağzından da Hz. Peygamber ve Allah'ın sözleri âşık için çok değerlidir. Bir bakıma şair (Sevgilinin sözlerini dinlersem ona uymuş, onun sözüyle hareket etmiş, ona tabi olmuş olurum.) demektedir. Buradaki aşkın, feyzin, muhabbetin kaynağı, uyulması arzulanan Yaradan'dır, Allah'ın kitabıdır. Çünkü

⁶⁰¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, 301.

⁶⁰² bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 398.

⁶⁰³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, 301.

*“Âlâm-ı iftirâkını ta’dâda başlasam
Ben add edince nısfını rûz-ı hesâb olur”⁶⁰⁴*

şeklindeki bir sonraki beyitte (Ayrılığın hüznlerini saymaya başlasam yarısına gelince hesap günü olur.) diyerek şair içindeki aşk özleminin yoğunluğunu vermekte, hemen sonraki beyitte ise daha önce de aktarılan, Çetin’in Nâcî Tercümân-ı Hakikat’a gönderilen şiirlerin hep aynı tarzda yani hep içki ve kadın konulu değil, pek de başarılı olamasa bile, hikmet veya farklı tarzda şiirlerin yazılmasını teşvik ettiğini ifadesi⁶⁰⁵ şairin meyyal olduğu hâlin âriflerin yolu olduğunu göstermekte, şair tevazu ile kendisinin hocalığını eleştirmekte, kaynağın Allah’ın kitabı, levh-i mahfûzda yazdıkları yani Zatı, buna talip olanların ise ârifler olduğunu bildirmektedir.

*“Nâci kitâb mürşididir mübtedîlerin
Âriflerin gönülleri ümmü’l-kitâb olur”⁶⁰⁶*

Bu beyit Nâcî’nin âriflere verdiği değeri de göstermektedir. Çünkü âriflerin gönülleri levh-i mahfûzda işlenmiştir. Yani onlar seçilmiş kullardır anlamı çıkmaktadır. Zuhur sûresinin “2, 3. *Apaçık Kitab’a andolsun ki biz, anlayıp düşünmeniz için onu Arapça bir Kur’ân kıldık. 4. O, katımızda bulunan Ana Kitap’ta (levh-i mahfûzda) mevcut, yüce ve hikmetle dolu bir kitaptır.*”⁶⁰⁷ âyetleri bu beytin kaynağını gösterir niteliktedir. Mısralar şairin tevazusu ile nefsin ezebildiğini de göstermektedir.

“**Terkîb**”deki,

*“Çok hayr olur kim çekilirsin geri ondan
Her tab’ına hoş gelmeyi şer mi sanırsın”⁶⁰⁸*

beyti Bakara sûresinin 216. âyetini⁶⁰⁹ hatırlatmaktadır. Bu beyitle hayır ve şer kavramları vurgulandığı gibi kişinin nefsiyle hareket etmemesi, nefsine hoş gelenle gelmeyen farklı olabileceğine de değinilmiştir.

“Nâcî, büyük oranda bir hikmet şairidir. O, elde ettiği İslâm-Doğu bilgisi, irfanı ışığında yaşadığı acı tatlı hayat tecrübelerinin ışığında hayata, olaylara ve

⁶⁰⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 301.

⁶⁰⁵ Çetin, “Muallim Nâci”, 657.

⁶⁰⁶ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 301.

⁶⁰⁷ Karaman vd. *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 478.

⁶⁰⁸ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 39.

⁶⁰⁹ bk. Karaman vd. *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 34.

dünyaya bilge bir şair olarak yaklaşmıştır. ‘Terkib-i Bend’inde ârif bir şair olarak onun bilgece yaklaşımlarını bolca görmek mümkündür.”⁶¹⁰ “**Terkib-i Bend**”in,

“Ol kimsedir er kim, ola gâlib zen-i nefse

Her rîş ü birûnı olanı er mi sanırsın”⁶¹¹

dizeleri de ârifâne söylenmiş hikmetli mısralardır. İntisaplı olmayanlar için kötülüklerin sebebi şeytan olarak görülür ve ona karşı mücadele yapılır. “*Tasavvufun gayesi, Hakk’ın rızasını kazanmak için nefisleri temizlemek, güzel ahlâk sahibi olmaya çalışmak, kısaca Allah ve Resûlünün ahlâkıyla ahlâklanmaktır.*”⁶¹² Türer’in ifadelerinden tasavvuf denilince akla olumlu anlamda aşkın, olumsuz anlamda ise nefsin geldiği anlaşılmaktadır. Bu beyitte de şair, gerçek erliğin nefsi yenme olduğunu ifade etmektedir.

“**Terkîb**”deki şu dizelerde de nefis mücadelesi, nefsini terbiye etme gerekliliği, nefsin düşman olduğu, riyakârlıktan uzak olma gerekliliği ve gönlü Allah’a bağlama yani teslimiyet vurgusu yapılmıştır:

“A’ dâ-yı adüvvün bulunan nefsini zabt et

Geç her dü-serâdan dilini Hâlık’a rabt et”⁶¹³

Tasavvufa giren kişinin düşmanı hatta şairin vurgusuyla düşmanın düşmanları nefsidir. Mürşide intisap ederek seyr u sülûku boyunca nefisle mücadelesi son nefis mertebesine ulaşanakadar devam edecektir. Nefs, derviş için en tehlikeli olan düşmandır. Nefsin düşmanlığı tasavvufa intisabı olsun ya da olmasın her kul için geçerlidir. Fakat ehl-i tasavvuf olmayan nâs arasında şeytanın düşmanlığı ön planda görülürken tasavvuf erbabınca şeytanın tuzakları yanında nefsin terbiyesinin de önemli olduğu bilinmektedir.

“**Terkîb**”in şu dizelerinde ise âşıklar ile dervişler; âvâze ile zikir nidaları verilerek tasavvuf işlenmiş, ikinci mısradaki özellikle “*ammâ yine*”⁶¹⁴ kelimelerinin vurgusuyla (Derviş olsak da nefsimizi tamamen terbiye edip cennet isteğinden kendimiz âzâde edemedik.) serzeniş hissedilmektedir:

⁶¹⁰ Çetin, “Muallim Naci”, 686.

⁶¹¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 39.

⁶¹² Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 27.

⁶¹³ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 35.

⁶¹⁴ bk. Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 38.

*“Biz âşıkız âvâzesini çerhe çıkardık
Ammâ yine dil-dâde-i cennât ü harîriz”⁶¹⁵*

Cennet Allah’ın kullarına hediyesidir. İmtihan cennete ulaşmak için çekilen çiledir. Ancak âşıklar yani dervişler için aslanan cennet değil, Allah’tır. Burada cenneti istememe değil, cennetten daha güzel sahibine olan aşk vurgulanmaktadır.

Şiirin devamında yer alan,

*“Her hâlde dâniste-i allâm-ı guyûbuz
Her lahzada manzûr-ı Hüdâ-vend-i basîriz”⁶¹⁶*

dizeleri mürşid-i kâmillerin hâllerini anlatmaktadır. Bu manevî özellikler mürşidlerin hâlleri olarak verilebilir. Fakat bir önceki ve sonraki beyitlerde nefsi ezerek tevazulu yaklaşımın aksine burada [biz] zamiriyle mısralara övgü katılması ve bilerek ifşâ edilme hâli ile zıt bir beyit oluşmuştur. Bu beytin devamında imtihan ve sıkıntı dünyasında Yaratıcı’ya olan muhtaçlık, onun yüceliği, emellerle değil Allah’ın rahmetiyle kurtuluşa erileceği verilerek Allah’a teslimiyetle nefis devre dışı bırakılmıştır:

*“Leb-teşneleriz yol ararız deşt-i belâda
Muhtâc-ı zülâl-i kerem-i Rabb-ı kadiriz*

*A’ mâli ile ermedi bir kimse necâta
Hep mütefekkir-i rahmet-i Hallâk-ı Habîriz”⁶¹⁷*

Bir sonraki beyitte ise birinci mısradaki yine övünme ve ifşâ hâli varken ikinci mısradaki tevazu verilmiştir. Beyitte Allah dostlarının ârifler ve nefsin istediği kendini büyük görme hâline müptela olmuş kibirliler arasında algılanış farkı verilmiştir. Bu beyitle de beyitler arasında nefis terbiyesi ve övme arasında gidiş gelişler olduğu görülmektedir:

*“İnde’l-urefâ kadr-i bülend eyledik ihrâz,
Gerçi nazar-ı ehl-i tefâhürde hakîriz”⁶¹⁸*

⁶¹⁵ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 38.

⁶¹⁶ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 39.

⁶¹⁷ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 39.

⁶¹⁸ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 39.

İslâm tarihi boyunca ilk önce Hz. Peygamber olmak üzere peygamberler ve veliler halk arasında kabul görmemiş, sadece yanlarında mutmain bir kalple olanlar Onların farkına varabilmişlerdir. Tasavvufta övünme hoş karşılanmamaktadır. Övünenler karşısında hakir olmak tasavvuf ehli için önemli değildir çünkü değer bilen âriflerdir.

“**Terkîb**”de yer alan alttaki beyitte mümin bir duruş vardır. Tekvîr sûresinin son âyeti olan 29. âyet-i kerîmede Allah’ın “*Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*”⁶¹⁹ buyruğu bu mısraların kaynağı gibidir. Bu mısralar nefse karşı bir duruştur. “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*”⁶²⁰ şeklindeki hadis-i şerif akla gelmektedir. Ancak Ahmet Yıldırım bu sözün veciz bir ifade olduğunu fakat çeşitli kaynakları örnek göstererek hadis olmadığını kesin bir dille vermektedir.⁶²¹ Teologların uzmanlık alanı olduğu için sahih hadis olup olmadığını onlara bırakmak gerekmektedir. Fakat her şekilde hikmetli bir söz olduğu ifade edilebilecek bu ifadenin beyitle bağlantılı olduğu söylenebilir. Çünkü nefse dur diyebilen, nefsinin kötülüklerini anlayabilen asıl sahibin Allah olduğunu bildiği için kulun özgür olmadığını farkındadır:

*“Zengin sanırız kendimizi lîk fakîriz
Hürrüz deriz ammâ ki hakikatte esîriz”⁶²²*

Kul dünyaya imtihan için gelmiştir. Bu yüzden her istediğini yapamaz yani hür değildir. Tarikata giren kişi dervişliği gereği imtihanı çokça olacaktır. Seyr u sülûkunu tamamlaması, nefsinin terbiyesi, kâmil olabilmesi için müridinin dediklerini yerine getirmesi, birçok şeyi yapmaması gerektiği bilinmektedir. Yani hür değildir. İyi bir insan olmak için hürlüğünden feda etmesi gerekir. Bu sadece tasavvuf ehli için değil, bütün inananlar ve hatta inanmayanlar için geçerli bir hayat gerçeğidir. İnananların dinin emirleri gereği yasakları yapmamakla mükellefliği akaid gereği olduğu bilinmektedir. Tasavvuf ehlinin seyr u sülûkunu tamamlamak için fakirliğe ve esirliğe yani sıkıntılara, çilelere talip oldukları, bazı sûfilerin, lüksü en büyük imtihan gördükleri

⁶¹⁹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 597.

⁶²⁰ el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 262; Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 241, 242.

⁶²¹ bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 241, 242.

⁶²² Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 38.

ifade edilmektedir.⁶²³ İnanmayanlar açısından bakıldığı zaman ise insan fizyolojinin ve toplumsallığın gereği her an her istediğini yapamamakla zengin ve hür olamamaktadır.

Aynı şiirde geçen şu beyitlerde fakır, hırka, peşîmen gibi kavramlarla tasavvuf erbabı verilmiş ancak tevazu ile övünme arasında gidiş gelişlerin varlığı yine görülmektedir:

*“Zann etme tehî giydiğimiz câme-i fakrı
Gencîneleriz hırka-ı peşîmende setîriz”*⁶²⁴

Fakirliğin tasavvufta muteber ıstılâhlardan biri olduğu bilinmektedir. Pişmanlık hırkasını giyme de bir başka hâldir, makamdır, arzulanan durumdur. Beyitte dervişlerin dışarıdan gariban, fakir, sefil gibi zannedilse de onların manevî hırkayı giyinmiş hazineler olduğu övgüsü yapılmaktadır. Bir sonraki beyitte ise melâmetîlik vurgusuyla aynı duygular uyarı ile daha ağır bir dille tekrar edilmiştir. Övgü ve ifşâ devam etmektedir:

*“Ey keç-nazarân tehlikedir bizleri tahkîr
Zîrâ ki biz evreng-i melâmette emîriz”*⁶²⁵

“**Terkîb-i Bend**”in aşağıdaki beyti genel bir tavsiye niteliğinde olup müminler için dinin ve dervişlere tasavvufun verdiği öğütlerden olduğu bilinmektedir. Bu beyit, güzel bir davranış olan kanaatkâr olmanın kişiyi huzura götüreceği ve lisânın hırsı yani öfke hâlinin kötülüğü gibi güzel hasletlere sahip olmanın vurgulandığı bir beyittir:

*“Râhat bulur olmağla tenend ehl-i kanâ’at
Cânın düşürür tehlikeye hırsı zübânın”*⁶²⁶

Yine “**Terkîb**”de yer alan ve yukarıdaki beyitle bağlantılı olan şu beyitte ise dervişlik hâllerinden de olan cömertlikten bahsedilmiştir:

*“Dersen olayım nâil-i ihsân-ı İlâhî
İhsânını kat’ eyleme mihnet-zedelerden”*⁶²⁷

⁶²³ bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 310.

⁶²⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 39.

⁶²⁵ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 39.

⁶²⁶ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 35.

⁶²⁷ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci’nin Şiirleri*, 37.

Allah'ın ihsanına nâil olmak için yapılması gereken cömertlik, Leyl sûresinde tavsiye edilmiştir: “5, 6, 7. Artık kim verir ve sakınırsa, en güzeli de tasdik ederse, biz de onu en kolay hazırlarız (onda başarılı kılız). 8, 9, 10, 11. Kim cimrilik eder, kendini müstağni sayar, en güzeli de yalanlarsa, biz de onu en zora hazırlarız. Düştüğü zaman da malı kendisine hiç fayda vermez...17, 18. Temizlenmek üzere malını hayra veren iyiler ondan (ateşten) uzak tutulur.”⁶²⁸

“**Terkîb**”de de riyakâr, sahte dervişlere, şeyhlere çatma görülmektedir. Aslolanın ayık bir hâlde yani aşk olmadan gösteriş için yapılan kuru bir ibadet değil, samimiyet olduğu vurgusu yapılmaktadır. Mâûn sûresinin “4, 5. Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki onlar namazlarını ciddiye almazlar. 6, 7. Onlar gösteriş yapanlardır; hayra da mani olurlar.”⁶²⁹ şeklinde verilen meâli, Bakara sûresinin “Ey iman edenler! Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı hâlde malını gösteriş için harcayan kimse gibi başa kakmak ve incitmek suretiyle yaptığınız hayırlarınızı boşa çıkarmayın. Böylesinin durumu, üzerinde biraz toprak bulunan düz kayaya benzer ki sağanak bir yağmur isabet etmiş de onu çıplak pürüzsüz kaya hâline getirivermiştir. Bunlar kazandıklarından hiçbir şeye sahip olamazlar. Allah, kâfirleri doğru yola iletmez.”⁶³⁰ şeklindeki 264. âyeti de beyitte vurgulanan gösterişin uygun olmadığını ifade etmektedir. Bu âyetler, beytin dinî kaynakları olarak yorumlanabilir.

“Huş-yâr bulan hırka vü tesbîhe kapılma

Sen bu müteşeyyihleri rehber mi sanırsın”⁶³¹

beytinde şair, kişinin aklını kullanarak hırka ve tesbihle görüntüde mürşid olup özde bu vasıflarla alâkası olmayan sahte şeyhlerden uzak durulmasını istemektedir. Bunun tasavvufun da istediği önemli bir husus olduğu bilinmektedir. Çünkü bu kişilerin görüntüsü riyaadan başka bir şey değildir. Tasavvuf, din içinde olması gereken bir anlayıştır. Muhabbeti ön plana çıkaran bu düşünce; din içinde fakat dinin istediklerinin yanında, hem dinî açıdan hem de sevgi bağlamında değerlendirilecek olursa nâfile ibadetler misali bedel beklenmeksizin, özü itibariyle, Muhammedî ve muhabbetî bir yaşantı olarak düşünülebilir. Dinin emirlerini ve vaadlerini kabul eden fakat aşktan dolayı, hediye eden ziyade hediye edenin sahibine talip olanların, dinin aşk boyutundaki

⁶²⁸ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 611.

⁶²⁹ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 626.

⁶³⁰ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 43.

⁶³¹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, 40.

kurumu şeklinde yine özüne binâen tanımlanabilir. Sadece tesbihi, hırkayı yani gösterişi ön plana çıkarıp nefsiyle hareket edenler kendini şeyh sananlardır ve onların arkasından gidilmemelidir. Onlar dinin ve tasavvufun öğreticileri olamazlar. Çünkü şöhret kibri artırabilecek bir nefsanî hassa olarak görülebilir. Bu beyit, Âkif Paşa'nın “*Şeyhe bak ketm-i ademden deyu takrir eyler/Bilmez amma ki nedir ma'ni-i ifnâ-yı adem*”⁶³² beytini ayrıca “*Bir sahabi Resûlullah'a bana ne helaldir ne haramdır diye sorunca Resûlullah minbere çıktı ve şöyle hitap etti: İyilik gönül huzuruyla yapılan ve kalbin kendisine mutmain olduğu şeydir; günah ise gönül huzuruyla yapılamayan ve kalbin kendisine mutmain olmadığı şeydir, müftüler sana fetvâ verse bile.*”⁶³³ şeklindeki hadis-i şerifi hatırlatmaktadır. Bu da Tanzimat döneminde şairlerin tasavvufu bilmeyenlere karşı haklı olumsuz bakışını göstermektedir.

“**Terkîb**”de aslolanın beşerî değil, ilâhî aşk, ilâhî sevgili olduğu vurgusu telmihlerle de desteklenerek vurgulanmaktadır:

*“Kes halktan ümmîdi mukîm-i der-i Hak ol
Şâhâne eder nâz-ı gedâyânı bu bâbın”*⁶³⁴

Âl-i İmrân sûresinin “*Andolsun ki mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz; sizden önce kendilerine kitap verilenlerden ve müşriklerden birçok üzücü sözler işiteceksiniz. Eğer sabreder ve takva gösterirseniz, muhakkak ki bu, (yapılacak) işlerin en değerlisidir.*”⁶³⁵ şeklinde verilen 186. âyet-i kerîmede dünyanın imtihan yeri olduğu gösterildiği gibi bu bağlamda Allah'ın kitabından ayrı olması düşünülemeyecek tasavvufî yaşantı için de imtihanın olması doğaldır. İmtihan zordur ve devamlı dua edilmesi beklenir. İslâm inancına göre bir muradı verecek olan kullar yani halk değil, Allah'tır. Allah da kulunun bolca kendine dua etmesini ister ki bu Furkan sûresinin 77. âyetinde “*(Resûlüm) De ki: (Kulluk ve) yalvarmanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin?...*”⁶³⁶ meâliyle görülmektedir. Beyitte geçen “*Şâhâne eder nâz-ı gedâyânı bu bâbın*”⁶³⁷ mısraındaki “nâz-ı gedâyân” tamlaması dervişleri, müşidleri, Allah dostlarının dualarını işaret ettiği gibi yine beyitte yer “Hakk'ın kapısı” olan duanın

⁶³² Kaplan vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, 322.

⁶³³ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, IV, 194; Ayrıca bu hadis için bk. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 259, 260.

⁶³⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, 35.

⁶³⁵ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 70.

⁶³⁶ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 356.

⁶³⁷ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, 35.

tasavvuf erbabını yücelteceğini şair beyitte “Şâhane eder” fiiliyle belirtmektedir. “Hakk’ın kapısı” dinî anlamda cami ve mescidler, mısrada “nâz-ı gedâyân” denildiği için de tasavvufî anlamda dergâh olarak görülebilir.

Namık Kemal ve Ziya Paşa şiirinde de görülen beşerî aşkı temsil eden Leyla, Mecnun, Şirin gibi kahramanlara Muallim Nâcî’de de telmih yapılmıştır. Nâcî’nin şiirinde de nihaî nokta beşerî aşk değil, beşerî timsallerle Allah’a olan muhabbetin ve aşkın asıl gaye olduğudur:

*“Şîrîn için âh eyledi bu kûhda Ferhâd
Mecnûn dahi Leylî için etti nice feryâd*

*Mânî heves-i nakş ile mahv etti hayâtın
Evkâtını tasvîre fedâ eyledi Bihzâd*

*Vâmık da geçirdi gam-ı Azrâ ile ömrün
Gitti ademe her birisi kaldı birer ad*

*Timsâle gönül bağlama bunlar gibi sen de
Ol aşk-ı hakîki ile kevneynden âzâd”⁶³⁸*

Şair, beşerî aşklarla değil gerçek aşka yani tasavvuf ehlinin ulaşmak istediği ilahî aşka ulaşmanın aslolduğunu ifade etmektedir. Özellikle son beyit ve beyitteki “kevneynden âzâd” sözcükleriyle sâliklerin asıl isteklerinin ne dünya ne de ahiret olmadığı “gerçek aşk” olan (Rabb’in muhabbetidir.) şeklinde ifadeleriyle dervişânedir.

“**Terkîb**”deki şu beyit yukarıda verilen beyitlerle özellikle *de “Timsâle gönül bağlama bunlar gibi sen de/Ol aşk-ı hakîki ile kevneynden âzâd”⁶³⁹* dizeleriyle aynı temayı işlemiştir:

*“Bir dilbere dil ver ki cemâli ola bâkî
Meyl eylediğin sûreti dilber mi sanırsın”⁶⁴⁰*

⁶³⁸ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî’nin Şiirleri*, 36.

⁶³⁹ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî’nin Şiirleri*, 36.

⁶⁴⁰ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî’nin Şiirleri*, 39.

(Senin sevdiğin suret ile gerçek dilber aynı değildir. Gerçek dilber Allah'tır ve O'na yönel.) mesajı vardır.

Yine “**Terkîb**”de geçen şu beyitte de Yaratıcı'ya olan muhabbet verilmektedir. “Hay” nidası ile, dervişler için müşahhas yapısından ziyade mücerred ve kıymetli bir nesne olarak kabul edildiği bilinen gönlün Allah ile diri olması verildiği gibi Hay ismi ayrıca kendilerini tutmalarının daha muteber olduğu ve devamlı cezbelenenlerle de düşüp kalkmanın doğru olmadığı ifade edilen bir hâli yaşayan, zikirlerde kendilerini tutamayıp dervişânın Hayy şeklinde nidalanmalarını⁶⁴¹ akla getirmektedir:

*“Bir dil ki ola aşk ile Hay tâ ebed ölmez
Meyyit sayılır aşkdan ol cân ki cüdâdır”⁶⁴²*

“Hay” isminin Allah'ın ezeli ve ebedi hayat ismi olduğu bilinmektedir. Beytin temel sözcüğü bu isimdir. Bir kalp gönülden Allah'ı ansa, Allah'ın Hay olduğunu can u gönülden tasdik etse ve ölse aşk meyyiti sayılır. Bir başka söyleyişle de hay sahibi olur yani Hay'dan manevî canlılık, ezeli ebedi hayat kazanır. Bir başka akla gelen husus ise dervişlerin cezbe ile Hayy diye bağırma larıdır ki⁶⁴³ bu hâl yani güçlü bir şekilde sesleniş diriliğin işaretidir.

Namık Kemal ve Ziya Paşa'da da yer alan dünyanın boş bir yer olduğu vurgusunu “**Terkîb**”de halk hikayelerine telmih yaparak Muallim Nâcî de vermiştir. Dünyanın boş olduğunu düşünme ve dünyanın kimseye kalmadığı fikri dervişânedir:

*“Lu'bet-geh-i dehrin nesi var rağbete şâyân
Bir vakt gelir cümlesini terk eder insan*

*Etmîş mi vefâ kimseye bu zâl-ı dagal-bâz
Rüstem nerede Zal hani nerede Nerîmân*

*İskender'i çerh etti cüdâ âyînesinden
Câm ü mey ü sâkîden ayırdı Cem'i devrân*

⁶⁴¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 129-130.

⁶⁴² Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî'nin Şiirleri*, 40.

⁶⁴³ bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 129-130.

*Her nefis mey-i mevti tadar illet-i merge
Tıb-hâne-i âlemde devâ bulmadı Lokman*

*Dünyâ ile fahr etme ki yeksân olur âhir
Dervîş-i abâ-pûş ile sultân-ı cihân-bân*⁶⁴⁴

Bu beyitlerde tasavvuf ehli için değerli olan bir kavram, dünyanın fâniliği, verilmiştir. Aba giyen derviş de sultan da eğer dünyaya değer verirse ahiretini harap eder. Özellikle son beyit manevî sultanlığa talip dervişin de maddî sultan padişahın da, peygamberler hariç her kul gibi günah işleyebileceğinden, nefslerinin her dâim yanlarında olduğundan, her zaman nefisle mücadele edip hırstan, dünya sevgisinden uzak olmaları gerektiğini vurgular. Bu konu hakkında “Resûlullah (s.a) şöyle buyurdu. “Ümmetim hakkında endişe ettiğim hususların en korkuncu heva ve hevese uymak ve tûl-i emeldir. Nefsin arzularına uymak insanı Hak yoldan sapıtır. Tûl-i emel ise âhireti unutturur.”⁶⁴⁵ şeklinde bir hadis de aktarılmaktadır. Ayrıca Yılmaz’ın aktardığı, Ashâp’tan şu anı da bu husus bağlamında dikkat çekicidir: “Abdullah b. Mes’ud, güzel ve yüksek bir ev yaptırmış ve Ammâr b. Yâsir’i evine çağırmıştı. Ammâr evi görünce: ‘Evin yüksek, emelin büyük, ölümün yakın.’ diye ölümü hatırlatmış ve tûl-i emele kapılmamaya çalışmasını öğütlemek istemişti.”⁶⁴⁶ Bu aktarımlarda görüldüğü üzere Hz. Peygamber ve ashâbının hoş karşılamadığı bir tutumdan farklı bir şekilde yaşaması düşünülemez ehl-i tasavvuf için de tûl-i emel’in nahoş olduğu bilinmektedir.

Bu çalışmada Âkif Paşa, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi bazı şairlerin tahlil edilen bazı şiirlerinde de görülen akıl mefhumu ve Namık Kemal ile Ziya Paşa’da da görülen İslâm tarihi, peygamberler, hülefa-i raşidin, ehl-i beytten Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin, **Terkîb**’in şu beyitiyle Nâcî de ele almaktadır:

*“Sicn eyledi Ya’kûb’a cihânı gam-ı ferzend
Zindân ü cehi kıldı münevver meh-i Ken’ân*

⁶⁴⁴ Hayber-Özbay, *Muallim Nâcî’nin Şiirleri*, 36, 37.

⁶⁴⁵ Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, 242; Ayrıca tûl-i emel için bk. İbnü’l-Mübârek, Ebû Abdîrrahman Abdullah, *ez-Zühûd ve’r-Rakâik*, Thk. Habîburrahmân el-Azamî, Dârul-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut tsz., I, 86; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannefî’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad 1409, VII, 100.

⁶⁴⁶ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 94.

*Bin türlü cefâ gördü Mesîhâ süfehâdan
Çekti nice âlâm u ezâ mefhar-ı ebvân*

*Firdevs'e hurâm etti semm ü zahm ile şeyheyn
Tîg-i siteme verdi başın câmi-i Kur'an*

*Gitti bırakıp goncaların hâr arasında
Döndü güle hûn ile ser-i Haydar ü Merdân*

*Esrâr-ı Hudâ akl ile idrâk olunmaz
Hikmetleri kıldı nice âkilleri hayrân”⁶⁴⁷*

Son beyit Allah'ın sırlarını anlamak için aklın yeterli olmayacağını vermektedir. Çünkü kulun zekâ seviyesi sonsuz değildir. En yüksek IQ seviyesinin dahi her şeyi çözmek için yetersiz olduğu bir realitedir. “Hikmet” ise sahibinden dolayı sınırsızdır. Hikmetler akıllıları hayran bırakır. Çünkü aklın ulaşabileceği yer bir yere kadardır; gönül için ise hudut yoktur. Müminler için Allah'ın sırları da saymakla bitmeyecek kadar çoktur.

⁶⁴⁷ Hayber-Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, 37.

İKİNCİ BÖLÜM

ARA NESİL VE SERVET-İ FÜNÛN DÖNEMİ ŞİİRİNDE TASAVVUF

Ara Nesil döneminde tasavvuf, Türk edebiyatı ile ilgilenen kişiler haricinde pek bilinmeyen bir şair olan Mehmed Celâl'in şiirinde yer alan bir temadır. Mehmed Celâl'in "Tehlîl" adlı şiirinde tasavvuf, şairin samimi üslûbuyla görülmektedir.

Servet-i Fünûn döneminde ise tasavvuf teması, tasavvufun şiirlerinde yer almasının âdeta şaşkınlık oluşturduğu Tevfik Fikret ve Cenab Şahabeddin'de de yer almaktadır. Fakat Hüseyin Sîret Özsever şiirinde ise bu tema, muhabbet ve teslimiyet kavramlarının ön plana çıkarılmasıyla işlenmiştir.

2.1. MEHMED CELÂL

Mehmet Kaplan'ın Tevfik Fikret kitabının "*Küçük ve günlük hassasiyetler devri*"⁶⁴⁸ başlığı altında ara-nesil ismini verdiği ve 25-30 kişilik bir yazarlar grubunun edebiyatımızın çehresini değiştirdiğini⁶⁴⁹ ifade ettiği bu dönemin, Recâzâde Mahmut Ekrem ve Abdülhak Hâmid'in'in hazırladığı Ara Neslin⁶⁵⁰ sıyrılan şairlerinden "*Mehmed Celâl'in şiirlerinde bazen yer yer onun dinî duygularını aksettirici mısralara rastlanır. Fakat doğrudan doğruya bu temi işleyen şiirleri yalnızca üç tanedir. Bunlardan birisi tevhîd, diğer ikisi ise nat'tir. Bu üç şiirin adları şöyledir:*

Na't-ı Şerîf (1892, Maârif, nr. 38); Tehlîl (1894, Hazîne-i Fünûn, nr. 4); Kıt'a (1897, Resimli Gazete, nr. 26).

Bunlardan sonuncusu:

*'Eyâ Habîb-i Hudâ, mücrimim, günehkârım,
Kulûba dehşet ü haşyet gelir günâhımdan.
Beni şefâatinin vâyedârı etmezsen,
Cehennemîlere nefret gelir günâhımdan'*

⁶⁴⁸ Mehmet Kaplan, *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*, (6. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1998, 25.

⁶⁴⁹ Kaplan, *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*, 25.

⁶⁵⁰ Kazım Yetiş, *Dönemler ve Problemler Aynasında Türk Edebiyatı*, Kitabevi, İstanbul 2007, 205.

mısralarından oluşan iki beyitlik bir kıt'adır ve böyle bir nüktenin arkasına sığınarak Hz. Peygamber'den şefaata taleb edilişle güzeldir."⁶⁵¹ Samimi duyguların hissedildiği, ümmet bilinciyle yazılmış olduğu söylenebilecek bu mısralarda (Nefsimden aşağısı yok.) ifadesini içeren büyük bir tevazu, kendini herkesten aşağı görme duygusu vardır. Bu duygu dinden ve tasavvuftan izler taşımaktadır. İnancın, samimiyetin, mütevaziliğin, muhabbetin hâkim olduğu bu mısralar, Mehmed Celâl'in dinî hassasiyeti olan bir insan olduğunu göstermektedir. Fakat şairin farklı bir yaşantı da sergilediğini Andı şu şekilde vermektedir: "*Mübtelâ olduğu işret ve yaşadığı bohem hayatı, onu, karakterinde zaten evvelden beri var olan melankoliye ve gitgide de cinnete benzer bir hâle sürükledi.*"⁶⁵²

Dönem ve insan özelde ise edebiyatçı arasında bağ, bu bağın yaşantıya ya da esere sirayeti sosyal bir gerçeklik ve toplumsal bir etkilenmenin ürünü olduğu bilinmektedir. Osmanlının problemlerle yüz yüze kaldığı hasta döneminin⁶⁵³ o zaman diliminin sanatçılara da sirayet etmesi doğaldır. Tebaanın hassas bireylerinden şairlerin dönemsel özelliklerden berî kalmaması ise ictimâî bir meseledir. Toplumdan etkilenmemesi düşünülemeyecek, toplumun bir ferdi olan Mehmed Celâl'i tanımak için Andı'nın şu satırları önemlidir: "*Ağabeyi Hâlid Bey'in ifadesine göre de M. Celâl âlicenâb ve vefakâr bir karaktere sahip imiş.*

Mehmed Celâl'in kendisi de karakteri ve ruh dünyası hakkında küçüklüğünden beri fitratında sebebinin kendisinin de bilmediği bir keder ve melâl'in var olduğunu, bu yüzden 'melâl'i benimsediğini, 'tab'ının girye-perver olması' dolayısıyla hüznü, içinde gözyaşı bulunan eserleri daha çok sevdiğini, kendi eserlerinin ekserisinin de böyle olduğunu söylemektedir. Her şey onda bir hüznün duygusu uyandırmaktadır:

Herşey keder-âmîz olacak mı bana böyle?

*Mazideki çekdiklerime yok mu mükâfât?"*⁶⁵⁴

Andı'nın bu ifadeleri Mehmed Celâl'deki hüznün bir ruh hâli, psikolojik bir vaka, hayat biçimi olduğunu hissettirmektedir. Bu hâldeki Mehmed Celâl'in "*eserlerinin listesi, sürdürdüğü yaşama tarzı göz önüne alındığında, onun cidden kolay yazı ve şiir kaleme aldığı görülür. 1886-1900 yılları arasında on dokuz şiir kitabı, on*

⁶⁵¹ M. Fatih Andı, *Ara Nesil Şairi Mehmed Celâl-Hayatı Görüşleri Şiirleri*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1995, 110, 111.

⁶⁵² Andı, *Ara Nesil Şairi Mehmed Celâl-Hayatı Görüşleri Şiirleri*, 9.

⁶⁵³ Bu hastalıklı dönem için bk. Yalçınkaya-Yılmazçelik, "Yeniden Yapılanma", 507.

⁶⁵⁴ Andı, *Ara Nesil Şairi Mehmed Celâl-Hayatı Görüşleri Şiirleri*, 17.

yedi roman, on sekiz hikâye, fikrî ve didaktik eserler ile gazete ve dergilerde kalan birçok kalem tecrübesi yayınlamanın son derece güç olduğu gözden uzak tutulmamalıdır.”⁶⁵⁵ Şairin bu kadar üretken olmasının temelinde her ne sebep ya da itki olursa olsun, bu hâl Mehmed Celâl’in içindekileri edebî eser vasıtasıyla dışa vurumu olarak görülebilir. “Şiir, hikâye, roman ve teori alanlarında yüze yakın kitabı bulunan Mehmed Celâl’in (1862-1912) bu verimliliğine uygun bir şöhreti yoktur.”⁶⁵⁶ Zaten Tanzimat, Ara Nesil, Servet-i Fünûn, Fecr-i Âti gibi tarihî açıdan hemen hemen aynı dönemin edipleri ele alınca daha çok Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Muallim Naci, Recâizâde, Abdülhak Hâmid, Tevfik Fikret, Cenab Şahabettin, Halid Ziya, Mehmet Rauf, Ahmet Haşim gibi belirli şairler ve yazarlar akla gelmekte, Mehmed Celâl gibi şair ve yazarlar daha çok araştırmacıların dikkatini çekmektedir.

Mehmed Celâl, devrinin edebî problemleri açısından mutavassıt grubun zevk ve anlayışına bağlı olup yazıları intibalarının, okuduklarının ve duyduklarının ötesine geçemez.⁶⁵⁷ O, ilk yıllarında Muallim Nâcî etkisindedir.⁶⁵⁸ Şair’in hicri 1310 yılında Hazine-i Fünûn dergisinde yayımlanan “**Tehlîl**”⁶⁵⁹ şiiri tasavvufî açıdan değerlendirilebilir:

“Tehlîl ediyor bütün bu eşya
Tarif olunur mu hiç Mevla”⁶⁶⁰

“**Tehlîl**” şiirinin ilk mısraı, Tâ-Hâ sûresi 5. âyeti akla getirmektedir. Âyet şu şekildedir: “*Rahmân, Arş’a istivâ etmiştir.*”⁶⁶¹ Tehlîl, “Allah’tan başka ilâh yoktur.” anlamına gelen “Lâ ilâhe illâllah” ikrarıdır. İbn Arabî manevî mesafeleri aşmak için tehlîl’in de içinde yer alan binekler edinmemiz gerektiğini söyler⁶⁶² ve bu bineklere şöyle açıklar: “*Bu yolu ‘el-Hamdü lillah (Hamd Allah’adır)’ bineğinin geçmesi mümkün değildir. Çünkü bu zikir, vuslatın özelliğidir. Sübhanallah (Allah münezzehtir) bineği de uygun binek değildir. O da tecellinin özelliklerindedir. Lâ ilâhe illâllah*

⁶⁵⁵ Şerif Aktaş, *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi 1 (XIX. Yüzyıl)*, Kurgan Edebiyat, Ankara 2012, 202.

⁶⁵⁶ Okay, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, 137.

⁶⁵⁷ Aktaş, *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi 1 (XIX. Yüzyıl)*, 203.

⁶⁵⁸ Andı, *Ara Nesil Şairi Mehmed Celâl-Hayati Görüşleri Şiirleri*, 19.

⁶⁵⁹ bk. Mehmed Celâl, “Tehlîl”, *Hazine-i Fünûn*, (21 Temmuz 1310), 25.

⁶⁶⁰ Mehmed Celâl, “Tehlîl”, 25.

⁶⁶¹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 299.

⁶⁶² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-Allah Adamları ve Kutuplar*, (Çev.:Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015, 40, 41.

(Allah'tan başka ilah yoktur) cümlesi de uygun binek değildir. O da iddia özelliklerindedir. Allahu Ekber (Allah en büyüktür) de uygun binek değildir. Bu da mukayeseli üstünlüğün özelliklerindedir. Böylece *Lâ havle velâ kuvvete illâ billâh* (Allah'tan başka güç ve kudret sahibi yoktur) ifadesi (binek olarak) ortaya çıkmıştır. Bu ifade söz, fiil, zâhir ve bâtın olarak amellerin özelliklerindedir. Çünkü söz konusu kimselere amel işlemleri emredilmiştir.”⁶⁶³

“**Tehlîl**”in ilk beytine bakıldığı zaman bütün eşyanın yani cemadatın Allah’ı zikretmekte olduğunu şair vermektedir. Cemadat, O’nu tasdik etmektedir. Bu tasdikî zikir sedasını İslâm’ın büyükleri hâl ile duymakta oldukları şu menkıbede verilmiştir: “*Ebu Derda ile Selman Farisî, birlikte oturup yemek yerlerken, taşın teşbih ettiğini işitirlerdi.*”⁶⁶⁴ Fakat tasdikî ve takdisî olan birinci mısra da verilen manevî hâlin Allah’ı tarife yetmemekte, O’nun yüceliğini tarif edememekte olduğu belirtilerek Allah’ın yüceliğine şair tarafından vurgu yapılmaktadır. Allah’ın tarifinin mümkün olmadığı vurgusu verilmektedir. Bu mısralar bize Hac sûresi 18. âyeti akla getirmektedir. “*Görmez misin ki göklerde olanlar ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde ediyor; birçoğunun üzerine de azap hak olmuştur. Allah kimi hor ve hakir kılar, artık onu değerli kılacak bir kimse yoktur. Şüphesiz Allah dilediğini yapar.*”⁶⁶⁵ Bireye ya da dervişe dayanak olarak görülebilecek bu âyetler ve beyit için şu yorum da yapılabilir: Allah’ı anma O’nunla beraber değildir. O’nunla beraber olma ise bir bakıma duyularla Allah’ın kişi de tecellisidir, denilebilir.

“*Mahlûk bile semâda tâbân*

Ecrâm bu hâle işte bürhân

Münkirleri eylemez mi ikrâr

Her zerrede gizli bir cihân var

Bilmezse semâya sorsun âdem

Her necm değil mi başka âlem”⁶⁶⁶

⁶⁶³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-Allah Adamları ve Kutuplar*, 41.

⁶⁶⁴ Hücviri, *Hakikat Bilgisi-Keşfu'l-Mahcûb*, Süleyman Uludağ (Haz.), (4. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, 294.

⁶⁶⁵ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 323.

⁶⁶⁶ Mehmed Celâl, “Tehlîl”, 25.

Şair, bir tabiat olayı, yıldızların parlamasını, güzel bir sebebe bağlayıp bu hâlin yaratılışın ve Yaratıcı'nın yüceliğine bir ispat olduğunu vererek devam ettiği şiirinde yer alan bu beyitler, Yaratıcı'nın yüceliğine, Allah'ın varlığına görsel delilleri göstermektedir. Bu deliller, Allah'ın yine cemadatta tecellisi olarak değerlendirilebilir. Şair, soruya ikrar yoluna giderek Allah'ın kudretinin yaratılmışlarda varlığından bahsetmektedir.

“Takdîs-i cenâb-ı girdgâre

Bahş eyledi revnakı bahâre

Etmiş yad kudret-i ilâhî

Rengiyle şükûfeyi mübâhî”⁶⁶⁷

Bu beyitlerde ise nebatat ile Allah'ın varlığı ispata gidilmiştir. Allah nebatatta kendini göstermiştir. Tecelli bu sefer tabiatte hasıl olmuştur. Baharın Allah'ı tâzimi onun mevsimler içinde parlamasına, farklı bir zaman olmasına vesile olmuştur. Bir bakıma bahar; güzellikle mükafatlandırılmış, şerefendirilmiş bir dönem olarak değerlendirilmiştir. İlk beyitte Yaradan'ın tecellisi ve kudreti verilirken ikinci beyitte bu tecelli baharın parlayan görüntüsüyle, rengarenk çiçeklerle verilmiştir. Çiçeklerin övünmesi ise güzelliklerindedir; bu da Allah'ın tecellisinden ve yüceliğindedir. **“Tehlîl”**in,

“Şevkile durur şafak fezâda

Aşkile uçar seher semâda”⁶⁶⁸

mısralarında ise seher ve şafak kişileştirilerek onlara aşk ve şevk verilmiştir. Bu aşkı ve şevki veren Allah'tır. Allah, şafak gibi bir zamanda ve seher gibi bir olayda vukû bulmuştur. Tecelli bu kez tabiatte verilmiştir.

“Bir hoş kelebekte şâhper var

Tahrik eden ânı bir eser var

Bülbüldeki nâle-i tahassür

Olmaz mı ya mûcib-i tefekkür”⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ Mehmed Celâl, “Tehlîl”, 25.

⁶⁶⁸ Mehmed Celâl, “Tehlîl”, 25.

Bu beyitlerde ise Allah'ın tecellisi hayvanatta verilmiştir. Allah yarattıklarıyla, yarattıklarının birbirine duyduğu hayranlıkla varlığını göstermiştir. Yaratılan, yaratılanın varlığını tefekkür ederek Allah'a ulaşabilir. Bülbülün inlemesi aşktır. Bu aşkı veren Allah'tır. Bülbülün inleyişi Allah'ın aşk ile yansımadır. Ayrıca yine bu beyitle de şair, Allah'ın yarattıklarında kudretini gösterdiğini ifade etmiştir. Beyitler aynı tema üzerinde devam etmekte kudretin çeşitliliğine vurgu olarak cematat, nebatat, hayvanat şeklinde yaratılanlar değişiklik göstermektedir. Şiirin,

*“Her âh-ı hazîn-i âşıkâne
Merfû-ı cenâb-ı müsteâne”⁶⁷⁰*

mısralarıyla âşıkların yani Allah'ı sevenlerin, tasavvufî bağlamda değerlendirdiğinde dervişlerin ve mürşitlerin kastedildiği söylenebilir. Âşıkların âhı Allah'ı istemek, özlemek, sevmek ve O'na kavuşmaktır. Yani Allah ile bir olmaktır. Onların âhı Yaradan'ı yüceltici tasdik ve takdisleridir. En değerli varlık, Allah katında insandır. *“Hakk'ın tecellisi bütün merâtip içerisinde ancak mertebe-i insanda kemâle ulaşır. Bu sebeple insan küçük bir âlem (âlem-i sagir), bütün âlemin bir hülâsası olarak görülür. Bu hususiyetinden dolayı da Allah'ın halifesi ancak insan olabilir.”⁶⁷¹* Bu mısralarla şiirin yönü cematat, nebatat, hayvanattan sonra insana çevrilmiştir. **“Tehlil”**in

*“Tekrîm-i cemâl-i kibriyâya
Bir lem'ası verdi mâhe pâye”⁶⁷²*

dizelerinde ise şair, Yaratıcı'nın cemâl sıfatını ön plana çıkarmakta ve bu yönüyle Allah'ın yine cematattaki tecellisini ve kudretini rahmet vasfıyla vermektedir. Şiirin,

*“Sinâda tecelli-i kemâli
Tufan ise mevce-i celâli”⁶⁷³*

mısralarında da şair yine tabiat olayları ile Allah'ın tecellisini vermektedir. Beytin ilk mısrasında Allah'ın cemâl sıfatına, ikinci mısrasında ise celâl sıfatına vurgu yapılmıştır. Sinâ otunu yani şifayı yaratan da O, tufanı meydana getirip gazap veren de O'dur. Tabiat, Allah'ın farklı hâlinin farklı görüntüleri olarak gösterilmiştir.

⁶⁶⁹ Mehmed Celâl, “Tehlîl”, 25.

⁶⁷⁰ Mehmed Celâl, “Tehlîl”, 25.

⁶⁷¹ Mahmud Erol Kılıç, “İbnü'l-Arabi, Muhyiddin”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, XX, 500.

⁶⁷² Mehmed Celâl, “Tehlîl”, 25.

⁶⁷³ Mehmed Celâl, “Tehlîl”, 25.

*“Bir şulesine eder delâlet
Musa’daki pertev-i nübüvvet*

*Bir hikmetine kılar şehâdet
İsa’daki mucizât-ı kudret*

*Davuda bıraksa aşk-ı mabûd
Dağlarda figân ederdi Davud*

*Bir nuru iyan idi Hüdânın
Hüsünde cenâb-ı Mustafa’nın”⁶⁷⁴*

Bu beyitlerde ise peygamberlerle, özellikle dört kitabın resûlü ile yani bir başka ifadeyle bütün inananlara Allah yansımıştır. Fakat tecelli, özellikle Hz. Peygamber’de verilmiştir. Peygamberlerin nurları, mucizeleri, aşkları Allah’ın tecellisidir. Çünkü bu hâlleri veren O’dur. **“Tehlil”**in,

*“Dilhastaların şifasıdır O
Bîcârelerin devasıdır O”⁶⁷⁵*

beytinde ise Allah, “Şafî” ismiyle tecelli etmiştir. *“İbnü’l Arabî ilâhî isimler ile âlem arasında sürekli ve zorunlu bir ilişki kurmuştu. Onun metafizik anlayışı her şeyin ilâhî isimlere dayanması ilkesinden hareket eder. Bu durumda her şey doğrudan ilâhî isimlere bağlanır. Âlemde ilâhî isimlerden başka gerçek ve hatta dolaylı fâilden söz edilemez.”⁶⁷⁶* Ayrıca bu mısralar gönül hastaları olan dervişleri de işaret etmektedir. “Dilhastaların” ve “şifa” kelimeleri Yûnus sûresi 57. âyet-i kerîme’ye götürmektedir: *“Ey insanlar! Size Rabbinizden bir öğüt, gönüllerdekine bir şifa, müminler için bir hidayet ve rahmet gelmiştir.”⁶⁷⁷* İnsan’ın, insanlar arasında da âşıkların mekânı kalptir. Kalp, onuncu beyitle de bağlantılı olarak ifade edilirse âh edenlerin Allah’ı buldukları yerdir. Yücelmek için burayı bulmak gerekir. Ebu Abdullah Belhî⁶⁷⁸den nakledilen şu

⁶⁷⁴ Mehmed Celâl, “Tehlil”, 25; Ayrıca tasavvufî açıdan peygambeler için bk. (İbnü’l-Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, (Çev. ve Şerh: Ekrem Demirli), (2. Baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2016, 25-530.)

⁶⁷⁵ Mehmed Celâl, “Tehlil”, 25.

⁶⁷⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-Allah Adamları ve Kutuplar*, 21.

⁶⁷⁷ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 202.

⁶⁷⁸ bk. Hücviri, *Hakikat Bilgisi-Keşfu’l-Mahcûb*, 204.

ifadeler kalbin değerini vermektedir: “Şaşarım o kimseye ki Peygamberleri ’nin izleri ve hatıraları var diye Allah ’ın evine (Kâbe ’ye) ve haremine varmak için sahraları, çölleri ve kırları aşarak oraya gider de Mevla ’nın iz ve tecellilerinin bulunduğu yer olan kalbine vasıl olmak için nefsinin, heva ve hevesini katetmez! Nasıl olur da nefis çölünü, heva ve heves deryasını aşmaz!”⁶⁷⁹ İlk bakışta dinî açıdan ağır sözler olarak görülebilecek bu cümlelere dikkatli bakıldığında zaman tasavvufun aslında olan nefsi öldürme vurgulanmakta, nefis ile yapılan değil, kalbin mutmain olmasıyla beraber ibadetlerin samimi olacağı akla gelmektedir. Mutmain olan kişi ise “Ben yere göğe sığamdım, mümin kululumun kalbine sığındım.” hadisinde vurgulanan Allah ’ın makamında sekinete erecektir. Yaşayarak yazılan tasavvufî şiirlerin de huzura erişmiş bir kalbin terennümleri olduğu düşünülebilir. Kalbin bâtın ve zâhir vechesinden ise şu şekilde bahsedilmiştir: “Kalbin bâtın vechesi değişiklik (mahv) kabul etmez çünkü o mücerret ve muhakkak bir ispattır, sübûttur. Zâhir vechesi ise değişiklik kabul eder. Bu durumda kalp hem değişme hem de sebat levhasıdır. Ondaki ispat (sabitlik) bir zaman sürer, sonra, ‘Allah dilediğini siler (mahv), dilediğini de sabitleştirir (ispat) ve kitapların anası (ümmü ’l kitâb) O ’nun indindedir.’ (er-Ra ’d 13/39)”⁶⁸⁰

“Yok zâtını vasfa bende yâra
Tarif olunur mu hiç Mevla”⁶⁸¹

Son beytin ikinci mısraı ilk beytin ikinci mısraıyla aynıdır. Bu tekrar aslında bir vurgudur. (Nasıl tarif edilirse edilsin Allah tarif olunamayacak kadar yücedir.) ifadesinin şair tarafından tasdikidir. Allah yarattıklarıyla görünmüştür ancak yarattıklarındaki tecelli, Zâtını tam anlamıyla tarifte güç yetirememektedir. “*Tarif olunur mu hiç Mevla*”⁶⁸² tasdik mahiyetindeki soru mısraı başka bir şekilde, içsel bir yanıtla değerlendirilirse (Tarif olunamaz; O çok büyüktür.) denilerek soruyla Allah ’ın gücü ve kudreti verilmek istenmiştir.

⁶⁷⁹ Hücviri, *Hakikat Bilgisi-Keşfu ’l-Mahcûb*, 204.

⁶⁸⁰ Kılıç, “İbnü’l-Arabi, Muhyiddin”, 499.

⁶⁸¹ Mehmed Celâl, “Tehlîl”, 25.

⁶⁸² Mehmed Celâl, “Tehlîl”, 25.

2.2. TEVFİK FİKRET

Servet-i Fünûn'un ve Türk şiirinin güçlü seslerinden biri olan Tevfik Fikret şiirinde tasavvuf temasının yer alması ilk bakışta şahıs ve tema açısından yan yana gelmesi düşünülemeyen iki unsur gibi görülmektedir. Fakat bu çalışmada ele alınan şiirlerde görüldüğü üzere Tevfik Fikret, tasavvuf temasını şiirine yansıtmıştır.

*“İlk şiiri, Nazmî mahlasıyla 1883'te Tercümân-ı Hakikat gazetesinde çıktı. 1884-85 yıllarına ait 'Ey Şivekâr Gül', 'Mesudiyet-i Aşk', 'Canân-ı Girzâna' ve 'Tevhît' gibi birkaç şiirinde daha çok biçimde, kısmen de içerikte küçük yenilik denemeleri yaptı.”*⁶⁸³ Fikret'in gel-gitleri olan, istikararlı bir yaşamı olmayan bir kişi olduğu ve bunda fitratının etkisi Enis Batur'un şu ifadelerinde verilmektedir: *“Nuvel Zeland'a firarî çıkma ya da Ege'de bir çiftliğe çekilme düşlerini körükleyen de son aşamaya yaklaşıldığında geri adım atan da Fikret'ti. En gözüpek diklenişleriyle en kırılğan kabuğuna çekilişleri arasında yaşadığı gelgitleri anlamakta ve anlamlandırmakta güçlük çekenler 'karakterine' bağlı biçimde keskin yargılar geliştirmişlerdir.”*⁶⁸⁴ Bu yapıdaki bir kişinin hayatın birçok aşamasında olabileceği gibi dinî anlamda da çelişkiler içine girebileceği düşünülebilir. Fikret'in manevî anlamda farklı bir hayat sürmüş bir şair olduğuna Rıza Tefvik, Fikret'i anlatırken sübjektif bir şekilde şöyle yaklaşmıştır: *“Fikret -ilk nazarda- filhakika hilâf-ı âde (anormale) bir hüviyet-i maneviyye arz eder. Hatta o kadar ki kendisini bu devrin adamı, bu memleketin evladı olmak üzere telâkki etmek bile güçtür. Zaten onun mizacında en ziyade beğendiğimiz kabiliyet, her türlü avâmîl ve tesirata karşı metanetidir. Fitrat-ı asliyesini muhafaza edebilmek hususundaki kudret irâdîdir. 'Muhitinde her şey, herkes değiştiği hâlde, o, fikrini, tavrını, vaz'ını, ahlâkını zerre kadar değiştirmemiştir!' diyenler, onun mizacını takdiren bu doğru sözleri söylüyorlar.”*⁶⁸⁵ Fikret için Rıza Tefvik'in bahsettiği gibi *“bu devrin adamı, bu memleketin evladı olması güçtür”*⁶⁸⁶ denilebilir ancak onun tek bir fikirle, tek bir yaşantı tarzıyla hayatını sonlandırmamış olduğunu Tanyu'nun şu ifadeleri göstermektedir: *“Tevfik Fikret'in üzerinde en çok tartışılan cephesinin, dinî konularla ilgili mısraları olduğu umumiyetle bilinen bir*

⁶⁸³ Serap Alper, “Tevfik Fikret'in Kırk Sekiz Yılı”, Ayşegül Yaraman (Yayın Yönetmeni), *Biyografya 7- Tefvik Fikret*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2006, 11.

⁶⁸⁴ Enis Batur, “Aşyan'ın Kanadı Kırık, Kederli ve Mağrur Kuşu”, *Tarih*, Sayı 15, (Ağustos 2015), 25.

⁶⁸⁵ Rıza Tefvik Bölükbaşı, *Tefvik Fikret*, Abdullah Uçman (Haz.), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005, 59.

⁶⁸⁶ Bölükbaşı, *Tefvik Fikret*, 59.

gerçektir. Onun hayatının dönemlerini, mümin, dindar (teist), dinsiz, münkir (nihilist) veya maddeci (materyalist), mülhit ve zındık (ateist) veya şüpheci, din aleyhdarı fakat kendi düşüncesine göre bir Tanrı'ya inanan kimse olarak görenler ve böyle ayıranlar vardır. Bir taraftan onun dinî, İslâmî mahiyetteki şiirleri, bir taraftan onun inkârcı, şüpheci, bir nevi materyalist sayılan mısraları türlü antolojilerde, derleyenin inancına, zihniyetine göre ya pozitivist, ilimci, insançı, akılcı, ilerici vb. birtakım kalıplar içinde övülmekte veya Allah'sız, dinsiz, milliyetsiz, vatansız... vb. hükümlerle şiddetle tenkit edilmekte veya bazı şiirleri bir buhranın, bir sapıklık hâlinin mahsulü olarak görülüp onlar dışında kalan İslâmî, millî... şiirleri seçilip benimsenmektedir.”⁶⁸⁷ Bu ifadeler Fikret'in zıt muhitler tarafından, fikriyata göre yorumlanan, tartışmalı bir şahsiyet olduğunu vermekte, bu ayırım onu dinsiz ve dindar olarak iki farklı Fikret olarak göstermektedir. Fikret'in din karşısındaki tavrını Yaşar Nabi Nayır şu şekilde ortaya koymaktadır: “Çocukluğunda koyu bir dindar olan Fikret, dinin softa ve yobazlar elinde değiştirilerek tarih boyunca nice kötülüklere alet edildiğini görüp anladıktan sonra büyük bir inanç bunalımı geçirdi ve sonunda bilimden başka bir şeye inanmayan bir anlayışa erişti.”⁶⁸⁸ Bu ifadeleriyle Yaşar Nabi Nayır, Fikret'in dindarlığını ve dinî anlamda değişmesini sübjektif olarak değerlendirmiştir. Fikret'in inanç yapısını vermekteki gaye, şairin inaçlı ya da inançsız olmasını tartışmak veya yargılamak amacıyla değil, bu çalışmanın konusunun tasavvuf olmasından dolayı dinin muhabbetî tavrı denilebilecek bu düşüncenin Tefik Fikret'in şiirinde nasıl olduğu ile alâkalıdır. Dinî anlamda gel-gitler içinde olduğu⁶⁸⁹ görülen şairi, dinî bakımdan değerlendirirken Mehmet Ali Aynî de Fikret'e başka bir açıdan yaklaşmaktadır: “Hayır, her şeyin başlangıcı hiç olmadığı gibi sonu da hiç değildir. Esasen akıllı bir varlığın hiçliği düşünebilmesi imkânsızdır. Akıl, böyle bir tasavvuru şiddetle reddeder. Tefik Fikret gibi ince ve duygulu bir şairin kaleminden, bu şekilde bir safsatanın nasıl çıkabildiğine, gerçekten hayret ediyorum. Vakiya yine onun ifadelerine göre:

Şüphe bir Hakk'a doğru koşmaktır

*Hakkı tenvîr, ukûl için hakır.”*⁶⁹⁰

⁶⁸⁷ Hikmet Tanyu, *Tefik Fikret ve Din*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1972, 65.

⁶⁸⁸ Yaşar Nabi Nayır, *Türk ve Dünya Klasikleri-Tefik Fikret, Yaşamı Sanatı Şiirleri*, Varlık Yayınları, İstanbul 1995, 8.

⁶⁸⁹ Nayır, *Türk ve Dünya Klasikleri-Tefik Fikret, Yaşamı Sanatı Şiirleri*, 8.

⁶⁹⁰ Mehmed Ali Aynî, *Ateizm Aynasında Tefik Fikret*, Ethem Cebecioglu (Sad.), Yeni Çizgi Yayınları, Ankara 1997, 12.

Dönem, yaşantı, çevre vb. faktörlerin kişinin yaşantısını farklı evrelere yönlendirebileceği psikolojik ve sosyolojik bir durumdur. Bu durumu Fikret için de söylemek yanlış olmayacak toplumsal bir gerçektir. Bu bağlamda Fikret'in şiirinin de yaşamına paralel olarak değişiklik gösterdiğini Toprak şöyle vermektedir: “*Uzun yıllar Tanrı anlayışı, bir misyoner okulu olarak görülen Robert Kolej'deki hocalığı, Âşiyân'daki münzevî yaşamı, oğlu Halûk'un Amerika'ya göç edip rahip olması Tevfik Fikret'in şiiriyle doğrudan bağlantılandırılmış, âdeta şiiriyle yaşamı bütünleştirilmiştir.*”⁶⁹¹ Bu ifadeler, sanatkar için hayatın malzeme olduğunu göstermektedir. Şair için malzemelerden biri de tasavvufur. Çünkü toplumumuz sûfilere hem hayatta kıymet vermekte hem de mematlarıyla türbelerinde hürmet etmektedir. Bu kıymetin kaynağı olan tasavvuf birçok şairde olduğu gibi Fikret'te de şiir hâline gelmiştir. Şairin eski şiir ve şairlerden etkilenmesini ve şiirine sirayetinden ise Kaplan şöyle bahsetmektedir: “*Muallim Nâcî, Feyzi, Şeyh Vasfî tesirini gösteren şiirler, onlar yazılmış nazîrelerden ibarettir; muhtevaları bahara, şaraba ve tasavvufa dâirdir. Fikret'in bu şiirlerindeki divan edebiyatından ayrı ifadeler, hayaller ve eda, tanzir ettiği şairlerden gelmez....*”⁶⁹² Tevfik Fikret'in “*Bir Lâhza-i Ta'ahhur*”⁶⁹³ şiiri ile siyasî boyutta ve “*Halûk'un Âmentüsü*”⁶⁹⁴ ile dinî boyutuyla toplum tarafından en çok konuşulan yanı olduğu bilinmektedir. Fakat onun bir anda dinsiz olmadığını Tuncer onun şu şekilde vermektedir: “*21-24 yaş arası, Fikret'in en hareketli, en canlı, en mesut zamanıdır. Önce iyimserdir. Naat yazar, dindardır, tilâvet (güzel sesle ve usulüne göre Kur'an'ı okuma)'i güzeldir. Kur'an ve mevlîd okuyan şair, padişaha bağlıdır. Daha sonra kötümserliğe kapılır. Dinle ilgisi kesilir. Padişaha karşı cephe alır. Gençliğe ümit aşılır. Aileden insanlığa açılan bir sevgi taşır.*”⁶⁹⁵ Bu ifadelerde görülen Fikret'in gelgitleri şair ya da herhangi bir kişi için düşünüldüğü zaman bireyin sosyal girdilere çokça açık bir yapıda olabileceğini veya psikolojik olarak bir karmaşa içinde olduğunu gösterebilir. Tasavvuf ise bu karmaşadan kurtulmak için âdeta bir huzur limanı olarak da görülebilir. Bu şiire de yansiyabilir. Çünkü teslimiyet bireye huzur verir. Fikret'in

⁶⁹¹ Zafer Toprak, “Edebiyat ve Siyasal Duruş: Tevfik Fikret Ayıraçı”, Bengisu Rona ve Zafer Toprak (Haz.), *Bir Muhalif Kimlik Tevfik Fikret*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2007, 4.

⁶⁹² Kaplan, *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*, 69.

⁶⁹³ bk. İsmail Parlatur ve Nurullah Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, (2. Baskı), TDK Yayınları, Ankara 2004, 483, 484.

⁶⁹⁴ bk. Parlatur ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 541, 542.

⁶⁹⁵ Hüseyin Tuncer, *Arayışlar Devri Türk Edebiyatı II- Servet-i Fünun Edebiyatı*, Akademi Kitabevi, İzmir 1992,

19.

şiiirinde de tasavvufun olmasına bir sebep de bu olabilir. Fikret ve şiiiri açısından bu meseleye zıt bir bakışla, Fikret'in yaşamının bir döneminde de olsa sofı bir yaşam süren bir kişi olduğunu ve çeşitli olaylar neticesinde değişik bir kişi hâline geldiğini vererek Tanyu şöyle ifade etmektedir: “Şairin eşi, Fikret'in önceleri pek sofı olduğunu, her Cuma gecesi ezberden (Yâsin), sık sık mevlîd okuduğunu, namaz kıldığını fakat gittikçe bu manevî neşesinin, sofuluğunun azaldığını ifade ediyor. Bunun sebepleri, taklid devresi, hayatına, düşüncelerine tesir eden olaylar, şahıslar, kitaplar üzerinde ayrıca durmak, araştırmalar ve tahliller yapmak gerekiyor. İsyancılar, savaşılar, ferdî ve ictimâî felâketler, maddî ve manevî sıkıntılar, ihanetler, yalancılıklar, sahtekârlıklar, sömürmeler... yanında (Servet-i Fünûn)'un menedilişi, derginin fennî bir hâlde çıkışı ve sık sık küsen, darılan, içine kapanan, istikrarsız, hissî bir mizaca sahip bulunan Fikret'in kötümser bir ruhî halet içinde inzivaya çekilişi ve hassas bünyesi içinde çevrenin tesirleri, baskıları arasında bezginleşen durumunu tahlil ve hangi şiiirinin nasıl bir ruhî hâlet altında kaleme alındığı ve bu konuda, dinî, felsefî nasıl bir bilgiye sahip olduğunu ve bunun hakikat, doğruluk değerinin tespit edilmesi lüzumu beliriyor.”⁶⁹⁶ Tanyu'nun bu tespitleri Fikret'in dindar döneminin hayatının genelini kapsamadığını vermekte ve bunun için de tasavvufun etkili olduğu şiiirlerinin belli bir sayıda olacağını işaret etmektedir. Tasavvufu içine sindirmiş bir imparatorluğun⁶⁹⁷ içinde yer alan Fikret'in tasavvuftan etkilenmemesi ve tasavvufî şiiir yazmaması bu üretken şair için düşünülemez.

Fikret şiiirinde tasavvuf bulmak güçtür. Fakat bazı şiiirlerinde bu tema işlenmiştir. Bunlardan biri de “**Tevhid**” şiiiridir. Bu şiiirle “Fikret, İsmail Safa'nın 'Mirsad' dergisinde düzenlemiş olduğu yarışmada birincilik kazanınca 1891 yılından sonra tanınmaya başlar. 'Tevhîd' şiiiri, Mirsad'da çıkar.”⁶⁹⁸ Tefik Fikret'in dindar ve dinsiz olarak ayrılan zamanları bilinmektedir.⁶⁹⁹ Ancak “Tevhîd”in birincilik kazanması bile ondaki dinî duyarlılığın, hiç olmazsa o dönemde güçlü olduğunu göstermektedir. Tefik Fikret “1891'de Mirsad dergisindeki şiiirleriyle ün yapmaya başladı. Aynı yıl içinde, Mirsad dergisinin açtığı iki şiiir yarışmasını kazanan Fikret'in ünü, daha da yaygın bir duruma geldi. Yarışmaların ilki, Tanrı'nın ululuğu ve birliğini işleyen 'Tevhid'

⁶⁹⁶ Tanyu, *Tefik Fikret ve Din*, İrfan Yayınevi, 67.

⁶⁹⁷ bk. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 87-99.

⁶⁹⁸ Tuncer, *Arayışlar Devri Türk Edebiyatı II- Servet-i Fünun Edebiyatı*, 15.

⁶⁹⁹ bk. Tuncer, *Arayışlar Devri Türk Edebiyatı II- Servet-i Fünun Edebiyatı*, 17.

konusundaydı. Bu şiirde o, geleneksel çizginin içinde yeni olanı yansıtmış oluyordu.”⁷⁰⁰ Bir şairin Tevhid konulu bir şiir yazması şaşırılmayacak bir durumdur. Fakat bu şiirin müessirinin Fikret olması şaşırtmaktadır. Ancak bu durum şairin sadece daha çok konuşulan dinsiz Fikret tarafına bakmamak gerektiğini de göstermektedir. Lâkin İsmail Parlatır, Fikret’in Servet-i Fünûn şiirleri arasına koyduğu dinî şiirlerinin bu dönemde hem fazla hem de derin olmadığını⁷⁰¹ söylemektedir. “*Bu türde yaptığı ilk deneme ‘Tevhid’ olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu şiir eski geleneğin ‘Tevhid’ türünden oldukça farklı, biraz da Şinasi’nin akılcı yaklaşımına yakın:*

*Birsin ey bî-niyâz Hâlık bir!
Olamaz akıl birliğin münkir
Bütün eşya güvâh vahdetine
Kim eder iştibâh vahdetine
(B. Ş. s. 28-29)*

İkinci ‘Tevhid’ ise bir yarışma için kaleme aldığı bir başka şiiridir. Manzum mensur karışık düzenlenmiş bu şiir, benzerlerine göre çok farklı bir kompozisyonda karşımıza çıkmaktadır. Allah’a olan inanç sonsuzdur ve şaire huzur vermektedir:

*Değildir kulluğundan başka lezzetten gönül âgâh.
Senin lütfundur ümmidim, senin meczûbunum... Allah!
(B. Ş. s. 53) ”⁷⁰²*

Fikret’in hayatının her döneminin inançsız olmadığına şahitlik eden bu şiiri hakkında Kaplan şunları söylemektedir: “*Üslûp bakımından şair, henüz ne şahsî bir lügata, bir mısra tekniğine ne de hususî bir imaj dünyasına sahip olmuştur. Hatta çok defa divan edebiyatı şekillerinden kurtulmakla beraber onun üslûp malzemesinden tamamiyle sıyrılmamıştır. Eski edebiyattan alınma hayallere, mazmunlara ve kelime oyunlarına mısralarında sık sık rastlanır. Fikret bu devrede henüz, kelimenin mana ve nüanslarından ziyade ‘parlaklık ve tumturak’ına hayrandır.*”⁷⁰³ Tevhid şiiri onun diğer şiirlerine nazaran daha az konuşulan bir şiiridir. Eğer Fikret’in bu şiiri birincilik⁷⁰⁴

⁷⁰⁰ Mehmet Aydın, “Tevfik Fikret”, *Antoloji Aylık Şiir Dergisi*, 2 (11), (Kasım 1981), 55.

⁷⁰¹ İsmail Parlatır, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Tevfik Fikret*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004, 68.

⁷⁰² Parlatır, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Tevfik Fikret*, 68.

⁷⁰³ Kaplan, *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*, 78.

⁷⁰⁴ Tuncer, *Arayışlar Devri Türk Edebiyatı II- Servet-i Fünun Edebiyatı*, 15.

almasaydı belki de bu kadar dile getirilmeyecekti. Çünkü Fikret dinsiz,⁷⁰⁵ yönetime karşı,⁷⁰⁶ psikolojik olarak buhranlı yapısıyla⁷⁰⁷ ön plana çıkmıştır. “*Tevhid*”, *Sinan Paşa'nın Tazarrunâmesi üslûbunda, araya nazım da karıştırılmış, yazarın şahsiyetini ifade etmemekle beraber gelenek içinde başarılı bir yazıdır. Burada dikkati çeken nokta genç şairin âdeta mistik denilebilecek bir ifade tarzı kullanmasıdır.*”⁷⁰⁸

İslâm'ın ve tasavvufun önemli bir etkisinin bilindiği ve yadsınamayacağı Osmanlı toplumunun bir ferdi olması hasebiyle şairin dinden bîhaber olması düşünülemeyip genel kanaatlerin toplumsal kapsayıcılığı bağlamında da olsa Fikret'in dinsel bir kurum olan tasavvuftan etkilenmesi ve şiirine yansması sosyal bir olaydır. Ramazan Korkmaz, Fikret'in şiirini üçe ayırmıştır⁷⁰⁹ ve Korkmaz'ın şu ifadeleri Fikret'in şiirindeki inanç dönemini gösterir: “*Geleneksel biçim anlayışı ve onun içeriğini dolduran inanç sistemi, hayatla ilgili hemen bütün sorularına cevap vermektedir. İnanç rahatlığı içindeki şair, dünyayı bütünüyle 'nur-ı Mevlâ'dan bir yansıma olarak görmekte ve rahat etmektedir.*”⁷¹⁰

Tasavvufî açıdan ele alınacak olan “**Tevhid**” şiiri için Hasan Akay şunları söylemektedir: “*Şair, 'Tevhid'de eserden müessire geçmek suretiyle Allah'ın varlığını ortaya koymuş, varlıkların öz dilleriyle O'nun birliğini ifade ettiklerini anlatmıştır.*”⁷¹¹

“**Tevhid(1)**”in aşağıdaki satırlarında feyz kavramının ön planda olduğu görülmektedir:

“*Ey mübdi-i yegâne! Senin hikmetindedir.. hükmündedir ki âlemde bu hayât, hayâtta bu füyûzât rû-nümâdır.*”⁷¹²

Bu âlemde var olan her şey Allah'ın yaratıcılığıyla meydana gelmiştir. Âlemde görünen bu feyzler Allah'ın hikmetiyledir. Feyz kelimesi tasavvufî bir kelimedir. Feyzin dervişin manevî hâli olduğu bilinmektedir. Feyzin kaynağı Allah'tır ve en büyük

⁷⁰⁵ bk. Tuncer, *Arayışlar Devri Türk Edebiyatı II- Servet-i Fünun Edebiyatı*, 17.

⁷⁰⁶ bk. Parlatur, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Tevfik Fikret*, 21.

⁷⁰⁷ bk. Tuncer, *Arayışlar Devri Türk Edebiyatı II- Servet-i Fünun Edebiyatı*, 17.

⁷⁰⁸ Kaplan, *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*, 144.

⁷⁰⁹ Ramazan Korkmaz, “Servet-i Fünun Şiiri (1896-1901)”, *Türk Edebiyatı Tarihine Bir Bakış-Yeni Türk Edebiyatı*, M. Kayahan Özgül (Ed.), Kurgan Edebiyat, Ankara 2013, 153.

⁷¹⁰ Korkmaz, “Servet-i Fünun Şiiri (1896-1901)”, 153, 154.

⁷¹¹ Hasan Akay, *Tevfik Fikret*, Timaş Yayınları, İstanbul 1998, 25.

⁷¹² Parlatur ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 51.

feyz, yaratılan insan ve insanın ibret alacağı bu âlemdir. İnsan bu âlemdeki ibretleri aldıça feyzlenir ve Allah’a aşk duymaya ya da aşkı artmaya başlar.

Tanzimat ve Servet-i Fünûn dönemi, iki farklı topluluk olarak ayrılrsa da her iki topluluk da Osmanlı döneminde bulunmakta ve Osmanlının son dönem ikileminden payını almaktadır. Bu bağlamda bakıldığı zaman iki dönem şairlerinde de çelişkilerin olduğu, bir tarafta akıl mefhumu diğer tarafta ise aklın yetersizliği, kalbin değeri şiirlere aksetmiştir. Tanzimat şairlerinde belirgin olarak görülen aklın zayıf ve eksikliğinin vurgulanması Fikret gibi inançsızlığıyla dikkat çekmiş bir şair için dikkat çekicidir. Aşağıda yer alan “**Tevhid (1)**”in satırlarında aklın yetersizliğini ön plana çıkaran şair, Allah’ın yüceliğini ve tecelli kavramını da vermektedir:

*“Ey sâni-i bî-behâne! Tecelliyât-ı avâlim-fürûz-ı azametini akla, -o senin bizlere bir şa’şa’a-dâr ihsânın olan- cevher-i derrâke hayret-bahşâdır.”*⁷¹³

Allah her şeyde tecelli etmiştir. Allah’ın âlemleri aydınlatan tecellisi zeki insanları bile hayretlere düşürür. Bu da Allah’ın tecellisinin yani kendinin akılla bir yere kadar kavranacağını gösterir. Çabuk kavrayanların bile hayrete düşmesi, O’nun varlığının akılla bir yere kadar kavranabileceğine işarettir. Tefik Fikret’teki aklın eksikliğine dair eleştiri “**Tevhid (1)**”de olduğu gibi “**Tevhid (2)**”de de verilmektedir:

*“Kudretin akli etmede hayrân
Hikmetin zihni kılmada velhân”*⁷¹⁴

Yukarıdaki dizelerle ön plana çıkarılan akıl, “Halûk’un Âmentüsü”ndeki,

*“Aklın, o büyük sâhirin i’câzı önünde
Bâtıl geçecek yerlere husrânla, inandım.”*⁷¹⁵

dizelerinde olduğu gibi seküler bir ifade değil, manevî bir yüceliği ortaya koyma isteğidir. Fikret burada aklın acizliğini, Allah’ın gücünü vermiştir.

“**Tevhid (1)**”de yer alan aşağıdaki satırlarda yine tecelli ön plana çıkarılmıştır:

*“Bir subh-i dil-pezîrde gül, bülbül, âfitâb, bir leyle-i münîrde ecrâm-ı bî-
hisâb; şevk-i bahâr, hüzn-i hazân; pertev ü zalâm; seng ü nebât u bahr ü berr ü*

⁷¹³ Parlatur ve Çetin, *Tefik Fikret-Bütün Şiirleri*, 51.

⁷¹⁴ Parlatur ve Çetin, *Tefik Fikret-Bütün Şiirleri*, 28.

⁷¹⁵ Parlatur ve Çetin, *Tefik Fikret-Bütün Şiirleri*, 542.

zerre vü hevâm.. hep kudret-i bedîanı tezkîre leb-güşâ, hep kibriyâ-yı zâtını teşhîr için -cehrî ve kalbî- nağme-pî-râdır.”⁷¹⁶

Bu satırlar Allah’ın yarattıklarında tecellisini vermektedir. Nebattan cemadata, hayvanata varanakadar, aydınlık-karanlık gibi zıtlıklara... varanadeğin Yaradan yarattıklarında mevcuttur. Yarattıkları, Yaradan’ı gösteren, Yaradan’ın nağmeleridir. Yaratıcı güzde, baharda, karada, denizde... vardır. Bu, O’nun gücü ve kudretidir. Aynı zamanda O’nun yarattıkları O’nun “Ol”⁷¹⁷ demesiyle olduğu için yani O’nun kelamıyla var olduğu için O’ndan birer parçadır. Şair bu mısralarla tecelliği vermiştir.

Âkif Paşa şiirinde dikkat çeken yokluk fikri ise “**Tevhid (1)**”in aşağıdaki satırlarında tecelli olarak karşımıza çıkmaktadır:

“İlâhî! Ruhun seni müşâhede-i gâibânesi.. yokluk içinde varlığın bir nişânesidir.”⁷¹⁸

Allah her yerde tecelli eder. Yokluk içinde var olması, O’nun kendini her yerde göstermek isteğinin, aşkının tecellisidir. Sûfiler bu aşkın peşindedirler. “*Aşk ise kemâle gelmiş bir ihtirastır. Kabuklarından ayıklanmış bir çekirdektir. Bütün çıplaklığıyla ve saflığıyla ruhtur. Sonsuz arzularınız kesintili uzviyet ve cemiyet hedeflerine kul olmaktan kurtulduğu zaman aşk olur. Tabiatı, birliği, güzelliği, sonsuzluğu konu edindiği zaman aşk olur. Tatmin ile sona erecek bir emele koştuktan vazgeçtiği zaman aşk olur.*”⁷¹⁹ Dervişler, bu aşk için çaba harcamaktadırlar. Nihaî nokta Allah’tır.

“**Tevhid (1)**”de vurgulanan tecelli kavramı, “**Tevhid (2)**”de de verilmektedir:

*“Ey meh-i enver-i sipîhr-ârâ
Lem’a-i rahmet-i Cenâb-ı Hudâ”*⁷²⁰

Şair, Allah’ın tecellisini ayın parlaklığında görmüştür. Bu Yaradan’ın cemadata yansımaları hâlidir. Bu hâli diğer Tevhîd şiirinde de şair vermektedir. Fikret, bu şiirleri yazarken Müslüman bir kuldur, Allah’a âşık bir derviş gibidir. Her yerde Allah’ı görmektedir.

⁷¹⁶ Parlatur ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 51.

⁷¹⁷ bk. Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, 435.

⁷¹⁸ Parlatur ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 51.

⁷¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlâkı*, (9. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, 13.

⁷²⁰ Parlatur ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 27.

“**Tevhid (2)**”deki aşağıdaki dizelerde de dervişlik hâli olan aşk ve tecelli kavramı tekrar verilmektedir:

*“Zulmet-i şeb dokundu sevdâma
Merhamet kıl şu kalb-i şeydâma”*⁷²¹

Bu dizelerde gecenin karanlığının Yaradan’ın tecellisini saklayan bir zaman dilimi olduğu ve bu yüzden zahirî olarak tecelliyi göremeyen şairin hüznü verilmektedir. Fikret, zâhiren göremediği Rabbi, tasavvufta iki önemli husus olan kalb ve aşk kelimelerini terkiplendirerek kalbine Allah’ın manen sirayet etmesini ve bu hâl ile yalnızlığının giderilip Yaradan’ın merhametini dilemektedir. Yukarıdaki mısralarda şairin bir derviş misali Allah’a âşık olma hâli bu terkiplendirilerek verilmektedir.

Yukarıdaki mısralarla paralel olan “**Tevhid (2)**”nin aşağıdaki dizelerinde de gecenin karanlığıyla zâhiren görünmeyen tecellinin ayın parlaklığıyla verilerek halkın inancının artırılması arzulanmaktadır:

*“Açıl ey mâh-tâb açıl da görün
Bürünürsen de ebre sonra bürün
Gark edip zîr ü bâlâyı
Âşikâr eyle hüsn-i Leylâyı
Kudret-i Zât-ı Hakk’ı yâdettir
Halka tenvîr-i i’tikâd ettir”*⁷²²

Tasavvufta kerâmetin basit bir olay olduğunu şu ifadeler vermektedir: “*Kerâmet hayz-ı ricâldir.*” sözü de kerâmet göstermenin erbâbınca hoş bir şey olmadığını göstermek üzere söylenmiştir.⁷²³ Ancak bazı dervişler vardır ki kerâmetle itikadı arttığı bilinmektedir. Şair, bir derviş olmasa da onda da böyle bir durum görülmektedir; tecelliyle halkın Allah’a itikadının artması istenmektedir. Aslında bu durum, İslâm itikadında ve tasavvuf öğretisinde eksiklik hâlidir. Mutmain olamayan bir kalbin görüntüsü olarak değerlendirilebilir.

“**Tevhid (2)**”nin aşağıdaki dizeleri ise aşkın, naz makamının ve yine tecellinin verildiği mısralardır:

⁷²¹ Parlatır ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 27.

⁷²² Parlatır ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 28.

⁷²³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 365.

*“Eyle karşımda nâzikâne hırâm
Eylesin tâ ki tende cân ârâm
Sana âşık mıyım neyim bilmem
Olamam bir dakıka görmezsem”*⁷²⁴

Allah’ın tecellisi ile şairin huzur bulduğunun vurgulandığı bu mısralar tasavvufta yer alan naz makamını hatırlatmaktadır. Mâşuğun âşığa yaptığı, içindeki aşkın hararetinden kaynaklanan naz, dervişin şeyhine karşı Allah için yaptığı nazlanmalar, şairde nihaî nokta olan Allah’a olan sevda olarak verilmiştir.

“**Tevhid (1)**”in aşağıdaki mısralarında ise dört unsur vurgulanmaktadır: Aşk, kalb, ruh ve vuslat. Bu dört unsur da dervişliği akla getirmektedir:

*“İlâhî! Kalbler vardır ki aşkınla münevverdir,
İlâhî! Rûhlar vardır ki vaslınla mübeşşerdir.
Benim kalbim de Yâ Rabb! Aşk ile ol nûra mazhardır.
Benim rûhum da neyl-i vaslına Yâ Rab! Taleb-gerdir!”*⁷²⁵

Dervişân için kıymetli bu dört mefhumdan kalp, “Ben yere ve göğe sığmadım ancak mümin kulumun kalbine sığıdım.” hadisinde görüldüğü üzere zahirî olan bir varlığın tevhidî ve muhabbetî bir makam hâline getirildiği söylenebilir. Feyz, aşkî bir hâldir. İnsanı kötülöklere meylettiren nefsin karşısında ise “Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.”⁷²⁶ şeklinde İsrâ sûresi 85. âyetinde varlığı ifade edilen temiz bir ruh vardır. Ruh, kalpteki aşk ile Hz. Mevlânâ gibi Şeb-i Arûs yapıp vuslata ermek ister. Şairin de bu ruh hâli içinde olduğu hissedilmektedir. Fikret, mutmain olmuş kalpler ve ruhlara sahip nurlanmış ve müjdelenmiş kullardan bahsetmekte, onları övmekte ve amacının da o değerli kullar gibi vahdete ermek olduğunu ifade etmektedir.

Fikret, “**Tevhid (1)**”in aşağıdaki dizelerinde de aşkı, meczupluk hâlini, muhabbeti ve gönü vererek derviş mizaçta görölmektedir:

*“Fürûğ-ı hüsnüne, ey şems bir muzlim tecellî-gâh!
Huzûr-ı izzetinde ser-be-hâk-i hayretim her-gâh.
Değildir kulluğundan başka lezzetten gönül âgâh.*

⁷²⁴ Parlatır ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 27.

⁷²⁵ Parlatır ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 53.

⁷²⁶ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 275.

Senin lûtfundur ümmîdim, senin meczubunum.. Allâh!!”⁷²⁷

Bu mısralarda Tefvik Fikret bir derviş edasındadır. Mutluluğu Allah'ta bulmaktadır. O, âşık bir derviş gibidir. Onun için güneş dahi Allah'ın güzelliği karşısında karanlıktan başka bir şey değildir. Bu ifade Fikret'in imanını ve muhabbetini göstermektedir. O, Allah huzurunda bir manevî makam olan hayret içindedir. Hayret ise *“Allah hakkında hırslı olmakla ümitsiz olmak arasında bir duraktır. Aynı şekilde korku ve rıza, tevekkül ve recâ arasında bir duraktır...”*⁷²⁸ Şairin “mezczubunum” ifadesi ise *“Allah'ı öyle zikredin ki tâ -insanlar- size meczun/deli desinler.”*⁷²⁹ hadisini hatırlatmaktadır. O, Allah için *“Hakk'ın kendine dost edindiği, üns makamı için seçtiği ve kutsiyet suyuyla temizlediği veli...”*⁷³⁰ makamı olan meczub olmak ister. Tasavvuf için bir başka önemli kavram olan gönül, Allah'ın kulluğundan lezzet almaktadır. Gönülün manen gıdası Allah'a kulluktur. Şair, bu hâlden mutluluğunu vererek derviş meşrep hâlini de göstermektedir. Ayrıca şair, Allah'ın lütfundan ümitlidir; bu İslâm'ın ve tasavvufun hoş karşıladığı bir durumdur. Bu mısralar Fikret ve din bağlamında düşünüldüğünde dikkat çekicidir. Fikret'in son nefesinde tam bir Müslüman olarak ruhunu teslim ettiğinin ifade edilmesi⁷³¹ de gözden kaçırılmamalıdır.

“**Tevhid (1)**”in aşağıdaki dizesi ise dervişliği, vird kavramını akla getirmektedir. Tasavvufi bir terim de olan vird'in müridin tarikata girdiği günden ölene kadar yapacağı günlük dersi olduğu bilinmektedir. Şair de bir derviş misali âdetâ virdini devamlı söylemektedir:

*“Teranesi vird-i lisanımdır.”*⁷³²

Aşağıdaki mısralarda ise “**Tevhid (2)**”de tecelli kavramı tekrar vurgulanmış, cemadatta Allah'ın yansıması verilmiştir:

“Olup âlem-fürûz didârın

*Yemmede mevc ursa aks-i envârın”*⁷³³

⁷²⁷ Parlatur ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 2004, 53.

⁷²⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 260.

⁷²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, III*, 68, 71.

⁷³⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 240.

⁷³¹ Tuncer, *Arayışlar Devri Türk Edebiyatı II- Servet-i Fünun Edebiyatı*, 17; Ayrıca bk. <https://www.youtube.com/watch?v=uRbrDWTJ4> (Son Erişim: 06.05.2018) (Kaydın 1.19'dan itibaren olan kısmında Tefvik Fikret ile ilgili açıklama yapılmaktadır.)

⁷³² Parlatur ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 53.

⁷³³ Parlatur ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 28.

Tasavvufî bir ifadeyle sevgili olarak verilen Allah'ın tecellisi aynı şiirin alttaki beytinde de tekrar edilmiştir:

*“Vech-i dil-dârı eylesen tasvîr
Görse cân nûr-ı Hakk'ı sûret-gîr”*⁷³⁴

Cemadattaki tecellinin yine verildiği **“Tevhid (2)”**deki aşağıdaki mısralar A'râf sûresi 143. âyet-i kerimeye⁷³⁵ telmihtir:

*“Kûh u sahrâ garîk-ı nûr olsa
Arz-ı muzlim nazîr-i Tûr olsa
Buna hayrân olup da rûh-ı Kelîm
Dese ey Rabb-i Zü'l-Celâl-i azîm”*⁷³⁶

Bu mısralar tecellinin zâhîren ve bâtînen üst makamı olarak düşünülebilecek Tur Dağı mucizesini vermektedir.⁷³⁷ Şair, Tur'daki olayın bütün arzda tecelli bulmasını arzularak bu mucize hâliyle Musa Kelîmulah'ı ön plana çıkararak kendine bir tatmin aramaktadır. Bu mısralar *“Açıl ey mâh-tâb açıl da görün /... / Halka tenvîr-i i'tikâd ettir”*⁷³⁸ dizelerinde de yer alan mutmain olmayan bir kalbi vermektedir. Çünkü Hz. Musa'nın tecelliye istemesi muhabbettendir; Fikret'in bu tecellinin bütün arza sirayeti ile Musa Aleyhisselam'ın Allah'ın yüceliğini tasdik etmesi vurgusu ise aslında bu dizelerle inandığı müşahade edilen şairin mutmain bir kalbe ulaşma isteği olarak yorumlanabilir.

“Tevhid (1)”in alttaki mısralarında ise aşk, ilham, nur, kesret, vahdet, vahdet-i vücûd görülmektedir. Özellikle vahdet-i vücûd kavramını Fikret'te görmek dikkat çekici bir husus olarak değerlendirilebilir:

*“İlâhî! Birsin.. ikrâr-ı vahdâniyyetinde:
Fusûl ü encüm ü ezhârdır, küh-sâr-ı âlîdir,
Şühûd-i vahdetin kim bî-tenâhî, zî-tevâlîdir.
Denir mi zâtını tevhîdden âsâr hâlîdir?
Bu kesret-gâh nûr-ı vahdet-i zâtınla mâlîdir?”*

⁷³⁴ Parlatır ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 28.

⁷³⁵ bk. Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 156, 157.

⁷³⁶ Parlatır ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 28.

⁷³⁷ bk. Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 156, 157.

⁷³⁸ Parlatır ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 28.

Sânihası terâne-i vicdânımdır.”⁷³⁹

Bu mısralarda Allah’ın varlığı ve birliği cemadat, nebatat, bütün yaratıklarla görülmektedir. Yani mısralarla Fikret, vahdet-i vücûdu vermiştir. Allah bu kesret âleminde tecelli ederek kendini yansıtmıştır. Şairin içindeki heyecanı, Allah’a olan aşkını Allah’ın tecellisiyle vermektedir. Buradaki hem şairin inanmayanlara karşı bir bildirisi hem de Allah’ın mucizesi, gücü ve kudretiyle, kudretinin yansıması olan varlıklarla O’na olan aşkının ve muhabbetinin ifadesidir.

“**Tevhid (2)**”deki aşağıdaki mısralarda da vahdet-i vücûd anlayışını Fikret’in işlemeşi, inançsız olarak ön plana çıkmış Fikret’e başka bir açıdan bakılması gerektiğini de göstermektedir:

*“Bütün eşyâ güvâh vahdetine
Kim eder iştibâh vahdetine
Çağlayan şu şelâle-i mesrûr
Ağlayan şu anâdil-i mahsûr
Deşt ü kûh-sâr u bahr ü âb-ı revân
Hep cemâdât ve cümle-i hayvân
Hâsılı âlem içre mevcûdât
Hep şu ’unât cümle meşhûdât
Vahdetin söylemektedir her ân
Eyleyip işbu beyti vird-i zebân
Ki yekî hest hiç nîst cüz-i O
Vahdehû lâ-ilâhe illâ Hû”*⁷⁴⁰

Bu mısralar vahdet-i vücûdu veren dizelerdir. Allah eşyada, şelalede, dağda, çölde, denizde, hayvanda... hasılı her şeydedir. Cemadat, hayvanat her şey Allah’ı göstermektedir. Onlarda Allah’ın izleri vardır. Ali Nihat Tarlan’ın “*Zendiye ve Afşariye saltanatının en maruf şairi Hatif Isfahanî’dir. Hayatı Isfahan, Kum ve Kâşan’da geçmiştir. İyi bir tahsili vardır. Birçok Arapça şiirler de yazmıştır. Kaside, gazel, kıt’a ve rubailerden müteşekkil bir divanı vardır. En meşhur eseri Terci-i Bend’idir. Mutasavvifâne bir eser olan Terci-i Bend, hakikaten misline ender tesadüf edilir*

⁷³⁹ Parlatır ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 52.

⁷⁴⁰ Parlatır ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 29.

eserlerdendir. [H. 1198 – m. 1783] senesinde Kum’da vefat etmiştir.”⁷⁴¹ şeklinde övgüyle bahsettiği, Hatifi İsfahânî’ye ait olan son iki dize⁷⁴² vahdet-i vücûd için örnek olarak verilebilir. Burada Allah’ın tek olduğu ve Allah’tan başka hiçbir şeyin olmadığını İsfahânî ve İsfahânî’den iktibas yaparak Tevfik Fikret birinci mısra ile Arapça, ikinci mısra ile Farsça olarak söylemektedir. Ayrıca bu iki dilin yanında “**Tevhid (2)**”nin Osmanlı şiiri olması da şiire şekilsel bir mana katmaktadır. Bu vahdet-i vücûdun her yer ve her şeyde var olduğunun bir ifadesidir.

Tevfik Fikret’te inanç dalgalanmalarının⁷⁴³ şiirine sirayet ettiği görülmektedir. İsmail Hikmet’in “**Tevhid**” hakkındaki ifadeleri Fikret’in öncesini vermesi bakımından önemlidir: “*Şimdi şu Tevhid’i imzasız görsek kâilinin Sinan Paşa olduğunu iddiada zerre kadar tereddüt eder miyiz? Unutmayalım ki Fikret bu eserlerini*⁷⁴⁴ yazdığı zamanlar daha yirmi iki, yirmi üç yaşlarında bir gençti... Birçok esâtize-i edebî sihr-i beyânından, füsûn-ı edâsından mülhem ve mütesir olan Fikret tab’ındaki kudret-i sehâreneyi her eserinde gösteriyordu. Asıl Fikret’i ‘Servet-i Fünûn’un başında göreceğiz...”⁷⁴⁵

“**Sabah Ezanında**” şiirinde ise bir başka tasavvufî kavram olan zikir verilmektedir. Bu şiirde zikrin hem içerik hem de şiirde geçen kelime ya da terkip tekrarları veya bölüm sayılarının artışı vb. hususlardan dolayı şekil bakımından görüldüğü söylenebilir:

Allâhü Ekber... Allâhü Ekber...

Bir samt-ı ulvî: Gûyâ tabî’at

Hâmuş hâmuş eyler ibâdet.

Allâhü Ekber... Allâhü Ekber...

Bir samt-ı nâlân: Gûyâ avâlim

Pinhân ü peydâ, nevvâr ü muzlim

Etmekte zikr-i Hallâkı dâ’im.

⁷⁴¹ Ali Nihat Tarlan, *İran Edebiyatı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1944, 127, 128.

⁷⁴² bk. Yasemin Yaylalı, “Hâtif-i İsfahânî ve TerciiBendî”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (57), Aralık 2016, 113-126; Hâfif-e Eshfahânî, *Aşkname (Ünlü Tercî-i Bend)*, (Çev.: Rüştü Şardağ), Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir 1962, 37-44.

⁷⁴³ bk. Nâyır, *Türk ve Dünya Klasikleri-Tevfik Fikret, Yaşamı Sanatı Şiirleri*, 8; Tanyu, *Tevfik Fikret ve Din*, İrfan Yayınevi, 67.

⁷⁴⁴ bk. İsmail Hikmet, “Fikret ve Hayatı”, *Tevfik Fikret-Düşünce Dergisi*, *Nüsha-i Mahsûsa*, 1918, Seval Şahin (Haz), Abdullah Uçman (Sunuş), Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, 105-189.

⁷⁴⁵ İsmail Hikmet, “Fikret ve Hayatı”, 143.

*Allâhü Ekber... Allâhü Ekber...
 Bir samt-ı ulvî: Kalb-i tabî'at,
 Bir samt-ı nâlân; Rûh-ı avâlim,
 Etmekte zikr-i Hallâkı dâ'im.
 Etmekte ra'sân ra'sân ibâdet.*"⁷⁴⁶

"Sabah Ezanında" şiiri, bizi İsrâ sûresi 44. âyet-i kerimeye yönlendirmektedir: *"Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbih eder. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız. O, hâlîmdir, bağışlayıcıdır."*⁷⁴⁷ Bu şiirde mahlûkatın zikri vardır.

*"İbnu'l-Arabî'ye göre cemadat, nebatat ve hayvanat yaratılıştta kendileri için çizilen sınırları aşamamaktadırlar. Bu nedenle insan, fitraten mükellef olduğu vazifelere riayet ederek, camit, nebat ve hayvandaki kemâl sıfatları kazanması hâlinde onlardan daha üstün bir dereceye ulaşabilmekte aksi takdirde camitlerden de aşağı bir dereceye düşebilmektedir. Bir başka ifade ile insan, cemadat, nebatat ve hayvanatta doğuştan var olan iyi ve mükemmel vasıfları elde edebildiği oranda terakki etmekte aksi takdirde tedenni etmektedir. Cemadat, nebatat ve hayvanatta var olan iyi ve kemâl sıfatlar, doğuştan sahip oldukları kabiliyetlerle hareket etmeleri nedeniyle, verilen emirleri harfiyen yerine getirmeleri, Yaratıcı'yı mütemadiyen lisan-ı hâlleriyle zikretmeleri ve verilen nimetlere karşı da yine lisan-ı hâlleriyle şükretmeleridir."*⁷⁴⁸ Şair cemadatın, nebatatın zikrini vererek kendisi de bu zikre ortak olmuş ve şükürünü yerine getirmiştir.

Tevfik Fikret'in herhangi bir derleme ya da müstakil çalışmada yer almayan, Servet-i Fünûn devrinden önce kaleme alınmış on üç şiirinden biri olan Na't"⁷⁴⁹ ına tasavvufî açıdan bakıldığı zaman ise şiirin yazılma amacı olarak muhabbet, şiirin bütün bölümlerinde yer almakta, Hz. Peygamber'in Mahmud, Muhammed ve Ahmed isimleri anılmaktadır.⁷⁵⁰

⁷⁴⁶ Parlatır ve Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, 422.

⁷⁴⁷ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, 270, 271.

⁷⁴⁸ Necmettin Ergül, "İnsan-ı Kâmil –Güzel Ahlak İlişkisi", *The Journal of Academic Social Science Studies*, (35), Summer I 2015, 261.

⁷⁴⁹ Nuri Sağlam, "Servet-i Fünûn'a kadar Tevfik Fikret ve Bilinmeyen Şiirleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 30, (0), 2003, 427-440.

⁷⁵⁰ bk. Sağlam, "Servet-i Fünûn'a Kadar Tevfik Fikret ve Bilinmeyen Şiirleri", 433, 434

“1

Arş-ı Rahmân oldu denk-i vâye-i ulviyyetin
Arzı tetvîc eyledikde sâye-i ulviyyetin
Nâm-ı Mahmûd'un yeter pîrâye-i ulviyyetin
Şer'-i pâkin elverir sermâye-i ulviyyetin
Hangi âlî-dil senin hem-pâye-i ulviyyetin
 “Ya Resûlallah yoktur gaye-i ulviyyetin”⁷⁵¹

Şiirin ilk bölümü olan bu dizelerde Hz. Peygamber'in Mahmud isminin arzdan ve arştan daha büyük olan yüceliğinin övgüsü verilmekte bu da Fikret'in dinî duyguların da olduğunu göstermektedir.

“2

(Yâ Muhammed)dir tanîn-endâz olan etbâkta
Nâm-ı Ahmed'dir temevvüc-rîz olan âfâkta
Âlem-i bâlâyı evvel bank-i celîl intâkta
Sâha-yı eşyâyı evvel nûr-ı nebîl işrâkta
Fikret-i lütfun bıraktı akli istiğrâkta
 “Ya Resûlallah yoktur gaye-i ulviyyetin”⁷⁵²

İkinci bölümde ise Hz. Peygamber'in yerde Muhammed, göklerde ise Ahmed isminin anıldığını şair vermekte, tasavvufî terimlerden olan istiğrak dikkat çekmektedir. Âlemlerden ve eşyadan yani cemadattan evvel Hz. Peygamber'in yaratılışına vurgu yapılarak Hakikat-i Muhammediye ve Nur-ı Muhammediye şeklinde isimlendirilen tasavvufî kavramlar ele alınmıştır. “Fikret-i lütfun” terkinde ise tamlama, hem (lütfunu düşünme) hem de (lütfun ile Fikret) manasında tevriyeli kullanılarak şair, istiğrak hâline düşen derviş makamında verilmiştir.

“3

Senden etti iktibâs-ı şû'le sînâ-yı Arab
Sende gördü iltifât-ı Hakk'ı Mûsâ-yı Arab
Senden aldı izzet-i ahlâk-ı ebnâ-yı Arab
Buldu kudsiyyet seninle kavm-i vâlâ-yı Arab

⁷⁵¹ Sağlam, “Servet-i Fünûn'a kadar Tevfik Fikret ve Bilinmeyen Şiirleri”, 433.

⁷⁵² Sağlam, “Servet-i Fünûn'a kadar Tevfik Fikret ve Bilinmeyen Şiirleri”, 433.

İbtidâ-yı mâ-halak senin ey evlâ-yı Arab
“Ya Resûlallah yoktur gaye-i ulviyyetin”⁷⁵³

Fikret’in “**Tevhid 2**”de de değinilen Tur Dağı hadisesine⁷⁵⁴ telmih yapılan şiirin bu bölümünde Hz. Peygamber’den dolayı Arap kavminin şereflendiği vurgulanarak yine yukarıdaki tasavvufî kavramlara değinilmiştir. Ayrıca “*Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.*”⁷⁵⁵ hadisine telmih yapılmaktadır.

“4
Fart-ı lûtf-ı rahmetinle mültecâ-yı hâksin
İzzet-i ulviyyetinle mefhar-i eflâksin
Gayet-i hilm ü vefâsin zübde-i idrâksin
Mazhar-ı hayru’t-tehâyâ, mükrim-i levlâksin
Her cihetle lâyük-ı tavsîf-i zât-ı pâksin
“Ya Resûlallah yoktur gaye-i ulviyyetin”⁷⁵⁶

Dördüncü bölümde ise yine Allah Resûlü’nün övgüsü yapılmaya devam edilmekte, “*Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.*”⁷⁵⁷ hadisine ise burada iktibas yapılarak Hz. Peygamber’in hem yerde hem gökte övünç kaynağı olduğu vurgulanmaktadır.

“5
Zât-ı pâkin bak ne âli ey celâlet-şân senin
Zâtını tevkîre indi Hazret-i Kur’ân senin
Zâtını ta’zîme çıktı pertev-i îmân senin
Zâtını takdîs için gelmiştir ins ü cânn senin
İbtidâ-yı vasf-ı zâtında deha el-ân senin
“Ya Resûlallah yoktur gaye-i ulviyyetin”⁷⁵⁸

Şiirin bu bölümünde ise Hz. Peygamber’e övgü devam ederek Hakikat-i Muhammediye ve Nur-ı Muhammediye kavramları görülmekte, yukarıdaki hadis⁷⁵⁹ yine bu kısımda hatırlatılmaktadır.

⁷⁵³ Sağlam, “Servet-i Fünûn’a kadar Tevfik Fikret ve Bilinmeyen Şiirleri”, 433.

⁷⁵⁴ bk. Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, 156, 157.

⁷⁵⁵ el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 164.

⁷⁵⁶ Sağlam, “Servet-i Fünûn’a kadar Tevfik Fikret ve Bilinmeyen Şiirleri”, 433.

⁷⁵⁷ el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 164.

⁷⁵⁸ Sağlam, “Servet-i Fünûn’a kadar Tevfik Fikret ve Bilinmeyen Şiirleri”, 433, 434.

“6

*Nâbecâ mı sâye-i şer'inde ey mevlâ-yı din
Âleme da'vâ-yı rüchân eylesek biz Müslimîn
Sen bize şâhidsin ey mahbûb-ı Rabbü'l-âlemîn
Sen bize âidsin ey matlûb-ı eflâk ü zemîn
Bulmuyor mebde' ulüvv-i fazlına âkıl-ı rezîn
“Ya Resûlallah yoktur gaye-i ulviyyetin”⁷⁶⁰*

Şiirin son mısra ile aklın eleştirisinin yapıldığı bu bölümde ise yine yerlerin ve göklerin isteği olan Hz. Peygamber, Allah'ın Habibi şeklinde anılarak Hz. Peygamber'in Allah katındaki değerine vurgu yapılmaktadır.

2.3. CENAB ŞAHABEDDİN

Servet-i Fünûn'un bir diğer şairi Cenab Şahabeddin şiirinde de tasavvufî unsurlara rastlanmaktadır. Cenab Şahabeddin'in Türk edebiyatının en bilinen yazar ve şairlerinden biri olduğunu ve Servet-i Fünûn topluluğu içinde ise Tefik Fikret'ten sonra gelen şair olarak verilebilebileceğini İnci Enginün'ün şu ifadeleri göstermektedir: “Hüseyin Cahit Yalçın'ın yayımladığı *Mektep dergisinde yapılan ‘en iyi şairimiz’ anketinde Tefik Fikret ile birlikte ikinciliği paylaşan Cenap, kendisini çok takdir eden Tefik Fikret'in de isteği üzerine sürekli olarak Servet-i Fünûn'da yazmağa başlar (4 Nisan 1896).*”⁷⁶¹ Cenab Şahabeddin edebiyatla ilgisi olmayan kişiler arasında dahi hiç olmazsa ismi duyulmuş nadir şairlerden biridir. Şairler genellikle en meşhur şiirleriyle anılırlar. Cenab'ın ise kar şairi olduğunu ve onun karlı bir gecede de öldüğünü Enginün şöyle aktarmaktadır: “*Cenab Şahabettin 13 Şubat 1934'te beyin kanamasından ölür. Soğuk, karlı, tipili bir gündür. Cenaze töreninde doktor Mazhar Osman Bey, ‘Karlar şairini karlı bir havada gömüyoruz, ne hazin tecelli!’ demiştir.*”⁷⁶²

Cenab Şahabeddin ile tasavvufu bir araya getirmek güçtür. Ancak onun Osmanlı toplumunun önemli bir parçası olan tasavvufu⁷⁶³ diğer Osmanlı dönemi şairleri

⁷⁵⁹ bk. el-Aclûni, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 164.

⁷⁶⁰ Sağlam, “Servet-i Fünûn'a kadar Tefik Fikret ve Bilinmeyen Şiirleri”, 434.

⁷⁶¹ İnci Enginün, *Cenap Şahabettin*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, 7.

⁷⁶² İnci Enginün, *Cenap Şahabettin*, 5.

⁷⁶³ bk. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 87-99.

gibi bilmemesi ve ondan etkilenmemesi düşünülemez. Bu çalışmada ele alınan bazı şiirlerine bakarak ona mutasavvıf bir şair denilemez fakat tasavvufun izlerinin de olduğu görülmektedir. İsmail Hikmet Ertaylan, bu şiirlerin yanlış anlaşıldığını şu şekilde söyler: “*Temâşâ-yı Hazân*”, “*Temâşâ-yı Leyâl*” gibi ince hislerle dolu *bedâialarıyla ‘Münâcât’* gibi gizli ve zarif bir *tehekküm* ile yazılmış, “*Derviş*” gibi sıcak hayaller, *hissî edalarla yazılmış cidden güzel eserleri edebiyatın ölmez abidelerindendir. ‘Münâcât’*ındaki *ma’nâ-yı istihzâyı zamanının dini bir yemlik yapan riya ve taassup ile herkesi köreltmekte bir menfaat arayan kaba sofular anlayamadılar. Hakiki bir ‘Münâcât’ bir ilâhi zannettiler.*”⁷⁶⁴ Bu sübjektif ifadeler Cenab şiirine, Cenab’ın kullandığı kelimelere âdeta dikkatle bakılması gerektiğini vurgulayan uyarıcı niteliğinde olması yanında, Cenab’ın dinî ve tasavvufî fikriyatını vermesi açısından da dikkat çekicidir. İsmail Hikmet Ertaylan, *Münâcât*’ın insanîyetin fikrî sefaletini, delaletini söyler, mâbud ve âbidlere alay ve aşâğılama içeren bir hicviye olduğunu ifade eder.⁷⁶⁵ Bu ifadelerde denildiği gibi Cenab Şahabeddin hicvetme amacı ile mi yoksa inanmasa da tasavvuf felsefesinden yararlanarak şiirine renk katmak ya da tema oluşturmak için mi? yazmıştır, tartışılabilir. Bu konu hakkında Hasan Akay, *Münâcât*’ı da içine alan bazı şiirlerde kozmik âlem vurgusu yaparak şairde dinî özün olmadığını şöyle ifade eder: “*Cenab Şahabeddin’in ‘Elhân-ı Şitâ’, ‘Makdem-i Yâr’, ‘Riyâh-ı Leyâl’, ‘Son Arzu’, ‘Temâşâ-yı Leyâl’, ‘Temâşâ-yı Hazân’, ‘Derviş’, ‘Münâcât’, ‘Senin İçin’ (Bu şiir, Cenab’ın yayınlanmış en son şiiridir) gibi şiirleri incelendiğinde görülecektir ki kozmik âlemin nitelikleriyle yüklüdür. Kozmik âlemi bu kadar yakından hissediş ne Abdülhak Hâmid’de ne Tevfik Fikret’te ne de başka devrindeki başka bir şairde yoktur. Hâmid’in kozmik felsefesinden tek farkı ise Cenab’ın tabiat âleminde felsefenin, dinî özün ve fizikötesi (maverâi) bir soluğun bulunmamasıdır.*”⁷⁶⁶Akay’ın bu ifadeleri de Cenab şiirine din bağlamında bakılmaması gerektiğinin uyarısıdır. Fakat bu şiirlerin bazılarının dinî açıdan hatta tasavvufî anlayışla değerlendirilmemesi gereği, Cenab’ın hiç olmazsa Osmanlı döneminde yaşayan bir kişi olması dikkate alındığında dinden ya da tasavvuftan hiç etkilenmemiş mi, sadece şeklî olarak da olsa bu kavramlar şiirine girmemiş midir? sorusunu akla getirmektedir. “*Derviş*”, “*Münâcât*” gibi şiirlerinin ismi dahi bu soruya cevap vermektedir. Bu çalışmada şairin ele alınan

⁷⁶⁴ Ertaylan, *Türk Edebiyatı Tarihi-I-IV*, 732.

⁷⁶⁵ Ertaylan, *Türk Edebiyatı Tarihi-I-IV*, 733.

⁷⁶⁶ Hasan Akay, *Cenab Şahabeddin*, Timaş Yayınları, İstanbul 1998, 45.

şiiirlerinde etkinin varlığı görülmektedir ki Sadettin Nüzhet'in verdiği şu bilgiler Cenab Şahabettin'in tasavvufa tamamen bigâne olmadığını göstermektedir: “*Oturdukları ev, Şeyh Vasfi'nin tekkesine çok yakındı. Bilhassa onunla devamlı bir surette buluşuyor ve istifade ediyordu. Şeyhin delâletile de Muallim Nâcî ile tanışmıştı.*

Cenap üzerinde müessir olan kıymetli şahsiyetlerden biri de Nasuh Efendizâde Mustafa Asım Efendi'dir.”⁷⁶⁷ Tasavvufun Osmanlı toplumunda kabul edililirliliği ve yaşanırlılığından ⁷⁶⁸ dolayı Tanzimat, Servet-i Fünûn hatta Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde ve günümüzdeğin yaşayan şairlerde olduğu gibi Cenab'ın da Osmanlı döneminin bir ferdi olmasından dolayı ve incelenen şiiirlerinde de inanıp inanmaması, müntesip olup olmamasına bakılmaksızın muhabbetî kurum olarak gösterilebilecek tasavvuftan bîhaber olmadığı anlaşılmaktadır ki Enginün'ün şu cümlelerinde Cenab'ın bu gibi bazı inançsal hususları sadece şiiirine vesile kıldığını açıklaması Cenab-tasavvuf-etki bağlamında dikkat çekicidir: “*Tamamiyle şekli bir tabiat tasvirine düşmekten çekinen Cenab, kendisinin asla inanmadığı bir 'ruh-ı kâinât' fikri uydurur. Tabiatın da insan gibi bir ruhu olduğuna inanmak ister. Fakat iptidailerde yahut mistiklerde ciddi bir inanç mevzuu olan bu fikir, Cenab için sadece bir vesileden ibarettir.*”⁷⁶⁹

Cenab Şahabeddin'in bazı şiiirlerinde görülen tasavvuf ya da tasavvufun izleri, tahlil yapılarak verilmeye gayret edilecektir.

“**Nazîre-i Gazel-i Muallim**”in şu dizelerinde mürşid, nazar kavramıyla beraber melek benzetmesiyle verilmiştir:

“*Çeşm-i sehhârıyla aldı kabza-i teshîrine
Bir melek-simâ vücûd ikliminin sultânıdır*”⁷⁷⁰

Tasavvufta dervişin Allah'a âşık olması, nefis terbiyesine, seyr u sülûkla bağlantılı olarak bir anda olmadığı, bu merhalenin dervişin seyr u sülûkündaki verimliliğine bağlı olarak değişebileceği bilinmektedir. Dervişin sevgisi ihvanına, aşkı şeyhinedir. Beşerî aşkta sevgili maddî olarak âşığı nasıl tesirine almaktaysa mürşidin cemâli ise derviş tesirine alır. İkinci mısra ise tasavvufta önemli bir yere sahip olan

⁷⁶⁷ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şahabettin*, Yeni Şark Kütüphanesi, Basım yeri yok, 1934, 6.

⁷⁶⁸ bk. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 87-99.

⁷⁶⁹ İnci Enginün, *Cenap Şahabettin*, 13, 14.

⁷⁷⁰ Mehmet Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiiirleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, 45.

mürşidin -şairin benzetmesiyle- büyüleyen nazarını akla getirmektedir. Büyülenen derviş sayha çekip cezbesiyle, nihayetinde Allah'a niyaz etmiş olur. Çünkü dervişlerin cezbelendiklerinde Allah'ın "Hay" ismini bir anda bağırarak söyledikleri bilinmektedir.

Aynı nazîrenin alttaki mısralarında ise kemâle ulaşmış mürşid ve bu mertebdekilerin tedbirli kişiler gibi akli değil, tevekkül ve teslimiyetin verdiği rahat ve huzur hâlini ölçüt aldıkları belirtilmektedir:

*"Ehl-i temkin tab'-ı hıffet-güsteri cennet bilir
Meşreb-i tedbîr-perver âkılın mîzânıdır"*⁷⁷¹

Bu beyitte yer alan "ehl-i temkin" tamlamasını, "meşreb-i tedbîr-perver" ile aynı manada düşünüldüğü zaman yani akla değer veren, ölçüp biçip işlerini yapan kişiler olarak değerlendirildiğinde iki mısra da akla önem veren dünyevî bir mantığın anlatıldığını gösterir. Fakat "temkin" tasavvufî yani "ağırbaşlı, televvünden kurtulup huzur ve sükûna mazhar olan kimse. Visâle erenlerin sükûtu"⁷⁷² olarak değerlendirildiğinde ki "tab'-ı hıffet-güsteri" tamlaması bunu işaret etmektedir, o zaman bu mısraya tasavvufî açıdan bakılması gerektiği, dizede anlatılan bu hâldekilerin düsturunun verilmiş olduğu söylenebilir. Tasavvufta aslolanın akıl değil, gönül olduğu bilinmektedir. Allah'ı bulmak için akıl bir yere kadar gitmektedir. Bir noktadan sonra mavera ile ilgili unsurlardan dolayı keşif zorlanmakta ya da hiç olamamaktadır. Yunus Emre'nin şu mısraı da bunu ifade etmektedir:

*"Bu aklu fikr ile Mevla bulunmaz"*⁷⁷³

Cenab'ın akli eleştirisi dikkat çekicidir. Aslında şiirin nazîre oluşu, şairde yer almış geleneksel yapıyı da vermektedir. Bu ise Servet-i Fünûn dönemi sanatçıları da eski tarz bir yapı olduğunu göstermektedir. Bu da sosyal psikolojinin bireyi etkilemesi olarak görülebilir.

Adı geçen şiirin şu beytinde ise hikmet kavramının yanında gayret ehli olduğu bilinen dervişler ve mürşidler teslimiyet hâliyle verilmektedir:

⁷⁷¹ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 45.

⁷⁷² Safer el-Muhibbi el-Cerrahi, *İstulâhat-ı Sofîyye fî Vatan-ı Asliyye-Tasavvuf Terimleri*, Kırkkandil Yayınevi, İstanbul 2013, 392.

⁷⁷³ Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlahîleri*, 331.

*“Ehl-i gayret bahs-i hikmette tereddüd eylemez
Hâce-i erbâb-ı gayret kuvve-i im'ânıdır”⁷⁷⁴*

İmanın tereddüt etmemeyi gerektirdiği, dinin emirlerini yapmanın ve yaymanın, yasaklarını ise kabul edip yapmamanın imanî olarak bir esas olduğu bilinmektedir. İmanda da tam bir teslimiyet vardır. Çünkü gayret ehli olan dervişin müşidine Allah rızası için tabi olmuş, içinden teşvişi atmış, neden, nasıl, niye gibi soruları bitirmiş kişi olduğu bilinmektedir. Şeyh ve derviş hakkında şu bilgiler müşid ve müridin arasındaki manevî bağı vermektedir: *“Mürit ne dil ne de kalple şeyhine itiraz edemez. Şeyhine hayır diyen bir mürit iflah bulmaz. Şeyhe karşı işlenen günahın tevbesi olmaz. Şeyhin önündeki mürit gassalın önündeki cenaze gibidir, iradesi yoktur. Şeyh ona hangi şekil verirse onu muhafaza eder; şeyhte fâni olmak Allah'ta fâni olmanın mukaddimesidir. Allah'a giden yol şeyhten geçer. Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır. Şeyh keşf ve kerâmet sahibidir. Allah'ın arz üzerindeki halifesidir. Allah adına hareket eder. Şeyh Hz. Peygamber'in nâibidir. Onun temsilcisidir.”⁷⁷⁵* Bu ifadeler müşide teslimiyetin önemini vurgulamak için kullanılmış olsa da eleştirel olarak bakmak da gereklidir. Eğer şeyh İslâm'a muhalif hareket ve sözler içindeyse ona uymak kabul edilemez bir davranıştır.

“Nazîre-i Gazel-i Muallim”in aşağıdaki mısraında ise müşid gönül kavramıyla beraber verilmiştir:

“Bir melek mihmân-serâ-yı sînemin mihmânıdır”⁷⁷⁶

Bu mısra da gönül mekânının konuğu, meleğin günahsızlığı ve mükemmelliğine teşbih edilerek Allah'a vasıl olmak için bir vasıta olan müşid kabul edilebilir. Bu yargıya, yukarıda verilen şiirde geçen *“çeşm-i sehhâr,”⁷⁷⁷ “ehl-i temkin,”⁷⁷⁸ “ehl-i gayret”⁷⁷⁹* gibi terkipler dayanak olarak gösterilebilir.

Cenab Şahabeddin, aynı şiirinin aşağıdaki dizelerinde ise gönül kavramını ön plana çıkararak ehl-i aşka, dervişlere seslenmektedir:

⁷⁷⁴ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 45.

⁷⁷⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 334, 335.

⁷⁷⁶ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 45.

⁷⁷⁷ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 45.

⁷⁷⁸ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 45.

⁷⁷⁹ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 45.

“Gözlerim bir dil-sitânın vâlih ü hayranıdır

...

Cennet-âbâd-ı meserrettir dilim ey ehl-i aşk

Çünkü dil bir cennetînin Kâ’be-i umrânıdır”⁷⁸⁰

Bu mısraların Cenap Şahabeddin’e ait olması hasebiyle tereddüd yaşanabilir. Ancak dizelere bakıldığı zaman kavramlar çerçevesinde tasavvufun izleri görülmektedir. Fizyolojide beynin merkez olarak kabul edildiği gibi tasavvufta da gönlün merkez olarak kabul edildiği bilinen bir unsurdur. Bu değer “Ben yere ve göğe sığmadım ancak mümin kululumun kalbine sığımdım.” hadis-i şerifinde de verildiği üzere ve Enfâl sûresi 24. âyet-i kerîmedeki “*Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Resûlüne uyun. Ve bilin ki Allah kişi ile onun kalbi arasına girer ve siz mutlaka onun huzurunda toplanacaksınız.*”⁷⁸¹ buyruğunda da görüldüğü gibi kalbin öneminin verilmesinden dolayı olduğu söylenebilir. Gönlün Allah’tan Hz. Peygamber’e, pir meşayîha, mürşide ve müride muhabbetin beslendiği yer, ehl-i aşk olarak bilinen dervişlerin seyru sülûkunda, nefis terbiyesi için değerli olarak kabul edilen mekân ve makam olarak görülebileceğini gönül ehlinin şu tanımı vermektedir: “*İslâm’ı yaşayarak kalb-i selîme ulaştırmış, velâyet makamından payını almış kişiler. Gerçeğe ulaşanlar.*”⁷⁸²

Şairin **Münâcât [II]**⁷⁸³ şiirinin altta yer alan dizesinde de gönül mefhumu verilmiştir:

“...

Ben remâdım. hârîm-i sînemde

Gizlenen bir azîm alevsin sen!”⁷⁸⁴

Bu mısralar, “**Nazîre-i Gazel-i Şeyh Vassî**”nin “*Dil secde eder yâr-i vefâ-kârı görünce*”⁷⁸⁵ dizesiyle paralel olarak düşünülebilir. Yaradan, ateşe teşbih yapılarak gönül-muhabbet-yakıcılık bağlantısı kurulmuştur.

⁷⁸⁰ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 45.

⁷⁸¹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 168.

⁷⁸² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 231.

⁷⁸³ Cenap Şahabeddin’in birden fazla Münâcât’ı değerlendirileceğinden dolayı Cenap’ın bu şiirleri ilgili kısımlarda Münâcât [I], Münâcât [II] ve Münâcât [III] şeklinde aktarılacaktır.

⁷⁸⁴ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 265.

⁷⁸⁵ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 46.

Tasavvufî bir isme sahip “**Derviş**” şiirinde ise pozitivist bir mantık devreye girmekte, gönül kavramı burada da görülmektedir ancak bu unsur tasavvufî bir yorumla verilmemektedir:

*“Nazarım maşrık-ı hakâyıkta;
Kandilimdir güneş, kamer, encüm;
Kalmaz aslâ gözüm karanlıkta
Sönse her şey yanar benim gönlüm.”*⁷⁸⁶

Bu mısralarda şairi gerçekler, hakiki dünya rahatlatmakta, şair hakikatleri rehber edinmekte ve bunların inancıyla her şey sönse de şairin gönlü yanmaktadır. Gönül, umut olarak şiire girmiştir.

Şairin, Şeyh Vasfî'nin “**perestîş redifli**” gazeline nazîre olarak yazdığı “**Nazîre-i Gazel-i Şeyh Vasfî**” şiirinde de tasavvufî unsurlar bulunmaktadır. Şeyh hakkında araştırma yapan Mustafa Özsarı, Şeyh Vasfî'nin adı geçen gazelini “Tasavvufî Şiirler” başlığı altında değerlendirmiştir ⁷⁸⁷ ve şair hakkında şu ifadeleri, Cenab Şahabeddin'in şiirindeki tasavvuf etkisini gösterme bağlamında önemlidir: “*Vasfî Bey'in şiirlerinin önemli bir kısmı tasavvuf, din, iman, itikat, şer'i akideler, Allah'ın varlığı ve gücü, kâinat vb. konular üzerinde yazılmıştır. Şairin aşk ve tabiat konulu şiirlerinde bile genel olarak tasavvufî, mistik ve dinî bir atmosfer vardır.*”⁷⁸⁸ “**Nazîre-i Gazel-i Şeyh Vasfî**”nin aşağıdaki beytinde de muhabbet ile bağlantılı olarak gönül kavramı verilmiştir. Çünkü sâgar, tasavvufta arifin gönlü olarak da yorumlanır.⁷⁸⁹

*“Meykeşler eder sâgar-ı sahbâya perestîş
Her âşık eder dilber-i ra'nâya perestîş”*⁷⁹⁰

Aşk, hem zahirî hem de ilâhî anlamda değerli bir hassa kabul edilir. Bu hassanın kıymeti evvelâ yaratılışla insana kalbî olarak yüklenmiş bir duygu olmasından kaynaklanmaktadır. İster dünyevî ister mecazî olarak kalbe yüklenen bu değerde çıkar duygusunun ötelenip muhabbet hissini ön plana çıkarılması her iki anlamında da aşkı

⁷⁸⁶ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 190.

⁷⁸⁷ Mustafa Özsarı, *Şeyh Vasfî-XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Yaşamış Bir Neo-Klasik*, Altınpost Yayıncılık, Ankara 2013, 87-97.

⁷⁸⁸ Özsarı, *Şeyh Vasfî-XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Yaşamış Bir Neo-Klasik*, 86.

⁷⁸⁹ bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 304; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 534.

⁷⁹⁰ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 46.

değerli kılmaktadır. Tasavvufî bağlamda hâiz-i ehemmiyet “*coşkun aşk halleri (galebât-ı aşk) ki sahibini kınanmayı gerektirecek hâl ve hareketlerin içine sokar. Bu da sülûkun sonuna gelen kemâl ehline mahsustur... Tasavvufta şarap aşkı, mahabbeti, şevki ve vecdi temsil eder. Şarap gibi aşk da insanı kendinden geçirir, aklını, mantığını ve şuurunu kullanmasına engel olur. Âşıkla ayyaşın dış görünüşleri birçok yönden birbirine benzer*”⁷⁹¹dir. Bu ifadeler meykeş olan derviş için şarabın muhabbetullah olduğunu göstermektedir. Derviş şarabı taparcasına sevmektedir. Çünkü manevî bir tat olan şarap, dervişin ruhunun manen ilerlemesi için gereklidir. Ayrıca feyzin kaynağı ve sahibi Allah olduğu için feyzden tadılarak Allah manen muhabbet olarak sirayet etmektedir. Derviş âşiktir ve sevgilisi de nihaî olarak Allah’tır. Mürid, O’na yaklaştıkça sevgisi ve muhabbeti de artacaktır.

Nazîrenin şu beytinde de gönül ıstılâhının işlendiği müşahade edilmektedir:

“Zülfin tarıyor şâne-i elmas ile cânân
Etmez mi gönül zülf-i mutarrâya perestiş”⁷⁹²

Şair, Şeyh Vasfî etkisiyle dolaylı olarak divan şiirinin yani geleneğin materyalleri olan mazmunları kullanarak beşerî sevgiliye has unsurlarla tasavvufî yorum bağlamında Allah’a olan muhabbeti vermektedir. Şair değerli olana kıymetliyi layık görerek hem Allah’ın büyüklüğünü hem de sevgisini vermektedir. İkinci mısra da ise “zülfi” ile doğrudan Allah’ın verildiğini, tasavvufta zülfün Yaratıcı’nın Zatı olup siyah saç’ın meçhullüğü gibi Allah’ın Zâtının da meçhul olarak görülmesinden⁷⁹³ çıkarabilir.

Aynı şiirin altta verilen beytinde de tecelli ile beraber gönül kavramı yine işlenmiştir:

“Bak arz-ı cemâl eyliyor ol şûh-ı dil-ârâm
Etmez mi gönül böyle temâşâya perestiş”⁷⁹⁴

Beytin birinci mısraında Allah’ın âleme tecellisi görülmektedir. Cemâl sıfatıyla oluşan tecelliyle gönüle feyz, muhabbet, cûş gelmektedir ki böyle temaşayla derviş, taparcasına sevmektedir. Perestiş kelimesi özel bir kullanım olarak dikkat çekmektedir.

⁷⁹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 327.

⁷⁹² Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 46.

⁷⁹³ bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 398.

⁷⁹⁴ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 46.

Bu kelimenin hem Allah'tan dolayı tapma anlamında hem de sevginin yoğunluğu açısından kullanıldığı söylenebilir.

“**Nazîre-i Gazel-i Şeyh Vasfî**” şiirinin aşağıdaki mısralarında da tecelli ve gönül kavramlarına değinilmiştir:

*“Dil secde eder yâr-i vefâ-kârı görünce
Kim görse eder vech-i dil-ârâya perestiş”⁷⁹⁵*

Tasavvuf için önemli olan gönül ile “Ben yere ve göğe sığmadım ancak mümin kulunun kalbine sığdım.” hadisinde verilen buluşmaya ve bu birleşme sonucunda oluşan tabiiyete vurgu yapılmaktadır. Tecellinin meydana geldiği bu yakınlaşma hâli, Alak sûresi 19. âyette verilmektedir: “...Allah'a secde et ve (yalnızca O'na) yaklaş!”⁷⁹⁶ Şair; gönül, namaz, secde, yakınlaşma ve muhabbet bağlantısı kurmuştur.

Aynı nazîrenin şu mısralarında ise tecelliye ve nur kavramını şair işlemiştir:

*“Yâd eyleyerek subha kadar vechini yârin
Ettim bu gece ben meh-i garrâya perestiş”⁷⁹⁷*

Ay'ın parlaklığıyla karanlığı aydınlatan bir nesne olmasından dolayı şair, Allah'ın görünürlüğünü yani tecellisini vurgulamaktadır.

“**Münâcât [III]**” şeklinde aktarılan şiirinde de şair tecelliye vermektedir. Ancak tecelliye verme şekli cüretkârdır. Cenap, tasavvuf ehli bir şair olsaydı bu şiirde aktardıkları istiğrak durumundaki bir sûfinin hâlleri olarak yorumlanabilirdi. Fakat Akay'ın Cenab için Münâcât'larında Tanrı'yı deist bir anlayışla suçladığı⁷⁹⁸ ifadesi onun müntesib olmadığını ve bu şiiri de hangi fikriyatla yazdığını göstermektedir.

*“Sen misin, Hâlikim, o sönmez ateş
Ki cihan dâimâ içinde yanar!
Gökte gündüz senin gözün mü güneş!
Gece göz yaşların mı yıldızlar?”⁷⁹⁹*

⁷⁹⁵ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 46.

⁷⁹⁶ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 615.

⁷⁹⁷ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 46.

⁷⁹⁸ Hasan Akay, *Cenab Şahabeddin'in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir Araştırma*, Kitabevi, İstanbul, 1998, 239.

⁷⁹⁹ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 281.

Âlem ile Allah arasında bağlantı kuran şair, Allah'ı âdeta dünyaya indirmiştir. Âlem ile Allah arasında bir birlik oluşturularak tecelli meydana getirilmiştir.

Şiirin devamındaki,

“ ...

İçimizden senin ak ellerine

Kanla gözyaşlı şübheler akıyor.”⁸⁰⁰

mısralarında şair içindeki mutmain olamayışı vermektedir. Tasavvufta ise tam bir teslimiyet vardır. Burada ise tasavufî anlayıştan söz edilemeyeceği gibi sağlam bir itikadın dahi olmadığı görülmektedir. Bu hâl de şairin ehl-i tasavvuf olmamasından dolayı bir vecd durumu, istiğrak hâli değildir. Cenap'ın şiirinde gelenek etkisiyle tasavvufî izler görülmektedir fakat bu izler dervişâne değildir.

Aynı şiirdeki,

“Geldi lüknet bütün beyânımıza

İsmi söyledikçe titreyerek;

Sıgıncı titreyen lisânımıza

Senin ismin senin dilinde gerek.”⁸⁰¹

mısralarında ise yukarıdaki inanç zaafından hemen sonra şair, Allah'ın yüceliğinden ve O'nu ancak kendisinin anlatabileceğinden bahsederek içindeki şüpheyi erteler fakat kaldıramaz. Çünkü

“Kalbe ilka-yi mü'miniyyetle

Niçin imânı etmedin te'mîn?

Yâ İlâhî değil misin, söyle

Yoksa kendin de varlığından emîn?”⁸⁰²

dizelerinde açıkça, cüretkâr bir şekilde Allah ile konuşmaktadır. Bu konuşmanın inanç kâidelerine ters oluşunun şüphesinden kaynaklandığı şu ifadelerde görülmektedir: *“Diyoben'e”, ‘Don Juan’ ve ‘Derviş’ şiirleriyle “Münâcât’ları onun kendi ruhunu,*

⁸⁰⁰ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 281.

⁸⁰¹ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 282.

⁸⁰² Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 282.

şüpheli karakterini ve özlemlerini ifade etmektedir.”⁸⁰³ Şairin “Münâcât [III]” şiirinde karmaşası şekli olarak görülmektedir. Çünkü

“Burkular ye’s ile tekallûstan
Seni inkar eden zavallı ağız.
Bize, yâ Rab görün ufuk gibi sen:
Çölde biz bir serâba muhtâcız.”⁸⁰⁴

şeklinde olan ve şiirin önceki mısralarında da görülen Allah’ın yüceliği ve tecellisi verilmektedir. Bir sonraki dörtlüklerde de tecelli görülmekte ve yine şair aciziyetini tevazuyu ifade etmektedir. Böylece şüphe yok, şüphe var, şüphe yok... şeklinde şairin dalgalı olan ruh hâli şiire şekli bir mana da vermektedir:

“Kapılıp hep hayâle, hep hisse
Seni bir gölge sandığım çoktur
Kulağım duymıyor gözüm görse
Neyleyim başka kudretim yoktur.

Bir emîrim diyâr-ı gaflette
Ki karanlıkta gölgedir tahtım;
Tûr-i Sînâ’yi şekk ü hayrette
Ben sağır bir Kelîm-i bedbahtın”⁸⁰⁵

Hatta şair daha ileriye giderek ikilem içinde, şüphe var ve yok arasında Tûr-i Sînâ’ya, İsa Kelîmatullah’a⁸⁰⁶ gönderme yaparak ve kendini O’na tevazulu bir şekilde benzeterek tecelliyi ve tevazuyu şiirin içinde vermiştir. Kendini Peygamber’e bu şekilde benzetiş hoş bir durum olarak karşılanamayacak bir durumdur ve tekrarlamak gerekir ki şairin bu ruh hâli dervişâne değil, tamamen teslim olamamış bir ruhun görüntüsüdür. “Cenab yalnız varlığı değil, şiiri de gölge ve serapla izah etmekte hatta bu anlayışını dinî alana bile aktararak ‘Münâcât’larında gölge ve serap idrâkini sürdürmektedir.”⁸⁰⁷

⁸⁰³ İnci Enginün-Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 1-Şiir (1860-1923)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011, 35.

⁸⁰⁴ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 282.

⁸⁰⁵ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 283.

⁸⁰⁶ bk. Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 156, 157.

⁸⁰⁷ Akay, *Cenap Şahabeddin’in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir Araştırma*, 198.

“Münâcât [III]”teki şu mısralarda ise yine şüphe devam etmekte, tecelli yine verilmekte fakat Allah’ın merhamet tecellisi olan “Rahîm” ismi tasavvuf erbabı ya da mümin bir kula uygun olmayacak bir dille istenmektedir. Fakat bu bir eleştiridir:

*“Sana bağlanmak isteyen her kol
Bir karanlıkta çırpınır ancak
Yâ Rahîm, asrımızda bâri var ol
Yerde aczinden ağlayanlara bak!”⁸⁰⁸*

“Münâcât [III]”ün son dörtlüğünde ise “Nazîre-i Gazel-i Şeyh Vasfî”nin “Bak arz-ı cemâl eyliyor ol şûh-ı dil-ârâm”⁸⁰⁹ mısraında olduğu gibi Cenab yine Allah’ın merhametiyle tecellisini vermektedir. Bir önceki dörtlükte şekli olarak devam eden dalgalı ruh hâlinin görüntüsü olan şüphenin varlığı bu dörtlükte ise değişmiş, şüphe biterek ve Yaradan’ın merhameti ve yüceliği verilerek şiir dua ile bitirilmiştir. Bu, Tanzimat neslinden ele alınan bazı şairlerin şiirlerinin sonunda da görülen teslimiyeti akla getirmektedir:

*“Arza göster ki şekl-i şefkatini
Kara toprakta bir nakış gülsün;
Öyle bast et ki sakf-ı cennetini
Gölgesinde cehennem örtülsün.”⁸¹⁰*

Cenab’ın tasavvufa meyyal biri olmadığı ancak gelenek etkisiyle tasavvufu bildiği şiirlerinden anlaşılmakta Akay’ın şu ifadeleri de onun bu meşrepte biri olmadığını göstermektedir: “Şair, beşerîleştirme tekniğini hemen her tabii varlığa, onun hareket ve görüşüne uygulamaktadır. Dinî-felsefî alanla ilgili mücerret hissî isimlerin ağırlık teşkil ettiği “Münâcât”lar ve “Tevhîd” gibi son döneme ait şiirlerde bile şair bu beşerîleştirme tekniğinden vazgeçmemiş, hatta manevî şeyleri -manevî anlamlardan tecrid ederek- beşerîleştirmiştir...”⁸¹¹ Cenab’ın inanç bağlamında problemleri bir şair olduğu ise Akay’ın şu ifadelerinde görülmektedir: “Şair, Tanrı’ya yalvarış ve yakarış konusunun işlendiği ‘Münâcât’ta bile, O’nun varlığından şüphe ettiğinden, O’nu anlamadığından şüphe ateşleri içinde yandığından söz etmekte, sonra da çektiği elemeleri

⁸⁰⁸ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 283.

⁸⁰⁹ Kaplan vd., *Cenap Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 46.

⁸¹⁰ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 283.

⁸¹¹ Akay, *Cenap Şahabeddin’in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir Araştırma*, 442.

-varlığından şüphe ettiği Tanrı'nın- bağıışı, merhameti ve affi için yeterli sebep olarak göstermektedir. Bu manzumede, ne eski münâcâtlar ne de Tanzimat ve sonrasına ait münâcâtlarda rastlanan hava ve ifade vardır. Diğerlerine nispetle oldukça sade bir dille yazılmış olan bu manzumede dinî, ilmî veya tefekkürü has bir ispat veya telakki yoktur, sadece his vardır. Ama bu bir dindarın hissi değildir.”⁸¹² Bu ifadeler Cenab'ın şairlerini mutasavvifâne bir edayla yazmadığını göstermekte, onun mutasavvıf bir şair olmadığını vermekte, zaten Akay'ın Cenab'ın Tanrı'nın varlığından şüphe ettiğini, tasdiğin de inkârın da bunalımlı ruh hâline düşmediğini, ne dediğini bilemeyen, şüphe ateşleri içinde bir hâlde olduğunu ifade etmesi, Cenab'a göre Tanrı'nın insanı dünyaya atıp kendine bıraktığını, bunu şairin diğer eserlerinde de görülen Batı kaynaklı deist mantıkta yaptığını söylemesi⁸¹³ de bunun bir başka ifadesidir. “Münâcât (I)”de tasavvufî bir metin olarak görülmemelidir ancak şiirde tasavvufî unsurlar bulunmaktadır. Aşağıdaki dizeler de yine Alak sûresi 19. âyet-i kerîmeyi⁸¹⁴ akla getirmektedir. Şairin Yaradan'ı secdede arayışı Allah'ın tecellisi olarak değerlendirilebilir. Fakat şair burada da içindeki yoğun duygularını yine cüretkâr bir dille ifade etmektedir. Bu hâl tasavvuf erbabı için istiğrak hâli denilebilir ancak Cenab Şahabeddin için bunu söylemek yanlış olacaktır:

*“Arıyor secdelerle dîdelerim
Her gece pür sitâre küngürede,
Düşüp üstünde ağlamak dilerim,
Söyle ey Tanrı! dizlerin nerede?”⁸¹⁵*

Allah'a insanîlik verilmiş ve şair bu insanî yakınlıktan faydalanıp bir fiziksel birleşme durumu olan dizlerin üstünde ağlama arzusunu dile getirmiştir. Allah'ın merhametinden dolayı Yaradıcı âdeta bir anneye benzetilmiştir.

Modern şiir dikkate alındığında tasavvuf düşüncesinin varlığı, kalıplaşmış anlayıştan dolayı yadırganabilmektedir. Tasavvufun Cenab şiirinde vahdet-i vücûd gibi bir ıstılâhla yer alması daha çok dikkat çekmektedir. “Tevhîd” şiirinde tasavvufî kavram olarak vahdet-i vücûd görülmektedir. Ayrıca teslim olmuş bir kalbin

⁸¹² Akay, *Cenab Şahabeddin'in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir Araştırma*, 442, 443.

⁸¹³ Akay, *Cenab Şahabeddin'in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir Araştırma*, 443.

⁸¹⁴ “...Allah'a secde et ve (yalnızca O'na) yaklaş!” bk. (Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, 615.)

⁸¹⁵ Sadettin Nüzhet, *Cenab Şehabettin*, , 258.

hissedildiği ve Yaradan'ın yüceliğinin vurgulandığı aşağıdaki dizelerin Cenab'a ait olması ilginç olarak değerlendirilebilirse de dönem ve tasavvuf bağlamında düşünüldüğünde şaşırılmamalıdır:

*“Varsın sen İlâhî, yine varsın, yine varsın
Aklında, hayâlimde ve hissimde yaşarsın..
Her yer dolu zâtınla, sıfâtınla İlâhî,
Zâtın da, sıfâtın da senin nâmütenâhî...
Kalbinde birer katredir eb'âd ile evkat;
Titrer nabezânınla şehráyin-i mesâfât.
Kuvvet bir elinde, ve anâsır bir elinde;
Mi'marî elindir ebedin de, ezelin de..
Şi'rin dü cihandır, kelimâtın bütün ecrâm;
Her jâle-i sun'un bana bir kulzüm-i ilhâm..
Ruhumda, dimâğımda ve kalbimde yaşarsın;
Varsın sen İlâhî, yine varsın, yine varsın... ”⁸¹⁶*

Şair, Allah'ın her yerde var olduğunu açık bir şekilde vermekte bu da vahdet-i vücûdu işaret etmektedir. Allah, şaire göre hem âlemde hem de kendinde tecelli etmektedir. Bu ise şaire ilhâm kaynağıdır. “*Her yer dolu zâtınla, sıfâtınla İlâhî,/.../ Şi'rin dü cihandır, kelimâtın bütün ecrâm;*”⁸¹⁷ dizesi şiirin vahdet-i vücûdu vermesi açısından dikkat çekicidir. Ayrıca “*Titrer nabezânınla şehráyin-i mesâfât.*”⁸¹⁸ mısraı Allah'ın kuluna ne kadar yakın olduğunu ortaya koyar.

“**Münâcât (I)**” şiirinin şu dizelerinde ise Cenab tevazuyu işlemektedir:

*“Ufk-i eb'âdı geçmiyor sesimiz,
İnleriz gerçi altı bin senedir:
Gök sağır, yer sağır, hevâ dilsiz..
Mücrim-i âciziz, biz ey Kadir!”⁸¹⁹*

Bu dizeler hem Allah katında âcizliği ifade etmektedir hem de âcizliği görerek de tevazuyu vermektedir. Cenap Şahabeddin şiirinde Allah'ın isimleri çeşitli yerlerde

⁸¹⁶ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 271.

⁸¹⁷ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 271.

⁸¹⁸ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 271.

⁸¹⁹ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 259.

görülmektedir. Bu mısralarda ise içeriğe bağlı olarak Yaratıcı'nın yüceliğini veren "Kadir" ismi verilmiştir.

"Münâcât (II)"de de tevazu verilmektedir:

*"Bir tefekkürde sarsılan şübhem,
Bir tefekkürde köklenir yerine:
Ne kadar etse i'tilâ cebhem
Ermiyor âstân-ı dergehine"*⁸²⁰

"Dergeh" ve "âstân" kelimeleriyle istilâhî olarak tasavvufun dahil edildiği bu dörtlükte ikilem içinde olan şairin şüphesinin bir azalmakta bir artmakta olduğu görülmektedir. Fakat yine şair tevazuyu elden bırakmamakta yaptığı cüreti tevazusuyla hafifletmektedir.

Bir diğer kavram olarak recâ, dua ile "Münâcât (I)"de verilmektedir:

*"Doludur afv ile sebû-yı semâ
Cürm ile pür lekeyse rûy-i zemin!
Aç sebû-yi semâya bir mecrâ
Beşeriyet bütün temizlensin:"*⁸²¹

Şair, Allah'ın affına sığınmış ve bunda ümit bulmuştur. Ümidi öyle büyüktür ki tamamen beşeriyetin temizlenmesini Allah'tan diler. Şairin bu anlayışı dervişâne bir gönül genişliğidir.

"Münâcât (II)"de ise recâ, hüznün ile verilmektedir:

*"...
Lâyıkım rahm ü afve ey Kadir,
Elemim az değil günâhımdan..."*⁸²²

Kişiyi affedip affetmemek ancak Allah'ın istemesiyle olur. Kul sadece recâ hâlini bırakmayarak dua eder. Burada şair ümitvardır, kendine güvenmektedir. Şair, "Elemim az değil günâhımdan..."⁸²³ diyerek Allah'ın adaletine güvenerek ümitvardır. Cenab'ın bu ifadeleri dahi şaire tasavvufî manada olmasa da inaçsal bakımdan dikkatle

⁸²⁰ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 266.

⁸²¹ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 259.

⁸²² Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 266.

⁸²³ Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, 266.

yaklaşmak gerektiğini düşündürmektedir. Akay ise şu şekilde farklı bir bakış açısıyla bakmaktadır: “Ona göre Tanrı’da kendi dışındaki diğer insanlar da ‘sağır’dır. Cenab, ‘Boğuşur dâimâ dimağımda/Küfr-i kâfirle mü’min imânı’ demekte ve bocalamaktadır. Şinasi, affi için Allah’ın merhametine, O’nun ‘Rahmân ve Rahîm’ oluşuna sığınır, Cenab ise hiçbir manevî anlama sahip olmayan ‘elem ve ızdırap’ların âdeta affedilmesinin gizli şartı olarak ileri sürer:

*Bilemem hangisi gîran-terdir
İztırâbımla iştibâhımdan...
Lâyıkım rahm ü afve ey Kadir,
Elemim az değil günâhımdan...*

Görüldüğü gibi bunlarda da aynı müşâhede ve beşerîleştirme mekanizması kullanmıştır.”⁸²⁴

“**Münâcât (I)**”de ise yine aynı kavram verilmiştir. Şairde umutsuzluk olmasına rağmen pervasız bir dille de olsa Allah’ın yüceliğine güvenmekte ve Allah’ın yardımını dileyerek içinde bir recâ hâli olduğunu da hissettirmektedir:

*“Afv ile setr için günâhımızı,
Arz-ı me’yûsa, Rabbim at elini,
Dinledin altı bin yıl âhımızı
Yeter ey Hâlikim uzat elini!”⁸²⁵*

“**Derviş**” şiiri ismi itibariyle tasavvufîdir, tasavvufî izler taşımaktadır ancak Derviş’e tamamen tasavvufî bir şiir denilemez. Cenab’ın hemen hemen bütün şiirleri hatta “Derviş” ve “Münâcât”larının dahi aşkla ilgili olduğunu Hasan Akay ifade etmektedir.⁸²⁶

İnzivanın şu tanımı kavram hakkında yapılan yanlış değerlendirmelerin de önüne geçmek adına önemlidir: “Arapça bir kenara çekilip yalnız kalmayı tercih etmek demektir. Bu durumda olan kişiye münzevî denir. Sûfîler Allah (c.c.)’la başbaşa kalmak ve ruh sükûneti içinde kendilerini dinlemek üzere kısa bir süre toplumdan uzak dururlar. Tasavvufta sürekli inziva yok denecek kadar azdır. Çünkü İslâm ictimaî bir

⁸²⁴ Akay, *Cenab Şahabeddin’in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir Araştırma*, 443, 444.

⁸²⁵ Sadettin Nüzhet, *Cenab Şehabettin*, 259.

⁸²⁶ Akay, *Cenab Şahabeddin’in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir Araştırma*, 283.

*dindir.*⁸²⁷ Aşağıdaki dörtlüklerde inziva açıkça görülmektedir. Şiirin başlığından hareketle buradaki inzivayı şair tasavvuf terimi olarak alması muhtemeldir ancak burada bir derviş inzivasından ziyade hayattan bezmişlik, insanlardan, hâlet-i rûhiyyenin bunalmışlığından dolayı bir kaçış hâli görülmektedir:

*“Ben o derviş-i reh-neverdim ki
Yaşarım mest-i inzivâ, asabî..
Her zaman Tanrı’dan dilerdim ki
Olayım serseri akar su gibi.
Yürürüm bâd-ı bî-karar ile
Kanadımdır mesâfeler, seneler..
Geçerim kimse geçmeyen yerden;
Yolumu mâi gönceler mineler

Yârim endîşe, rehberim hulyâ;
Ne evim var, ne âilem, ne adım!
Bulmayınca beşerde bûy-ı vefâ
Gördüğüm her ufukta itr aradım!”⁸²⁸*

Aynı şiirde yer alan şu dizeler ise bir başka tasavvuf kavramı olan keşkülü akla getirmektedir:

*“Kalmadım geçtiği avâlimde
Parlayan hüsn ü hisse bîgâne;
Taşdım keşkül-i hayâlimde
Kıssa-i Hind’i şîr-i Îrân’e”⁸²⁹*

Bu dörtlük de yine tasavvufî yaşantıyla değil, etki ile, tasavvuf kavramlarından yararlanarak oluşturulmuş şiirin bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

⁸²⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 316.

⁸²⁸ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 189.

⁸²⁹ Kaplan vd., *Cenab Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, 190.

2.4. HÜSEYİN SÎRET ÖZSEVER

Servet-i Fünûn'un bir diğer kalemi Hüseyin Sîret Özsever'in de tasavvufî şiirleri vardır. Bunlardan birkaçı tahlil edilmeye çalışılacaktır. Hüseyin Sîret'in dervişliğini Turan Karataş şu şekilde vermektedir: *“Cumhuriyet'in ilanını müteakip yıllarda Hüseyin Sîret'in Karagümrük'teki Cerrahî Âsitânesi Postnişini İbrahim Fahreddin Efendi'ye intisap ettiğini yıllar sonra öğreniyoruz. Şairin hayatından bahseden kaynaklarda ve onunla yapılan söyleşilerde böyle bir bilgiye rastlanmıyor. Bu tarihten sonra hemen hemen yazı hayatını tamamlayan Sîret'in eserlerinde bu yolda bir bilgiye ulaşmak zaten olası değil. Ne var ki anılan bağlanmadan sonra ve/veya o yıllarda yazıldığı anlaşılan ve İbnülemin'in Son Asır Türk Şairleri'nde (1969) yer alan 'Naat-ı Şerif'ten, şifahî bilgilerden ve nihayet intisap ettiği şeyhin kaleme aldığı 'Envâr-ı Nûreddîn' adlı matbu olmayan bir eserde yer alan ve bugüne kadar günyüzüne çıkmamış, Cerrahî tarikatı piri Muhammed Nûreddîn Cerrâhî ile şeyhi İbrahim Fahreddin Efendi hakkında kaleme almış olduğu bir medhiyye ile İbrahim Fahreddin Efendi'nin söz konusu eserde Sîret hakkında “Salikanımdan ve zamanımızın meşhur şairlerinden” ifadesiyle bahsetmesinden hareketle söz konusu bağlanmanın doğruluğu kanaatine varıyoruz.”*⁸³⁰

Bu çalışmada Hüseyin Sîret Bey'in ele alınan şiirlerinde mürşid muhabbeti ile teslimiyeti ön plana çıkmaktadır. Şairin **“Bize”** redifli şiirinin aşağıdaki mısralarında tasavvuf istilâhında yer alan pir, himmet, dergâh, feyz ve muhabbet kavramlarıyla şairdeki teslimiyet görülmektedir:

*“Pîr Nureddin-i Cerrâhî âlî himmetin
Âsitâni; menba'-ı feyz-i muallâdır bize”*⁸³¹

Tasavvufta dervişin şeyhine bağlılığı çok önemlidir. Eğer bu bağlılıkta kopukluk olursa veya dervişin içine teşviş düşerse seyr u sülûkun zarar göreceği bilinmektedir. Dervişin tam bir teslimiyeti gereklidir. Hüseyin Sîret bu beyitte şeyhine tam bir teslimiyetle bağlanmış ve şeyhinin himmet ehli, dergahının ise feyz kaynağı olduğunu söyleyerek mürşidine sevgisini, muhabbetini ve hayranlığını belirtmektedir.

⁸³⁰ Turan Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, 49, 50.

⁸³¹ Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, 51.

Kerâmet bağlamında Karataş'ın Safer Dal'dan aktardığı şu ifadeler dikkat çekicidir: “*Hüseyin Sîret Bey hakkında matbuat âleminden bir zat, Babîâlî’de, Meserret Kiraathanesi’nde, yüzüne karşı ‘şeddeli üdebâ’ şeklinde bir ifadede bulunur. Bu sözü gayet kaba bulan Sîret, incinmiş bir şekilde Fahreddin Efendi’yi ziyarete gittiğinde olayı nakleder. Fahreddin Efendi: ‘Ben ne diyeyim Sîret Bey? İşte Hazret-i Pir türbede, al anahtarları maruzatını ona arz et.’ deyince gönül kırgınlığı ile türbeye girer. İki gün sonra, kendisine ‘şeddeli üdebâ’ diyen zatın Koska’da bir kaza kurşunu ile yaralandığı haberini alan Sîret, Fahreddin Efendi’yi ilk ziyaretinde olup biteni anlatır ve irticalen şu kıtayı irâd eder:*

Sırr-ı Nüreddîn-i Cerrâhî’yi takdis eylerim

Yüz süren dergâh-ı pîr’e dört başı ma’mur olur

Öyle sahib-kıran bir kâdı-yı hâcât kim

Yan bakan kıtmîrine şâh olsa da makhur olur.”⁸³²

Bu mısralarla da Hüseyin Sîret’in mürşid, pir, dergâh, teslimiyet ve himmet kavramlarının yanında sır ve kerâmatı de verdiği bu olay Sîret’in çok incindiğini, hâlini edebe uygun arz ettiğini ve karşılık bulduğunu gösterir. Ayrıca Sîret’in teslimiyet sahibi bir derviş olduğu da görülmektedir. Nüreddîn Cerrâhî dergahına yüz sürenin mamur, bırakın onun dervişlerine, kıtmirine yan bakanın bile kahr u perişan olacağı yani şeyhin evlalarına ana baba şefkatiyle baktığı, onlara sahip çıktığı görülmektedir. Bu olay tasavvuf erbabı için mürşidlerin, pirlerin mematlarında da yardım edecekleri, velilerin vefatlarının ölüm değil, âlem değişikliği olduğu inancını göstermektedir ki bu konu hakkında Kadirî meşâyihlerinden Hacı Mustafa Hayri Öğüt’ün Isparta Sohbeti⁸³³ndeki şu ifadeleri bu inancı vermektedir: “...*Mürşidimiz hele pirimiz kıyamete kadar onun tasarrufu bâkîdir. Bâkî olduğu gibi mürşidimiz Hacı Ömer Hüdaî Hazretleri ve diğer mürşitlerimiz de buyurmuşlar ki biz hayatımızda kın içinde kılıç gibiyiz, bir mürid seslenirse kından çıkıp yetişeceğiz, hâlbuki vefatımızda kından çıkmış, cesetten çıkmış hazır yalın kılıcız; seslendiler mi yetişiriz demişlerdir. Eğer biz bir mürid darda kalır himmet istemezse bir yüzü kara olsun demişlerdir. Onun için başka hayatta mematta başka şeyhe başka tarike gitmeye lüzum yok, yollarınıza devam edin çalışın ki Cenâb-ı Hakkın rızasını kazana, son nefeste iman ile gide, kabir azabından kurtulasınız ve*

⁸³² Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, 53.

⁸³³ bk. <http://muridan.com/yazdir.php?id=1973&t=H> (Son Erişim: 07.05.2018)

*sıradan yıldırım gibi geçip mahv-ı rüsvay olmayasınız.*⁸³⁴ Ayrıca bu ifadelerle dayanarak Hüseyin Sîret'in müşidine olan bağlılığının, muhabbetinin kaynağının tasavvufta müşidini ve tarikatını tek görmek, gönlünün başka tarafa kaymaması gerektiği anlaşılmaktadır.⁸³⁵ Şiirin son mısraında ise müşid-i kâmilin yüceliği ve velilere saygısızlık edilmemesi gerektiği vurgusuyla hem muhabbete dayalı bir tasavvufî adab şiirde görülürken hem de Allah'ın dostlarına hürmetin abad, edepsizliğin zillet getireceği uyarısı ile velilerin kerâmetine dikkat çekilmiştir.

Hüseyin Sîret “**Bize**”nin aşağıdaki dizelerinde ise tasavvuf için hâiz-i kıymet müşid ve teslimiyetin yanında ârif kavramını ve yine kerâmeti vermektedir:

*“Müddet-i ömr-i şerîfinle zuhûrun bildiren
Ârif-i billah-i Şernûbî-i dânadır bize”⁸³⁶*

Kerâmet tasavvuf ehlince çok basit görülür. “*Kerâmet hayz-ı ricâldir*” sözü de *kerâmet göstermenin erbabınca hoş bir şey olmadığını göstermek üzere söylenmiştir.*⁸³⁷ Ancak bu hâl, bazen intisabı yeni olan dervişlerin bağlılığını artırmak için kullanıldığı bilinmektedir. Bu beyitte Şernûbî'nin “Tabakâtü’ş- Şernûbî “adlı eserinin “91 Kutbun Keşfi” kısmında⁸³⁸ yer alan “*Ve anlardan bir dahî Seyyid Nüreddin el-Cerrahî Hazretleri’dir ki sâkin belde-i ulyâyı İslâmbol’dadır. Bin yüz on beş senesi dünyaya gelüb ve kırk dört sene mu’ammer olub. Cümle kerâmâtından irtihâl buyurdıkları Cenâb-ı Hakk duhûl-ı cennet ile âna ikrâm ider ve kerâmât-ı bâhirelerinden biri dahî kendüleri dâr-ı dünyâda iken Hakk Teâlâ anları a’ramsâz olacak makamlarına muttalî ider. Ve yine kerâmâtından biri âlem-i gaybda Cenâb-ı Hakk’dan zevvârîne ikrâm olunmasını niyâz eyleyüb Hakk Celle ve âla Hazretleri dahî duâsını kabul buyurmuşdur.*”⁸³⁹ ifadeleri, Şernûbî'nin 931 yılında,⁸⁴⁰ Nüreddin Cerrahî'nin ise bin yüz on beşte dünyaya gelmesi⁸⁴¹ yani evvelinden Cerrahî'nin zuhurundan ve kerâmetinden bahsetmesi beytin kaynağı olarak gösterilebilir.

⁸³⁴ <http://muridan.com/yazdir.php?id=1973&t=H> (Son Erişim: 07.05.2018)

⁸³⁵ Bu konu hakkında bk. El-Hac Mehmed Nuri Şemsüddin-El-Nakşibendi, *Tam Miftâh-ül-Kulüb-Kalblerin Anahtarı*, 53.

⁸³⁶ Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, 52.

⁸³⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 365.

⁸³⁸ bk. İmam-ı Ahmet Şernûbî, *Tabakâtü’ş-Şernûbî-Keşfül Guyyup-Şakayık*, (Çev.: Süleyman Yüksel), Ali Tokar (Drl.), Fulya Yayınları, Basım yeri yok, Basım yılı yok, 39-55.

⁸³⁹ İmam-ı Ahmet Şernûbî, *Tabakâtü’ş-Şernûbî-Keşfül Guyyup-Şakayık*, 48, 49.

⁸⁴⁰ İmam-ı Ahmet Şernûbî, *Tabakâtü’ş-Şernûbî-Keşfül Guyyup-Şakayık*, 1.

⁸⁴¹ İmam-ı Ahmet Şernûbî, *Tabakâtü’ş-Şernûbî-Keşfül Guyyup-Şakayık*, 49.

Aynı şiirin aşağıdaki mısralarında ise yine müşid, pir, himmet unsurları ile birlikte intisap ve tekrar kerâmet kavramına değinilmiştir:

*“Dest-i Fahrüddini tuttum destgîrim oldu Pîr
Tengnâ-yı gamda Sîret neş'e-bahşâdır bize”⁸⁴²*

Hüseyin Sîret, İbrahim Fahreddin Efendi'den el tuttuğunu yani zat-ı kiram'a intisap ettiğini, Şeyh Efendi'nin gam kabrinde veya hüznün sıkıntılı yerinde yani dar zamanlarda neşe bahş ettiğini yani yardım eli uzattığını söylemektedir. Sîret Bey'in bu şiirinde müşidlerin müridlerine arzın üstünde manen yardımlarının yanında, beytin özellikle “tengnâ” ve “ne'se-bahşâdır” ifadeleri ile kabir âleminde de yardımcı olacaklarına iman ettiğini göstermektedir. Yine bu mısraların yukarıda da değinilen “...Onun için başka hayatta mematta başka şeyhe başka tarike gitmeye lüzum yok, yollarınıza devam edin çalışın ki Cenab-ı Hakkın rızasını kazana, son nefeste iman ile gide, kabir azabından kurtulasınız ve sırttan yıldırım gibi geçip mahv-ı rüsvay olmayasınız.”⁸⁴³ şeklinde aktarılan ifadeleri hatırlatarak tasavvufta müşidin himmetinin ve kerâmetinin önemini vurguladığı söylenebilir.

“**Bize**” redifli şiirin aşağıdaki mısralarında ise Hüseyin Sîret Bey yine müşid, dergâh, teslimiyet kavramlarını, velâyeti, feyz ve muhabbeti vermektedir:

*“Öyle bir devletli sultan-ı velâyet kim anın
Dergehinde bende olmak lutf-ı Mevlâdır bize*

*Öyle bir mihr-i saadet kim cenâh-ı re'feti
Başımızda nûr-ı Haktan tâc-ı vâlâdır bize”⁸⁴⁴*

Bu beyitlerde de şairin şeyhine olan bağlılığı görülmektedir ki Şeyh Efendi'nin dergâhında köle olmak şair için Allah'ın lütfudur. Çünkü şaire göre Pir Nüreddin Cerrahî veliler sultanıdır. Şeyh Efendi saadet güneşi, merhamet kanadı, dervişlerin başına Hakk'ın nuru, yüce bir tacdır. Bu beyitlerde şairin şeyhine karşı sevgisi muhabbeti ve övgüleri görülmektedir. Bu övgüler, Sîret'in dervişlik alâmetleri olarak değerlendirilebilir. Çünkü İslâm akâidinde olduğu gibi tasavvuf da teslimiyeti istemektedir.

⁸⁴² Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, 52.

⁸⁴³ <http://muridan.com/yazdir.php?id=1973&t=H> (Son Erişim: 07.05.2018)

⁸⁴⁴ Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, 51.

Aynı şiirinde Sîret mürşide, feyz ve muhabbete tekrar değinmekte bu mefhumların yanında mana ve marifet kavramlarını da vermektedir:

*“Yâ veliyullah sensin çeşme-sâr-ı ma’rifet
Katre-i feyzin tükenmez bahr-ı mânâdır bize”⁸⁴⁵*

Sîret Bey’in şeyhine muhabbetle bağlı bir derviş olduğunu gösteren bu mısralarda yer alan “ma’rifet” kelimesi beytin dikkat çeken ıstılâhıdır. Çünkü tasavvufta dört kapı vardır; bunlardan biri de marifet kapısıdır.⁸⁴⁶ Şair bu beyitte şeyhine olan muhabbetini, sevgisini, övgüsünü ve şeyhine karşı duyduğu yüceliği, şeyhini dört mertebenin nihayeti marifet⁸⁴⁷ makamına koyarak göstermiştir. Tarikatta feyzin çok önemli olduğu bilinmektedir. Şeyh Efendi’nin mana denizindeki feyz damlasının hiç tükenmemesi dervişlere vereceği manevî haz ve muhabbetin dâim olacağına, bu da mürşidin manevî mertebesinin büyüklüğüne işaret eder.

“**Bize**” şiirinin alttaki beyitlerinde ise Hüseyin Sîret; şiirinin genelinde görülen pir, mürşid, feyz, muhabbet, teslimiyetten oluşan asıl unsurların yanında tecelli, nur ve kalp kavramına da değinmiştir:

*“Bâb-ı pîre rehberim bir Zât-ı Mahmud’ul-hisal
Lutf-vâr olsun ki daim yâr-i evfâdır bize*

*Mürşidim bir bedr-i kâmil ki fahrü’l-asfiyâ
Kalb-i pâki mazhar-ı nûr-ı tecellâdır bize”⁸⁴⁸*

Şair, beyitlerinde mürşidine övgülerine devam etmektedir. Şeyh Efendi iyi huylara sahip, dervişlere rehber bir zattır. O çok vefalı bir sevgilidir, kâmil bir dolunaydır, ermişlerin övücüdür, onun temiz kalbi şaire ve dervişlere tecelli nurunun mazharıdır. Bu övünç mısraları, şiirin amacı olan Pir Efendi’nin ululuğunu göstermenin yanında, Sîret Bey’in dervişçe bir bağlılıkla mürşidine, pirine muhabbet içinde bir mürid olduğunu ve samimiyetini de göstermektedir.

Turan Karataş’ın “Hüseyin Sîret” kitabının “Takdim” kısmında Ömer Tuğrul İnançer, Hüseyin Sîret’in “Geçti sevdalarla ömrüm ihtiyar oldum bugün...” şiirinden

⁸⁴⁵ Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, 52.

⁸⁴⁶ bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 412.

⁸⁴⁷ bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 412.

⁸⁴⁸ Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, 52.

bahseder⁸⁴⁹ “*Ve... Sonra öğrendim ki Hüseyin Sîret Bey bir tasavvuf ehli imiş, bir derviş imiş. Bu şiirde mürşidine hitaben yazılmış. Artık Hüseyin Sîret Bey’i daha çok seviyordum.*”⁸⁵⁰ der. İnançer’in bahsettiği bu şiirde de mürşid, bağlılık ve muhabbet verilmektedir:

*“Geçti sevdâlarla ömrüm ihtiyâr oldum bugün
Ak pak olmuş saçlarımla bî karar oldum bugün
Bir muhabbet neş’esiyle ilkbahar oldum bugün
Ben huzurunda yer öptüm tâcdâr oldum bugün”*⁸⁵¹

Şair, fizikî olarak yaşlanmıştır ancak manevî olarak şeyhinin sayesinde ilkbahar misali yenilenmiş, gençleşmiştir; bu bir hâl olarak değerlendirilip şairin seyr u sülûkunda manen ilerlediğinin işareti olarak düşünülebilir. Çünkü “tâcdâr” sözcüğü bunu göstermektedir.

⁸⁴⁹ Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, 10.

⁸⁵⁰ Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, 10.

⁸⁵¹ TRT, *Türk Sanat Müziği Seçme Eserler 2*, TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999, 181.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MEŞRUTİYET DÖNEMİ ŞİİRİNDE TASAVVUF

Meşrutiyet dönemi şiirinde tasavvuf teması; Ahmed Edîb Harâbî, Emin Hâkî ve Hüseyin Vassâf şiirinde ele alınmıştır. Bu ediblerden Ahmed Edîb Harâbî ve Emin Hâkî isimleri çok duyulmamış şairlerdendir. Hüseyin Vassâf ise Harâbî ve Hâkî'ye nazaran daha ön planda bir şairdir fakat Vassâf da yeterince bilinmeyen şairlerdendir.

Meşrutiyet dönemi için ele alınan bu şairlerin tasavvufu özümseyerek işledikleri görülmektedir. Bu dönem için ele alınan Ahmed Edîb Harâbî şiirine bakılınca Bektâşîliğin, Emin Hâkî şiirinde Mevlevîliğin, Hüseyin Vassâf şiirinde ise Uşşâkîliğin işlendiği görülmektedir.

3.1. AHMED EDÎB HARÂBÎ

Türk şiirinde çokça yer bulmamış Ahmed Edîb Harâbî'nin şiirlerine bakıldığı zaman tasavvuf temasını yansıtan çokça şiiri olduğu görülmektedir. Bu şiirlerin bazıları bu çalışmada tahlil edilecektir.

“Harâbî'nin gerçek ismi Ahmed Edîb'tir. 1870 yılında dönemin Şahkulu Sultan (Merdibanlı) dergâhı postnişîni Halife Mehmet Ali Hilmi Dede Baba⁸⁵²'dan kendi ifadesiyle 17 yaşlarında Bektaşî intisabı görmüştür. Bir nefeslerinin son dörtlüğünde oldukça veciz ifadelerle bu durumu özetlemiş olup aşağıda arz edilmiştir.

HÛ DOST

Berzah'tan kurtuldum çıktım aradan

Onyedi yaşında doğdum ana'dan

Muhammed Ali Hilmi Dede Baba'dan

Çok şükür hamdolsun geldim imkâne

İlerleyen yıllarda Pirevi postnişîni Türbedar Mehmet Baba'dan, Çamlıca Dergâhı postnişîni Hafız Nuri Baba'nın rehberliğinde Babalık icazeti almışsa da Şahkulu Dergâhı postnişînliğine getirilen Yalvaçlı Topal Tevfik Baba ile aralarının

⁸⁵² Mehmet Ali Hilmi Dede Baba için bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-I*, (Çev.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul 1990, 405-408.

açılmasıyla gerilen ortamda Babalık icazetine itirazların oluşması üzerine, Hafız Nuri Baba'nın oğlu, ünlü Halife Ali Nutki Baba eli ile yeniden Babalık icazeti almıştır."⁸⁵³

Toplumun olumlu ya da olumsuz yaşantılarının kişilere yansması sosyolojik bir vakadır. Osmanlının hasta döneminin⁸⁵⁴ toplumsal olarak şairlerde izdüşümü ise eserlerine yansmıştır. Huzursuzluğun olduğu dönemlerde kişiler sığınacak ve huzur bulacak mecra aramaya meyyal bir yapı içine girmektedirler. Din de bu menbalardan biridir. Osmanlının yapısı göz önüne alındığında dinin ve tarikatların ön planda olduğu bilinmektedir.⁸⁵⁵ Toplumun ve sosyal yaşantının bir parçası olan şairlerin hem çevresel etki hem de ruhu teskin ettirecek bir yapıya, tarikatlara, müntesip olup tasavvuf ehline ülfet etmelerine bu açıdan da bakılabilir. Ahmed Edîb Harâbî, yukarıdaki bilgi baz alındığında 1870 yılında intisap ederek Bektaşî müntesibi olmuş⁸⁵⁶ mutasavvıf bir şairdir. Yukarıda ele alınan dörtlükte Harâbî'nin doğumunu, intisabıyla yenilenmek olarak vermesi⁸⁵⁷ muhabbetini de göstermektedir. (Baki Öz, kitabında Âkif Paşa'nın muhtemel olarak Bektâşî olduğunu Namık Kemâl'in, Ziya Paşa'nın, Muallim Nâcî'nin, Hersekli Ârif Hikmet Bey'in, Edîb Hârâbî'nin kesin Bektaşî olduklarını verir.)⁸⁵⁸ Yukarıda verilen bilgiler ışığında derviş olarak görülen Ahmed Edîb'in⁸⁵⁹ mürşidliği ise şu ifadelerde verilmektedir: “Çağının tanınmış gazeteci ve şairlerinden Ahmet Rıfka (Sakallı Rıfka) ve Feylesof Rıza Tevfik gibi isimler kendisinden Bektâşî intisabı görmüşlerdir. Rıza Tevfik bey “Serab-ı Ömrüm” isimli ünlü eserinin bünyesinde bir şiirini Edîb Harâbî'ye ithaf etmiş olup son dörtlüğü aşağıda arz edilmiştir.

HÜ DOST

Hanığâh edindim bezm-i üşşaki

Harabi Baba'ya oldum mülâki,

Sözleri kevsermiş kendisi saki

⁸⁵³ Şevki Koca-Dursun Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, Can Yayınları, İstanbul 2003, 20, 21.

⁸⁵⁴ bk. Yalçınkaya-Yılmazçelik, “Yeniden Yapılanma”, 507.

⁸⁵⁵ bk. Zilfi, *Dindarlık Siyaseti-Osmanlı Uleması-Klasik Dönem Sonrası*, 1, 2; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 85-99.

⁸⁵⁶ bk. Koca-Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, 20, 21.

⁸⁵⁷ bk. Koca-Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, 20, 21.

⁸⁵⁸ bk. Baki Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, Can Yayınları, İstanbul 2004, 9-11.

⁸⁵⁹ Koca-Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, 20, 21; Dervişliği ve teslimiyeti şu mısralarda da görülmektedir: “Nâmım Edib idi Harâbî oldum/Erenlerin ayak türâbı oldum/Anınçün herkesin kitâbı oldum/Aşk olsun okuyan ehl-i irfâne” (Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri-19 uncu asırdanberi*, (2. Baskı), İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul Basım yılı yok, III/255.)

*Ben şimdi cennet-i alâya girdim.*⁸⁶⁰

Koca ve Gümüşoğlu'nun aktardığı bu dörtlükte dikkat çeken bir husus vardır ki “Hü Dost” nidasıdır. Bu, bilindiği üzere Cem semahlarında kullanılmaktadır. Sanki bu aktarımla bir zikir seslenişi hissettirilmektedir. Bu nida, Koca ve Gümüşoğlu'nun hazırladığı “Divan”ın üç şiirinde “Hû Dost”⁸⁶¹ şeklinde verilmiştir. Rıza Tefik Bölükbaşı'nın eserinde ise Koca ve Gümüşoğlu'nun verdikleri “HÜ DOST”⁸⁶² nidasının olmaması⁸⁶³ da dikkat çekmektedir. Bu aktarımda Harâbî'ye derviş olduğu görülen Rıza Tefik Bölükbaşı'nın bu şiirinin⁸⁶⁴ tam metni incelendiği zaman eserin tasavvufî olduğu ve özellikle şiirin altıncı ve yedinci dörtlüklerinde Ahmed Edîb Harâbî'yi şeyhi olarak vurguladığı görülmektedir. Ele alınan bu şiirin tam metni şu şekildedir:

“Edîb Harâbî Baba Erenlere

*Vahdet âleminde pek hoş bulundum
Gaflatle bu denî dünyaya girdim,
“Elestü bezmi”nde sarhoş bulundum
Kendi ikrârımla “belâ”ya girdim.*

*Hiç böyle aykırı revişim yoktu,
Damdan düşer gibi gelişim yoktu.
Tavuk pazarında bir işim yoktu
Yok yere halk ile gavgaya girdim.*

*Herkesle didindim, nefes tükettim,
Başlı başıma bir sürüye yettim,
Kîl ü kâle düştüm, hocalık ettim,
Hak diye bir kuru da 'vâya girdim.*

⁸⁶⁰ Koca-Gümüşoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, 22.

⁸⁶¹ bk. Koca-Gümüşoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, 35-39.

⁸⁶² bk. Koca-Gümüşoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, 22.

⁸⁶³ bk. Rıza Tefik Bölükbaşı, *Serâb-ı Ömrüm ve Diğer Şiirleri*, Abdullah Uçman (Haz.), Kitabevi, İstanbul 2005, 234, 235.

⁸⁶⁴ bk. Koca-Gümüşoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, 22.

*Şeytana uydum da hakka inandım,
Terbiyeyle fitrat değişir sandım,
“Dünya cennet olur!” dedi; inandım,
İçinden çıkılmaz hülyaya girdim.*

*Bilmem ne kâr ettim, neye yaradım!
Çok düşman kazandım, bir dost aradım,
Her yere baş vurdum, halkı taradım,
Zindana tıklıdım, saraya girdim.*

*Bak şu gönlümdeki şevk-i mezîde!
Hedef oldu sînem ta'n-ı Yezîd'e,
Elimden tuttu bir şahs-ı güzîde
O zaman tarik-ı Hudâ'ya girdim.*

*Hanıkâh edindim bezm-i uşşâkı
Harâbî Baba'ya oldum mülâkî,
Sözleri “kevser”miş, kendisi sâkî
Ben şimdi cennet-i a'lâya girdim.”⁸⁶⁵*

Rıza Tevfik'in tasavvuf terminolojisi ile dikkat çeken bu şiirinde muhabbetini dile getirmektedir. Bölükbaşı'nın şu ifadeleri de şairin Harâbî'ye verdiği değeri ve onun farklı Bektâşî kişiliğini göstermektedir: “*Bu zatın zikretmeğe değer vasıfları vardı. Evvela, pek iyi kalpli ve hayırhah bir adamdı. Sonra fakir olduğu ve ufak bir aile sahibi bulunduğu hâlde gönlü gani idi. Dünyalık tedariki için hiç kimseyi, hatta hiçbir dostunu taciz etmemişti. Yani tam manasıyla dervişti. Ben, mesleğini hakkıyla ve tamamıyla temsil edenleri severim ve tebcil ederim çünkü sadakatin ve ihlasın -hiç şüphe götürmeyen- alametleri ve delili odur. Fazla olarak bir cesur mücahitti. Taassup erbabına karşı, hiçbir şeyden ve hiçbir kimseden çekinmeyerek itikadınca hak bildiği yolu cesaret ve gayretle müdafaa eder ve açık söylerdi. Güya dervişlikte pek mühim ve kimsenin düşünemeyeceği bir sır varmış gibi tuhaf tavırlar takınmazdı. Yabancıların ‘Bektâşî’ sırrı diye tevehhüm ettikleri şeyi o kadar açık ve alaylı bir eda ile söylerdi ki*

⁸⁶⁵ Bölükbaşı, *Serâb-ı Ömrüm ve Diğer Şiirleri*, 234, 235.

dinleyenler ve orijinal nefesleri okuyanlar 'Bektaşî' sırrı ile burun buruna karşılaştıkları hâlde yine onu Harâbî'nin koynunda saklı zannederler, o sırrı keşfedebilmek için zihin yorarlardı."⁸⁶⁶ Ahmed Edîb Harâbî'nin vahdet-i vücûd ve vahdet-i mevcûd anlayışında olduğunu Dursun Gümüšoğlu, Kemal Üçüncü'den nakletmektedir.⁸⁶⁷ Bu çalışmada ele alınan tasavvufî şiirlerde zâhidi yerden yere vurmakta olan Harâbî, hatta aşağıda aktarılan beyitlerinde görüldüğü üzere, yeri geldiği zaman müntesibi olduğu tarikatı⁸⁶⁸ dahi eleştirdiği, bunun yanında övgüsünü de yapmakta olduğu, tarikatındaki kişilere objektif bir şekilde⁸⁶⁹ yaklaştığı Gümüšoğlu'nun şu ifadelerinde ve aktarımında verilmektedir: "*Eleştirmesi gereken Bektaşîler olsa bile eleştirmekten asla çekinmemiştir:*

*Anladık ehl-i riyâ Bektaşîler var imiş
Hem de merdûd-ı Hüdâ Bektaşîler de var imiş*

*Bu Tarîk-i Nâzenîn 'de nâzenîn zâtlar da var
Bilâkis gâyet kaba Bektaşîler var imiş*

*İçlerinde kâmil ü irfânı var, dîdârı var
Görmüşüz çok evliyâ Bektaşîler de var imiş*"⁸⁷⁰

Yukarıdaki beyitler eleştirel de olsa tasavvufî olduğu, tasavvuf istilâhından kelimelerin şiire aksettiği açıkça görülmektedir. Dursun Gümüšoğlu, Ahmed Edîb Harâbî Baba'nın tasavvufî anlayışını Halit Bayrı'dan şu şekilde nakleder: "*Şiirlerine bakılırsa, Edîb Harâbî'nin inanışlarına çok bağlı bir Bektaşî olduğuna hükmetmek lâzım gelir. Onun için şair, Bektaşî olmayanlara, husus ile halkın önüne düşerek herkese hak yolunu gösterdiğini zanneden kaba sofulara çok hiddetlenmiş, onları şiddetle tenkid, daha doğrusu tezyif ve tahkir etmekte daima lezzet bulmuştur. Camilerde cennetten, sorudan, gülmandan, kevserden, cehennemden, azaptan, sıratıtan*

⁸⁶⁶ Rıza Tevfik Bölükbaşı, *Tekke ve Halk Edebiyatı Makaleleri*, Abdullah Uçman (Haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, 346.

⁸⁶⁷ Dursun Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, (3. Baskı), Can Yayınları, İstanbul 2013, 104; Kemal Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Dîvânı-I*, Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, Ankara 2012, 71-74.

⁸⁶⁸ bk. Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Dîvânı-I*, 40.

⁸⁶⁹ Şairin bu yapısı için bk. Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 39, 40.

⁸⁷⁰ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 39; Bu şiirin devamı için bk. Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 560, 561.

bahseden vaazları, inanışlarının en tehlikeli birer düşmanı farzeden Harâbî, hiç korkmaksızın irfansız, vicdansız, imansız olduklarını iddia ettiği bu adamlara karşı sönmez bir kinin tesiri altında ateş püskürmüş, onları her mısraı yakıcı birer tokattan farksız olan şiiirleri ile durmadan hırpalamak ve yıkmak istemiştir.”⁸⁷¹ Bu ifadeler daha ılımlı bir şekilde Yunus’un “*Bana seni gerek seni*”⁸⁷² mısraını hatırlatmaktadır.

Tasavvuf ehlinin sadece “bir lokma bir hırka” fikrinde insanlar olmadıklarını, siyasetin içinde etkin rol aldıkları Öz’ün şu ifadelerinde görülmektedir: “*XX. yüzyıl başlarında Alevîlik-Bektâşîlik siyasal düşünce ve eğilimlerin temel direği olur. Siyasal hareketler, Alevî-Bektâşîlerde düşünce ve eylemde destek ararlar. Jön/Genç Türk-İttihat ve Terakkî’nin Bektâşîlik ilişkisi ve birlikteliği bu bağlamda doğar ve gelişir. Bunun en güzel örneklerini Balkanlar’daki Jön/Genç Türk hareketinde görüyoruz.*”⁸⁷³ Harâbî’nin de bu hareket içinde olduğunu Gümüšoğlu’nun şu cümleleri vermektedir: “*Harâbî gibi tasavvufa gönül vermiş kişiler siyasete karşı ilgisiz olmakla birlikte, ülkenin içinde bulunduğu sosyal ve siyasî şartlara kayıtsız kalmamıştır. Pek çok Bektaşî ve bahriye subayları gibi Harâbî’nin de, İttihat ve Terakkî Cemiyeti’ni desteklediği bilinmekte ve şiiirlerinde bu desteği bütün açıklığıyla ortaya koymaktadır.*”⁸⁷⁴ Bu dönemin siyasî olarak karışık bir zaman dilimi olduğunu, toplumun huzursuzluğunu Tansu’nun dile getirdiği şu yasaklamalar göstermektedir: “*Tekkelerdeki zikirler, camilerdeki vaizler, gayrimüslimlerin mabedlerindeki âyinler, hep sivil memurlar tarafından takib olunurdu. Fakat buna rağmen bütün yasaklar ihlâl ediliyor, gençler, el altından ve gizli gizli hem dahilde yazılan, hem hariçten memlekete ithal edilen gazeteleri, mecmuaları, kitapları okuyor, istibdat idaresine karşı, derin bir nefret ve Padişahın etrafındakilere karşı anlatılmaz bir husumet duyuyordu. Bahriyenin birçoğu – Jöntürk – teşkilâtına dahildi.*”⁸⁷⁵

Sanatkârların eserlerinde kendilerinden ve çevrelerinden izler taşıdığı bilinmektedir. Gümüšoğlu’nun Harâbî için söylediği şu ifadeler de şairin dönemine ayna olduğunu ve ele alınan şiiirlerinde de görüldüğü üzere tasavvufî açıdan da şiiirine sirayet eden eleştirel tarafını göstermektedir: “*Otoriter yönetim anlayışı sonucunda*

⁸⁷¹ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiiirleri*, 72, 73.

⁸⁷² Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 519.

⁸⁷³ Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, 88.

⁸⁷⁴ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiiirleri*, 23.

⁸⁷⁵ Samih Nafiz Tansu, *İki Devrin Perde Arkası*, Ararat Yayınevi, İstanbul 1969, 20.

aydınlar ve siyasal eylem içerisinde olan kişi ve kurumlar takibata maruz kalmışlardır. Bu durum Edîb Harâbî'nin şiirlerine de yansımış, II. Meşrutiyet'in ilânı ile ilgili memnuniyetini ifade etmiş, hürriyeti övmüş ve istibdâd yıllarında çekilen sıkıntıları dile getirmiştir. Şiirlerinde aydınların bu dönemde olmadık haksızlıklarla karşı karşıya kaldıklarını söylemektedir. Yeteneksiz kişilerin ise paşa olduğunu ve insanlara zulmettiğini bildirmektedir. Aşağıda yer alan şiirleri söz konusu durumu anlatır:

*Zulmler icra' olurdu devr-i istibdâdda
Hâneler yağma olurdu devr-i istibdâdda*

*Milletin emvâlini gasbeyleyen gaddârlar
Lâ-cerem ihyâ olurdu devr-i istibdâdda*

*Bir takım kalb-i selîm tard u teb'id eyleyüb
Bî-günâh ifnâ olurdu devr-i istibdâdda*⁸⁷⁶

Tasavvuf denilince akla çilehânedeki ibadetten başka bir şey yapmayan derviş izlenimi gelmektedir. Fakat istibdâdın ağır bir dille eleştirildiği bu dizelerin, siyaset ve tarikatın bir araya gelmesi hakkında olumlu veya olumsuz bir yargı beyan etmeyi bir tarafa bırakarak Osmanlı dönemindeki mutasavvıf ve siyaset bağlantısını gösterdiği söylenebilir.

“Harâbî'nin şiirlerinden ve şiirlerin üzerindeki notlardan anlaşıldığına göre kendisinden şiir yazmasını isteyenlerin isteği doğrultusunda şiir yazmıştır. Bu nedenle bazı şiirlerdeki düşüncelerin tamamen ona ait olup olmadığı konusunda kesin bir şey söyleyemiyoruz. Çünkü Harâbî'nin çoğu şiirinin derin bir tasavvufî düşünceyi içerirken bazılarının gündelik yaşamla ilgili hatta küfürlü olduğunu görüyoruz.”⁸⁷⁷ Tasavvuf erbabının küfürlü şiir yazması hiçbir şekilde uygun görülemeyecek bir davranıştır. Bu gayr-i ahlâkî şiirlerin de Ahmed Edîb Harâbî'ye ait olmadığına dâir Gümüšoğlu'nun şu ifadeleri dayanak olabilir: “Harâbî, şiirlerinde dini asla eleştirmemiş, aksine dinin çarpık yorumlarını, ikiyüzlülüğü ve taassubu eleştirmiş, dervişâne yaşamı kendine rehber etmiş, nübüvvet ve velâyeti işlemiş, kaybedilen topraklardan dolayı derin

⁸⁷⁶ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 25, 26; Şiirin tamamı için bk. Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 567-570.

⁸⁷⁷ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 46.

üzüntüsünü dile getirmiş, meslek, milliyet, din ayrımı gözetmeden her toplumda iyi insanın da kötü insanın da çıkabileceğini bildirmiş, kadının aşağılanmasına karşı çıkmıştır.”⁸⁷⁸ Bu ifadeler âdeta dervişin hak üzere olmak gerektiğini, Cuma sûresinin “*Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırıldığı (ezan okunduğu) zaman hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın. Eğer bilmiş olsanız, elbette bu, sizin için daha hayırlıdır.*”⁸⁷⁹ şeklindeki 9. âyeti ve “*Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin. Allah'ı çok zikredin; umulur ki kurtuluşa erersiniz.*”⁸⁸⁰ şeklindeki 10. âyetinde verildiği üzere kendini dünyayı öteleyip tamamen dine adayan değil, Allah'ın istediği ölçüde inancını yaşayacağını, derviş toplumdan uzak olup sadece ibadet eder ön yargısının aksine toplumla iç içe olması gerektiğini vermektedir.

Ahmed Edîb Harâbî'nin şiiri hakkında Gölpınarlı ise şunları söylemektedir: “*Edîb Harâbî, aruzla ve heceyle gayet kolay şiir söylerdi. Zamanının edebî cereyanlarına da yabancı kalmamış fakat yeniyi tutamamış, divan şairleri safına katılarak yenileri kınamıştı. Şiirlerinde, Bektâşî edebiyatının bir karakteri olan alay, pek açık bir surette görünür. Fakat artık bu edebiyatta, söylenmemiş söz kalmadığı için Harâbî, pek geç gelmiş ve söylenenleri, daha şairce ve güzel değil de daha alaylıca ve rahat söyleyebilmiştir.*”⁸⁸¹ Gölpınarlı'nın burada görüldüğü üzere Edîb Harâbî şiirini tasavvufî bağlam dahilinde içerik ve teknik bakımdan eleştirmesinin doğru ya da yanlışlığı tartışılabilir gibi tasavvufu şiirlerinde işleyen bütün şairlerin ya da bu kuruma intisap ile bağlanan müntesiplerin dinî kriterlerin aksine kendi fikriyatları ya da çıkarları ekseninde tasavvuf düşüncesini şiir olarak sunmaları ya da vaazları da eleştirilebilir. Bu, şiirlerin tahlilinin sıhhati için gerekli bir durum olarak görülebilecek fakat daha çok teolojik, fikhî ve kelamî, bir tartışmadır. Ancak Harâbî şiiri için şu söylenebilir ki şairin bu çalışmada ele alınan şiirlerine bakıldığı zaman tasavvufu araç değil amaç edinerek şiirine malzeme yaptığı⁸⁸² açık bir şekilde görülmektedir.

Harâbî'nin diğer Bektaşîlerden farklı bir müntesip, farklı bir Bektaşî Babası olduğunu Ergün şu şekilde vermektedir: “*Nev'i şahsına münhasır bir kabiliyet olan Edib Harâbî'nin bir kısım manzumelerini tamamı tamamına Bektâşî edebiyatı*

⁸⁷⁸ Gümüsoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 32.

⁸⁷⁹ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 554.

⁸⁸⁰ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 554.

⁸⁸¹ Gölpınarlı, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, 12.

⁸⁸² Harâbî, tasavvuf ve şiir için bk. Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I*, 45.

çerçevesinde mütalaa edemeyiz. Bazı nefeslerinde bile diğer Bektâşî şairlerine benzemeyen taraflar vardır. Esasen bir manzumesinde (No. 5)⁸⁸³ kendisini Bektaşî - Melâmî olarak tanıtmak isteyen şair, mutlak surette bir takım Melâmîlerin tesiri altında kalmıştır.”⁸⁸⁴ Tasavvufta icazetin önemli bir argüman olduğu bilinmektedir. Bu argüman tarikat âdabında değer-i hâizdir. Nüzhet Ergun bu konu hakkında şu bilgileri aktarmaktadır: “İstanbul konservatuvarı tarafından neşredilen ‘Bektaşî Nefesleri’nde şu kayıtlara tesadüf olunuyor (I, 153) ‘İcazetnâme almadan Babalık yapmağa kalkıştığı cihetle Bektâşîler tarafından hiç sevilmezdi. Hatta Bektâşî tekkelerine de gidemez ve kabul edilmezdi. Daha ziyade Bektaşî olmayan rind adamlarla ve şairlerle düşer kalkardı.’”⁸⁸⁵ Harâbî’nin seilmeyen bir kişi olarak görülmesinde yukarıda da Gümüsoğlu’nun ifade ettiği ve verdiği örnek üzere şairin hakkı gözeterek olumlu ve olumsuz yönlerinden dolayı Bektâşîleri eleştirmesi⁸⁸⁶ de bir diğer unsur olarak görülebilir. Bu davranışı bile Ahmed Edîb’in sûfi olduğunu göstermektedir. Çünkü tasavvufta muhabbet ile davranılmasının hoş karşılandığı bilinse de bu, hataların üstünü kapatmak, yanlış olan şeyleri kabul etmek, doğruları söylemekten imtina etmek anlamına gelmemelidir. Aslolan üslûbun dervişâne olmasıdır.

Harâbî şiirine bakıldığı zaman örneklem olarak alınan şiirlerde de görüldüğü üzere şairin zâhidi eleştiren şiirleri dikkat çekmektedir. Üçüncü, Ahmed Edîb’in cezbeli hâl ile şairliğini şu şekilde vermektedir: “Harâbî, Bektâşî tarikatı içerisinde ‘harâbâtî’ çizgi diye tanınan cezbeci bir akımın temsilcisidir.”⁸⁸⁷

Edîb Harâbî özetle şu şekilde verilebilir: “Edîb Harâbî kendi çağında bir kalender, dünyevî ikbal ve endişeleri terk etmiş bir Melâmî, zevk ve muhabbet düşkünü bir bohem, kendisini toplumsala adayın bir mücadele adamı, felsefe ve inancını tebliğ eden bir mürid olarak uçlarda salınmanın verdiği cezbe ile var olabilen bir karakter olarak düşünce ve edebiyat dünyamızda yer almıştır.”⁸⁸⁸ Üçüncü’nün bu cümlesinde ifade ettiği şairin kişisel özelliklerinden bohemiği tasavvuf erbabı için düşünülemeyecek bir hâldir. Çünkü tasavvuf, İslâm’ın dışında düşünülemez;

⁸⁸³ No. 5 olarak bahsedilen şiirde Bektâşîlik ve Melâmîlik etkisinin verildiği dörtlük şu şekildedir: “Her bir tarikatten isti’fâ ettim/Tarîk-ı Hudâ’ya iltica ettim/Ey Harâbî Hak’ka iktida ettim/Şükür Bektaşî-yül-Melâmî oldum” (Ergun, Bektaşî-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri-19 uncu asırdanberi, III/258.)

⁸⁸⁴ Ergun, Bektaşî-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri-19 uncu asırdanberi, III/254.

⁸⁸⁵ Ergun, Bektaşî-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri-19 uncu asırdanberi, III/253.

⁸⁸⁶ Gümüsoğlu, Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri, 39.

⁸⁸⁷ Üçüncü, Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I, 42.

⁸⁸⁸ Üçüncü, Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I, 45.

düşünülürse nefis unsurunun da etkisiyle problemlı bir yapı hâline gelecektir. Bir tasavvuf ehli olan El-Hac Mehmed Nuri Şemsüddin-El-Nakşibendi bu konu hakkında şunları ifade eder: “Şeriate son derece itaat etmeli, şeriat-i-Ahmediyye’yi baş tacı ederek her işini, her fiilini, her kavlini ve her amelini en küçük zerreye kadar şeriaten ayırmamağa dikkat ve gayret etmelidir. Bütün işlerini şer’e tatbik ederek görmeli ve yapmalı, bütün haramlardan sakınmalı, yemede içmede ve giyinmede, dilini, kulaklarını, ayaklarını ve gözlerini şeriat hükümleri dahilinde kullanmağa son derece itina etmelidir.”⁸⁸⁹

Ahmed Edîb Harâbî birçok şiirinde zâhidi eleştirmiştir. Bunlardan biri de “**Olalı**” redifli gazelidir:

*“Terk-i dîn eyledim ey soft müselmân olalı
Kâfir oldum bakınız nâ’il-i îmân olalı”⁸⁹⁰*

Zâhid’in Müslümanlığı rindin Müslümanlığına uymaz. Zâhid kurallarla hareket eder ve amacı cennettir. Şairin yaşantısı zâhide göre kafirlik olmasa da din dışı bir yaşantıdır. Fakat rinde göre bu hâl imanın aslıdır. Bu, rind ü zâhid arasındaki anlayış farkının ürünü olarak görülebilir.

Edîb Harâbî Baba’nın “**Nefes**”inde de yine zâhidin eleştirildiği, dervişler için manevî muhabbet olarak bilinen şarabın ise övüldüğü görülmektedir:

*“Ey zâhid şarâba eyle ihtirâm
Müslümân ol terket bu kıl ü kâli
Ehline helâldir nâ-ehle harâm
Biz içeriz bize yokdur vebâli”⁸⁹¹*

Şarabın Edîb Harâbî için ne kadar değerli olduğu aynı şiirin devamında görülmektedir:

*Sevâba girmekçün içeriz şarâb
İçmezsek oluruz dûçâr-ı azâb
Aklın ermez senin bu başka hesâb
Meyhânede bulduk biz bu kemâlî*

⁸⁸⁹ El-Hac Mehmed Nuri Şemsüddin-El-Nakşibendi, *Tam Miftâh-ül-Kulûb-Kalblerin Anahtarı*, 57, 58.

⁸⁹⁰ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 217.

⁸⁹¹ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 222.

...

Sen münkirsin sana harâmdır bâde

Bekle ki içersin öbür Dünyâ'da

Bahs açma Harâbî bundan ziyâde

*Çünkü bilmez harâm ile helâli*⁸⁹²

Bu mısralarda rindlik hâli verilip zâhid eleştirilmiştir. Ancak burada harâbâtî⁸⁹³ çizgide zâhidin uyduğu hükümlere itibar etmeyen tasavvuf ehli şair görülmektedir. Şarap feyz ve muhabbetir. Bu, şarabın sembolleştirilip dinî olarak haram olan mücessem bir nesneye ilâhî bir boyut kazandırma anlayışının ürünüdür. Ancak Harâbî, “...vücûduların bir kısmı da Allah'ı âlemlerin bir toplamı olarak kabul ederler. Bu görüşe göre âlem topyekün Allah olmuş olur ki bu görüşte olanlara da (Gâliye) yahut (Vahdet-i Mevcûdular) denir.”⁸⁹⁴ şeklinde tarifi yapılan zümrede, vahdet-i mevcûd düşüncesinde, olduğundan⁸⁹⁵ dolayı şairin anlayışında bunun farklı olduğu görülmekte ve yorum farkı meydana gelmektedir. Gümüšoğlu'nun Halit Bayrı'dan yaptığı şu nakil bu farklılığı açıklar niteliktedir: “*Edîb Harâbî Bektâşîliğini saklamadığı gibi şarap ile rakının Bektâşîler içinde bir nimet olduğuna inanmış, Muhammed, Ali'ye düşmanlık ve peygamberin torunlarına hıyanet edenlere haram olsa bile içtikleri hâlde bunlara isyan etmeyenlere rakı ve şarabın helâl olduğunu iddia etmiştir.*”⁸⁹⁶ Bayrı'nın bu yorumuna dayanarak şiirde geçen şarap ve meyhânenin tasavvufî bir mazmundan ziyade şeriat ehli için haram olan içki ve içkihâne olarak görülebileceği fakat şaire göre ise bu durumun, harâbâtî anlayışından,⁸⁹⁷ Melâmî, bohem, cezbeli yapısından⁸⁹⁸ dolayı bir hâl olduğu düşünülebilir. Harâbî'nin tasavvufî yaşantısına⁸⁹⁹ bakılınca bu durum istiğrak hâlini de akla getirmektedir. Bu şiirde dikkat çeken bir diğer husus ise “akıl” unsurunun kullanımınıdır. “*Akılın ermez senin bu başka hesâb*”⁹⁰⁰ mısraı ile akıl tasavvuftaki eleştirisi, bu mücerred varlığın sınırları kavrayamayacağı vurgusu yapılmıştır. Tanzimat

⁸⁹² Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 222.

⁸⁹³ bk. Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I*, 42.

⁸⁹⁴ Cavit Sunar, *Ana Hatlariyle İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, 92.

⁸⁹⁵ bk. Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I*, 71-74.

⁸⁹⁶ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 76.

⁸⁹⁷ bk. Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I*, 42.

⁸⁹⁸ bk. Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I*, 45.

⁸⁹⁹ bk. Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I*, 71-74.

⁹⁰⁰ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 222.

neslinde görülen toplum ve bireyler üzerindeki ikilem⁹⁰¹ etkisiyle, ele alınan şairlerde de görüldüğü üzere, çıkmaz hâline geldiği düşünülecek akıl, Harâbî'nin bu mısraında ulvî olan mücerred bir hâli anlayamayacak eksik bir varlık olarak görülmektedir. Diğer şairlerde olduğu gibi bir problem ya da bir endişeden ziyade tasavvufî olarak yetersiz bir hassa olarak verilmektedir.

Şairin “**Koşma**”sında da rind verilmiş, zâhid eleştirilmiştir:

*“Ne çâre zâhidâ kıvılcık olduk
Dâ’ima bâde-yi gülfâm süzeriz
Bezmimize mahbûb bir sâkî bulduk
Anın için işte böyle sarhoş gezeriz”*⁹⁰²

Bu dizelerde tasavvufî bir hâl, Bektâşîlik vurgusu ve zâhid eleştirisi görülmektedir. Zikir meclisinde yani dergâhta feyz ve muhabbet olan bâde ve onu sunan mürşid, mürid için sevgili olarak verilmektedir. Bu hâl, şairi ya da dervişi manevî sarhoş etmiştir. Bu, Ahmed Edîb’in tarikatına ve şeyhine olan muhabbetini göstermektedir.

“**İstemez**” redifli gazelinin alttaki beytinde de şair, dergâhı ve zikri işlemektedir:

*“Deyr-i aşk içre Harâbî sâkî ile sâkinleriz
Bezm-i cemdir bizde âyin, başka âyin istemez”*⁹⁰³

Yine bu beyitte de şairdeki muhabbet, teslim olmuş tasavvuf erbabının aşkı yani bir başka ifadeyle feyzi görülmektedir.

Şair “**Değişmem**” redifli gazelinde yer alan şu beyitlerde de aynı temayı, zâhid eleştirisini, zikir meclisi olan dergâhı ve muhabbeti vermektedir. Burada bir ironi de vardır:

*“Meyhâneyi ben Mescid-i Aksâ’ya değişmem
Aksâ’ya değil Kâ’be vü ulyâya değişmem*

⁹⁰¹ bk. Ortaylı, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”, 438, 439; İnalçık, *Seçme Eserleri-X-Devlet-i ‘Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV-Âyânlar, Tanzimat, Meşrutiyet*, 145; Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 58; Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, 28; Yalçınkaya-Yılmazçelik, “Yeniden Yapılanma”, 492; Kaplan, *Nesillerin Ruhü*, 98, 99.

⁹⁰² Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 337.

⁹⁰³ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 146.

*Zâhid sizin olsun hele gılmân ile hûrî
Bu meclisi ben cennet-i Â'lâ'ya değişmem*”⁹⁰⁴

Bu mısralara bakılınca ilk bakışta İslâm’a uymayan şatah sözler olduğu söylenebilir. Fakat tasavvufi olarak bakılınca Yunus Emre’nin,

*“Cennet cennet didükleri
Bir ev ile birkaç Hûrî
İsteyene virgil anı
Bana seni gerek seni*”⁹⁰⁵

dörtlüğünü hatırlatan cezbe hâlinin verdiği tasavvufî dizeler olduğu hissedilmektedir.

Şairin bir başka “Nefes”inde ise zâhidlik kendisinin eski hâli olarak eleştirilmektedir:

*“Bir zamân câmi’ye devâm ederdim
Aklımca sanırdım müslümân oldum
Va’z dinlemeğe hergâh giderdim
Me’mûl ederdim ki zî-îmân oldum
Sonra puthâneye eyledim devâm
Baktım ki Muhammed orada imâm
İmâmeyn, Ma’sûmân, cümlesi tamâm
Eski tâ’atime peşîmân oldum*”⁹⁰⁶

Ayrıca ikinci dörtlükte “İmâmeyn” ismiyle yine Bektâşîlik vurgusu yapılmaktadır. “Onun ibadet anlayışında kâinatta bütün mevcudat Hakk’tan zuhur ettiğine göre puttan da Hakk’a vasıl olmak mümkündür. Çünkü canlı cansız bütün varlıklar her an Allah’ı zikrederler. Harâbî Allah’a ulaştıran her aracı hak görür.”⁹⁰⁷

“**Koşma**”nın alttaki dörtlüğünde de yine Bektaşîlik vurgusu yapılmıştır:

⁹⁰⁴ Gümüšoęlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 242.

⁹⁰⁵ Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 520.

⁹⁰⁶ Gümüšoęlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 240.

⁹⁰⁷ Gümüšoęlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 117.

*“Bektaşîyiz yahu etmeyüz inkâr
Nâ mahz söylenir dillerde her bâr”⁹⁰⁸
Bizlere bir mahbûb olursa şikâr
Kırk kişi ile anı hemân düzeriz”⁹⁰⁹*

Nefsin dünya malını, ganimeti, değerli şeyi arzuladığı bilinmektedir. Ancak şairin nefsin isteklerine gayrı durup dünya malına tamahkâr olmayan derviş meşrep biri olduğu, bu dörtlükte ricâlu’l-gaybden 40 evliyai⁹¹⁰ hatırlatan “*Kırk kişi ile anı hemân düzeriz*”⁹¹¹ mısraıyla anlaşılakta ve şair bu kırk kişi ile insana sevgili olan ya da sevgili gibi görülen bu değerli şeyleri ya da ganimetleri bir düzene sokacağını veya dağıtacağını ifade etmektedir.

“**Koşma**”nın diğer dörtlüğünde ise Harâbî’nin yine zâhidi ağır bir dille eleştirdiği görülmektedir:

*“Harâbî nedir bu melâmet hâli
Efsâne söyleyüb uzatma kâli
Zâhid ağzı bizce torba misâli
Çekince yuların ağzın bûzeriz”⁹¹²*

Bu dörtlükte zâhid eleştirisi yanında melâmet kavramına da değinilmiştir. Bu melâmetî hâl Harâbî’nin “**Değişmem**” redifli gazelinde de işlenmiştir. Şairdeki Melâmî etkiyi Nüzhet Ergun vermekte⁹¹³ Üçüncü, şairin dünyevî arzuları terk etmiş bir Melâmî olduğunu⁹¹⁴ ifade etmektedir.

*“Bu tâc-ı melâmet pek mirâs-ı pederdir
Bin efsar ile hatem-i kistrâyâ değişmem”⁹¹⁵*

Şairin “**İstemez**” redifli gazelininde de tasavvufî unsurlar bulunmaktadır:

⁹⁰⁸ Gümüšođlu, bu mısraın Taksim nüshasında “Mahz-ı Hakk söylenir dillerde her bâr” şeklinde olduğunu dipnot düşmüştür. bk. (Gümüšođlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 337.)

Bu şekilde mısra anlamının daha iyi oturmakta olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü mana (Hakkın saflığı, hâlisliği (güzelliği) dillerde her defasında söylenir.) anlamı vermekte, dize bu şekilde birinci mısra ile daha iyi bütünleşmektedir.

⁹⁰⁹ Gümüšođlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 337.

⁹¹⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 216.

⁹¹¹ Gümüšođlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 337.

⁹¹² Gümüšođlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 337.

⁹¹³ Ergun, *Bektaşî-Kızılbaş Alevi Şairleri ve Nefesleri-19 uncu asırdanberi*, III/254.

⁹¹⁴ Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I*, 45.

⁹¹⁵ Gümüšođlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 242.

*“Merdüm-i rind ü kalender hîç tezyîn istemez
Kim şehîd-i aşk olan techîz ü tekfîn istemez*

*Sen du’ânı ey hoca lütf eyle sakla kendine
Vasl-ı sırrullah ıskât u telkîn istemez*

*Sâkî eski tası doldur sun bize köhne şarâb
Rindler peymâne vü minâ-yı zerrîn istemez”⁹¹⁶*

Bu beyitlerde “şehîd-i aşk” ifadesi ile Hallâc ve Nesimî’ye, “vasl-ı sırrullah” ile tasavvufî istilâhta olan sır kavramına gidilebilir. Bunun yanında Harâbî şiiirlerinin özeti olarak söylenebilecek olan rindin övgüsü ve zâhidin ağır hatta hakaret tarzında eleştirisi tekrar verilmektedir. Bu eleştiri tevazu ile, sâkî ve şarap verilerek yapılmaktadır.

“**Tasavvufî Bir Gazel**”de ise şair dergâh ortamındaki manevî hâlden memnuniyetini dile getirmekte, yine sır kavramına değinmekte, genel olarak şiiirlerinde görülen şathiye tarzı burada da görülmektedir:

*“Ben deyre girüb vermişim ikrâr alim-Allah
Dört mezhebi de eyledim inkâr alim-Allah*

*İmânımı ey sofî bugün küfre değışdim
Bu sırrı sana eyleyemem izhâr alim-Allah*

*Gelseydi Nesîmî derimi mutlak üzerti
Mansûr da ederti beni berdâr alim-Allah”⁹¹⁷*

Harâbî, zâhide yine ağır bir şekilde çatmakta, rindliğini ise o kadar ileriye götürmektedir ki Nesîmî ve Mansûr dahi onun yanında zâhid kalmaktadır. Bu tavır, şairin tasavvufî çizgisini de veren bir argüman olarak görülebilir.

“**Değişmem**” redifli gazelinde de Ahmed Edîb yine tevazulu davranmakta, zâhîdi ise görüntüsüyle eleştirmektedir. Tekrar edilen tevazu vurgusu ile zâhidin şatafatı, dervişin alçak gönlü verilmektedir:

⁹¹⁶ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiiirleri*, 146.

⁹¹⁷ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiiirleri*, 204.

*“Âdem mi olur cübbe vü destâr ile soft
Bir köhne âbâm var hele Dünyâ'ya değişmem”⁹¹⁸*

Ancak şiirin devamında tevazu yerine şair kendini övmeye başlamıştır. Fakat bu övgünün Harâbî'nin şiirinin tasavvufi olması hasebiyle şahsından ziyade şiiri oluşturan dervişlik hâline yapılmış olduğu düşünülebilir:

*“Billâhi Harâbî bu güher-pâre-yi şi'rin
Bir noktasını lü'lü-i lâ-lâ'ya değişmem*

*Bu şi'ri güher-pâre şehvârın Edibâ
Bir noktasını lü'lü-i lâ-lâ'ya değişmem*

*Bu nazm-ı güher-pâreni billâhi Harâbî
Bu nazmına söz yok diyecek bil ki, Harâbî”⁹¹⁹*

“**Tasavvufî Bir Gazel**”in şu beytinde ise Harâbî, zâhîde yine çatarak şiirinde Allah'ın var olduğunu zâhîde seslenerek vermektedir:

*“Sen beyt-i Harâbî'de Hüdâ yok mu sanursun
Sen görmez isen ben görürüm var alim-Allah”⁹²⁰*

Bu gazelde “alim-Allah” ifadesi şiir boyunca tekrar edilmektedir. Şair bu ifadeyi özellikle kullanmıştır. Çünkü şair Allah'ın “Alîm” ismini vurgulamak istemiştir.

“**İmızdır**” redifli gazelinde de Ahmed Edîb Harâbî yine zâhîde çatmaktadır:

*“Ey hâce kabe kavseyn,⁹²¹ bizim makamımızdır
Hidmet için demâdem, Cibrîl gulâmımızdır”⁹²²*

Bu beyit şairdeki vahdet-i mevcûd⁹²³ anlayışından kaynaklandığı düşünülebilir. Bundan dolayı evvela bu kavramı etüt etmek, tahlil için ehemmiyetlidir. Vahdet

⁹¹⁸ Gümüšođlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 242.

⁹¹⁹ Gümüšođlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 242.

⁹²⁰ Gümüšođlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 204.

⁹²¹ Gümüšođlu, kabe kavseyn'i Miraç'ta Hz. Peygamber'in Allah'a iki yay boyunca yaklaştığının anlatıldığı Necm sûresi 8, 9 ve 10. âyet olarak tanımlamaktadır. Bu bilgi için bk. (Gümüšođlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 275.)

⁹²² Gümüšođlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 275.

⁹²³ bk. Gümüšođlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 104; Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I*, 71-74.

unsurunun tasavvuf erbabınca çokça dile getirildiği bilinmektedir. Bu anlayış; vahdet-i vücûd, kusûd, şuhûd⁹²⁴ gibi istilâhlarla dile getirilmektedir. “*Vahdet-i vücûd düşüncesinin daha uç bir hâl aldığı düşünce ise vahdet-i mevcûd olarak isimlendirilmiştir. Mevcûdatın (yani var olanların) birliği anlamına gelen vahdet-i mevcûd; dışarıda, ötede bir Tanrı olmadığı ve Tanrı'nın var olanlardan yani evrenden başka bir şey olmadığı düşüncesidir.*”⁹²⁵ Bu anlayış bizi panteizme götürmektedir. Çünkü “*Tanrı-âlem ikiliğini kaldırmak için Tanrı'yı âlem ile aynileştiren, Tanrı ve tabiat birbirinin aynıdır yani 'Tanrı her şeydir, her şey Tanrı'dır' diyerek Tanrı'yı tek bir ilke veya cevher olarak kabul eden felsefi ekollere Panteist diyebiliriz.*”⁹²⁶

Bu bakış açısıyla değerlendirildiği zaman şairin yukarıdaki mısraları daha âşikâr hâle gelmektedir. Bu beyit, zâhidi eleştirdiği gibi bir istiğrak hâli olarak da değerlendirilebilir. Çünkü, Necm sûresinin “*Çünkü onu güçlü kuvvetli ve üstün yaratılışlı biri (Cebrail) öğretti. Sonra en yüksek ufukta iken asıl şekliyle doğruldu.*”⁹²⁷ şeklindeki 5, 6 ve 7. âyetlerinde Cebrail, Hz. Peygamber'e öğretici, beyitte ise Harâbî'nin hizmetkârı olarak verilmiştir. Ayrıca yine aynı sûrenin 8 ve 9. âyetleri olan “*Sonra (Muhammed'e) yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu.*”⁹²⁸ buyruğu beytin ilk mısraının kaynağı mahiyetinde görülebilir. Bu açıdan bakılınca ilk mısradaki Edîb Harâbî mertebesini Hz. Peygamber'in kudsiyeti ile aynı görmüş, ikinci mısradaki ise Cibril'in hizmetkârlığı ile Harâbî'nin kendini üst bir makamda gördüğü hissedilmektedir. Aktarılan bilgilerde vahdet-i mevcûd düşüncesinde her şeyin Allah'tan ayrı görülmemesi,⁹²⁹ Harâbî'nin de kendini bu konumda, Hz. Peygamber'in makamından üstte görmesine yol açtığı tartışmasını ortaya çıkarabilir. Ancak yine bu mantıkla hareket edildiği zaman her şeyin Allah görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in de aynı şekilde değerlendirilebileceği düşünülebilir. Fakat bu hâlin bir istiğrak durumu olabileceğini de tekrar söylemek gerekir. İtikadî, tasavvufî ve kelamî mevzular olduğu için yorumların “olabilir” boyutunda olduğunu söylemek ve bu meseleyi teologlara, özellikle tasavvuf ve kelam

⁹²⁴ bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 370, 371.

⁹²⁵ Akın Zâkir, *Aşk Mezheb ü Dindir Bana*, Demos Yayınları, İstanbul 2018, 62, 63.

⁹²⁶ Hüsamettin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, 7.

⁹²⁷ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 521.

⁹²⁸ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 521.

⁹²⁹ bk. Akın Zâkir, *Aşk Mezheb ü Dindir Bana*, 62, 63; Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, 7.

âlimlerine bırakmak gerekmektedir. Bu beyit minvalinde şairin bir başka beyti ise “**Dır**” redifli gazelde görülmektedir:

*“Biz Hakk’a vuslat etdik, “Kabe kavseyn” e gitdik
Bu lütfa nâ’il olmak, meyhâneye devâmdır*

*Mest-i Hüdü pereste, icâb eden ibâdet
Pîr-i mugâna her dem, sıdk ile ihtirâmdır*

*Kuş dilidir bu sözler, bunu Süleymân anlar
Ey hoca sanma zinhâr, beyhûde bir kelâmdır”⁹³⁰*

Bu gazelde yer alan beyitler, “vuslat” kelimesi ve “Kabe kavseyn” mertebesine⁹³¹ ulaşmanın kaynağı olarak verilen tekke/meyhâne ıstılâhı, Ahmed Edîb’in tasavvufî anlayışında ve şiirinde ne kadar elzem olduğunu göstermektedir. Ayrıca buna bağlı olarak mürşide teslim olan dervişin aşk, feyz ve muhabbeti de kaynak olarak görülmekte bunların sır olduğunu ve zâhidin anlamayacağını da şair vurgulamaktadır.

“**İmızdır**” redifli gazel”in şu beyitlerinde de yine zâhid eleştirisi verilmektedir:

*“Ey va’izi-i riyâkâr Kur’ân’ı bilmiyorsun
Gel bizden anla zîrâ Kur’ân kelâmımızdır*

*Şer-i şerîfi tağvir etme sakın Harâbî
Zâhidlerin helâli bizim harâmımızdır”⁹³²*

Bu dizelerin Harâbî’nin tasavvuf anlayışıyla dinin farklı olmadığını, asıl dinî yaşantıyı kendisinin yaşadığını ifade eden, zâhidin inancının bâtil olduğu görüşünü veren ve içerik olarak ağır mısralar olduğu söylenebilir.

“**Dır**” redifli gazelde de mey yani feyz ve muhabbet övgüsü yaparak Harâbî, zâhid eleştirisine devam etmektedir. Zâhidin inandığı dinî hükümlerle Harâbî’ninki aynı değildir. Bu, tasavvufî düşünceyle alâkalı bir bakış açısidir. Fakat tasavvuf erbabının

⁹³⁰ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 395.

⁹³¹ Gümüšoğlu, kabe kavseyn’i Miraç’ta Hz. Peygamber’in Allah’a iki yay boyunca yaklaştığının anlatıldığı Necm sûresi 8, 9 ve 10. âyet olarak tanımlamaktadır. Bu bilgi için bk. (Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 275.)

⁹³² Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 275.

İslâm'ın kurallarını kabul etmediği söylenemez. Çünkü Câsiye sûresi 18. âyette “*Sonra da seni din konusunda bir şeriat sahibi kıldık. Sen ona uy; bilmeyenlerin isteklerine uyma.*”⁹³³ şeklinde Allah emretmektedir.

*“Vâ’iz Efendi halka, söyler ki mey harâmdır
Mey hâletin ne bilsün ervâhı çünkü hamdır*

*Sûretde anı insân, sanır gören cemâat
Sîretde şüphesiz o, âdem değil cüdâmdır*

*Dîdâre secde etmez, dîvâre secde eyler
Kendi gibi akılsız, müfsidlere imâmdır*⁹³⁴

“**İmızdır**” redifli gazelde de benzer ifadelerle şathiye tarzı görülmektedir:

*“Dîvâra karşı secde etmek bize ne hâcet
Bizim namâzımızda Allah imâmımızdır*⁹³⁵

Bu dizelerde namazdaki huşu, muhabbet ve teslimiyet de hissedilmektedir. Bu beyitteki gibi şathiyeyi hissettiren mısralar Harâbî'nin diğer şiirlerinde de görülmektedir. “**Vahdetnâme**” bunlardandır. “*Özellikle Vahdetnâme adlı şiirinde kendisinin Allah'tan gelen bir varlık olduğunu düşündüğünden bütün bu oluşum sürecinin fâili ile aynı kaynaktan geldiğini belirtmek ister. Bu geleneksel vahdet-i vücûd düşüncesinden aldığı ve işlediği bir temadır. Harâbî bu görüş ve yaklaşımları ile Bektâşî tarikatı içerisindeki 'harâbâtî' veya vahdet-i mevcûdcu inanışın en önemli temsilcilerinden birisidir.*”⁹³⁶ Şairin harâbâtî oluşuna⁹³⁷ “**Değişmem**” redifli gazelin “*Fermân-dih-i iklim harâbât*⁹³⁸ olalıdan/Sultânlığım İskender-i Darâ'ya değişmem”⁹³⁹ dizeleri örnek olabilir.

⁹³³ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 490.

⁹³⁴ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 395.

⁹³⁵ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 275.

⁹³⁶ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 117.

⁹³⁷ bk. Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I*, 42.

⁹³⁸ Gümüšoğlu; şiir için hazırladığı sözlükte terkibi, “fermân-dih-i iklim-i harâbât” şeklinde vermiş ve bu terkibi “manevî tasarrufa kavuşmak” ifadesiyle açıklamıştır. (Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 242.); Bu açıklama, şiirde “...iklim harâbât” kelimelerinde terkip “i”sinin basım hatası ile verilmediğini göstermektedir. Bkz (Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 242.)

“Vahdetnâme”nin ilgili dörtlükleri ise şu şekildedir:

*“Daha Allah ile cihân yok iken
Biz anı var edüb i’lân eyledik
Hakk’a hiçbir lâyıık mekân yok iken
Hânemize aldık mihmân eyledik*

*Kendisinin henüz ismi yok idi
İsmi şöyle dursun cismi yok idi
Hiçbir kıyâfeti resmi yok idi
Şekil verüb tıpkı insân eyledik”⁹⁴⁰*

Şathiye olarak verilebilecek bu dizelerde vahdet-i vücûd anlayışı hissedilmektedir. A’râf sûresi 54. âyette Allah, “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş’a istivâ eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah’tır. Bilesiniz ki yaratmak da emretmek de O’na mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir!”⁹⁴¹ şeklinde vurgulayarak Yaratıcı olduğunu vermektedir. Şair, bu dizelerle dünya yaratılmadan evvel kul olmadığı için Allah’ın da dünyada bilinemeyeceğini vurgulamış olduğu, Yaratıcı’nın varlığının insanın yaratılışıyla dünyada bilindiğini ve bu bağlamda Yaradan’ın tecellisinin insan üzerinde olduğunu şiirde verdiği düşünülebilir. Ayrıca birinci dörtlükteki “Hakk’a hiçbir lâyıık mekân yok iken/ Hânemize aldık mihmân eyledik”⁹⁴² dizeleri İsrâ sûresi 70. âyet-i kerîme’yi hatırlatmaktadır. Âyet şu şekildedir: “Biz, hakikaten insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık.”⁹⁴³

“Vahdetnâme”nin bir özelliği ise şair dörtlüklerinde; Hz. Âdem, Hz. Havva, Hz. Nûh, Hz. Sâlih, Ashâb-ı Kehf, Hz. Musâ, Hz. Şit, Hz. İdris, Hz. Süleymân, Hz. Eyyûb, Hz. Ya’kub, Hz. Şuayb, Hz. Hz. Yûsuf, Hz. Zelîhâ, Hz. Davud, Hz. Lût, Hz.

Gazelin Mef’ûlü/Mefâilü/Mefâilü/Feülün kalıbında olması da “iklim-i” şeklinde terkinin olmasının uygunluğunu vermektedir.

⁹³⁹ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 242.

⁹⁴⁰ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 230.

⁹⁴¹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 148.

⁹⁴² Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 230.

⁹⁴³ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 273.

Hûd, Nemrûd, Hz. İbrahim, Hz. İsmail, Hz. Yûnus, Hz. Meryem, Hz. İsâ, Hz. Zekeriya, Hz. Yahya ve Hz. Peygamber⁹⁴⁴ ile İslâm tarihini vermekte,

*“Hakk Muhammed Âli ile birleşdik
Hep beraber “Kabe kavseyn’e” gitdik
O makâmda pek çok muhabbet etdik
“Leyletü'l-Esrâ”yı seyrân eyledik”⁹⁴⁵*

şeklindeki şatah dördlülüğüyle ise Hz. Ali’yi de şiire katarak Bektâşiliğini vurgulamaktadır. Ayrıca bu şiirde Ahmed Edîb Harâbî, Gümüşoğlu’nun *“Mi’râc gecesi Hz. Muhammed’in Allah’a iki yay boyu kadar yaklaştığını anlatan Necm sûresi 8, 9 ve 10. âyeti.”*⁹⁴⁶ şeklinde tanımladığı, bu şiirde de geçen *“Kabe kavseyn’e”*⁹⁴⁷ yani Kur’ân-ı Kerim’e⁹⁴⁸ gönderme yapmaktadır. Şair, *“Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm’dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir; O, gerçekten işitendir, görendir.”*⁹⁴⁹ şeklinde verilen İsrâ sûresi 1. âyetine ise *“Leyletü'l-Esrâ”*⁹⁵⁰ tamlamasıyla gönderme yaparak Miraç gecesini hatırlatmaktadır.⁹⁵¹ Bu çalışmada ele alınan Tanzimat dönemi şairlerinden Namık Kemal, Ziya Paşa, Muallim Nâcî’de olduğu gibi son dönem neslinden Ahmed Edîb Harâbî’nin de İslâm tarihini şiirine aksettirdiği görülmektedir.

Harâbî’nin **“DİR”** redifli gazelinde de yine şatah görülmektedir:

*“Doğdum ‘amâ içinde, ismim Harâbî dendi
Allah, Alî, Muhammed; anam, dedem, babamdır”⁹⁵²*

Bu şatah dizeleri Hristiyanlıktaki baba tanrısı⁹⁵³ akla getirmektedir. Çünkü *“Harâbî’ye göre Hakk’a ulaşmak için bütün gaye ve vasıtalar meşrudur. Din, mezhep*

⁹⁴⁴ Gümüşoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 231-233.

⁹⁴⁵ Gümüşoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 233.

⁹⁴⁶ Gümüşoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 275; bk. Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, 521.

⁹⁴⁷ Gümüşoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 233.

⁹⁴⁸ bk. Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, 521.

⁹⁴⁹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, 266.

⁹⁵⁰ Gümüşoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 233.

⁹⁵¹ Meâl’de şu açıklama yapılmaktadır: *“... ‘İsrâ’ kelimesi, geceleyin yürümek manasına gelir. Hz. Peygamber’in Miraç mucizesinin Mekke’den Kudüs’e olan kısmı bu sûrede anlatıldığından, sûre ‘İsrâ’ adını almıştır.”* Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, 266.

⁹⁵² Gümüşoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 395.

ve meşrep ayrımı gereksizdir. Sıdk ile Allah'ı anan her kişi onun ihsanına mazhar olur. Ona göre âbid bir kul nasıl namazıyla Hakk'a ulaşırsa, kilisede ibadet eden bir rahip de Hakk'a ulaşabilir."⁹⁵⁴ “**Olalı**” redifli gazelinin şu mısraında da aynı anlayış görülmektedir:

“Herkesi bir yola sevk eyledim etdim hayrân
Ayn-ı Tevrât u Zebûr İncil ü Kur'ân olalı”⁹⁵⁵

Âl-i İmrân sûresi 19. âyet-i kerîmeye bakıldığı zaman İslâmiyet haricinde diğer hükümlerin bittiği, bunun için de İncil, Zebur ve Tevrat'ın geçerliliğinin kalmadığı, sadece Kur'ân'ın hükmü Allah indinde kabul gördüğü açıktır.⁹⁵⁶ Fakat beyitte görüldüğü üzere şair dört kitabı da bir tutar. Çünkü “Onun ibadet anlayışında kâinatta bütün mevcûdât Hakk'tan zuhur ettiğine göre puttan da Hakk'a vasil olmak mümkündür. Çünkü canlı cansız bütün varlıklar her an Allah'ı zikrederler. Harâbî Allah'a ulaştıran her aracı Hak görür.”⁹⁵⁷ Gümüšoğlu'nun burada vurguladığı zikir, “Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O'nu tesbih eder. O'nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Ne var ki siz, onların tesbihini anlamazsınız. O, halîmdir, bağışlayıcıdır.”⁹⁵⁸ şeklinde İsrâ sûresi 44. âyet-i kerîmede belirtilmiştir. Fakat beyitteki gibi dört kitabı da aynı görme Âl-i İmrân sûresi 19. âyet-i kerîme'ye ters düşmektedir çünkü âyet-i kerîme'de Allah sadece İslâm'ı kabul etmektedir.⁹⁵⁹ Bu anlayış Tanzimat neslinde Hersekli Ârif Hikmet'te de görülmektedir. Özgül'ün İbnülemin'den aldığı bilgilerde Hersekli'nin evindeki hizmetkârı Ermeni kadının ibadet ettiğini görünce beraber Allah'a tapınalım diyerek diğer dinlere de olan hoşgörüsü⁹⁶⁰ Hersekli Ârif Hikmet'in şiirinin anlatıldığı kısımda belirtilmiştir. Bu fikriyat tasavvuf erbabının da tasvip ettiği, Yunus Emre'nin de “Nazar eyle itürü/Bâzâr eyle götürü/Yaradılanı hoş gör/Yaradandan ötüri”⁹⁶¹ dizelerinde vurguladığı Yaradan'a karşı coşkun bir

⁹⁵³ Bu anlayış için bk. Jacques Waardenburg, “Teslîs”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011, XL, 548.

⁹⁵⁴ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 117.

⁹⁵⁵ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 217.

⁹⁵⁶ Âl-i İmrân sûresi 19. âyet-i kerîme'ye bk. Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 50.

⁹⁵⁷ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 117.

⁹⁵⁸ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 270, 271.

⁹⁵⁹ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 50.

⁹⁶⁰ Özgül, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, 42; bk. İbn-ül-Emin Mahmud Kemâl, *Kemâl ül-Hikme*, 61.

⁹⁶¹ Yunus Emre, *Dîvân-ı İlahiyât*, 24.

muhabbeti de vermektedir fakat Hersekli ve Harâbî'deki diğer dinlere de kendini açan bu geniş gönüllülük âyette verildiği üzere Yaratıcı'nın kabul etmediği⁹⁶² bir davranıştır.

“**Dır**” redifli gazelin “*Doğdum ‘amâ içinde, ismim Harâbî dendi*”⁹⁶³ mısraını dikkatli okumak gereklidir. Çünkü mısra da “...ismim Harâbî dendi” ifadesi dikkat çekicidir. Özellikle isim vurgusunun yapıldığı Gümüšoğlu'nun verdiği şu bilgilerden anlaşılmaktadır: “*Harâbî kelimesinin, diğer âşık geleneğinde olduğu gibi sadece mahlas olmadığı kanaatindeyim. Çünkü Bektâşî kültüründe nasip almak manevî âleme ikinci doğum olarak kabul edildiği için ikinci doğumdan dolayı ikinci bir isim genellikle verilir. Harâbî isminin Mehmed Ali Hilmi Dede Baba tarafından verildiğini tahmin ediyorum.*”⁹⁶⁴ Ele alınan mısra da buna işaret etmekte, bu işaret ise “amâ” istilâhında verilmektedir. Amâ'nın “*Ahâdiyet mertebesi, hazret-i ahâdiyet... Bu mertebede ululuk (celâl) perdesinde bulunan Allah'ı ondan başkası ne bilir ne de tanır. Cüneyd'in 'Allah'ı Allah'tan başkası bilmez ve tanımaz,' sözü bu mertebeyi anlatır. Bu mertebeye amâ-i mutlak, gaybu'l-gayb ve hakikatü'l-hakâik gibi isimler de verilir. 'Allah halkı yaratmadan evvel neredeydi?' sorusuna Hz. Peygamber, 'Amâda idi, bunun ne altında ne de üstünde hava vardı.' buyurmuşlardı. Allah'ın ezeli sevgisiyle ilk zuhur eden Nefes-i Rahman'dır, bunun sureti ise amâdır...*”⁹⁶⁵ şeklinde tanımı şiire vahdet-i vücûd kavramını da katmaktadır. Bu ise Harâbî'nin Bektâşîlik'te mahlasın verildiği intisap⁹⁶⁶ ile vahdet-i vücûd bağlantısı kurduğunu göstermektedir. Şair ayrıca

*“Berzâh'tan kurtuldum çıktım aradan
Onyediyedi yaşında doğdum anadan
Muhammed Ali Hilmi Dede Baba'dan
Çok şükür, hamdolsun geldim imkâne”*⁹⁶⁷

dizeleriyle de Dede Baba ile manevî doğuşunu⁹⁶⁸ ifade ederek hâl iklimine girdiğini vurgulamaktadır. Tasavvufta önemli bir kavram olan ve bu hâl ikliminde husûle gelen vahdet-i vücûd nazariyesini burada şair kendini “amâ” içinde yani Allah'ın O'nu

⁹⁶² bk. Karaman vd., *Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 50.

⁹⁶³ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 395.

⁹⁶⁴ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 13.

⁹⁶⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 38.

⁹⁶⁶ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 13.

⁹⁶⁷ Koca-Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, 35.

⁹⁶⁸ İntisabı için bk. Koca-Dursun Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, 20, 21.

kendisinden başkasının bilmediği ve tanımadığı bir makamda⁹⁶⁹ doğuşu ile kendisinin Allah'tan farklı olmadığı şeklinde, Mansûr'un "Ene'l Hakk" vecdi gibi yorumlanabilecek ifadesiyle vermiştir.

“**Vahdetnâme**”nin şu dizeleri de “amâ” kavramını vurgulamaktadır:

*“Allah ile işte burda birleşdik
Nokta-i Amâ'ya girdik yerleşdik
Sırr-ı “Küntü kenz”i orda söyleşdik
İsm-i şerîfini Rahman eyledik*

*Âşikâr olunca zât u sıfâtı
“Kün” dedik var etdik bu semâvatı
Birlikde yaratdık hep kâinâtı
Nâm u nişânını cihân eyledik”⁹⁷⁰*

Bu dörtlükler aynı şiirin ilk iki dörtlüğü ile aynı paralelde devam etmekte olup birlik kavramı vurgulanmaktadır. Allah'ın “Rahman” isminin zikredildiği “*İsm-i şerîfini Rahman eyledik*”⁹⁷¹ mısraı, ele alınan diğer şairlerde de karşılaşılan Yaratıcı'nın isimlerini şiire yansıtmanın bir başka örneği olmakta ve aynı dörtlükte “amâ” kavramının geçmesi ise bu lafz-ı kebirin tasavvufî içeriğini vermektedir. Çünkü “*Allah'ın ezeli sevgisiyle ilk zuhur eden Nefes-i Rahman'dır, bunun sureti ise amâdır.*”⁹⁷² İkinci dörtlükte ise “Kün” nidasıyla Yâsin sûresi 82. âyetinden⁹⁷³ iktibas yapılmıştır.

“**Vahdetnâme**”deki bu birlik anlayışı şiirde birçok yerde devam etmektedir. Aşağıdaki dörtlükte bu kavram sır, irfân ve ism-i azam ıstılâhlarıyla verilmiştir:

*“İrfân olan bilir sırr-ı mübhemi
İzhâr etmek için ism-i a'zamı
Çamurdan yoğurduk yaptık âdemi
Ruhumuzdan bir rûh revân eyledik”⁹⁷⁴*

⁹⁶⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 38.

⁹⁷⁰ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 230.

⁹⁷¹ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 230.

⁹⁷² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 38.

⁹⁷³ bk. Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 435.

⁹⁷⁴ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 231.

Âriflerin keşf ehli olduğu vurgusunu yapan Harâbî “ism-i âzam” terkiibini özellikle şiirde kullanmıştır. *“Genellikle mutasavvıflar Allah, lafza-i Celâl’inin ism-i âzam olduğuna inanırlar. Bazılarına göre ism-i azam Hû’dur. Bazılarına göre Allah’ın her ismi ulu ve muazzamdır. Başka bir inanışa göreyse ism-i âzam gizlidir, herkes onu bilemez. Bilen kimse onu okuyarak ve ağzına alarak hârikulâde hâllere sahip olur. Fevkalâde bir güce mâlik bulunur.”*⁹⁷⁵ Şair, bu sırra vâkıf olanın insan olduğunu söyler.

“**Vahdetnâme**”nin alttaki dörtlüğü de yukarıdaki dizelerle benzer özelliktedir:

*“Bu sözleri sanma her insân anlar
Kuş dilidir bunu Süleymân anlar
Bu sırr-ı mübhemi ârifân anlar
Çünkü câhillerden pînhân eyledik”*⁹⁷⁶

Ahmed Edîb Harâbî’nin “**Olalı**” redifli gazelinde de yine aynı kavramlar görülmektedir. Burada da şatah hâli verilmiş, vahdet-i vücûd işlenmiş ayrıca tasavvufta önemli olan gönül ve vird kavramlarına da değinilmiştir:

*“Gece gündüz benim evrâdım ene’l-Hakk oldu
Hakk gönül Kâ’besine şevk ile mihmân olalı”*⁹⁷⁷

Dervişlerin Allah’ı tesbih ettikleri virdlerinin olduğu, tarikat ehli için bu derslerin önemi şu şekilde verilmektedir: *“Her tarikatın kendine özgü bir evrâdı vardır. Bu dualar günün ve gecenin belli saatlerinde topluca veya ferden yüksek veya alçak sesle okunabilir... Tarikat ehline ve sûfilere göre herkesin bir virdi (hecir) olmalıdır. Virdi olmayanın vâridi olmaz; böylelerine feyz ve ilham gelmez.”*⁹⁷⁸ Şairin virdi ise edebiyatta sıkça kullanılan Hallâc-ı Mansûr’un “Ene’l Hakk” nidası olmuştur. Harâbî’nin bu nidayı vird olarak vermesi aslında bir vurgudur. Şair, vahdet-i vücûdu simgeleyen bu sözü devamlı söylediğini belirtmesiyle inancında sabit olduğunu vermek istemiştir. Ayrıca şiirde “Ben yere ve göğe sığmadım ancak mümin kulumun kalbine sığdım.” hadisine de telmih yapılmıştır.

⁹⁷⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 191.

⁹⁷⁶ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 233.

⁹⁷⁷ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 217.

⁹⁷⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 382.

“**Olalı**” redifli gazelin şu mısralarında da yukarıdaki beyitte yer alan “*ene’l-Hakk*”⁹⁷⁹ sözü ile bağlantılı olarak şatah ve vahdet-i vücûd kavramları görülmektedir.

*“Li maallah’da” benim, “inni enallah” da*⁹⁸⁰ benim
Ey Harâbî model-i Hazret-i Sübhân olalı”⁹⁸¹

“**Tasavvufî Bir Gazel**”in şu mısraları da yukarıdaki beyitlerde olduğu gibi şair ile Allah’ın birliğini vermiştir:

*“Mihmân olalıdan hele cânımda o cânân
Bu ana değin duymadı ağyâr alim-Allah”*⁹⁸²

“**Vahdetnâme**” yine vahdet-i vücûd ile devam etmekte ve nihayet bulmaktadır:

*“Hakk ile Hakk idik biz ezelde
Tâ rûz-ı elest Kalu Belî’de
Mekân-ı Hüdâ’da Bezm-i Celî’de
Cemâlini gördük imân eyledik*

*Vahdet âlemini bilmeyen insân
İnsân suretinde kaldı bir hayvân
Bizden ayrı değil Hazret-i Sübhân
Bunu Kur’ân ile ayân eyledik*

*Sözlerimiz bizim pek muhakkaktır
Doğan, ölen, yapan, bozan hep Hakk’dır
Her nereye baksak Hakk’ı mutlakdır
Ahvâli vahdeti beyân eyledik*

*Vahdet sarayına girenler için
Hakk’ı Hakke’l-yakîn görenler için
Bu sırrı Harâbî bilenler için
Birlik meydânında cevân eyledik”*⁹⁸³

⁹⁷⁹ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 217.

⁹⁸⁰ Gümüšoğlu bu Arapça ifadeler için şu açıklamaları vermiştir: “*li maallah: Ben Hakk ile beraberim. İnni enallah: Şüphesiz bana ait bir şey yok, her şey Hakk’a ait.*” (Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 217.)

⁹⁸¹ Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 217.

⁹⁸² Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 204.

Şiirin isminden de anlaşılacağı üzere birlik kavramı yine işlenmiş, teslimiyet kavramı verilmiş, ayrıca bu dörtlüklerle Kur’ân-ı Kerîm ön plana çıkarılmıştır. İlk dörtlük “*Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye, Rabbin Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler.*”⁹⁸⁴ şeklindeki A’râf sûresi 172. âyeti hatırlatmaktadır. İkinci dörtlükte ise Harâbî’nin özelliklerinden biri denilebilecek olan Allah’ın isimlerini anması burada da görülmektedir. Yaratıcı’nın münezzehliğini vurgulayan “Sübhân” ismini beyan etmesi ve Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın münezzehliğini bildiren “*Oraya geldiğinde şöyle seslendi: Ateşin bulunduğu yerdeki ve çevresindekiler mübarek kılınmıştır! Âlemlerin Rabbi olan Allah, eksikliklerden münezzehdir!*”⁹⁸⁵ şeklinde Yaratıcı’nın noksansızlığını veren Neml sûresi 8. âyeti, “*Zünnûn’u da (Yunus’u da zikret). O öfkeli bir hâlde geçip gitmişti; bizim kendisini asla sıkıştırmayacağımızı zannetmişti. Nihayet karanlıklar içinde: ‘Senden başka hiçbir tanrı yoktur. Seni tenzih ederim. Gerçekten ben zalimlerden oldum!’ diye niyaz etti.*”⁹⁸⁶ şeklindeki Enbiya sûresi 87. âyetini, “*Allah, onların isnat edegeldiklerinden yücedir, münezzehdir.*”⁹⁸⁷ şeklindeki Allah’ın münezzehliğini bildirdiği Sâffât sûresi 159. âyeti gibi Yaratıcı’nın yüceliğini belirten Kur’ân lafızları yanında insanın üstünlüğünü bildiren “*Biz, hakikaten insaoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik, yine onları yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık.*”⁹⁸⁸ ifadeleriyle Allah’ın insanı yüce kılması ile şair bağlantı kurarak “*Bizden ayrı değil Hazret-i Sübhân/Bunu Kur’ân ile ayân eyledik*”⁹⁸⁹ mısralarını yazdığı söylenebilir. Üçüncü dörtlükte de vahdet kavramına değinen şair son dörtlükte ise artık sır kavramını ve kemâl mertebesindeki mürşidleri, pirleri, ârifleri vurgulayarak sadece ilimde değil hâl ve müşahede açısından da Hak’ta fâni ve bâkî olan sâliklere⁹⁹⁰ muhabbet ve cezbe hâlini ifade etmiştir. İlk dörtlükte verilen Allah’ın Cemâl’i “**Dır**” redifli gazelde yine insanın yüceliği ve kullar arasında da sırrâ vâkıf olanlara hürmet verilerek vurgulanmıştır:

⁹⁸³ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 234.

⁹⁸⁴ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 161.

⁹⁸⁵ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 368.

⁹⁸⁶ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 317.

⁹⁸⁷ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 442.

⁹⁸⁸ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 273.

⁹⁸⁹ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 234.

⁹⁹⁰ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 153.

*“Lekad halâkne’l-insân”, buyurdu ol Sübhân
Kible bize anınçün cim, mim, elif’le, lâm’dır*

*Yüz binde bir bir âdem, mazhar olur bu sırra
Ta’rifî gayr-i mümkün, bu başka bir makâmdır”⁹⁹¹*

Bu beyitlerin **“Vahdetnâme”** çizgisinde olduğu görülmektedir. Burada da Allah’ın “Sübhân” ismi ve cemâl kavramıyla birlik verilmiş, Tîn sûresinden⁹⁹² iktibas yapılarak insanın yüceliğine yine vurguda bulunulmuştur. Özellikle âyetin insanın yüceliğini veren kısmının dikkate alındığı görülmektedir. Çünkü ilk mısradaki “Lekad halâkne’l-insân” lafzının verilmesi, ikinci mısradaki ise cemâl⁹⁹³ kavramının vurgulanması *“İncire, zeytine, Sina Dağı’na ve şu emin beldeye yemin ederim ki biz insanı en güzel biçimde yarattık.”⁹⁹⁴* âyetlerini hatırlatmaktadır. Fakat âyet *“Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik.”⁹⁹⁵* biçiminde devam etmektedir. Harâbî insan ile Allah arasında bir vahdet gördüğü için onu güzel yanlarıyla anmıştır. Fakat şairin dediği gibi *“Yüz binde bir bir âdem, mazhar olur bu sırra”⁹⁹⁶* Çünkü bu sırra kemâl mertebesindeki müşidler kastedilerek *“Ta’rifî gayr-i mümkün, bu başka bir makâmdır”⁹⁹⁷* denilmektedir.

Harâbî’nin aşağıda verilen **“Nefes”**inin son dörtlüğünde de şair müşidine olan bağlılığını, intisabını vermiş ve müşidi vasıtasıyla Allah ile birliğinin vurgusunu yapmıştır:

*“Gördüm ki Muhammed Dedebaba’dır
Kible kendi, namâz, niyâz anadır
Ben de secde etdim emr-i Hüda’dır
Harâbî yeniden müslümân oldum”⁹⁹⁸*

“İmızdır” redifli gazelin şu beyti ise Hz. Mevlânâ’nın,

⁹⁹¹ Gümüsoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 395.

⁹⁹² Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 614.

⁹⁹³ Gümüsoğlu dipnot olarak “Cim, mim, elif, lam” harflerinin cemâl olarak okunduğunu vurgulamıştır. (Gümüsoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 395.)

⁹⁹⁴ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 614.

⁹⁹⁵ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 614.

⁹⁹⁶ Gümüsoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 395.

⁹⁹⁷ Gümüsoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 395.

⁹⁹⁸ Gümüsoğlu, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 240.

“Dünyada hazineler vardır yani evliyaullahtan hâlî değildir. Onun için hiçbir viraneyi hazineden hâlî bilme.”⁹⁹⁹ şeklindeki temsilini hatırlatarak yine mürşid-i kâmile şair vahdeti vermektedir:

“Sûretde rind ü mey-hâr, mest ü harâbız ammâ
Sîretde Hakk ile Hakk olmak nizâmımızdır”¹⁰⁰⁰

“İstemez” redifli gazelin şu beyitinde de kemâl sahibi olan mürşidler verilmiştir:

“Âlemi peymânedan seyr ü temâşâ eyleriz
Merdüm-i çeşmân-ı Hakk bînân dürbin istemez”¹⁰⁰¹

Şairin; birinci mısradaki dergâhı, dergâhtaki feyz ve muhabbetle oluşan manevî sarhoşluğu vermesi, ikinci mısradaki geçen “dürbin”i dünya gözünün gerekmemesi olarak, dürbinin gerekmediği kişilerin ise mürşid-i kâmiller, ârifler, asfiyâ, dervişân... olduğunu yorumlatmaktadır.

Harâbî'nin şu “Nefes”inin aşağıda aktarılan dörtlüğünde de insan-ı kâmil verilmiştir:

“Kandil geceleri kandil oluruz
Kandilin içinde fitil oluruz
Hakk'ı göstermeye delil oluruz
Fakat kör olanlar görmez bu hâlî”¹⁰⁰²

Şair bu dörtlükte kandil ile mürşid-i kâmil arasında benzerlik kurarak kemâl sahiplerini vermektedir. Şair bu benzerlikle kandilin etrafı aydınlatması gibi kâmil insanların da çevrelerini manen aydınlatmalarını vermiştir. “Harâbî'nin anlayışında bu insan tipi aynı zamanda hârâbat ehlidir.”¹⁰⁰³ Şair, kendisini insan-ı kâmil makamında görmekte, etrafını aydınlattığını, Hakk'ı gösterdiğini, Hakk'ın varlığına kendisinin delil olduğunu söyleyerek Allah'ın tecellisini vurgulamaktadır.

⁹⁹⁹ Mevlânâ, *Mesnevî*, 253.

¹⁰⁰⁰ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 275.

¹⁰⁰¹ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 146.

¹⁰⁰² Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 222.

¹⁰⁰³ Üçüncü, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I*, 42.

“Değişmem” redifli gazelin şu beyitinde ise şair, feyz ve muhabbet içindeki dergâh ehlini, dervişliği överek bu manevî hâli maddî zenginliğe değişmeyeceğini vurgulamaktadır. Bu duygu şiirin genelinde mevcuttur.

“*Bu rind-i palâspâre ki âlûde-yi meydir
Dibâya değil atlâs zibâya değişmem*”¹⁰⁰⁴

“Olalı” redifli gazelin şu beyitinde ise nefis başta olmak üzere, kemâl mertebesi, muhabbet ve teslimiyet kavramlarını şair işlemiştir:

“*Men aref*” sırrını hal eyleyüb âgâh oldum
Çok şükür bende-yi Peygamber-i zîşân olalı”¹⁰⁰⁵

Bu beyitte “*Nefsini bilen Rabbini bilir.*”¹⁰⁰⁶ hadisinden iktibas vardır. Tasavvuf, nefsi öldürüp kâmile¹⁰⁰⁷ makamına ulaşmayı amaçlayan dinî bir düşüncedir. Bu hâle ulaşmayı şair, Hz. Peygamber’in kölesi olarak bulmuştur; bu da muhabbetin ve teslimiyetin ifadesi olarak görülebilir.

3.2. EMİN HÂKÎ

Türk edebiyatında adına çokça rastlanmayan şairlerden biri olan “*Emin Hâkî, 20 Rebiülevvel 1307/16 Ekim 1889 tarihinde İstanbul Balat’ta Hacı İsa Mahallesi’nde doğdu. Babası Aziz Mahmud Hüdaî türbedarı Hafız Hüseyin Avni Efendi’dir. Emin Hâkî henüz çocukken babasını kaybetti. Annesi tarafından yoksulluk içinde büyütüldü.*”¹⁰⁰⁸ Emin Hâkî’nin fedakâr ve oğlunun hâlinden dolayı da hazin bir annesi olduğu “Potin ve Şiir”de görülmekte, anne evde satılacak bir şey kalmadığından oğlu için vicdan azabı çekmek istemediğinden dolayı ilaç ve yiyecek parası için oğlunun bir daha giyeceği mümkün görünmeyen potinlerini pazara çıkarmak gibi acı bir talihe mecbur kalmaktadır.¹⁰⁰⁹

Emin Hâkî’nin hemen öncesinde ele alınan Ahmed Edîb Harâbî’de olduğu gibi Emin Hâkî de Türk şiirinde sesi sıkça duyulmayan şairlerdendir. Fakat Harâbî;

¹⁰⁰⁴ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 242.

¹⁰⁰⁵ Gümüšoğlu, *Ahmed Edîb-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, 217.

¹⁰⁰⁶ el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 262.

¹⁰⁰⁷ bk. Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 139-141; Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 236, 237.

¹⁰⁰⁸ Erdoğan Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî’nin Hayatı ve Eserleri*, Suna Yayınları, Erzurum 2005, 7.

¹⁰⁰⁹ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî’nin Hayatı ve Eserleri*, 11, 12.

Bektâşîliğinin,¹⁰¹⁰ şatah şeklindeki tasavvufî şiirlerinin etkisiyle daha çok gündeme gelmiştir. Ancak bu duyulma toplum nezdinde, son beyitte geçen mahlastan öteye geçememiştir.

“Emin Hâkî, şiirde herhangi bir gruba mensup değildir. Ancak şiirlerinin taşıdığı ses ve muhteva, onun Millî Edebiyat dönemine ait isimler arasında değerlendirilmesini zorunlu kılar. Memleketçi çizgide düşünülebilecek bir şair olan Emin Hâkî'nin, ilhamını Mehmet Âkif'ten alan bir söyleyişi vardır. O, yer yer hitabet üslûbuna yaklaşan, realist hayat sahnelerini tasvir ederken toplumsal hastalıklarımızı da gündeme getiren, vatan ve bayrak aşkı ile, ülke ve milletin geleceği konusunu bir endişe olarak şiirin diliyle ifade etmeye çalışan bir şairdir.”¹⁰¹¹ Emin Hâkî'nin bir grup içinde olmamasının¹⁰¹² şairin duyulmamasında, bugünlere gelememesinde belki de bir payı olduğu söylenebilir.

Emin Hâkî'nin mutasavvıf bir şair olduğunu şu ifadeler vermektedir: “Yirmi yaşlarında Mevlevîliğe intisap etti. Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi Hüseyin Fahri Dede'den ve Kasımpaşa Mevlevî şeyhi Şemseddin Efendi'den Mevlevîlik tahsil etti. Şeyh Hüseyin Fahri Dede Efendi'den semâa icazet aldı. Bir ara Bektâşîliğe yöneldi ve Bektâşî tarikatı babalarından şair Edib Harâbî'nin rindâne sohbetlerine katıldı. Bir süre sonra bu sohbet meclislerinden ayrıldı ve tekrar Mevlânâ'nın ruhaniyetine sığındı.”¹⁰¹³ Tasavvufun arayış ve teslimiyet olduğu bilinmektedir. Fakat “Potin ve Şiir”den aktarılan bu bilgiler Hâkî Bey'in ilk önce tam bir teslim olamama hâli içinde olabileceğini veya gönlüne ve meşrebine uyan bir tarikat arayışında olduğunu ya da çevre etkisinde kalmış olabileceğini düşündürmektedir. Şairin Mevlevîliğe dönüşünde, Osmanlı şairleri arasında Mevlevîğin ilk sırada olması¹⁰¹⁴ da çevre etkisini gösterebilir.

Hayatın birçok evresinde olduğu gibi ruhsal bir dönüm noktası olarak görülebilecek tasavvufa intisapta da aile başta olmak üzere çevrenin etkisi önemlidir. Emin Hâkî'de ise bu hâl “Potin ve Şiir”de şu şekilde verilmiştir: “Mevlevî şairlerin hayat hikâyelerini anlatan Semâ'hâne-i Edeb adlı kitabı okuduktan sonra Mevlevîliğe

¹⁰¹⁰ bk. Koca-Gümüsoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, 20, 21.

¹⁰¹¹ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 34.

¹⁰¹² bk. Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 34.

¹⁰¹³ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 7.

¹⁰¹⁴ İsen, “Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri”, 308.

ilgi duyan Hâkî, yirmi yaşında bu tarikata bağlanır. Onun sanatkâr şahsiyetinin şekillenmesinde bu eğilimin de rolü olsa gerekir. Bugün elimizde bulunan az sayıda şiiri arasında bir “Rubai”si ile “Bağlamışım” redifli gazeli, Emin Hâkî’nin, Mevlânâ’ya bağlılığını, Mevlevîliğe intisabını ve Mevlevî kimliğini ortaya koyan örneklerdir.”¹⁰¹⁵

Hâkî ve tasavvuf bağlantısını göstermek adına örnekleme olarak ele alınan şiirlerinde de görüleceği üzere Mevlevîliğe teslim olmuş¹⁰¹⁶ bu şair için “II. Üsküdar Mevlevîhânesi şeyhi Ahmed Remzi Dede Efendi’nin, Emin Hâkî’nin namazını kaldırdıktan sonra irticalen söylediği tarih beyti ise şöyledir:

Afv kıl, geldi Emin Hâkî senin ey bû turâb”¹⁰¹⁷

Emin Hâkî Bey’in birçok şiirinde teslimiyeti görülmektedir. “**Rubai**”sinde tasavvufta kıymetli olan pir, mürşid, derviş, muhabbet, marifet, âsitân ve şevk kavramları ile beraber bu teslimiyet hâli verilmiştir:

*“Ey şems-i semâ-yı ma’rifet Mevlânâ
Ey bâ’is-i şevk u mes’adet Mevlânâ
Düştüüm âsitân-ı lutfuna rahm eyle
Ey sâhib-i lutf u merhamet Mevlânâ*”¹⁰¹⁸

Bu dörtlükte dervişin kendisini yok sayıp mürşidine ya da pirine karşı olması gereken bağlılığı görülmektedir. Derviş “*Farsça bir sözdür; yoksul anlamına gelir. Tasavvuf ehli, varlıktan geçmeyi şiâr edindiklerinden bu adla anılırlar hatta bu Farsça sözden, gene Farsça kuralınca ‘dervîşân’ tarzında çoğul yapıldığı gibi Arapça kuralına göre ‘derâvişe, derâvîş’ diye de çoğul yapılır. Derviş yerine, irade ve ihtiyarını şeyhe vermiş kişi anlamına ‘mürîd’ sözü de kullanılır.*”¹⁰¹⁹ Garnett ise dervîşi şu şekilde vermektedir: “*Dervîş kelimesi ‘dilenci’yle aynı anlama gelmekte, bunun yanında başkalarına faydası olması için kendini gönüllü olarak yoksul kılan kişileri anlatmak için kullanılmaktadır.*”¹⁰²⁰ Dilenci kelimesi ilk bakışta olumsuz anlamıyla zihinlere yerleşmiştir. Fakat kelimenin *dil + e - n - ci* şeklinde analizi yapılıncaya *dil* isminden *dile-* fiili ile bir şeyi istemek şekliyle bilinen manasıyla kullanıldığı gibi arzulamak anlamıyla

¹⁰¹⁵ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî’nin Hayatı ve Eserleri*, 16.

¹⁰¹⁶ bk. Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî’nin Hayatı ve Eserleri*, 7.

¹⁰¹⁷ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî’nin Hayatı ve Eserleri*, 15.

¹⁰¹⁸ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî’nin Hayatı ve Eserleri*, 153.

¹⁰¹⁹ Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuf*, (3. Baskı), Milenyum Yayınları, İstanbul 2004, 24, 25.

¹⁰²⁰ Garnett, *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*, 13.

da manevî isteği verebilmektedir. Ayrıca tasavvufî denilebilecek bir yorum yapmaya çalışılırsa “dil”in eski lisandaki karşılığı olan gönül mefhumu ortaya çıkmakta, Garnett’in derviş tanımına¹⁰²¹ uyacak şekliyle de kelime gönülle bağlantılandırılabilip sözcüğe gönül arzulayan, gönülle arzulayan kişi anlamı verilebilir.

Bir dervişin şeyhine bağlılığı, bir müridin kendini şeyhine vermesi görülen, dervişliğin ön plana çıkarıldığı bu şiirdeki dervişe olumlu bakış, Ali Ekrem Bolayır’ın “**Fatih İle Derviş**” hikâye şiirinde dervişin açgözlü biri olarak gösterilmesiyle olumsuz bir bakış açısıyla görülmektedir:

“ ...

Kardeşiz, altını taksim edelim:

Kesenin nısfı sizin, nısfı benim!>>

Derviş âkıl ise, Fatih bîşek

A’kıl u erşed idi lutf ederek

Dedi: << Hakkın var, evet bir babadan

Bizi dünyaya getirmiş Yaradan ;

İki kardeş değiliz ama biz,

Doldurur âlemi kardeşlerimiz.

Gelseler hepsi olur müşkil iş,

Sana bir akçe de düşmez derviş.

Duymadan kimse hemen al da çekil,

Yalnız kaldığını nimet bil!”¹⁰²²

Dervişlerin çok istemek yerine riyâzete talip oldukları bilinmektedir. Ali Ekrem “Fatih İle Derviş”te buna tamamen zıt bir profil çizmiştir. Bunda, Ocak’ın verdiği Fatih’in tasavvufa şu bakış açısı da etkili olabilir. “*Fatih’in tasavvuf çevrelerinin nüfuzunun kırılmasına yönelik politikasının en belirgin uygulaması ise Osmanlı Devleti’nin kuruluş yıllarında pek çok tekke ve zaviye ilk sultanlar tarafından vakfedilen topraklara el koyarak bunları timara çevirmesi olmuştur. Bunun tarikat çevrelerinde yarattığı hayal kırıklığını ve antipatiyi tahmin etmek zor değildir.*”¹⁰²³ Ancak Fatih’in Mevlevîlere karşı daha hoşgörülü olduğunu Ayvazoğlu şöyle verir: “*Tasavvuf ve*

¹⁰²¹ bk. Garnett, *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*, 13.

¹⁰²² Ali Ekrem, *Ordunun Defteri*, Darü’l-Hilâfetü’l-Âliyye, Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, Basım yeri yok 1336, 180, 181.

¹⁰²³ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 46.

tarikatlardan uzak duran -hatta bunlar hakkında ciddi şüpheleri ve endişeleri bulunan-Fatih'in de Mevlânâ'ya ve Mevlevîlere en azından kötü gözle bakmadığı, fetihten sonra Hristos Akataleptos Kilisesi'nin camiye çevrilerek Mevlevî dervişlerine tahsis edilmesinden bellidir. Kaynaklarda Kalenderhâne Zaviyesi olarak zikredilen bu camide Mevlevî âdab ve erkânı dairesinde âyinler de icra ediliyordu.”¹⁰²⁴

Rubaî'nin “*Ey şems-i semâ-yı ma'rifet Mevlânâ*”¹⁰²⁵ mısraında Hz. Mevlânâ'daki marifet makamı dikkat çekmektedir. Şu hususa da dikkat etmek gerekmektedir ki Hâkî “**Rubaî**”sinde “*Ey sâhib-i lutf u merhamet Mevlânâ*”¹⁰²⁶ derken yanlış anlaşılması gereken bir durum vardır; bu da lütfun ve merhametin asıl sahibinin Allah olduğu gerçeğidir. Fakat dervişin bir anda Allah'a ulaşmasının zor olduğunu ıstılâhî olarak “*Hak'la halk arasında râbîta olan insan-ı kâmil*”¹⁰²⁷ ifadesinden de anlaşılmaktadır. Hâkî Bey, Pir Hz. Mevlânâ aracılığıyla merhameti ve lütfu aslında Allah'tan istemektedir.

Emin Hâkî, “**Bağlamışım**” redifli gazelinin genelinde dervişin pirine olan bağlılığını vermektedir. Gazelin şu beyitinde tasavvuf ıstılâhında yer alan nutuk ve zünnâr kavramlarıyla beraber bu görülmektedir:

“*Pîrimin nutkuna bel bağlamışım
Ben bu zünnârı güzel bağlamışım*”¹⁰²⁸

Bilindiği gibi tarikatların manen en büyüğü kabul edilen pirleri vardır. Mevlevîliğin piri ise Hz. Mevlânâ'dır. Bu beyitte dervişin şeyhine olan bağlılığı, muhabbeti, ona teslim oluşu anlatılmaktadır.

Beyitte geçen nutuk sözcüğünün tasavvufta kullanılan bir ıstılâh olduğu bilinmektedir. Zaten “*Pîrimin nutkuna...*”¹⁰²⁹ ifadesi de bunu işaret etmektedir. Bu bağlamda Hâkî, pirinin yani Hz. Mevlânâ'nın¹⁰³⁰ sözüne, Mesnevî'ye de denilebilir, bel bağlamıştır veya bir başka ifadeyle gönül vermiştir.

¹⁰²⁴ Beşir Ayvazoğlu, *Ney'in Sırrı*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007, 12.

¹⁰²⁵ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 153.

¹⁰²⁶ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 153.

¹⁰²⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 374.

¹⁰²⁸ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 171.

¹⁰²⁹ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 171.

¹⁰³⁰ bk. Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 7.

Beytin ikinci mısraındaki “...*güzel bağlamışım*”¹⁰³¹ ifadesi de dikkat çekmektedir. Bu ifade bir övgü ya da enaniyet olarak değil dervişin tarikatına, mürşidine ve pirine bağlılıktan duyduğu memnuniyetinin, muhabbetinin ve bağlılığının muhkem olduğunu belirtmesi olarak düşünülebilir.

Aynı gazelin şu beyitinde ise tasavvuf erbabı için hoş karşılanmayan zâhidin eleştirisi yapılarak mürşid, pir, muhabbet, dünyanın heva ve heveslerini bir tarafa bırakma yani dervişlik hâli ve teslimiyet verilmektedir:

*“Sanma ey zâhid-i sûret-perver
Kahbe dünyâya emel bağlamışım*

*Kuru mihrâba değil, cânânın
Tâk-ı ebrûsuna el bağlamışım*”¹⁰³²

Tasavvufta terk-i dünya, terk-i ukba, terk-i hestî, terk-i terk¹⁰³³ kavramları bulunmaktadır. Bu beyitlerde şair, bu dünyadan vazgeçtiğini yani dünyaya değil uhraya, dünyanın ve uhranın sahibine veya sahibe götüren vesileye, mürşide emel bağladığını, söylemektedir. Çünkü tasavvufta “*Allah’a giden yol şeyhten geçer.*”¹⁰³⁴ Bu yüzden şiirde derviş için maksud dünya değil, cânân olarak verilmiştir.

“**Bağlamışım**” gazelinin şu beyitinde ise yine pir, mürşid, derviş gibi aynı kavramların yanında gönül, Mevlevîlikle ilgili terimler verilmiş ve şair şiiriyle tasavvufu ve muhabbetini verdiğini belirtmiştir:

*“İnler elbette rebâb-ı şî’rim
Turrasından yeni tel bağlamışım*

*Hâkiyâ! Hazret-i Mevlânâ’ya
Dili ez-ahd-i ezel bağlamışım*”¹⁰³⁵

İlk beyit derviş, ikinci beyit mürşid ağırlıklıdır. Birinci beyitte derviş şair Hâkî, Mevlevîlikte önemli olan rebâb¹⁰³⁶ ile arasında bir ilgi kurarak şiiriyle muhabbetini

¹⁰³¹ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî’nin Hayatı ve Eserleri*, 171.

¹⁰³² Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî’nin Hayatı ve Eserleri*, 171.

¹⁰³³ Bu kavramlar için bk. (Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 353.)

¹⁰³⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 334.

¹⁰³⁵ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî’nin Hayatı ve Eserleri*, 171.

¹⁰³⁶ bk. Timuçin Çevikoğlu, *Semâ’nın Sadâsı*, Türkiye Finans Katılım Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008, 135.

vermektedir. Yeni tel saza nasıl düzen verir ve daha güzel ses verirse o da şiiriyle bunu yapmaktadır. Beyitte müzik ile şiir arasında bağ kurularak tınısal ve görsel bir armoni oluşturulmuştur.

İkinci beyitte ise ruhlar âlemine gönderme vardır. Şairin gönlü o zamandan Hz. Pir'e ısınmış, ona bağlanmıştır. *“Görüldüğü gibi tasavvufa ait bir lügatle konuşan ve ezel ahdinde Hazret-i Mevlânâ'ya gönül bağladığını söyleyen şair aldığı ruh terbiyesi ile sanat anlayışını da bu doğrultuda şekillendirir.”*¹⁰³⁷

İslâm inancına göre Müslüman, dünyada devamlı imtihan içindedir. Hayat devam ettikçe imtihan da devam etmektedir ve edecektir. Âl-i İmrân sûresi 186. âyet-i kerîmede kulların imtihana çekileceğinden de ¹⁰³⁸ bahsetmektedir. Dervişliğin de İslâm'ın içinde olması gereken bir yol olduğu düşünülürse müridin de imtihana çekilmesi âyetle de verildiği üzere Kur'ânî bir gereklilik olmasındandır, denilebilir. *“Allah, sâliki kendine varan yolda giderken çeşitli şekillerde sınar. Bu nihayet bir imtihandır, ya kazanılacak ya da kaybedilecektir. İmtihan, sâlike, çektiği çile ve sıkıntılarla bir şeyler kazandırır. Sıkıntı karşısında sâlikin davranışı şükür, hamd, sükûnet ve rıza olursa Allah da ona dereceler, makamlar, hakikatler ihsan eder. İmtihan bir terbiye olduğu kadar sâlikin kalbini Allah'a yöneltmek içindir. Bazı sûfler, lüks, rahat ve konforlu hayatı, en büyük imtihan olarak görürler.”*¹⁰³⁹ **“Bitmiyor”** redifli gazelin şu beyitinde de çile, imtihan kavramlarının yanında yine mürşid görülmektedir. Bu şiirin geneli ilk bakışta sıradan bir kişinin dünyada çektiği sıkıntılar¹⁰⁴⁰ gibi hissedilmektedir. Ancak mahlas beyti bunun Mevlevî dervişi'nin imtihanı ve çilesi¹⁰⁴¹ olduğunu vermektedir:

“Bitti ömrüm ey meh-i nâzende sevdâ bitmiyor

Bir şeb-i yeldâ mıdır bu va'd-i ferdâ bitmiyor

Geldiğim günden beri gamhâne-i dehr içre âh

Çektiğim cevri ü meşakkat, kahr-ı dünyâ bitmiyor

... ”¹⁰⁴²

¹⁰³⁷ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 17, 18.

¹⁰³⁸ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, 70.

¹⁰³⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 310.

¹⁰⁴⁰ bk. Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 150, 151.

¹⁰⁴¹ bk. Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 151.

¹⁰⁴² Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 150.

“**Bitmiyor**”un alttaki beyitinde ise aşk kavramı görülmektedir:

*“Aşk, bir muğlak kitâb-ı müstetâba benziyor
Metnini tefsîr için ihrâc-ı ma'nâ bitmiyor”¹⁰⁴³*

Aşk; tasavvuf, tarikat, derviş, mürşid gibi kavramlar için ilk akla gelen en önemli unsurdur. Bu beyitte aşkın hoşça giden, muğlak, anlaşılması zor bir kavram olduğu verilmektedir. Aşk, dervişin nefs-i emmâre'den nefs-i kâmile¹⁰⁴⁴ olanadek içine yerleştirmesi gereken, nefis mertebelerini daha hızlı geçmesine vesile, sûfinin en başta gelen hassası, manevî şarabı, muhabbeti, makamı... olarak değerlendirilebilir. Aynı gazelin alttaki beyitinde ise yine aşk verilmiş, ayrıca Allah, pir, mürşid, imtihan bu beyitte de işlenmiştir:

*“Ben de bir şûh-ı cefâkârın esîr-i aşkıyım
Renc-i ekdâr u musîbet, ta'n-ı a'dâ bitmiyor”¹⁰⁴⁵*

Bu beyitte artık aşk özele inmiş, dervişin aşkı mürşidi ya da mürşidin aşkı Allah'a dönüşmüştür. Dervişin mürşide olan muhabbeti nihayetinde Allah'a olan aşkındandır. Ayrıca beyitte şu da ifade edilmektedir ki din ve dindarlar her zaman rencide edildiği gibi dervişler de bu itiraz ve tenkitten payını almıştır. Dervişin eziyeti bitmemektedir.

“**Bitmiyor**” redifli gazelin şu beyitinde ise aşk, çile ve imtihan, derviş ve Mevlevîlik tekrar edilmiştir. Bu kavramlara ilaveten beyitte hânkâh da görülmektedir:

*“Hâkiyâ fehm eyledim bu hânkâh-ı aşkta
Mevlevînin çillesi bin birle aslâ bitmiyor”¹⁰⁴⁶*

Son beyitte artık çile ve imtihanın Mevlevîye ait olduğu söylenerek şiirin genelinde yer alan imtihan ve çile teması bu beyitte özelleştirilmektedir. Bu özelleştirme hânkâh/tekke kelimesinden de çıkarılır. Dergâhın dervişlerin aşka ulaşma meydanı olduğu da beyitten anlaşılmaktadır.

¹⁰⁴³ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâki'nin Hayatı ve Eserleri*, 151.

¹⁰⁴⁴ bk. Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 135-140.

¹⁰⁴⁵ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâki'nin Hayatı ve Eserleri*, 151.

¹⁰⁴⁶ Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâki'nin Hayatı ve Eserleri*, 151.

3.3. HÜSEYİN VASSÂF

Şiir; yaşantının aksedişiyle etkisini, kalıcılığını, kıymetini artıran bir edebî değerdir. Tasavvuf, intisap alınmadan da şiire aksedebilir; bunun örnekleri de özellikle çağdaş şiirde görülmektedir. Fakat tasavvufu yaşayarak bunu şiirleştiren şairlerdeki etki, tecrübenin verdiği donanımla daha içten, daha görünür olabilmektedir. Emin Hâkî¹⁰⁴⁷ gibi Hüseyin Vassâf Bey'in de bu şairlerden olduğu şu bilgilerden öğrenilmektedir: “*Hüseyin Vassâf Bey'in, dervişliğe ve tasavvufa karşı ilgisi küçük yaşlarında aile çevresinde başlamıştır. Annesi Nakşibendî tarikatından Gümüşhaneli Ahmed Ziyaeddin Efendi'ye bağlıdır. Babası, İstanbul'da Topkapı civarında Pazar Tekkesi denilen İbrahim Ümmî Sinan Dergâhı'nın şeyhi Salih Efendi (1285/1868)'nin dervişlerindedir.*”¹⁰⁴⁸ Çocukluk ve aile yaşantısı kişiyi hem psikolojik hem de sosyal anlamda etkilemektedir. Genel anlamda söylenemese de çocuk, ailesinden gördüklerini özellikle anne ve babası olmak üzere kendinden büyükleri rol model olarak ileriki yaşantısına taşıyabilmektedir. Hüseyin Vassâf'ın çocuklukta tasavvufu tanımasının¹⁰⁴⁹ onun şiirini de etkilediği söylenebilir. Fakat tasavvufa ilgisinin sadece aile yaşamı olmadığını, onun tasavvuf hayatını etkileyen yan âmillerin de olduğunu şu bilgiler göstermektedir: “*Vassâf, on beş yaşlarında Vâlide Rüştîyesi'ne devam ettiği sırada Mehmed Esâd Dede'den Farsça dersleri almış, Mesnevî-i Şerîf, Bostan, Hâfız, Arûz-ı Endülüsi, Gülşen-i Râz ve Kaside-i Hamriyye okumuştur. Vassâf'ın tasavvuf merakı ve aşkı, bu derslerden sonra daha da artmıştır.*”¹⁰⁵⁰ Bu yan âmiller birçok şair de görülmektedir. Özellikle Osmanlı ailelerinde bu tür eserlere değer verildiği ve okutulduğu ele alınan çalışmanın ilgili yerlerinde verilmiştir.¹⁰⁵¹ Bu da Osmanlı döneminde tasavvufun önemli bir yerde olmasının¹⁰⁵² verdiği etkiyi göstermektedir.

“Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler” adlı eserde Vassâf Bey'in tasavvufî serüveni hakkında bilgiler verilmektedir ki 1896-97 senesinde

¹⁰⁴⁷ bk. Erbay vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, 7.

¹⁰⁴⁸ Cemâl Kurnaz vd., *Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, 4.

¹⁰⁴⁹ bk. Kurnaz vd., *Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, 4.

¹⁰⁵⁰ Kurnaz vd., *Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, 4.

¹⁰⁵¹ Örnek olarak bk. Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 35; Elçin, *Âşık Ömer*, 11, 12; Elçin, *Gevherî*, 7, 8; Ali Ekrem, *Namık Kemal*, 29; İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlî'ş-Suarâ)-V*, 2420; Muallim Naci, *Ömer'in Çocukluğu*, 13., Muallim Naci, *Ömer'in Çocukluğu*, 59-61.

¹⁰⁵² bk. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 87-99.

Vassâf'ın misafiri olan Şâbânî Bekriyye şeyhlerinden Şeyh Muhammed Sultân Efendi'ye intisap etmiş ve birkaç sene sonra şeyh efendiden icazet almıştır. Şeyhin vefatından sonra Edirne'de Gülşenî Veli Dede Dergâhı şeyhi Şuayb Şerefeddîn Efendi'ye gıyaben muhabbet duymuştur. Küçük Ayasofya'da oturan Şâbâniyye halifelerinden Hacı Kamil Efendi'den senelerce istifade etmiştir. Sünbül Hankâhıyla Seyyid Nizâm dergâhına, Şeyh Şuaeddîn ve Şeyh Mahmud Efendilerin zikir ve sohbetlerine de katılmıştır. Bu sırada Şuayb Şerefeddîn Efendi ile haberleşmeleri devam etmiştir. Şeyh Efendi Vassâf'ın Edirne'ye gelmesini istemesi üzerine ona intisap etmiş ve on sene kadar terbiyelerinde kalmıştır. Mürşid Efendi'nin vefatı üzerine halifesi Şeyh Şehrî Efendi'den Gülşenî hilafetnâmesi almıştır. Şeyh Efendi bunların yanı sıra Kâdirî halifelerinden Şeyh Muhammed Kemter'den semâ telkini ile bir icazetnâme almıştır. Vassâf, Şeyh Hacı Ali Behçet Efendi ile Tâhir Ağa dergâhında sohbette bulunmuş özellikle burada medfun bulunan Şeyh Selaheddîn-i Uşşâkî nâmına âşıklara hizmet etmiştir. Vassâf, Gülşenî hilafetnamesi aldıktan sonra seyr u sülûka devam eder. Kasımpaşa'da Hüsâmeddin Uşşâkî dergâhında o sırada seccâdenişin Şeyh Hafız Mustafa Hilmî-i Sâfi'den seyr u sülûka başlamıştır. Şeyh Efendi'nin vefatı üzerine İnegöl'deki halifelerinden buranın müftüsü Mehmed İzzet Sâfiyullah Efendi gelip Vassâf'ın seyr u sülûkunu tamamlatıp hilafet vermiş, azizinin tacını, hırkasını, kemerini icazetnâmeyle beraber Vassâf'a vermiş (30 Haziran 1342/1924) altı ay sonra da tekkeler kapatılmıştır.¹⁰⁵³ Tekkelerin kapatılması yasağın verdiği çekinme ve de yaşayamamanın etkisiyle eskisine nazaran olan muhabbeti toplumda azalttığı söylenebilir. Fakat tasavvufî kültürünün günümüze kadar devam ettiği, güzel sanatların ve edebiyatın içinde yerini aldığı görülmektedir.

“Kendisi feyz aldığı tarikatları bir şiirinde şöyle dile getirir:

Bülbül-i şeydâ-yı aşkız Gülşenî Uşşâkîyiz

Reh-revân-ı ehl-i zevkiz Gülşenî Uşşâkîyiz

Ârif-i esrâr-ı tevhîdiz Hudâ'ya çok şükür

Pey-rev-i erbâb-ı sıdkız Gülşenî Uşşâkîyiz

¹⁰⁵³ Kurnaz vd., *Hüseyn Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, 5-9.

*İbtidâ vü intihâ seyrinde cevlân eyleriz
Hisse-yâb-ı cem' ü farkız Gülşenî Uşşâkîyiz*

*Cür'a-dâr-ı câm-ı feyz-i akdesiz mest olmuşuz
Ez-derûn-ı pür-vecd ü şevkiz Gülşenî Uşşâkîyiz*

*Mekteb-i ilm-i ledünde eyledik tahsîl-i hâl
Ders-i aşkta ayn-ı meşkiz Gülşenî Uşşâkîyiz*

*Halvetîyiz Kübrevîyiz Nûrbahşî Mevlevî
Nakşbendîyiz Sadîkız Gülşenî Uşşâkîyiz
Sâye-pâk-i Cenâb-ı Ahmed-i Muhtâr'da
Hazret-i Hak ile Hakk'ız Gülşenî Uşşâkîyiz*

*Biz cemâl-i tâb-nâk-ı hayrânîyiz Vassâfîyiz
Gıpta-bahş-ı garb u şarkız Gülşenî Uşşâkîyiz”¹⁰⁵⁴*

Kurnaz, Tatçı ve Kasap'ın hazırladığı “Hüseyin Vassâf” adlı eserde Vassâf Bey'in Halvetî Gülşenî'den feyz almış, Uşşâkî'den sülûkunu tamamlamış, bazı tarikatlardan ise hilafet ve icazet sahibi “câmiü't-turûk” bir ehl-i tarik olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁵⁵ Bu ifadeler ve verilen bu mısralar onun tarikatlara olan muhabbetini ve bağlılığını, onun bir tarikat yerine birçok tarikatten beslendiğini gösterir. Vassâf Bey'in bu şiirinde tarikatları sayması tasavvufa olan muhabbetinden olduğu düşünülebilir. Her beytin sonunda “Gülşenî Uşşâkîyiz” tekrarının da ondaki muhabbetin asıl noktasını verdiği söylenebilir. Zikir, aşk, cezbe, gönül, irfân, tevazu, teslimiyet, muhabbet, feyz, dergâh gibi tasavvufî terimlerin geçtiği,

*“Zikr ü tevhîd ederek aşk ile devrân ederiz
Cezbe-i aşk ile ez-cân u dil efgân ederiz
Arş-ı esrârı temâşâmızda burhân ederiz
Zevk u irfânı gönül âlemine cân ederiz*

¹⁰⁵⁴ Kurnaz vd., *Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, 10, 11; Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, Mustafa Tatçı vd. (Haz.), Kırkambar Yayınları, İstanbul 2012, 182.

¹⁰⁵⁵ Kurnaz vd., *Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, 10.

Hâk-i pâk-i kadem-i Hazret-i Uşşâkîyiz

...

Neş'emizden görünür çeşm-i dile Hazret-i Pîr

Feyzi olsun bize dergâh-ı keremden takdîr

Bülbül-i ravzası Vassâf'ını eyler tesrîr

Lutf-ı mahsûsu ile kalbimi etdi tenvir

Hâk-i pâk-i kâdem-i Hazret-i Uşşâkîyiz"¹⁰⁵⁶

şiiirinde de Uşşâkîlik vurgusu görülmektedir. Gönül, zikir, zâkir, tevazu, teslimiyet, muhabbet, irfân, tecelli gibi ıstılâhlarla tasavvuf şiiirde görülmektedir. Şiiir bir dervişin manevî neşesinin terennümü gibidir. Tevriyeli kullanılan Vassâf ismiyle tasavvuf yoluna bağlılığın ve hemhâl oluşun anlatıldığı,

"Cân u dilden zâkiriz Allâha biz

Âzim-i bâlâyız Uşşâkîleriz

Dâimâ tevhîd-i Hak'dır kârımız

Bende-i Mevlâ'yız Uşşâkîleriz

...

Gülşen-i irfâna Vassâf olmuşuz

Mazhar-ı esmâyız Uşşâkîleriz"¹⁰⁵⁷

mısralarında da şair yine Uşşâkîlik yolunu vermektedir.

Vassâf Bey için verilen şu bilgiler aşağıdaki şiiirin tahlili için önemlidir: "*Küçük Ayasofya'da oturan Şâbâniyye tarikâtı halifelerinden Hacı Kâmil Efendi'nin feyiz dairelerinde senelerce kalmıştır.*"¹⁰⁵⁸ Burada vurgulanan tarikata olan bağlılığını şair; muhabbet, teslimiyet, âşık, pir, mürşid, himmet, gönül, sır, basiret gibi kavramların geçtiği

"Bende-i hâss-ı Resûlullâh Şa'bânîleriz

Âşık-ı şeydâ-yı Hak hoş-hâh Şa'bânîleriz

¹⁰⁵⁶ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 171.

¹⁰⁵⁷ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 176, 177.

¹⁰⁵⁸ Kurnaz vd., *Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiiirlerinden Seçmeler*, 5.

*Pirimiz Sultân Şa'bân-ı Veliyy-i pür-himem
Peyrev-i pîr-i dil-âgâh Şa'bânîleriz*

...

*Levh-i dilde rû-nümâ oldu Kirâmeddin'e yâr
Sırru'l-esrâra basîret-gâh Şa'bânîleriz*"¹⁰⁵⁹

dizelerinde vermektedir. Yukarıdaki şiirlerde de görüldüğü gibi etkilendiği tarikatları sayan mutasavvıf şair “Hüseyin Vassâf da kendi postnişînliği sırasında Pötürgeli Ali Rıza Efendi, Sivaslı Muhammed Ömer Rüşdü, Göreleli Ali Osman Sıdkı, Ankaralı Muhammed Mecdi'ye icazet vermiştir.”¹⁰⁶⁰ Bu ifadelerden postnişin olduğu görülen Vassâf'ın bu makamda olmasından dolayı tasavvufu şiirlerinde hâl diliyle yazdığı, bu şiirlerin yaşadıklarının aktarımı olabileceği akla gelmektedir.

Hüseyin Vassâf'ın hayatı boyunca tasavvufa muhabbet bağlamış son derece ilgili bir ehl-i tarik olduğu şu bilgilerde verilmektedir: “Hüseyin Vassâf gerek memur olduğu yıllarda, gerekse emekli olduktan sonra bir çok yer gezmiş ve buralarda bulunan mutasavvıfların sağ olanlarıyla bizzat görüşmüş, vefat etmiş olanların ise hayatları ve halifeleri hakkında bilgi toplamış, tekke ve türbelerinde incelemelerde bulunmuştur.”¹⁰⁶¹

“**Bana**” redifli gazelin alttaki beytinde şair, tasavvufta dervişler için manevî ilerleyiş merhaleleri olan seyr u sülûk kavramını işlemiştir:

*“Yâ Rab sülûkumu âsân buyur bana
Rahm eyle lütfunu ihsân buyur bana*”¹⁰⁶²

Şairin seyr u sülûk ıstılâhını vermesi Vassâf'ın derviş olduğuna, beytin niyaz şeklinde oluşu ise sülûkunun çetin oluşuna işaret olarak yorumlanabilir. Aynı şiirin alttaki beytinde de yine seyr u sülûk işlenmiştir. Fakat bu kavramın yanında tecelli, feyz, mücâhede ıstılâhları da bulunmaktadır:

*“Pek zor göründü gönlüme rûy-ı mücâhede
Âsâr-ı feyzini ikân buyur bana*”¹⁰⁶³

¹⁰⁵⁹ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 180, 181.

¹⁰⁶⁰ Kurnaz vd., *Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, 10.

¹⁰⁶¹ Kurnaz vd., *Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, 12.

¹⁰⁶² Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 41.

¹⁰⁶³ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 41.

Tarikata giren dervişin görevi nefsiyle mücadeleye girmesidir. Bu mücadele ise basamak basamaktır.¹⁰⁶⁴ Şair, bu hâlin gönlüne zor geldiğini Allah'a sunarak mücadelesi için yardımını niyaz etmektedir. Bu, beytin birinci beyitle aynı çizgide olduğunu göstermektedir. Kişiyi hayatta motive eden hususlar yapılacak işi ya da karşılaşılabilecek zorlukları atlatabilmek için kişiye yardımcı güçlerdir. Derviş ise feyzin heyecanı ve muhabbeti ile mücâhededinde güç kazanacaktır. Allah'ın feyzinin eserleri, izleri bir nevi O'nun tecellisi olarak görülebilir. Bu ise derviş için kıymetli bir nesne olarak değerlendirilebilir.

Vassâf Bey'in “**Nûr-ı feyz**” redifli gazelinin aşağıdaki beytinde de tecelli ve feyz kavramları görülmektedir:

“Bir mübârek lutf-ı Hak'dır nûr-ı feyz
Şâhid-i kudsî-i Hak'dır nûr-ı feyz”¹⁰⁶⁵

Aslında şiirin genelinde “nûr-ı feyz” ile Allah'ın tecellisinin güzelliği ve Yaraticı'nın kudreti anlatılmıştır. Bu beyitte “feyzin nuru” tecellinin şahidi olarak verilmiştir.

Aynı şiirin alttaki beytinde ise tasavvuf ıstılâhında yer alan terimlerden feyz'in yanında nur, sır, âşiklar ve feyz-i akdes¹⁰⁶⁶ kavramıyla tecelli verilmiştir:

“Feyz-i akdesle mukaddes sırrını
Anlayan uşşâka Hak'dır nûr-ı feyz”¹⁰⁶⁷

Altta beyitte vuslat, gönül ve tecelli ele alınmıştır:

“Gönül mahzûn ben mahzûn sirişk-i dîdem olmuş hûn
Tecellî eyle Allâhım beni vuslatla kıl memnûn”¹⁰⁶⁸

Vassâf, bu beyitte hicrandan muzdariptir ve Yaradanla buluşmak istemektedir.

“**Nûr-ı feyz**”in şu beyti şairin hâlini arz edişi olup bu arz ediş onun manevî lezzeti bulduğunu hissettirmektedir. Ayrıca beyitte halvet, celvet gibi kavramların yanında feyz işlenmekte, tecelli yine verilmektedir:

¹⁰⁶⁴ Bu aşamalar için bk. Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, (4. Baskı), Ensar Neşriyat, İstanbul 2015, 142-144.

¹⁰⁶⁵ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 192.

¹⁰⁶⁶ bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 137.

¹⁰⁶⁷ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 192.

¹⁰⁶⁸ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 520.

*“Sâye-i Fahr-ı cihânda bulmuşuz
Halvet ü celvette zevkdir nûr-ı feyz”¹⁰⁶⁹*

Bu beyitte şairin mutluluk, huzur, rahatlık amacına ulaşmış bir hâl içinde olduğunu “zevk” isminden ve “bulmuşuz” fiilinden, bu zevkin manevî olduğu ise dizelerdeki ıstılâhlardan anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İsa Çelik’in insan-ı kâmil hakkında verdiği şu bilgiler açıklayıcı olacaktır: *“İnsân-ı kâmil maddî ve manevî, kesif ve latif, zulmanî ve nuranî, cismanî ve ruhanî, süflî ve kutsî âlemde var olan her şeyi yani Hakk’ın her mertebedeki tecellilerini ve kemâllerini kendisinde taşıdığından söz konusu kemâl hâllerinin çeşitli vesilelerle ve değişik şekillerde zuhur etmesi itibarıyla sayısız isimler alır. Meselâ Hz. Peygamber’in manevî hüviyeti olması itibarıyla ona ‘Nur-i Muhammedî’ ve ‘Hakikat-i Muhammediye’ denildiği gibi onun ilmî, ahlâkî ve ruhî faziletlerine sahip olması itibarıyla ‘vâris-i Muhammedî’, âlemin küçük bir örneği olması sebebiyle ‘âlem-i sağır’, Allah Teâlâ’nın vekili olması dolayısıyla ‘nâib-i Hak’, Hakk’ın mazharı ve tecelligâhı olması sebebiyle ‘mir’ât-ı Hak’ gibi isimler verilmiştir.”¹⁰⁷⁰* Çelik’in bu ifadelerine dayanarak beyitte geçen “Fahr” kelimesi “Fahr-i kâinat” olarak da nitelendirilen Hz. Peygamber’i hatırlatmakta, Hz. Peygamber’in gölgesinde celvette de halvette de Yaradan’ın feyzini bulma, manen tad alınabildiğine, bu da bir ilerleyişin olduğuna dâir bir işaret olarak görülebilir. Bunun yanında şu da söylenebilir ki *“Sâye-i Fahr-ı cihânda bulmuşuz”¹⁰⁷¹* ifadesinin kullanımı, bir Müslümanın kendine rehber olarak Hz. Peygamber’in sâyesinde kendini görmesi olarak da şairin özel kullanımı diye düşünülebilir. Şiirde geçen, celvette de halvette de “Yaratıcı’nın feyzinin nurunu” görmek Allah’ın tecellisi olarak da değerlendirilebilir.

“Bana” redifli gazelin aşağıdaki beytinde de yine vuslat ve gönülle birlikte seyr u sülûk kavramı işlenmiştir:

*“Te’sîr-i gurbet ile kaldım ortada
Lutf eyle vuslatı şâyân buyur bana

Sahrâ-yı gamda kalıp ağlıyor gönül
Mahzûn gönlümü şâdân buyur bana”¹⁰⁷²*

¹⁰⁶⁹ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 192.

¹⁰⁷⁰ İsa Çelik, *Tasavvufî Düşüncede İnsân-ı Kâmil*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010, 61.

¹⁰⁷¹ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 192.

¹⁰⁷² Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 41.

Vuslat, herkes için farklı bir menzildir; sûfi için ise bu nihaî durak Allah'tır. Sahra bilindiği gibi bomboş ve kişinin birçok şeye mahrum kaldığı, ihtiyaçların gerekli olduğu mahrumiyet bölgesidir. "Hüzün sahrasında kalmak"; iç inleyişinin, manevî ihtiyaçların eksikliğinin, nihayetinde kulun ilâhî gelişimi için kulun her an yanında olması gereken Allah'ın kula yaklaşmamasının görüntüsüdür. Şair bu beyitlerde hicran hâlinde olduğunu belirtip vuslat için Allah'tan yardım dilemektedir.

Hüseyin Vassâf şiirinde derviş ve mürşid kavramları çokça geçmektedir. Vassâf Bey'in "Yâ Rab" redifli gazelinin alttaki beytinde şair; veliler, mürşidler safında olmak, kemâle ermek istemektedir:

*"Erişdir aslıma aslımla âgâh et beni yâ Rab
Seni bilmiş olanlar ile hem-râh et beni yâ Rab"*¹⁰⁷³

Veliler Allah'ın dostlarıdır. Yaratıcı için yaptıkları ibadet ve taatlarının karşılığı olarak Yaradan tarafından kerâmet gibi -her ne kadar tasavvufta çok hoş karşılanmasa da-¹⁰⁷⁴ bazı olağanüstü hâller verilen Allah'ın sevgili kullarıdır. Necip Fazıl Kısakürek'in "O Erler ki..." şiiri velilerin şiirsel tanımı gibidir:

*"O erler ki, gönül fezasındalar,
Toprakta sürünme ezasındalar.*

*Yıldızları tesbih tesbih çeker de,
Namazda arka saf hizasındalar.
İçine nefis sızan ibadetlerin,
Birbiri ardınca kazasındalar.*

*Günü her dem dolup her dem başlayan,
Ezel senedinin imzasındalar.*

*Bir ân yabancıya kaysa gözleri,
Bir ömür gözyaşı cezasındalar.*

¹⁰⁷³ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 62.

¹⁰⁷⁴ bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 365.

*Her rengi silici aşk ötesi renk;
O rengin kavuran beyzasındalar.
Ne cennet tasası ve ne cehennem;
Sadece Allah'ın rızasındalar.”¹⁰⁷⁵*

Şair, birinci mısra da kelimelerle oynamaktadır. Kul olarak kişinin aslı, ervah âlemindeki günahsız ve Allah’a bîat etmiş özüdür. Şair, Allah’tan ervah âlemindeki hâline özüyle döndürmesini dilemektedir. Veliler Allah’ı tanıyıp bilen kullardır. İkinci mısra da Allah’ı tanıyan, bilen kullar olan velilere arkadaş, onlara yoldaş olmak isteğini Allah’a sunmaktadır.

“**Yâ Rab**” gazelinin alttaki mısra da gönül kavramı işlenmiş, ayrıca yine gönül ehli olan hâl mertebesindeki kişiler verilmiştir. Şair onların turabı olmak isteyerek hem tevazusunu hem de onlara olan muhabbetini vermiştir:

*“Kalıp vâdî-i firkatde arar cân u dilim yârı
Bütün erbâb-ı aşka hâk-i şehrah et beni yâ Rab”¹⁰⁷⁶*

Firkat’ın ayrılık anlamının yanında tasavvufî olarak “*halk perdesiyle perdelenmek*”¹⁰⁷⁷ manası da vardır. Gerek bu tasavvufî anlamında gerekse de ayrılık anlamında kullanılsın her iki tabirde de şiirde geçen “firkat vadisi” bir arayışı ve bir hüznü vermektedir. Âşık, sevgiliyi yani Allah’ı aramaktadır. Ayrılıktan huzursuzdur. Ayrıca şiirde âşıklardan bahsedilmiş, büyük bir sevgi, muhabbet, hayranlık ve tevazuyla şair, âşıkların yani dervişlerin, müridlerin, velilerin yolunun toprağı olmak isteyerek tasavvufa, tarikata olan sevgisini de göstermektedir.

Vassâf Efendi, “**Münâcât**”ında da velileri, vuslatı ve kemâli ele almış, ayrıca bazı şiirlerinde görülen cemâl kavramını da işlemiştir:

*“Garîk-ı bahr-ı deryâ-yı cemâl eyle beni yâ Rab
Hakâyık-bîn-i erbâb-ı kemâl eyle beni yâ Rab
Sivânın taht-ı te’sîrinde nâlândır kulun Vassâf
Dahîl-i zümre-i ehl-i visâl eyle yâ Rab”¹⁰⁷⁸*

¹⁰⁷⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *Çile*, (17. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1991, 388.

¹⁰⁷⁶ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 62.

¹⁰⁷⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 138.

¹⁰⁷⁸ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 64.

Şair, Allah'tan gayrı şeylerden inlemekte olduğunu ifade etmektedir. Allah'ın lütfuna ermek, O'na kavuşmuş olan kemâl sahibi veliler zümresine dahil olarak hakikatleri bilmek istemektedir.

“**Ya Râb**” redifli gazelinde de gönül ile beraber cemâl kavramı verilmektedir:

*“Gönül göz rûşenâ olmak diler şems-i cemâlinde
Erişdir aslıma aslımla âgâh et beni yâ Rab”¹⁰⁷⁹*

Cemâl kavramının görüldüğü şiirde şair, Allah'ın lütuflarıyla, cemâlinin nuruyla gönlün ve gözün aydınlanmasını dilemektedir. Bu ilerleme isteğidir. İkinci mısra birinci beytin ilk mısrayla aynıdır. Bu mısraın vurgusu olduğu gibi şair günahsızlığın ve Allah ile vuslatın olduğu bozulmamış asla vâsıl olma isteğini vurgulamaktadır.

“**Yâ Rab**” gazelinin alttaki beytinde de şair, tarikat ve garîb kavramlarının yanında tekrar cemâli vermiştir:

*“Tarîkat âleminde yandı dil-i tâb cemâlinle
Gârîbim âşıkım aşkınla pür-âh et beni yâ Rab”¹⁰⁸⁰*

Tarikatte en önemli hususlardan biri aşktır. Tarikate girmekteki gaye aşk ile Allah'ı can u gönülden istemektir. Bu Yaradan'dan kaynaklanmaktadır. “*Gizli bir hazine gibi kendi kendinde müstağrak hâlde bulunan Hak bilinmeyi arzulayınca bu arzu (aşk) yaratılışın ilk esası olmuştur. Böylece İbnü'l Arabî'ye göre 'ulûhiyyet' ve 'nâsûtiyyet' vücûdun değişik mertebelerindeki iki tecellisinden başka bir şey değildir. Ulûhiyyet her varlığın gizli, iç yüzüne, beşeriyet ve nâsûtiyyet ise onun dış yüzüne tekabül eder.*”¹⁰⁸¹

Tarikat; zikirle, sohbetle, virdle, müşhidin emirlerinin yerine getirilmesiyle, ihvanatıyla dervişin gönül ve aşk yolu olarak görülebilir. Bu yol dervişler için manevî lezzet veren, ilâhî bir ateşin, feyzin yolu olarak teşbih edilebilir. Bu yolun tarikleri dervişler ise âşık ve gariblerdir. Garibin tasavvufi olarak şu anlamı vardır ki o da şairin birinci beyitte de söylediği aslolana, ervah âleminin özlemine götürdüğü söylenebilir: “*Sûfîler ülkelerini terk edip diyar diyar gezdikleri için garip adını alırlar. Ama yurdunu*

¹⁰⁷⁹ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 62.

¹⁰⁸⁰ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 62.

¹⁰⁸¹ Kılıç, “İbnü'l-Arabi, Muhyiddin”, 500.

hiç terketmeyen sūfî asli vatanı olan ruhlar âleminde bu dünyaya geçici olarak geldiği için kendini garip sayar.”¹⁰⁸²

Vassâf Bey’in Kâdirî meşâyihından **Şeyh Muhammed Müştâk Kemterî**¹⁰⁸³’ye yazdığı şiirin¹⁰⁸⁴ alttaki beytinde şair; feyz, kemâl, veliler’in yanında yine cemâl kavramını şiirine almıştır:

*“Şeyh Muhammed Kemterî müştâk-ı envâr-ı Cemâl
Zümre-i uşşâka rehber mazhar-ı feyz u kemâl”*¹⁰⁸⁵

“**İster gönül**” redifli gazelin redifinden de anlaşılacağı gibi gönül kavramı ön planda olup alttaki beytinde de gurbet olan bu dünyada âşık ile yani mürid ya da mürşid veya veliler verilerek hâl ehlinin ızdırabına değinilmiştir:

*“Vâdi-i gurbetde kalmış pür-enîn ü ızdırâb
Âşık-ı şeydâ-yı vuslat ıstifâ ister gönül”*¹⁰⁸⁶

Gurbet için şu ifadeler dikkat çekicidir: “*Sûfilere göre insanın asli vatanı ruhlar âlemidir. İnsan buraya geçici olarak, misafir olarak gelmiştir. O bu âlemde gariptir; ruh daima asli vatanı olan melekût ve ruhaniler âlemini özlemektedir.*”¹⁰⁸⁷ Bu bağlamda beyit ele alındığı zaman, gurbet vadisinde yani dünyada kalan kulun çektiği acılar ifade edilmektedir. Çünkü gurbet ne kadar iyi şartlarda da olsa gurbettir ve içte daima özlem bulunur. Bu özlem de sūfinin gönlünü ızdırap içine koyar. Vuslata âşık sūfî; sâfileşmek, temizlenmek, pâk olmak diler. Asıl yeri ruhlar âlemini, Allah ile kavuştuğu günü hep özler.

“**Yâ Rab**” redifli gazelin alttaki beytinde de kalp, muhabbet ve yine vuslat ile ayrılık kavramları tekrar edilmiştir:

*“Seninçün âh eden bir kalb yanarmış nâr-ı hicrâna
Visâlin bezmine şâyeste dil-hâh et beni yâ Rab”*¹⁰⁸⁸

¹⁰⁸² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 143.

¹⁰⁸³ bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ-I*, 151-154; Abdurrezak Türk, *Erzurum’un Kandilleri*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2014, 246-248.

¹⁰⁸⁴ bk. Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 229.

¹⁰⁸⁵ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 229.

¹⁰⁸⁶ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 225.

¹⁰⁸⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 148.

¹⁰⁸⁸ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 62.

Tasavvufî manada hicran; Allah'tan, zahirî ya da bâtinî olarak başkasıyla ilgilenme ve ızdıraplı bir hâl olan, sevgiliden âşığın ayrı düşmesidir¹⁰⁸⁹ ki bu da derviş için seyr u sülûkuna zarar verecek hoş olmayan bir durumdur. Ancak Allah'tan ayrı olanların kalbinin ayrılık ateşiyle yandığını söylemesi şairin Allah'a olan aşkının büyüklüğünü gösterir. Sevgiliden ayrılık sevginin ve aşkın merkezi olarak görülen kalbi yakmaktadır. İkinci mısradaki “dil-hâh” kelimesi dikkat çekicidir. Bu kelime gönül isteyen anlamındadır. Gönül isteyenler ehl-i hâl olan müridlerdir, mürşidlerdir. Şair; visal bezmine yani kavuşmaya layık bir gönül istemektedir. Layık bir derviş olarak visale ermek istemektedir. Bu, şairin tasavvuf adabıyla hareket ettiğini göstermektedir.

Vassâf Efendi şu “**dörtlüğü**”nde ise yine hicranı, hicranın verdiği sıkıntıyı, Hakk'tan ayrı düşmüşlüğüne verdiği ıstırapı ve Yaradan ile birleşme isteğini, vuslatı vermektedir. Bu mısraların mürşidlerin hâllerinden olduğu söylenebilir:

*“Âteş-i aşk u muhabbet ile sûzânım ben
İftirâk derdi ile her gece nâlânım ben
Cânân ile hemdem olayım der gönlüm
Mehcûr-ı visâl-i âşık-ı giryânım ben”¹⁰⁹⁰*

“**İster gönül**” redifli gazelin alttaki beytinde de yine ayrılık ile mürşid-i kâmil verilmiştir:

*“Derd-i hicrana esîr olmuş devâ ister gönül
Çâre sana derd olur bir meh-likâ ister gönül”¹⁰⁹¹*

Seven için ayrılık en büyük derttir. Tasavvuf ehlinin gönlü arayış içindedir. Hicran acısı gönlü incitir; incinen gönlün devası sevgiliye yani Allah'a vasıl olmaktır. İkinci mısra Mısırî'nin “*Dermân arardım derdime derdim bana dermân imiş*”¹⁰⁹² dizesini hatırlatmaktadır. Çareyi dert görmek kâmil insanların hâlidir. Çünkü çare nihayettir. Âşığın derdinin ise vuslata giderken ruhunda feyz ve muhabbeti hâsıl ettiği için makbul olarak görüldüğünü ikinci mısra vermektedir. Beyit hâl ehlinin feyz ve muhabbetini anlatmaktadır.

¹⁰⁸⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 168.

¹⁰⁹⁰ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 521.

¹⁰⁹¹ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 225.

¹⁰⁹² Niyâzî-i Mısırî Halvetî, *Dîvân-ı İlâhiyât-ı Seçmeler*, (2. Baskı), Mustafa Tatcı (Haz.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014, 444.

Aynı redifli gazelin alttaki beytinde ise gönül kavramı aşk ile yine derviş ile mürşid ile ve feyz kavramıyla vardır:

*“Cân-atar ol sevgili cânânın gül-zârına
Mazhar-ı aşk olmaya feyz-i Hudâ ister gönül”*¹⁰⁹³

Seven her zaman sevgiliye kavuşmak ister. Seven sûfî, cânân ise Allah'tır. Aşk'a mazhar olmak için Hakk'ın feyzi gereklidir; gönül bunu istemektedir.

“İster gönül” redifli gazelin aşağıdaki beyti de benzer şekildedir. Bu beyitte geleneksel şiirin vazgeçilmez mazmunlarından sâkî, şarâb, aşk gibi mefhumlar işlenmiştir. Tanzimat şairlerinin yenilik arzusunda oldukları bilinmektedir. Hüseyin Vassâf'ın mazmunları kullanması Vassâf Bey'e kadar klasik şiirin geçerliliğini koruduğunu göstermekte hatta bu sonrasında da görülmektedir:

*“Dest-i sâkîden şarâb-ı aşkı içmiş zevk ile
İşte bu mihnet-hânedan artık rehâ ister gönül”*¹⁰⁹⁴

Beyitte geçen sâkî ve şarabın tasavvufun önemli istilâhlarından olduğu bilinmektedir. Şiirde geçen “bu mihnehanê” dünyadır. Dünya sıkıntılarının, hüznlerin, gam ve kederin olduğu, kulu az mutlu çok huzursuz eden bir yerdir. Burada sûfî huzursuzdur çünkü aslından kopmuştur ve gurbettedir. Bu aynı şiirin “Vâdi-i gurbetde kalmış pür-enîn ü ızdırâb”¹⁰⁹⁵ mısraıyla benzerlik göstermektedir. Şairin ya da sâlikin Allah'tan uzak olması ona hüzn vermektedir. Aşk şarabı yani muhabbet ve sevgi hâlini mürşid-i kâminden alan dervişe bu lezzetten zevk vermektedir ve bundan dolayı artık bu kötü mihnehaneden kurtulmak istemektedir.

“İster gönül” redifli gazelin aşağıdaki beytinde ise mürşitlik makamı dolaylı olarak verilmiştir:

*“Kadrini takdir edip Vassâf-ı cânân olmuşum
İltifâta mazhariyetle safâ ister gönül”*¹⁰⁹⁶

“Vassâf” ile “iham” sanatı yapılan bu beyitteki hâle gelebilmek için mürşitlik makamına ulaşmak gerekmektedir. Çünkü herkes cânânın kadrini takdir edip vasıflarını

¹⁰⁹³ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 225

¹⁰⁹⁴ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 225.

¹⁰⁹⁵ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 225.

¹⁰⁹⁶ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 225.

sayabilecek duruma gelemez. İltifata mazhar olanlar da yine insan-ı kâmil yani mürşidlerdir. Bilindiği gibi Vassâf da seyr u sülûkunu tamamlamış bir mürşiddir.¹⁰⁹⁷

Vassâf Efendi'nin “**Nûr-ı feyz**” redifli gazelinin alttaki beyitlerinde de ehl-i kemâl verilmiştir:

*“Âşıkı vâsıl eder ma'şûkuna
Şâh-râh-ı aşk-ı Hak'dır nûr-ı feyz*

*Âşık-ı didâr olanlar buldular
Ni'met ü ihsan-ı Hak'dır nûr-ı feyz”¹⁰⁹⁸*

Şeyh Hüseyin Vassâf¹⁰⁹⁹ın, **Şeyh Muhammed Müştâk Kemterî**'ye yazdığı şiirinin¹¹⁰⁰ alttaki beytinde de vuslat ve mürşid kavramı, Şeyh Muhammed Müştâk Kemterî, verilmiş ayrıca mürşidin yani ehl-i hâlin dervişlerin yol göstericisi, hakikat zevkine erişen, âşıkların kalbinin nuru ve vuslata ermek isteyenlere uyan kişi şeklinde özellikleri anlatılmıştır:

*“Nâil-i zevk-i hakikat reh-nümâ-yı ehl-i aşk
Nûr-ı kalb-i âşıkân hem peyrev-i ehl-i visâl”¹¹⁰¹*

Aynı şiirin alttaki beyitlerinde ise feyz, muhabbet, gavs, sır, irfan, ehli hâl ve tevazu kavramlarıyla yine mürşid yani Şeyh Muhammed Müştâk Kemterî verilmiştir.¹¹⁰² Vassâf Efendi yine geleneksel şiirin mazmunlarından yararlanmış ve Şeyh Efendi'nin özelliklerini anlatmıştır:

*“Neş'e-i câm-ı muhabbetle safâ-yâb olmada
Hâmil-i esrâr-ı gavs olmuş yegâne ehl-i hâl*

*Reşha-i feyzinden her dem mürde-diller cân bulur
Vâkıf-ı esrâr-ı irfân çeşme-i âb-ı zülâl*

¹⁰⁹⁷ Mürşidliği için bk. Kurnaz vd., *Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, 10.

¹⁰⁹⁸ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 192.

¹⁰⁹⁹ Mürşidliği için bk. Kurnaz vd., *Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, 10.

¹¹⁰⁰ bk. Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 229.

¹¹⁰¹ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 229.

¹¹⁰² bk. Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 229.

Bâis-i aşk u muhabbetdir Sümûhî kemtere

Gül-şen-i irfâna bûlbûdür o memdûhü'l-hısâl"¹¹⁰³

Bu şiirde Vassâf'ın gözünden bir şeyhin hâlleri verilmektedir. Şeyh Efendi nefsi sâfiye¹¹⁰⁴ olmuş, feyz ve kemâle erişmiş, devamlı Hakk'ın nurlarını özleyen, hakikat zevklerini bilen, ehl-i aşka yani dervişlere tarikat yolunda rehber olan ve onların kalbinin nuru, Allah'ı bulmaya çalışanların izinden giden, muhabbet kadehinin tadını almış, gavsın sırlarını bilen hâl ehli, feyzinin damlasından ölmüş gönülleri canlandıran, irfan sırlarına vâkıf, hayat çeşmesi gibi olan ehl-i tariktir. Şeyh Efendi, Vassâf'a aşk ve muhabbet olmaktadır. O irfan gülşeninin bûlbûdür ve onun övülmüş güzel huyları vardır. Vassâf Bey'in son beyitte "...Sümûhî kemtere"¹¹⁰⁵ ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Kemter'in hakir, eksik, noksan, âciz kul¹¹⁰⁶ anlamından ve bu şiirin Şeyh Kemterî'ye¹¹⁰⁷ ithafından dolayı mısra âdetâ Vassaf Efendi'nin (Aşk ve muhabbeti senden alan asıl âciz benim.) şeklinde tevazusuyla Şeyh Efendi'ye saygı ifadesi olarak görülebilir.

“**Bana**” redifli gazelin son beytinde ise himmet kavramını şair işlemiştir:

“Vassâf-ı bî-mecâlini bahş et Habîbine

Erdir selâmete gufrân buyur bana”¹¹⁰⁸

Tasavvuf kavramları içinde yer alan himmetin görüldüğü bu beyitte derviş şair, Allah'a niyazına devam etmektedir. Hz. Peygamber hürmetine Yaradan'dan selâmete çıkması için yardım yani himmet dilemektedir. Beyit okununca bir kulun yakarışı, gönülden isteyişi görülebilmektedir.

¹¹⁰³ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 229.

¹¹⁰⁴ bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 236, 237.

¹¹⁰⁵ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 229; Şiirin sonunda “Sümûhî”nin Hüseyin Vassâf Efendi'nin tarikattaki mahlası olduğu belirtilmektedir. bk. Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 229.

¹¹⁰⁶ Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (17. Baskı), Aydın Sami Güneşal (Haz.), Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2000, 507.

¹¹⁰⁷ bk. Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 229.

¹¹⁰⁸ Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, 41.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

CUMHURİYET DÖNEMİ TÜRK ŞİİRİNDE TASAVVUF

Cumhuriyet dönemi Türk şiiri denildiği zaman akla ilk gelen tekke ve zaviyelerin kapatılmasıdır. Bu yasanın çıkması ile tasavvuf temasının şiirlere yansımalarının azalması doğal bir korelasyondur. Fakat bu çalışmada Cumhuriyet dönemi için ele alınan şairlerde tasavvufun özellikle Mevlevîlik etkisiyle olmak üzere şiirlere yansıdığı görülmektedir. Bu dönem için ele alınan şairlerin şiirlerinde tasavvuf salt tema olarak görüldüğü gibi içselleştirilerek de şiirlere yansımıştır.

4.1. YAHYA KEMAL BEYATLI

Yahya Kemal’de tasavvufun etkisinin var olduğu şairin ele alınan şiirlerinde görülmektedir. Bu çalışmada yer alan bir çok şairde görüldüğü gibi dinin, özellikle tasavvuf kurumunun bireyi etkilemesinde ilk basamağın birçok sosyal meseledeki gibi aile olduğu söylenebilir. Yahya Kemal’in din konusunda ilk etkilendiği kişinin annesi olduğu şairin şu ifadelerinde verilmektedir: *“Gerek baba, gerek de ana tarafından sofuluk göreneğine vâris olmadım. İki taraf da kavî Müslümandı lâkin Müslümanlığın ramazanından, bayramlarından, kandillerinden başka şartlarıyla pek meşgul değıldiler. Babam ve onun babasıyla anası, amcam, halam namaz kılmazlardı. Annemin anasını namaz kılarken görmedim diyebilirim; onun kızları yani teyzelerimi de sofuluğa mütemâyil görmedim. Hepsinin arasında annem müstesna idi. Beş vakitte muntazam değılse bile, zaman zaman namaz kılardı; akşam üstleri ölümlere Yâsin okurdu; Peygamber’den ve ahiretten bahsederdi... İlk sofuluk zevkini annemden almıştım. Ramazan akşamları ölümlerimizin ruhuna Yâsin okumayı ondan öğrenmiştim.”*¹¹⁰⁹ Burada geçen sofuluk ifadesi tasavvufla değıil, dinle alâkalı olup yaşamın ilk zamanlarındaki etkinin de önemini vermektedir. Bu zayıf etkinin yanında çevre, yaşanılan dönem, kişilik gibi hassaların da şairi etkileyebileceğı toplumsal bir durumdur. Fakat Yahya Kemal’in şiirlerinde geçen tasavvuf temasının sadece kültürel unsurların etkisi olduğunu Tanyol şöyle vermektedir: *“Yahya Kemal’in yaşam ve ölüm felsefesinde önemli rol oynayan diğler bir etken de tasavvuftur. Fakat o, tasavvufu da*

¹¹⁰⁹ Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, (6. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2012, 33.

şairleri için yerli bir damar olarak düşünür, o kadar... Tasavvuf, Türk-İslâm uygarlığının bir parçası olduğu için onu ilgilendirmiştir yoksa Yahya Kemal'in mistik hiçbir yanı yoktu. Esasen Yahya Kemal, toplumsal ve tarihsel birikimi bir yaşantı olarak değil, bir değerler bütünü olarak düşünmüştür. Tıpkı rindlik gibi tasavvuf da eski şiir geleneğinin bir parçasıydı."¹¹¹⁰ Bu şiir geleneğinin yanında şairin hatıralarında anlattığı ailesinden, Osmanlı'nın eğitim kurumlarından olan Mahalle mektebinde öğrendiği ilahiden, yetiştiği çevrenin dinî mimarisinden ve türbelerden de bahsetmesinden¹¹¹¹ anlaşılmaktadır. Üsküp'te Beyhan Sultan Türbesi'nin Beyan Baba'ya dönüşmesini hatta türbedar Hintli dervişin ise bu türbedeki kişinin Arnavud Baba olarak tanıtması, evlerinin karşısındaki Gavri Baba ve Yeşil Baba türbelerini ve bu türbelerin kandil geceleri mumlarla donatıldığını, muhitin ahiret havasıyla dolu olduğunu yıllar sonra anımsaması,¹¹¹² Üsküp'ün her köşesinde bir evliyanın yattığını ifade etmesi,¹¹¹³ Bulgarların Bâlî Efendi'nin dergahını kiliseye çevirdiklerini ve veliyullahın türbesini yok ettiklerini halkın inancına göre türbenin bozulduğu gece Bâlî Efendi'nin papazı çarptığına inanmalarını anlatması,¹¹¹⁴ İstanbul'un fethinde Akşemseddin'in Eyyüb Sultan'ın kabrinin keşfini ve fetihteki manevî etkisinden bahsetmesi,¹¹¹⁵ çocukken sur içi ve dışında yatan İstanbul evliyalarının adlarını bilmesi, bunlar arasında yer alan Yâ Vedûd adında bir dervişten ve anlatıdan bahsi ve bu anlatıyı masal olarak görmesi¹¹¹⁶ şairin tasavvuf ve halk kültürü ilişkisine önem verdiğini ve bakış açısını göstermektedir. Ayrıca şairin mektep çocuklarının okudukları ilahileri yıllar sonra aktarması,¹¹¹⁷ Mahalle Mektebi'nde öğrendiği ilahiyi nakli¹¹¹⁸ onun tasavvufa ilgisini gösteren bir diğer husustur. 1892'de Mekteb-i Edeb'de melâmîliğe meyyal, tasavvuf ehli genç öğretmen Hâfız Ferit'in ona büyük destek olması,¹¹¹⁹ şairi tasavvufî açıdan etkileyen hususlardan sayılabileceği gibi Selânik İdâdîsi'nde okuduğu

¹¹¹⁰ Cahit Tanyol, *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*, Özgür Yayınları, İstanbul 2008, 120.

¹¹¹¹ bk. Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, 33-35.

¹¹¹² Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, 34, 35.

¹¹¹³ Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, 46.

¹¹¹⁴ Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, 163.

¹¹¹⁵ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, (15. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2014, 109, 110.

¹¹¹⁶ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, 111-113.

¹¹¹⁷ Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, 23.

¹¹¹⁸ Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, 34.

¹¹¹⁹ Sermet Sami Uysal, *Şiire Adanmış Bir Yaşam...-Yahya Kemal Beyatlı*, (2. Baskı), Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2006, 65.

sıralarda yazdığı şiirlerde “Esrar” mahlasını kullanması¹¹²⁰ da onun tasavvufa olan ilgisini göstermektedir. Bunun dışında belirtmesi gereken bir diğer hususun ise şairin, Sâdeddin Efendi’nin postnişîn olduğu Rifâî tekkesine 15 yaşında devam etmesi, Sâd’i dergâhının semâhânesine tarih söylemek hevesinde olması,¹¹²¹ şairin kardeşi Reşat Beyatlı’nın Yahya Kemal’in muhitlerindeki dergâhlara devamının annesinin ölümünden hemen sonra olduğunu ifade etmesi,¹¹²² yine Reşat Beyatlı’nın ifadelerine göre Yahya Kemal 13-14 yaşlarında Rifaî tekkesinde delâil-i şerif ve na’t okuması, cuma günleri yapılan zikirlerde arakiyeli serpuşuyla zâkirlik ederek ilahiler okumakta olması, Şeyh Sâdettin’den Farsça, Sâdî tekkesi şeyhi Kadri Efendi’den Arapça ve Farsça dersler alması¹¹²³ onun dervişlik döneminin de olduğunu ve bu dönemin ilk gençlik çağlarında olduğunu göstermektedir. Şair, en çok Hz. Âdem’i sevmekte, Hz. Peygamber’i Hz. Âdem kadar sevememektedir; bunu fark eden annesi ona Hz. Peygamber’i sevmeyi öğretmiştir.¹¹²⁴ Yahya Kemal’in bu ifadeleri onun hayatında dinî açıdan annesinin çok etkili olduğunu göstermektedir. Şair, ilk sofuluğunun da annesinin ölümünden sonra başladığını ve Îsâ Bey Câmîi’nde her gece annesinin ruhuna Yâsin okuduğunu, Müslümanlık âlemine o kapıdan girdiğini de ifade eder.¹¹²⁵ İlk gençlik çağlarında tasavvuf sevdalısı olduğu¹¹²⁶ görülen şairin daha sonra bu mefhumları kültürel ve şiirsel olarak kullandığı Ayvazoğlu’nun şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: “*Yahya Kemal’in çizdiği Müslüman tipi, esasen medeniyetimizin hiç de yabancı olmadığı bir tipti. Bektâşî, Melâmî, hatta zaman zaman Mevlevî ve Halvetî tipleri, tasavvufla beraber gelişen müsamahayı en son sınıra kadar götürerek İslâm’ın getirdiği kayıtlardan, sorumluluklardan kurtulmanın yolunu bulmuşlardı. Ancak bu tipler, bir medeniyetin kendi esprisi içinde ortaya çıktıkları için, olağanüstü hâller dışında pek göze batmıyorlardı.*”¹¹²⁷ O, rind mefhumu etrafında epicürien bir Müslüman tipi

¹¹²⁰ Nihad Sami Banarlı, *Yahya Kemal’in Hatıraları*, (2. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1997, 76.

¹¹²¹ Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsi ve Edebî Hatıralarım*, 96, 97.

¹¹²² Âlim Kahraman, *Büyük Göçmen Kuş-Yahya Kemal Beyatlı-Şairin Edebiyat, Medeniyet ve Siyaset Adamı Olarak Portresi*, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2013, 43.

¹¹²³ Uysal, *Şiire Adanmış Bir Yaşam...-Yahya Kemal Beyatlı*, 66.

¹¹²⁴ Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsi ve Edebî Hatıralarım*, 27.

¹¹²⁵ Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsi ve Edebî Hatıralarım*, 35.

¹¹²⁶ bk. Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsi ve Edebî Hatıralarım*, 96, 97; Kahraman, *Büyük Göçmen Kuş-Yahya Kemal Beyatlı-Şairin Edebiyat, Medeniyet ve Siyaset Adamı Olarak Portresi*, 43; Uysal, *Şiire Adanmış Bir Yaşam...-Yahya Kemal Beyatlı*, 66.

¹¹²⁷ Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal-Eve Dönen Adam*, Ötüken, İstanbul 1995, 39, 40.

çizmiştir.¹¹²⁸ Yahya Kemal hem Osmanlı döneminin hem de Cumhuriyet Türkiye'si'nin bireyi olduğu için şairin tasavvufa iki kültür arasında bir bakış açısıyla bakması sosyolojik bir durumdur. Bu çalışmada tahlil edilen ve tasavvufun etkisinin görüldüğü şiirlerinde Osmanlı döneminin etkisi belirgin bir şekilde görülmektedir.

Şairin tasavvufa olan ilgisinin değiştiği ve tasavvuf eleştirisi Cahit Tanyol'un şu aktarımında görülmektedir: *“Ben uzun yıllar tasavvufun bizim hayatımızı kuşatan öz birikimi verdiğini sanmıştım. Oysa, şimdi düşünüyorum da tasavvuf ve tarikatlardan hiçbir yere gidilemez. Devletimiz tarikata değil, şeriata; tekkeye değil, medreseye çok şey borçludur, demiştir.”*¹¹²⁹ Şairin bu sözlerinde ya da fikrinin değişmesinde Tekke ve Zaviyeler Kanunu ve ilk yasaklı dönemlerin etkisi olabilir. Bununla beraber Yahya Kemal'in Müslümanlığına ve tasavvuf ilgisine kültürel ve şiirsel açıdan bakmanın gerektiğini Bek'in şu ifadeleri vermektedir: *“Yahya Kemal'in 'Müslüman bir şair' olduğunu ısrarla öne süren kimi 'dindar' eleştirmenler onun bu özelliğine örnek olarak, şiirlerinde dinsel ve tasavvufsal kavramları kullandığını söylerler. Oysa şair bunları, kültürün bir parçası olarak kullanmaktadır.”*¹¹³⁰ Bek'in bu ifadeleri Yahya Kemal'in tasavvufu salt sosyal bir yaşantı olarak kullandığını vermektedir. Tasavvufu bu şekilde yansıtmaya ise bu mefhumun şiire duygu planıyla değil, daha çok teknik bir husus, sadece bir tema olarak girmesine sebep olacaktır. Bu da tasavvufi manada şiiri sığlaştırabilir. Fakat şairin ustalığı bu sığlığı yok edebilir, hiç olmazsa azaltabilir. Şayet salt tema olarak şiire akseden tasavvuf, usta bir kalem tarafından yazılmışsa bu şiirin tasavvufi neşveyle mi? yazılmıştır, sorusunu ortaya koyabilir ki şairin yaşantısını bilmek burada devreye girmektedir. Yahya Kemal'in tasavvufi şiirleri için de böyle düşünmek doğru olacaktır. Şairin dinin kural kısmında değil, toplumsal açıdan etkileyen duygu boyutunda olduğunu ise Şentürk şöyle vermektedir: *“Yahya Kemal, dinin ilmihal dediğimiz teorik yönünden ziyade bireysel ve toplumsal hayatta din olarak yaşanan duygu, düşünce ve uygulamalarla ilgilenmiştir.”*¹¹³¹ Ünver'in şu anlatısı ise şairin tasavvufu bilimi birleştirerek de kullandığını göstermektedir: *“Pascal çok büyük bir adam. Modern Melâmî. Bu kürre-i arzın etrafı, nihayeti olmayan bir sirkonferans*

¹¹²⁸ Ayvazoğlu, *Yahya Kemal-Eve Dönen Adam*, 40.

¹¹²⁹ Tanyol, *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*, 120.

¹¹³⁰ Kemal Bek, *Yahya Kemal Beyatlı-Yaşamı ve Yapıtlarını Okuma Kılavuzu*, Tarih ve Özne Yayınları, İstanbul 2001, 88.

¹¹³¹ Hâbil Şentürk, *Yahya Kemal ve Din-Psikososyal Bir Yaklaşım*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014, 43.

(daire) ve her yer merkezdir. Bundan bir rubai çıkardım. Üç mısraı benim, birincisi Pascal'ın.

Bomboş sonu yok muhit hep merkez
Hallâk ne cânibdedir insan bilemez.
İdrakini yorma, zevke dal gülşende
Gülrenk lebinden öpülür duhteri rez.”¹¹³²

Bu mısralar âdeta Yahya Kemal-tasavvuf veya Yahya Kemal-din ilişkisini özetler niteliktedir. İkinci mısradaki şair, Yaradan'ın yüceliğinden ve her yere olan tecellisinden bahsederek tasavvufî bir yaklaşım sergilerken üç ve dördüncü mısralarda Yahya Kemal için dinin ya da tasavvufun var ama yaşanmadığını göstermekte, dünyevî arzuları önemseyen bir Yahya Kemal görülmektedir. Şairin şu ifadeleri de onun tasavvufa bakışını vermektedir: “Mevlânâ'ya pek vakıf değilim ama yine de onun hayranıyım.”¹¹³³

Şairin, Adile Ayda ile söyleşisinde konuşma “Vuslat” şiiri üzerine yönelince¹¹³⁴ Ayda'nın şu sorusu üzerine şairin verdiği cevap onun mutasavvıf olmadığına ama şiirinde tasavvufu da kullandığının işaretidir: “Acaba Araplar da bizdeki manada mı kullanıyorlar?”

-Kelimenin şüphesiz tasavvufî menşei vardır. Mutasavvıflar bu kelimeyi aşk-ı ilâhî için kullanmışlardır. Çapkın Nedîm bunu fizikî aşk manasına almış. Ben hem manevî, hem fizikî aşkı ifade etmek istedim...”¹¹³⁵

Şiirlerinde tasavvufu işleyen şair, “ölüm” temini de çokça kullanmaktadır.¹¹³⁶ “O, ölümü din ve tasavvuf zemininde kalarak değerlendiren şiirlerinde de gerçekçi bir tavır görülür.”¹¹³⁷ Ayrıca tasavvufun onun için sığınılacak bir liman olduğunu Özbekçi'nin şu ifadeleri göstermektedir: “Tasavvuf onun ölüm korkusunu yenmesine, ölümü sevimli gösteren şiirler yazmasına vesile olmuştur.”¹¹³⁸ Bu ifade tasavvufun âdeta terapi özelliği olduğunu vermektedir. Bunun da tasavvuf anlayışındaki

¹¹³² A. Süheyl Ünver, *Yahya Kemal'in Dünyası*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000, 17.

¹¹³³ Ünver, *Yahya Kemal'in Dünyası*, 19.

¹¹³⁴ bk. Adile Ayda, *Yahya Kemal'in Fikir ve Şiir Dünyası*, Hisar Yayınları, Ankara 1979, 36.

¹¹³⁵ Ayda, *Yahya Kemal'in Fikir ve Şiir Dünyası*, 36.

¹¹³⁶ bk. Mustafa Özbekçi, *Yahyâ Kemâl'in Duygu ve Düşünce Dünyası*, (3. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2006, 92-106.

¹¹³⁷ Özbekçi, *Yahyâ Kemâl'in Duygu ve Düşünce Dünyası*, 102.

¹¹³⁸ Özbekçi, *Yahyâ Kemâl'in Duygu ve Düşünce Dünyası*, 106.

teslimiyetten, Hz. Mevlânâ'da görülen Şeb-i Arûs düsturundan dolayı olduğu düşünülebilir.

Şairin tasavvufi bağlantısında “Nâyîler” topluluğunun da izlerinin var olduğu ise Önder'in verdiği şu bilgilerde görülmektedir: *“Yahya Kemal'in Avrupa'yla baş başa kalışıyla siyasî ve edebî çalkantılar içinde geçen on uzun yılı, onun iman terbiyesini asla sarsıntıya uğratmamıştı. 1912 yılında İstanbul'a döndüğü zaman, bu arayışını yine tasavvuf alanında sürdürmeye çalıştı. 1912 yılında Şahabeddin Süleyman'ın öncülük ettiği, edebî bir akım olan Nâyîler ekolünde yerini aldı. Bu edebî akım, kaynağını Mevlânâ Celâleddin'in aşk ve mana dolu zengin ruh dünyasından alıyor, bu tasavvufî inançla yeni terennümler meydana getirmeyi amaçlıyordu. İlâhî nağmelerin döküldüğü, tasavvuf müziğinin baş tacı 'ney' de bu akımın sembolü idi. Nâyîler ekolünün en hareketli şairi olan Yahya Kemal, tasavvuf heyecanlarını zaman zaman mısralarına dökmüş, bu heyecanı bazen sakin bazen kasırğa halinde ömrü boyunca yaşamıştır. Onun Mevlânâ ile birlikte Hâfız-ı Şirâzî'yi sevmesi, hatta Ömer Hayyam'ın rindâne söylenmiş rubâilerini Türkçeye çevirisi bu yüzden...”*¹¹³⁹ Bu ifadelerde verilen Yahya Kemal'deki etkilenmeye geniş bir açıdan da bakılabilir ki bu çalışmada da ele alınan birçok şiirde de görüldüğü üzere tasavvuf adına ön plana çıkmış kişiler ve sözleri belirgin bir şekilde işlenmiştir. Çünkü sûfî düşünce ve bu kişiler Türk toplumunun gönül dünyasına hitap etmişlerdir.

Şairin tasavvufa ilgisi ve tasavvufî şiirler yazmasında ta çocukluktan içinde kalmış olan din¹¹⁴⁰ ve tasavvuf¹¹⁴¹ etkisinin de olduğu söylenebilir. Bunun yanında bu etkinin, daha çok, kültürel unsurlardan kaynaklandığı ise şu ifadelerden çıkarılmaktadır: *“Yahya Kemal için tasavvuf demek, daha çok vahdet-i vücûd demektir. Paris'ten döndükten sonra bir süre devam ettiği Çamlıca Bektâşi Dergâhı'nda Bektâşîliğe, daha çok da Melâmîliğe ve Mevlevîliğe ilgi duymuş, İthaf, İsmail Dede'nin Kâinâtı, Mâverada Söyleniş gibi şiirlerinden ve bazı rubailerinde eski 'şark'ın vahdet-i vücûd*

¹¹³⁹ Mehmet Önder, “Yahya Kemal'de Tasavvuf ve Mevlâna Hayranlığı”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III*, Nermin Suner Pekin ve Muhtar Tevfikoğlu (Haz.), Özal Matbaası, İstanbul 1988, 166.

¹¹⁴⁰ bk. Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, 33-35.

¹¹⁴¹ bk. Uysal, *Şiire Adanmış Bir Yaşam...-Yahya Kemal Beyatlı*, 65; Banarlı, *Yahya Kemal'in Hatıraları*, 76; Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, 96, 97; Kahraman, *Büyük Göçmen Kuş-Yahya Kemal Beyatlı-Şairin Edebiyat, Medeniyet ve Siyaset Adamı Olarak Portresi*, 43.

*anlayışı çerçevesinde şekillenen 'ledünnî' iklimine hasretini dile getirmiştir... ”¹¹⁴² Şair, yaşadığı dönem itibariyle hem Osmanlıyı hem de Cumhuriyet’i görmüştür. İçinde yaşanan devrin kişiyi etkilemesi kaçınılmazdır. Osmanlı toplumunda tarikatlara bakıldığı zaman Bektâşîlik ve Mevlevîlik siyasî ve sosyal açıdan etkilidir.¹¹⁴³ Melâmîliğin ise sırlı yanından dolayı şairleri ve incelenen şiirlerine baktığında Yahya Kemal’i etkilediği söylenebilir. Ayvazoğlu’nun verdiği bilgiler ışığında¹¹⁴⁴ ve “İthaf”¹¹⁴⁵ şiirinde görüldüğü üzere Hüseyin Vassâf gibi¹¹⁴⁶ şairin çeşitli dergâhlara devam ettiği görülmektedir. Ancak fark şudur ki Vassâf mutasavvıf¹¹⁴⁷ bir şair, Yahya Kemal tasavvufu sadece kültürel unsur olarak kullananan¹¹⁴⁸ hatta tasavvufu yeri geldiğinde ağır bir şekilde eleştirebilen¹¹⁴⁹ bir şairdir. “*Hakikatte Yahya Kemal, Müslümanlığı halkımızın saf ruhunun hem yapıcısı hem de en sahih aynası addediyordu. Eski şiirin havasına daha derinden girdiği devirlerde yazdığı birkaç gazelde bu din telakkisini ‘ene’l-Hakk’ felsefesine doğru derinleşmiş göreceğiz. Bununla beraber yakınında yaşamış bir insan sıfatıyla hususî konuşmalarında cemiyetimiz için daha ziyade sünnî akıdeyi tercih ettiğine şahit oldum. Kaç defa bana, ‘eğer tasavvuf ve Melâmîlik araya girmeseydi, tıpkı İngilizler gibi işinde ve ibadetinde çalışkan insanların cemaati olurduk’ demişti. Kendi kendisine zanaatkâr ve sünnî, elinin işiyle geçinen bir halk tipi, bir nalıncı Ahmet Efendi tahayyül etmişti. Ona göre bu çalışkan, namuslu, işinde, gücünde insandı. Ve cemiyetimizin asıl temeli Melâmîliği ve ona kaçan tasavvuf cereyanlarını, bilhassa XVII. asır sonu tarihimizi tenkit ederken ‘Eline def alan, ‘Ben Allahım’ diyor. Böyle bir cemiyeti nasıl idare edersin ve nasıl terakki ettirirsin.’ diye sık sık tenkit ederdi.*”¹¹⁵⁰ Burada Yahya Kemal’in gördüğü tasavvuf ve derviş tipi “bir lokma bir hırka” diyip dünyadan elini eteğini çekmiş, kendi hâlinde, işe yaramaz insan tipidir. Ancak tasavvufun özünde çalışmak, âyetlerin¹¹⁵¹ de gereği olarak dünyadan el etek çekmemek ve gayret etmek, mücadele etmek, rızkını*

¹¹⁴² Beşir Ayvazoğlu, *Yahya Kemal-Eve Dönen Adam-Ansiklopedik Biyografi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2008, 534.

¹¹⁴³ bk. Lewis, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, 548.

¹¹⁴⁴ bk. Ayvazoğlu, *Yahya Kemal-Eve Dönen Adam*, Ötüken, 39, 40.

¹¹⁴⁵ bk. Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 73.

¹¹⁴⁶ bk. Hüseyin Vassâf, *Gerçeği Gösteren Ayna-Mir’ât-ı İncilâ-yı Hakikat (Niyâzî-i Mısırî Şerhi)*, Mustafa Tatcı-Mehmet Akkuş (Haz.), H Yayınları, İstanbul 2016, 5-17.

¹¹⁴⁷ bk. Kurnaz vd., *Hüseyin Vassâf-Hayati-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, 5-9.

¹¹⁴⁸ bk. Bek, *Yahya Kemal Beyatlı-Yaşamı ve Yapılarını Okuma Kılavuzu*, 88.

¹¹⁴⁹ Bu konu hakkında bk. Tanyol, *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*, 68.

¹¹⁵⁰ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, (4. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2001, 50, 51.

¹¹⁵¹ bk. Karaman vd. *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 554.

kazanmak olduğu bilinmektedir. Mürşidlerin bir meslek sahibi olup dünyevî işlerini de yerine getirdiklerini Muallim Nâcî “Ömer’in Çocukluğu”nda vurgulamaktadır.¹¹⁵² Şairin dini yaşamamakta ancak yaşamadığı için de üzülmekte olduğunu “*Atik-Valde’den İnen Sokakta*”¹¹⁵³ şiirinde hüznle göstermektedir. Fakat çevresinde gördüğü tasavvuf anlayışından da hoşnut olmadığı Tanpınar’ın ifadelerinden¹¹⁵⁴ anlaşılmaktadır.

Şairin bazı şiirlerinde yer alan tasavvufî unsurlar incelenerek Yahya Kemal’in tasavvufî anlayışı belirgin hâle gelecektir. “**Şevk**” adlı rubaisinde Mevlevîliğin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Şarap ve kadeh gibi geleneksel şiirin mazmunlarının da şiirde yer alması şairin gelenekten kopmadığını göstermekte, ayrıca bir tasavvuf ıstılâhı olan devr¹¹⁵⁵ de şiirde yer almaktadır. “**Şevk**”de manevî feyz ve muhabbet hissedilmektedir:

*“Seyrelediğin semâ’-ı Mevlânâ’dır
Devreyliyen ecrâm-ı cihân-ârâdır
Sağ elden uzattıkları peymânelere
Gülrenk sebûlardan akan sahbâdır”¹¹⁵⁶*

Yahya Kemal’in Mevlevîliğe ilgisi bu dörtlükte görülmektedir. Bu ilgi için Mevlevîlikteki estetik boyut düşünülebilir. Bu rubai ile zihinde Mevlevî zikri olan semâ ve bu semâa benzetilen gök cisimlerinin dönüşü canlanmaktadır. Tarikatlar için zikrin feyz ve muhabbetin kaynağı olduğu bilinmektedir. Sağ elden alınan şarap, sunulan kadeh ya da feyz, muhabbet ayindekilere manen dağıtılmaktadır. Bu sahne şairin bir diğeri olan “**İtrî**”nin şu dizelerinde görülmektedir:

*“Vâkıâ ney, kudüm gelince dile,
Hızlanan Mevlevî semâyle
Yedi kat arşa çıkmış “Âyîn”i.”¹¹⁵⁷*

Mevlevîliğin görüldüğü bir diğeri ise “**İsmail Dede’nin Kâinâtı**”dır. Bu şiirde de geleneksel şiir unsurları yer almıştır. Tanpınar’ın bu şiir için söyledikleri dikkat çekicidir:

¹¹⁵² Muallim Naci, *Ömer’in Çocukluğu*, 63.

¹¹⁵³ bk. Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, (31. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2009, 19.

¹¹⁵⁴ bk. Tanpınar, *Yahya Kemal*, 50, 51.

¹¹⁵⁵ bk. Çevikoğlu, *Semâ’nın Sadâsı*, 96, 97.

¹¹⁵⁶ Yahya Kemal, *Rubâiler ve Hayyam Rubâilerini Türkçe Söylemiş*, (2. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1983, 34.

¹¹⁵⁷ Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, 10.

*“Şeb- i lâhûtda manzûme-i ecrâm gibi
Lâfz-ı ‘Bişnev’le doğan debdebe-i mânâyız*

beytini alalım ve mesela halis Mevlevî ‘olduğuna hiç şüphe edemeyeceğimiz Nefî’nin Mevlânâ’ için yazdığı kasidesinde benzeri bir hayal arayalım, hatta Fasih Dede’ye, Belîg’e ve Mevlevî ilhamda o kadar kuvvetli olan Şeyh Gâlib’e kadar gidelim, bu kadar bütün unsurlarını kendinde toplayan geniş ve tam vizyona rastlamayız.”¹¹⁵⁸ Tanpınar bu ifadeleriyle Yahya Kemal için Mevlevîliğin yüceliğini ve değerini vermekte olup beyitte dikkat çeken ve anahtar sözcük olarak düşünülebilecek “lâhût”un da bu önemi işaret ettiği söylenebilir.

*“Mesnevî şevkini eflâke çıkarmış nâyız
Haşre dek hem-nefes-î Hazret-i Mevlânâ’yız*

*Sîne sûrâh-be-sûrâh kanar vecdinden
Teşne-î zevk-i ezel leb-be-leb-î sahbâyız*

*Şeb-i lâhûtda manzûme-i ecrâm gibi
Lâfz- ı bişnev’le doğan debdebe-î mânâyız*

*Meyi peymâne-be-peymâne dökten sâkîden
Yine peymâne diler neşve-i ser-tâ-pâyız*

*Şems-i Tebrîz hevâsiyle semâ’ üzre Kemâl
Dâhil-î dâire-î bâl ü per-î Monlâyız”¹¹⁵⁹*

Mevlevîlik zevki “İsmail Dede’nin Kâinâtı”nda ayrıntılı bir şekilde görülmektedir. Bu şiirde Hz. Mevlânâ, Mevlevîlik için önemli olan ney, Mesnevî, Hz. Şems, semâ birlikte verilmiştir. Burada da yine gök cisimleri ile benzetme yapılmıştır. Gök cisimlerinin yüksekliği, düzenli dönüşü, geceyi parlatmaları Mevlevî’nin hâline benzetilmiştir. Çünkü bir kural olmamakla beraber bilindiği gibi zikirlerin genellikle gece yapıldığı düşünülürse, gecenin içinde bembeyaz tennure ile gök cisimleri misali

¹¹⁵⁸ Ahmet Hamdi Tanpınar, *Yahya Kemal*, 127.

¹¹⁵⁹ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, (15. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2015, 49.

dönen Mevlevîdir. Şair, lâhût¹¹⁶⁰ kavramını şiire katarak ve bu kavram üzerinden Hz. Pir'i eseriyle yüceltmektedir. Sine, ezel meclisinin zevkiyle susamış, vecdden dolayı (ney misali) delik delik olmuş, ağzına kadar dolu şarap ile manevî bir tat alınmaktadır. Dünya hicran yeri olduğu için vuslatla susamış (ney gibi) delik delik olmuş bir gönül vardır. Mürşidin sözü mürid için Allah'ın ikram ettiği feyz olarak düşünülürse bu bağlamda şeyhin eseri dervişin en değerli varlıklarından olduğu kabul edilebilir. "Mesnevî"nin ilk sözü olan "*Şu ney'in nasıl şikâyet etmekte olduğunu dinle*"¹¹⁶¹ ifadesi Mevlevî'yi hararetlendiren sözdür. Şair bunu yaşamaktadır. Mürşidin eseri okundukça onda yaşanan muhabbet müride intikal etmektedir. Bunu derviş tattıkça harareti, isteği ziyadeleşmekte, Allah'ın muhabbetini tattıkça isteği daha da artmaktadır. Bu muhabbetullahı dervişe tattıran ise mürşid-i kâmilidir. Şiirin sonunda ise yine bir semâ ile karşılaşmaktadır. Bu zikir ceminde şevki, feyzi veren Hz. Şems'tir. Son mısra ise Yahya Kemal'in Hz. Pir'in manen koruması altında olduğu ifadesiyle Hz. Mevlânâ'ya olan bağlılığını ve muhabbetini vermektedir. Bu şiir hakkında Ökten şu yorumda bulunmaktadır: "*Dede'nin gönlünü Yahya Kemal anlatıyor, onun dilinden şair konuşuyor ve o mûsikînin esrarını ifşa ediyor, o bestelerin arkasındaki âlemi lisan kudretinin elverdiği ölçüde izah ediyor. Benzer bir ifade ve izah tarzı Şeyh Gâlib'de de vardır, orada Gâlib, şiirinin arka planında var olanın ne olduğunu kendisi söyler:*

*'Zannetme ki şöyle böyle bir söz
Gel sen dahi söyle böyle bir söz
Esrarını Mesnevî'den aldım
Çaldım velî mîrî malı çaldım
Gencincede resm-i nev gözettim
Ben açtım o genci ben tükettim'*

Burada ise Dede'nin yerine şair konuşuyor, Dede'nin mûsikîsinin kaynağı da aynen Şeyh Gâlib'in şiirinde olduğu gibi Mesnevî'dir..."¹¹⁶²

"İhsan Şükrü'ye" ithaf edilen "**Rubâî**"de de yine Mevlevîlik işlenmiştir. Bu şiirde dikkat çeken diğer iki husus ise Tanzimat aydınlarının ele alınan şiirlerinde de gördüğü akıl hususu ve rind-zâhid çatışmasıdır. Ayrıca gönül kavramı da ön plandadır:

¹¹⁶⁰ bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 392.

¹¹⁶¹ bk. Mevlânâ, *Mesnevî*, 9.

¹¹⁶² Sadettin Ökten, *Yahya Kemal'in Rûzgârıyla-Düşünceler ve Duyuşlar*, Ötüken, İstanbul 2008, 281, 282.

*“Bilmem kime yâhud neye uyduk gittik
Gâhî meye gâhî ney’e uyduk gittik
Erbâb-ı zekâ riyâyı mezhep bildi
Bizler dil-i dîvâne’ye uyduk gittik”¹¹⁶³*

Mevlevîliği işleyen bu rubaide zekâ ehli olarak görülen zâhîde gönderme şeklinde şair, rind-zâhid çatışmasını hissettirmektedir. Çünkü zâhid akılla giden ve yaptıkları riya olandır, rind ise gönüle doğru gitmektedir. Şair kendisini bu sınıftan göstermektedir. Tasavvufta derviş için önemli bir merhale olan belâya beli (evet) diyebilmek mertebesi Abdulkâdir Geylânî’nin şu ifadelerinde görülmektedir: *“Allah yolcularının darlığı geçmez. Sancuları dinmez. Gözleri aydın olmaz. Musibetleri eksik olmaz; taa Hak Teâlâ’ya kavuşuncaya kadar... Hak Teâlâ’ya kavuşmaları iki yönden olur: Biri dünyada, öbürü ahirette... Kalb ve sır âlemi ile dünyada Hakk’a vasıl olan azdır. Ahirette bütün varlıkları ile O’na kavuşurlar. Kavuşan rahat ve huzura erer. Ama önceleri, ağlamakla sızlamakla geçer.”¹¹⁶⁴* Yahya Kemal, rind-zâhid karşıtlığını ve belâ/beli mertebesi denilebilecek hâli **“Rindlerin Hayatı”**nda,

*“Dindâr adam tevekkülü, rikkatle, herkese
İsâ’yı çarmihında, uzaktan, hatırlatır.
Bir arslan esniyor gibi engin vakar ise
Rindin belâya karşı kayıtsızlığındandır.”¹¹⁶⁵*

dizeleriyle rindle vermektedir.

Tasavvufta gönlün kıymetli bir ıstılâh olduğu bilinmektedir. Çünkü burası *“marifet ve irfan denilen tasavvufî bilginin kaynağı keşf ve ilham mahalli”¹¹⁶⁶*dir. “Ben yere ve göğe sığmadım ancak mümin kululumun kalbine sığımdım.” hadis-i şerifi de bu zahîrî yeri manevî bir makam hâline getirmiştir. Şair gönlü ön plana çıkardığı **“Gönül”** şiirinde de yine aklın eleştirisini, manevî seferler dediği sülûk, tayy-i mekân ve bast-ı zaman terimlerini hissettirerek vermektedir. Şiirde imanı ve bu bağlamda manevî muhabbet de görülmektedir:

¹¹⁶³ Yahya Kemal, *Rubâiler ve Hayyam Rubâilerini Türkçe Söylemiş*, 22.

¹¹⁶⁴ Abdulkadir Geylânî, *İlâhî Armağan (Fethu’r-Rabbani)*, 166.

¹¹⁶⁵ Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, 52.

¹¹⁶⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 205.

*“Hudûd-ı akli aşan mânevî seferlerde
Yegâne meş'al-i îmân olur gönül gönüle”¹¹⁶⁷*

“**Gönlün**” şu ilk mısraında da aklın eleştirisi yapılmıştır:

*“O dem ki şevk ile tâbân olur gönül gönüle
Bilâ-irâde şitâbân olur gönül gönüle”¹¹⁶⁸*

Mevlevîliğin ön planda olduğu “**Gönül**”ün alttaki beytinde de Hz. Şems ve Hz. Mevlânâ, şairin bu büyük zatlar karşısında tevazusu ve bu zatlara muhabbeti işlenmiştir:

*“Yeter hikâyet-i hâlât-ı Şems ü Mevlânâ
Ne rütbe mihr-i dırahşân olur gönül gönüle”¹¹⁶⁹*

“**Gönül**”ün şu mısralarında ise gönül, lâhût, kemâl ve vecd kavramlarının yanında şiirin genelinde var olan muhabbete değinilmiştir:

*“Görünce âyine-î neşvesinde lâhûtu
Kemâl-i vecd ile kurbân olur gönül gönüle”¹¹⁷⁰*

Aynı şiirin son mısraında da muhabbet vardır:

*“Kemâl Hâfız'a hayran Fuâd Hayyâm'a
Suhanda fâris-i meydân olur gönül gönüle”¹¹⁷¹*

“**Gönül**” şiirinde şair; mürid-mürîd, seven-sevilen, âşık-maşuk ilişkisini Hz. Şems ve Hz. Mevlânâ arasındaki muhabbetten yararlanarak gönlü ön plana çıkarıp lâhût âlemi, vecd, tayy-i mekân, bast-ı zaman denilen zuhurat hâli ya da manevî ilerleyiş olarak kabul edilebilecek manevî seferler ifadesiyle tasavvufî cezbe vermektir. Son dizede ise muhabbet, söz âleminde Yahya Kemal ile Hâfız; Fuâd Bayramoğlu ile Hayyâm arasında gönül gönüle akış içinde son bulmaktadır.

Bu şiirde de görüldüğü gibi Yahya Kemal için Hz. Mevlânâ çok önemlidir. Bu önemde Mevlevîliğin sanatsal yönünün güçlü bir tasavvuf kurumu olmasının yanında bu tarikatın Osmanlı edebiyatı şairleri arasında en fazla etkisinin olmasının¹¹⁷² da etkili

¹¹⁶⁷ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 19.

¹¹⁶⁸ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 19.

¹¹⁶⁹ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 19.

¹¹⁷⁰ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 19.

¹¹⁷¹ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 19.

¹¹⁷² bk. İsen, “Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri”, 308.

olduğu düşünülebilir. Çünkü Yahya Kemal için milletin¹¹⁷³ ve milletin bir parçası olan Mevlevîliğin önemli olduğu, istihzayla olsa da Tanpınar'ın Yahya Kemal'den dikkat çekici şu naklinden anlaşılmaktadır: “*Bir gün Yahya Kemal'e 'neydi bu eskilerin hayatı acaba? Nasıl yaşarlardı?' diye sormuştum. Gülerek 'Gayet basit, dedi, pilav yiyerek ve Mesnevî okuyarak. Medeniyetimiz pilav ve Mesnevî medeniyetiydi.' Birkaç yıl sonra Bağlarbaşı'ndan Karacaahmet'e doğru inen yolda, -kim bilir hangi vesile ile- canlanan maziyi yakalama arzusuyla aynı düşünceye döndü. 'Medeniyetimiz Mesnevî ve cihat medeniyetiydi' dedi. Itrî'nin dehasını o kadar iyi yakalayan adam bu düşünceyle eskiyi inkâr etmiyor, sadece onu büyük realitesinde görmek istiyordu.*”¹¹⁷⁴

Tasavvuftaki gönlün önemini şevkle veren bu şiirdeki gibi şair “**Ne Bildik Ne Bilmedik**” şiirinde de Hakk'ın cemâlini gösteren tek aynanın aşk içinde bir gönlün olduğunu,

*“Dîdâr-ı Kibriyâyı kemâliyle gösteren
Şeydâ gönülde özge bir âyîne bilmedik”*¹¹⁷⁵

dizeleriyle ifade ederek muhabbet ile tecelli kavramını ön plana çıkarmıştır.

Yahya Kemal'de görüldüğü üzere gönül kavramına çokça değinilmiştir. Bu kavram “**Vahdet-i Vücut**” rubaisinde de görülmektedir. Ayrıca ismi şiire sirayet eden vahdet-i vücûd; istiğrakla, cezbeyle, Mansûr ile rubaiye girmiştir:

*“Bir zümre odur Hâlık-ı Mutlak dediler
Bir benzeri yoktur bu muhakkak dediler
Bir kerre görenlerse o Rabb-ı Ezel-i
Dilmesti-i rü'yetle enelhak dediler”*¹¹⁷⁶

Şairin “**Zevkâbâd**” şiirindeki,

*“Karışsın cân ü cânan yükselen bank-î enelhakla
Şerîat bir dahî Mansûr'u ber-dâr etti sansınlar”*¹¹⁷⁷

dizeleriyle karşılaşılan “Mansûr” ve “enelhak” kavramı Yahya Kemal'de sık sık görülmektedir. Türk şiirinde âdeta Hallâc ile anılan vahdet-i vücûd ve sembol ifadesi

¹¹⁷³ bk. Özbalcı, *Yahya Kemal'in Duygu ve Düşünce Dünyası*, 45-52.

¹¹⁷⁴ Tanpınar, *Yahya Kemal*, 28, 29.

¹¹⁷⁵ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 25.

¹¹⁷⁶ Yahya Kemal, *Rubâiler ve Hayyam Rubâilerini Türkçe Söylemiş*, 32.

¹¹⁷⁷ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 38.

“Ene’l Hakk” sözünü şair burada da kullanmıştır. Bu beyitle yine rind-zâhid ayrımı görülmektedir. Bir zümre Yaradan’ın sadece büyüklüğünü görmekte diğer zümre ise ilahî sarhoşluğa düşmüş bir gönülle vahdet-i vücûd anlayışını yaşamaktadır.

Vahdet-i vücûd anlayışı **“Fuad Bayramoğlu’na”** isimli rubaide de görülmektedir.

*“İksîri içenler ezeli sâgar’dan
Mestî-i melâmetle geçerler ser’dan
Bir kerre enelhak diyen erbâb-ı dil’e
Hallâak-ı avâlim görünür her yerden”¹¹⁷⁸*

Şairin ilgisini çeken bir diğer tasavvufî unsur da Melâmîliktir. Bu şiirde manevî kadehle sarhoş olan bir Melâmî’nin yaşadığı tasavvufî hâl tasvir edilmektedir. Bu sarhoşluk hâli ezel meclisinden başlamaktadır. Çünkü orada Allah görülmüş ve O’na âşık olunmuştur. Şiirdeki “erbâb-ı dil” terkibi dikkat çekmekte şairdeki gönül kavramına olan muhabbetini de göstererek ehl-i hâli anlatmaktadır.

Gönül’ün de işlendiği **“İthaf”** şiirinin şu dörtlüğünde mutmain olamamış bir dervişin dergâh dergâh dolaşması, bu manevî seyahatin şiirsel hâli görülmektedir:

*“Bu şek, bağrında her gün gâh ü bî-gâh
Dolaştım “Hû!” deyüp dergâh dergâh
Ümîd ettim ki bir pîr-î dil-âgâh
Desün “Destûr!” mihrâb-ı hafâdan.”¹¹⁷⁹*

Şairin bu dörtlüğünde görüldüğü üzere onun dergâh dergâh dolaşması içindeki şüphenin ve boşluğun ürünüdür. O; bu boşluğu dolduracak, gönlündekinin habercisi bir mürşidden destur yani el alacak, bir başka ifadeyle dervişliğine kabul edecek bir velâyet makamı arayışındadır.

Şiirde “Hû” lafzının kullanılması ise bilinçlidir. Çünkü “Hû” lafzının hem dervişler arasındaki bir selamlaşma ifadesi hem de zikir meclisinde çekilen bir zikir nidası olduğu bilinmektedir. Yahya Kemal ile doğrudan bağlantılı olmasa da, şairin halkı özümseyen yapısı bağlamında değerlendirilirse Erzurum yöresinde zikir meclisine “Tevhid” denmesi örneğinin Yahya Kemal’in yukarıdaki “Hû” nidasıyla verdiği zikirle,

¹¹⁷⁸ Yahya Kemal, *Rubâiler ve Hayyam Rubâilerini Türkçe Söyleyiş*, 27.

¹¹⁷⁹ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 73.

birliği, tecelliyi de hatırlattığı söylenebilir. Ayrıca “İthâf”ın diğer dörtlüklerinde ise abâ, post, er, evliya melâmet, nefes gibi kelimelerle tasavvuf işlenmiş, tecelli mekânsal olarak verilmiş, yine rinde değinişmiştir:

*“Abâ var, post var, meydanda er yok;
Horâsân erlerinden bir haber yok
Uzun yollarda durdum hiç eser yok
Diyâr-ı Rûm’a gelmiş evliyâdan!*

*Tecelligâh iken binlerce rinde,
Melâmet söndü şarkın her yerinde.
Bu devrin gerçi son sohbetlerinde
Nefesler dinledik sâz-ı Rızâ’dan.”¹¹⁸⁰*

“İthaf” şiirinin ilk verilen dörtlüğünde kendi hâlimden bahseden şair, daha sonraki aktarılan iki dörtlükte Anadolu’nun hâlimden olumsuz olarak bahsetmekte, ümitsiz bir ruh hâlini yansıtmaktadır. Diyâr-ı Rûm’un tasavvufi açıdan kısır kaldığını söyleyen şair,

*“Bu devrin gerçi son sohbetlerinde
Nefesler dinledik sâz-ı Rızâ’dan.”¹¹⁸¹*

mısralarıyla Edib Harâbî bölümünde de değinilen Bektâşî Rıza Tefvîk’in¹¹⁸² nefesleriyle biraz da olsa içinde bir ümit oluştuğunu göstermektedir. Bu, Tanpınar’ın şu ifadelerinden öğrenilmektedir: “İthaf manzumesi iyi okunduğu ve bilhassa cevabı olduğu Samih Rifat Bey’in manzumesiyle karşılaştırıldığı zaman Yahya Kemal’in bize ait şarkı mazisiyle ve bugünüyle nasıl ele aldığı görülür. Samih Bey’in çok güzel manzumesi Alevî ilhamın son şaheserlerindendi. Fakat hakikaten mükemmel olan dil ve ustalık gibi şeylerin ötesinde, tıpkı Rıza Tefvîk’in o kadar sevimli koşmaları gibi öteden beri yazıldığı şekilde değilse bile muhtevasında eskiyi tekrarlayan bir manzumeydi.

Yahya Kemal’inki ise nostalji ve araştırmaydı. O artık bulamayacağını, sanatın dışında o şekliyle hiçbir zaman mevcut olmadığını bile bile eski ledünnî şarkı, Tanrı’nın her var olanda kendiliğinden var olduğu, bütün ayrılıkların ilâhî aşta eriyip

¹¹⁸⁰ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 73.

¹¹⁸¹ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 73.

¹¹⁸² bk. Koca-Gümüşoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, 22.

kaybolduğu, yaşanan hayatın sadece bir aşk neşidesi olduğu şarkı arıyor, onun yokluğuna sızlanıyordu. Hakikatte bu, ‘Şark öldü!’ demektir. Fakat çığlığın acısında yeniden ve sadece bir ruh âlemi olarak diriliyordu...”¹¹⁸³

“**Mâverâda Söyleniş**” şiirinde de evliya, vahdet-i vücûd, zâhid gibi kavramların yanında gayb ve zuhurat gibi ıstılâhlara da şair yer vermiştir:

“Geldikti bir zaman Sarı Saltık’la Asya’dan.
Bir bir Diyâr-ı Rûm’a dağıldık Sakarya’dan.

Seyrindeyiz atıldığı sâhilsiz enginin,
Atmeydanı’nda ölmüş “enlhak” şehîdinin.

Merhûm Edirne Şeyhi Neşâtî diyor ki: ‘Biz
Sâf aynalarda sırroluruz öyle gâibiz.’
Zâhid hayâl eder bizi meyhâne zındığı,
Bilmez ki sen ve ben hepimizdir tapındığı.

Gâibde bir muhâvere geçmiş de pek hafî,
Gaybî’ye söylemiş bunu İdrîs-i Muhtefî.”¹¹⁸⁴

Şiirde özellikle vurgulanan, Sarı Saltık,¹¹⁸⁵ Neşâtî,¹¹⁸⁶ İsmail Ma’şûkî,¹¹⁸⁷ Gaybî¹¹⁸⁸ ve İdrîs-i Muhtefî¹¹⁸⁹ gibi isimlerin hemen her beyitte olmasından dolayı evliyalar ya da tasavvuf erbabının şiiri de denilebilecek “**Maverâdâ Söyleniş**”in ilk mısraı ile Anadolu’nun Müslümanlaşma süreci, şairin tarihe olan ilgisi de görülmektedir. Şiirleriyle ön planda olan Neşâtî’nin şeyhliğine vurgu yapılmaktadır. Bu şiirde de zâhide eleştiri yapılmış ve vahdet-i vücûd anlayışı verilmiş, son dize ile ise tasavvufta önemli bir yeri olan zuhurat hâline dikkat çekilmiştir. “**Maverâdâ Söyleniş**”te de şairin bazı tasavvufî şiirlerinde dikkat çektiği “Ene’l Hakk” vurgusu

¹¹⁸³ Tanpınar, *Yahya Kemal*, 27.

¹¹⁸⁴ Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, 69.

¹¹⁸⁵ bk. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 111-113.

¹¹⁸⁶ bk. Bayram Ali Kaya, *Neşâtî*, Şûle Yayınları, İstanbul 1998, 19.

¹¹⁸⁷ bk. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, , 468; Aysel Okan, *İstanbul Evliyaları-İstanbul Manevi Gezi Rehberi*, (4. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2015, 267-274; Ayhan Yalçın, *Gönül Sultanları-İstanbul Evliyaları ve Ziyaret Yerleri*, Çelik Yayınevi, İstanbul 1996, 189-192.

¹¹⁸⁸ bk. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 467-470.

¹¹⁸⁹ bk. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 466.

yapılmıştır. Demirci, şiirde geçen “*Atmeydanı’nda ölmüş “enelhak” şehidinin.*”¹¹⁹⁰ şahadetini ve Yahya Kemal’in ilgili beytiyle alâkalı görüşünü şöyle vermektedir: “...Şeyh İsmail’in zikir sırasında ‘Allah Allah’ yerine ‘Allah’ım Allah’ım’ dediği ifade ediliyordu. Etrafındaki alâka çemberiyle birlikte dedikodu ve fitne havasının da büyümeğe başlaması üzerine Kanunî Süleyman haber vererek İstanbul’u terk edi, memleketine dönmesini istedi. Fakat o: ‘Akıbetimiz bizce malûmdur.’ deyip bu isteğe uymadı. Rivayete göre, babasının şeyhi Bünyamin Ayâşî bu çocuğun Hak yolunda şehid olacağını bildirmiş, ‘İsmail’ ismini bu maksatla vermişti.

Sonunda Şeyh İsmail muhakeme edildi ve Kemalpaşazâde’nin fetvası ile 12 müridiyle birlikte 935/1529 yılında *Atmeydanı’nda* yani bugünkü Sultan Ahmet Meydanı’nda idam edildi... İsmail Ma’şûkî, Melâmîler ve tasavvuf erbabının ekserisince Hak şehidi kabul edilir. Yahya Kemal de bu beytinde, “ene’l-Hak” sözünün sahibi Hallâc’ın akıbetine maruz kalmış olan bu zatın birçok taraftarının kanaatine iştirak ederek zulmen katledildiğine inanmakta ve şehit saymaktadır.”¹¹⁹¹ Bu ifadeler, görüldüğü üzere tasavvufî bir olayı anlatmaktadır. Bu olayın Yahya Kemal’in şiirinde geçmesi ise şairin tasavvufa ve mutasavvıflara olan alâkasını göstermektedir. Bu alâka ister Yahya Kemal’in tasavvufu şiirine sadece tema yapmasından ister çevre etkisiyle şiiri vasıtasıyla yaşamına sokmasından isterse de muhabbet beslemesinden olsun tasavvufa bigâne kalmadığını göstermektedir.

Bu şiir hakkında Banarlı ise şu açıklamalarda bulunmaktadır: “*Bir latife mısraında: Bizler ikinci devre Melâmîlerindeniz diyen Yahya Kemal, Mâverâda Söyleniş şiirinde, yine bir latife lisanıyla söylüyormuş gibi davranarak, merhum Edirne Şeyhi Neşâtî’nin, çok sevdiği bir beytinden esen rüzgârla, insanlarda dolaşan ilâhî unsur’un zarîf bir seyrini anlatır:*

Neşâtî, bir gazelinde,

Etdik o kadar ref’-i teayyün ki Neşâtî

Âyîne-i pür-tâb-ı mücellâda nihânız

demiştir. Bu mısralardaki espri şudur: Ref’-i teayyün, görünmeyi kaldırma, yok etme, yani görünmez olma demektir. Bu, Melâmîlikte bir tâbirdir. Aynı inanişe göre, insanlar,

¹¹⁹⁰ Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, 69.

¹¹⁹¹ Mehmet Demirci, *Yahya Kemal ve Mehmet Âkif’te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993, 44, 45.

hatta cansız sandığımız varlıklar, hakîkatte hep Allah'tır. Allah ise görünmez. Şair işte bu noktaya vararak Allah görünmez, biz de görünmeyiz demek istiyor.

Yahya Kemal, düşünüş ve söyleyişteki bu inceliğe hayran kalan bir Fransıza bu beyti izah etmiş, sonra aynı beyti bir defa da kendi Türkçesiyle söylemek arzusunu duymuştur. Mâverâda Söyleniş şiiri, işte bu arzudan doğmuştur.”¹¹⁹²

Mutasavvıfların şiiri de diyebilecek bu şiirin yanında **“İstanbul’u Fetheden Yeniçeriye Gazel”** şiirinde de

*“Vur pençe-î Ali’deki şemşîr aşkına
Gülbangi âsmâni tutan pîr aşkına*

*Ey leşker-î müfettihü’l-ebvâb vur bugün
Feth-î mübîni zâmin o tebşîr aşkına”¹¹⁹³*

dizelerinde Akşemseddin vurgulanarak yine evliya kavramı ve kerâmet verilmiştir. Çünkü Yahya Kemal’in şu ifadeleri İstanbul’un menevî mimarının Akşemseddin olduğu ve onun kerâmetini vermektedir: *“Fetih gecesi, sabaha karşı, Akşemseddin bir tepe üzerinden, kanatlarını açan kocamış bir kartal gibi kollarını açarak: ‘Yâ müfettihü’l-ebvâb!’ nidasıyla bağırırken, genç Fatih sağ kolunun yumruğuna toplanmış yıldırımlar gibi, sıra ile büyük topları, Anadolu, Rumeli ocaklarının askerlerini, azepleri, seymenleri, sipahileri ve son darbe olan yeniçeriye surların üzerine boşaltıyordu. Kurûn-ı Vustâ’nın o son gecesi geçip şafak sökerken asırlardan beri yüzlerce barbar orduları karşısında çözülmeyen surlar birdendire çözüldüler. Genç ve dinç yeniçeriler, Topkapı ve Edirnekapi arasındaki Lykos Vadisinin ortasında Kostantiniyye’nin içine girdiler.”¹¹⁹⁴*

¹¹⁹² Nihad Sâmi Banarlı, *Nihad Sâmi Banarlı’nın Kaleminden Yahyâ Kemal-Bir Dağdan Bir Dağa*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1984, 32, 33.

¹¹⁹³ Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, 15.

¹¹⁹⁴ Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, 110.

4.2. NÂZIM HİKMET RAN

Nâzım Hikmet ve tasavvuf,¹¹⁹⁵ birbirinden çok uzak hatta bağlantısız iki ayrı dünya olarak görülse de tasavvuf temasının olumlu ve olumsuz bakış açısıyla Nâzım'ın şiirine az da olsa girdiği bu çalışmada ele alınan şiirlerde görülmektedir. İnsanın yaşantısını çevresinin ve çocukluğunun etkilediğini bu şair için de tekrar etmek gerekir. Nâzım Hikmet'in de çocukluğunun, dedesinin, dedesinin çevresinin onun yaşamının ilk dönemlerini etkilediğini Turgay Fişekçi'nin şu ifadeleri göstermektedir: “*Nâzım Hikmet, pek çok yönden şanslı bir çocuktur. 20 Kasım 1901’de Selanik’te doğduğunda (ailesi kırk gün için bir yaş büyük görünmesin diye 15 Ocak 1902 tarihini kabul etmiş, kendisi de bunu benimsemiştir) babası bu kentte memur olarak bulunuyordu. Aynı tarihte dedesi Nâzım Paşa ise Diyarbakır Valisi’ydi. Kısa süre sonra dedenin Halep Valiliği’ne atanmasıyla aile Halep’te bulundu. Evde sürekli Mevlânâ’dan yüksek sesle şiirler okuyan Nâzım Paşa, torunu Nâzım’ın da şair olmasını istiyordu. Çocuk Nâzım’ın kulakları daha okumayı öğrenmeden divan şiirinin kalıplarıyla dolmuştu.*

Aile İstanbul’a dönüp Göztepe’de oturmaya başladığında da Nâzım, dedesinin Mevlevîlerle yaptığı toplantıları izliyor, okunan şiirleri, yapılan sohbetleri dinliyordu.”¹¹⁹⁶ Bu ifadeler Osmanlı dönemini, yaşantısını ve fertlerini vermektedir. Fizyolojik olarak düşünüldüğünde çocuk dimağının olayları, çevreyi, kişileri... kaydettiği ve bu etkilenmenin de bireyin sonraki yaşantısına yansiyebileceği bilinmektedir. Bu hususlar dikkate alındığında etkilenmenin şiire sirayeti birçok şairde görülmektedir. Bu çalışma kapsamında da ele alınan şahısların birçoğunda olduğu gibi Fişekçi'nin burada verdiği bilgilere¹¹⁹⁷ ve Nâzım'ın şiirine bakıldığında şairin tahlil edilen bazı şiirlerinde tasavvuf bağlamında yaşam ve yaşamın şiirine yansımasının olduğu hissedilmektedir. Vâlâ Nureddin'in aktardığı anlatıda Nâzım Paşa'nın torununun şair olması isteğinin¹¹⁹⁸ gerçekleşmeye başladığı görülmekte ve Nâzım'ın delikanlılık çağlarında tasavvuftan etkilendiğini, tasavvuf-şiir ilişkisini gösteren bu anıda Nâzım'ın

¹¹⁹⁵ Bu bölümdeki şiirler ve kaynaklar özellikle ilgili kısımlarda dipnot olarak verilen Nedim Gürsel'in, Turgay Fişekçi'nin, Nurullah Çetin'in, Memet Fuat'ın, Zekeriya Sertel'in, Recep Alpyağlı'nın, Doğan Aksan'ın, Mustafa Kara'nın, Yusuf Turan Günaydın'ın eserlerinde işlenen şiirlerden, eserlerden yararlanarak örnek olarak verilmiştir.

¹¹⁹⁶ Turgay Fişekçi, “Nâzım Hikmet Şiirinin Evreleri”, *İstanbul Şairi Nâzım Hikmet Hoş Geldin*, (2. Baskı), Kıymet Coşkun (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2014, 57.

¹¹⁹⁷ bk. Fişekçi, “Nâzım Hikmet Şiirinin Evreleri”, 57.

¹¹⁹⁸ bk. Fişekçi, “Nâzım Hikmet Şiirinin Evreleri”, 57.

Mevlevî olan dedesi Nâzım Paşa ve Mevlevî dostları bir muhabbet ortamında tasavvuftan, Mesnevî'den konuşmaktadırlar. Misafirler Paşa'nın yazdığını düşündükleri bir şiirden bahsederler. Nâzım Paşa şiirin heceyle yazıldığını, kendisinin ise aruzu kullandığını ve bu şiirin kendisinin olmadığını ısrar etse de arkadaşları onun tevazu yaptığını düşünmektedirler. Paşa arkadaşlarından şiiri bir kere daha okumalarını ister. Şiir okununca Nâzım dayanamayıp,

“Ebede set çeken perdeyi deldim
Aşkî içten duydum, arşa yükseldim,
İşte huzurunda secdeye geldim
Ben de müridinim işte Mevlânâ.”

şeklindeki manzumenin arkasını okur.¹¹⁹⁹

Bu anlatı Nâzım-tasavvuf-şiir ve Mevlevîlik bağlantısını göstermektedir. Kişinin din eğitimi ilk önce ailede yani anne babada başlamaktadır. Ancak “*Nâzım'ın babası da, annesi de dindar insanlar değillerdi. Nâzım onlardan hiçbir din terbiyesi almamıştı. Ama dedesi Nâzım Paşa dindar adamdı. Ve Mevlevî tarikatına bağlıydı.*”¹²⁰⁰ Bu bağlılık ve Nâzım'ın dedesinden aldığı etki onun az da olsa tasavvufî şiirler kaleme almasına, bilinçli bir şekilde olduğu söylenilemese de dinin derûnî boyutu olan tasavvufa ilgi duymasına sebep olduğu Vâlâ Nureddin'in aktarımından¹²⁰¹ ve ele alınan şiirlerinden anlaşılmaktadır. Nâzım'ın dinî duyarlılığına bir başka etkinin ise şairin Heybeliada Bahriye Mektebi'nde iken iki kez taktir almış olup, Mükâfat Sofrası'nda yemek yemiş olmasına sebep iki derste iyi olması, bu derslerin birinin din bilgisi diğerinin ise tabiat bilgisi oluşu¹²⁰² da söylenebileceği gibi bu durum şairin en baştan beri dinden uzak bir yaşam sürmediğini de göstermektedir. Çetin ise şairin bu yönünün toplumsal etkilenme sonucu sadece onda meydana gelen bir tema olduğunu şöyle vermektedir: “*Nâzım, bazılarının zannettikleri gibi Türk ve Doğu-İslâm kültür ve gelenek birikimine yabancı, görmezden gelen ve onları yadsıyan bir tutum içinde değil, tam tersine onun değerini bilen ve önemseyen bir şairdir. Çünkü sanat ve edebiyatın geleneksel birikim üzerine*

¹¹⁹⁹ Vâlâ Nureddin, *Bu Dünyadan Nâzım Geçti*, (5. Baskı), Cem Yayınevi, İstanbul Basım yılı yok, 25, 26.

¹²⁰⁰ Zekeriya Sertel, *Mavi Gözlü Dev*, YKY ve Can Yayınları, İstanbul 2016, 24.

¹²⁰¹ bk. Vâlâ Nureddin, *Bu Dünyadan Nâzım Geçti*, 25, 26.

¹²⁰² Memet Fuat, *Nâzım Hikmet-Yaşamı, Ruhsal Yapısı, Davaları, Tartışmaları, Dünya Görüşü, Şiirinin Gelişmeleri*, Adam Yayınları, İstanbul 2000, 15.

bina edilebilen bir şey olduğunun farkındadır. Geleneksel kültür değerlerini reddetse ve onların içeriğine inanmasa bile onlara uzak kalmamıştır."¹²⁰³ Şairin sonraki yaşamına bağlı olarak fikirlerinin değişmesi ve bununla beraber dinin hayatından çıktığı bilinmektedir. Bir şairin yaşantısının eserine sirayeti doğal bir sonuç olarak karşılanabilir. Bu bağlamda rubaileri kullanma amacını Gürsel şöyle vermektedir: "*Rubailer Nâzım Hikmet'in her fırsatta söz ettiği içerik-biçim kuramını somut olarak nasıl uyguladığını, bu konuda sanıldığından çok daha titiz olduğundan nasıl kılı kırk yardığını gösteren ilginç örneklerdir. Yeni içerikle eski biçimin çatışması, şairin bu çatışmayı aşmak için gösterdiği teknik çaba, rubailerin yazılış sürecinde iyice yoğunlaşır. Çünkü, gereklerine bütünüyle uymasa da benimsediği tek klasik şiir türüdür rubai...*"¹²⁰⁴ Geleneksel bir nazım biçimi olan rubaiyi Nâzım'ın kullanmasının bir sebebini de türün tanımı göstermektedir. Çünkü "*bu nazım şekliyle felsefi, tasavvufi fikirler, bir dünya görüşü, bir hiciv ya da nükte özlü olarak söylenir.*"¹²⁰⁵ Bu özellikleri olan bir nazım şeklini kullanması onun rubai nazım biçimiyle Hz. Mevlânâ'nın rubaisine söylenmiş karşı bir duruşta olduğu, bu nazım şekli ile şiirini mesaj hâline getirdiği Fişekçi'nin de makalesinde belirttiği Piraye'ye gönderdiği mektupta¹²⁰⁶ zaten açıkça verilmektedir; mektup şu şekildedir: "*Şimdi 'Piraye Rubailer' adıyla yeni bir kitaba başladım. 40 tane kadar rubai olacak. Senin aşkına güvenerek şimdiye kadar gerek şark gerekse garp edebiyatında yapılmamış bir şeye, yani rubailerle Diyalektik Materyalizmi vermeye çalışacağım. Bu işi başaracağımdan eminim çünkü Mevlânâ'nın Tanrı aşkına güvenerek ve ondan kuvvet alarak yaptığı şeyi ben senin aşkına güvenerek ve onun yaptığının tamamen tersini yani gerçeğini yapacağım.*"¹²⁰⁷ Bu ifadeler Nâzım Hikmet'in şiirini manifesto yapacağını göstergesidir. Her ne kadar amaç kendi fikriyatı olsa da bu topluma ait olan tasavvufun Nâzım'ın şiirine eleştirel de olsa girdiğini göstermektedir.

Nurullah Çetin "Karşıtlığa Dayalı Olumsuzlayıcı Göndermeler" başlığı altında Nâzım'ın Hz. Mevlânâ'nın rubailerine gönderme yaparak metinlerarası ilişkilere

¹²⁰³ Nurullah Çetin, *Yeni Türk Şiirinde Gelenek'in İzleri*, Hece Yayınları, Ankara 2004, 13.

¹²⁰⁴ Nedim Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, Adam Yayınları, İstanbul 1992, 324, 325.

¹²⁰⁵ Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı-Nazım Şekilleri ve Aruz*, (3. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, 76.

¹²⁰⁶ bk. Fişekçi, "Nâzım Hikmet Şiirinin Evreleri", 73.

¹²⁰⁷ Nâzım Hikmet, *Nâzım ile Piraye*, (2. Baskı), Memet Fuat (Dr.), De Yayınevi, Basım yeri yok 1976, 235.

girdiğini ifade edip Nâzım'ın ilgili rubaîsini aktarmakta ve Şefik Can'ın bu rubai ile alâkalı tercümelerini vermektedir.¹²⁰⁸ Çetin'in aktardığı Hz. Mevlânâ'nın rubailerinin Şefik Can tercümesi şu şekildedir:

*“Her feyiz, şu evrende var olan her şeyin, her varlığın var oluşlarının nedeni yaratıcısı Cenab-ı Hak’dır, görünen bütün suretlerin, şekillerin, varlıkların hepsi de ilâhî tasavvurda, takdirde önceden vardı. Her cüz, her parça, külden, bütünden olur. Fakat her bütünün bulunduğu yerde, cüzlere ayrılmayı kabul etmesi gerekmez.”*¹²⁰⁹,

*“Sen Heyulâyı, bütün suretleri, şekilleri benimser, kabul eder bil. Suretleri suret eden, şekillere şekil veren de bil ki illet-i ûlâdır... Lâhut, nâsut âlemine inmez amma nâsut âleminin, lâhut âleminden görüldüğünü bil.”*¹²¹⁰

Çetin'in ele aldığı ve bu çalışmada tahlil edilecek olan Nâzım'ın rubaisi¹²¹¹ ise şöyledir:

*“Bir gerçek âlemdi gördüğün Celâleddin, heyhûlâ filân değil,
uçsuz bucaksız ve yaratılmadı, ressamı illetî-ûlâ filân değil.
Ve senin kızgın etinden kalan rubailerin en muhteşemi:
“Suret hemi zillest...” filân diye başlayan değil...”*¹²¹²

Bu rubai hakkında Çetin, farklı bir boyuttan şöyle yorum yapmaktadır: *“Mevlânâ, yaratılış konusunda İslâm inancına bağlı kalarak her varlığın önceden ilâhî tasavvurda bulunduğunu ve Allah'ın emri ve iradesiyle yaratıldığını belirtir. Nâzım Hikmet ise bu düşüncenin tam karşıtı olan materyalist varlık kuramına bağlı kalarak yaratılışın Mevlânâ'nın zannettiği gibi olmadığını vurgular. Mevlânâ'ya göre Allah birincil konumdadır, yaratıcıdır, belirleyicidir ve şekil vericidir. Varlık ise ikincil konumdadır. Nâzım'a göre ise varlık yani madde birincil konumdadır, Allah tarafından yaratılmamıştır, o kendiliğinden vardır ve belirleyicidir. Her şeyin belirleyici kaynağı maddedir. Hatta Allah düşüncesinin kaynağı ve belirleyeni de maddedir, ekonomidir.*

Buradan yola çıkarak Nâzım, şunu demek istiyor: Düşünce, duygu, din, sanat, hukuk gibi üst yapı kurumlarını ortaya çıkaran şey, madde yani ekonomiden, üretim

¹²⁰⁸ Çetin, *Yeni Türk Şiirinde Gelenegin İzleri*, 48, 49.

¹²⁰⁹ Mevlânâ, *Rubailer*, (Çev.: Şefik Can), Sufi Kitap, İstanbul 2014, 83.

¹²¹⁰ Mevlânâ, *Rubailer*, 174.

¹²¹¹ bk. Çetin, *Yeni Türk Şiirinde Gelenegin İzleri*, 48.

¹²¹² Nâzım Hikmet, *Kuvâyi Millîye-Şiirler 3-Kuvâyi Millîye-Saat 21-22 Şiirleri-Dört Hapisaneden-Rubailer*, (20. Baskı), YKY, İstanbul 2015, 209.

araçlarından oluşan alt yapı kurumlarıdır. Üst yapı kurumlarını alt yapı kurumları belirler. Mevlânâ'ya göre ise bu tam tersidir. Yani alt yapı kurumlarını üst yapı kurumları belirler. Dolayısıyla Nâzım'ın bu rubaisi, Mevlânâ'nın rubailerinde sözünü ettiği yaklaşımlara karşı nitelikte olumsuzlayıcı göndermeler içermektedir.”¹²¹³ Bu ifadelerde de vurgulandığı gibi Hz. Mevlânâ ve fikriyatının açık eleştirisi olan bu rubaide geçen özellikle “yaratılmadı”¹²¹⁴ sözcüğü Nâzım'ın karşı duruşunun sözcüğü olarak dikkat çekicidir olup, rubainin özeti mahiyetindedir. Rubai, mana olarak tasavvufî açıdan olumsuz ve Hz. Celâleddin'e yani tasavvufa karşı bir duruş olsa da Nâzım'ın Hz. Pir'den etkilendiğine de bir işarettir. Hz. Mevlânâ'nın konu edilen rubaisi özetle Allah'ın yüceliğini ve yaratıcılığını anlatmaktadır. Dinî ve tasavvufî açıdan Allah'ın yüceliğini ve yaratıcı gücünü anlatan şiirler değerli ve mebruk olarak kabul edilir. Çünkü tasavvufî olarak aslolan içeriktir. Bu şiirleri yazanın veli olması ise şiirlerin yaşayarak yazılması açısından bakıldığında zaman daha da kıymetli yapar. Amaç, şairlik hevesiyle süslü şiirler değil, Allah'ı anlatan şiirler yazmaktır. Nâzım'ın konu ettiği bu rubai hem tasavvufî içerikli hem de bir Pir'in elinden çıkmıştır. Nâzım,

“*Ve senin kızgın etinden kalan rubailerin en muhteşemi:
“Suret hemi zillest...” filân diye başlayan değil...”*”¹²¹⁵

diyerek Hz. Pir'i eleştirse de bu mısralar dikkatli okunduğu zaman “muhteşem değil” demek “muhteşem olanlar da var” demenin farklı bir söylemidir. Bu da olumsuz bir bakış açısının altında ya da derin yapıda farklı bir bakış açısını vermektedir.

Nâzım,

“*Bir gerçek âlemdi gördüğün Celâleddin, heyhûlâ filân değil,
uçsuz bucaksız ve yaratılmadı, ressamı illetî-ûlâ filân değil.*”¹²¹⁶

diyerek Yaratıcı'ya ve Yaratıcı'nın gücüne karşı çıkmış olmakta,

“*Ve senin kızgın etinden kalan rubailerin en muhteşemi:
“Suret hemi zillest...” filân diye başlayan değil...”*”¹²¹⁷

¹²¹³ Çetin, *Yeni Türk Şiirinde Geleneğin İzleri*, 49, 50.

¹²¹⁴ bk. Nâzım Hikmet, *Kuvâyi Milliye-Şiirler 3-Kuvâyi Milliye-Saat 21-22 Şiirleri-Dört Hapisaneden-Rubailer*, 209.

¹²¹⁵ Nâzım Hikmet, *Kuvâyi Milliye-Şiirler 3-Kuvâyi Milliye-Saat 21-22 Şiirleri-Dört Hapisaneden-Rubailer*, (20. Baskı), YKY, İstanbul 2015, 209.

¹²¹⁶ Nâzım Hikmet, *Kuvâyi Milliye-Şiirler 3-Kuvâyi Milliye-Saat 21-22 Şiirleri-Dört Hapisaneden-Rubailer*, 209.

diyerek de Hz. Mevlânâ ile tasavvufa ve mürşide karşı durduğu ve kendi düşüncesini ön plana çıkardığı bâriz bir şekilde görülmektedir. Nâzım Hikmet, Gürsel'in de eserinde vurguladığı¹²¹⁸ bu çalışmada da aktarılan Bursa Cezaevinden Vâ-Nû'lara yazdığı mektubunda Hz. Pir'e karşılık verdiğini açıkça şu şekilde söylemiştir: “*Evvelâ rubailerden başlayayım. Görüyorsunuz ya, polemiği ve kavgayı Hazreti Mevlânâ'ya kadar götürdüm. Hazretin 'Suret hemî zillest' diye başlayan ve dünyanın bir hayalden, gölgeden ibret olduğunu söyleyen bir rubaisi var, benimkisi yüzlerce yıl sonra hazrete cevap.*”¹²¹⁹

Nâzım Hikmet'in Hz. Mevlânâ'ya zıt bir görüşte olmasına ve bu görüşe karşı rubai yazmak istemesine rağmen belki de ta çocukluğundan dede etkisiyle oluşan muhabbetten¹²²⁰ dolayı yukarıda görüldüğü üzere Mevlânâ yerine, Hazreti Mevlânâ demesinden ve hazrete cevap¹²²¹ ifadesinden şairde Hz. Pir'e karşı derinlerde kalmış bir saygının olduğu söylenebilir.

Şeyh Gâlib'in Hz. Pir Mevlânâ'ya hürmetin ve muhabbetin sunulduğu,

*“Ey kâşif-i esrâr-ı Hudâ Mevlânâ
Sultân-ı fenâ şâh-ı bekâ Mevlânâ
Aşk etmededir hazretine böyle hitâb
Mevlâ-yı gürûh-ı evliyâ Mevlânâ”*¹²²²

şeklindeki rubaisi ya da tasavvuf büyüklerinden İbn-i Arabî'yi anlattığı,

*“Ey âlem-i ilm-i kün fe-kân Hazret-i Şeyh
Ta'yin-kün-i tevhîd-ayân Hazret-i Şeyh
Bürhân-ı Acem fahr-ı Arab Muhyi'd-dîn
Şeyhu'llâh-ı emân amân Hazret-i Şeyh”*¹²²³

rubaisi tasavvuf içermektedir. Bu bağlamda Nâzım'ın klasik bir nazım şekliyle, şeklin verdiği etkiden faydalanarak kendi fikriyatını ön plana çıkarmak istediğini ise Gürsel

¹²¹⁷ Nâzım Hikmet, *Kuvâyi Milliye-Şiirler 3-Kuvâyi Milliye-Saat 21-22 Şiirleri-Dört Hapisaneden-Rubailer*, 209.

¹²¹⁸ bk. Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, 327.

¹²¹⁹ Nâzım Hikmet, *Bursa Cezaevinden Vâ-Nû'lara Mektuplar*, (3. Baskı), Nâzım Hikmet Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, 24.

¹²²⁰ bk. Fişekçi, “Nâzım Hikmet Şiirinin Evreleri”, 57; Vâlâ Nureddin, *Bu Dünyadan Nâzım Geçti*, 25, 26.

¹²²¹ Bu ifadeler için bk. Nâzım Hikmet, *Bursa Cezaevinden Vâ-Nû'lara Mektuplar*, 24.

¹²²² Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Muhsin Kalkışım (Haz.), Akçağ Yayınları, Ankara 1994, 443.

¹²²³ Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, 445.

şöyle verir: “Redif genellikle şiirin düşünce yükünü taşıyan sözcüktür; hem ses hem düşünce vurgusunu birleştiren bir öge, dize yapısının eksenidir bir bakıma. Nâzım bu görevi bir olumsuzlama olan ‘değil’ sözcüğüne yüklüyor. Böylece, rubainin içeriğinde beliren idealizmi maddeciliğe dönüştürme gereği, biçimde de duyuruyor kendini. Olumsuzlama, yani Mevlânâ’nın idealist tasavvuf anlayışının yadsınması redifli uyak aracılığıyla gerçekleşiyor. Evrenin yaratılması ve nesnelere gerçekliği konusunda, Mevlânâ’nın öne sürdüğü görüşün tam tersini savunmaktadır şair.”¹²²⁴

Bilindiği gibi daha çok boş ifadeler için kullanılan “filan” sözcüğünü Nâzım’ın tekrarladığını ve bilinçli olarak kullandığını Nedim Gürsel şöyle ifade eder: “Rubaideki ‘filan’ sözcüğünün hem sözü kısa kesmek hem de bu alaycı edayı sürdürmek için sık sık tekrarlandığını sanıyorum. Nâzım ‘Hazret’e karşı çıkarken tasavvufun dayandığı temeli yıkmak amacındadır. Bu nedenle ayrıntılara hiç girmez; doğrudan varlık sorununu, yani tasavvufun kaynaklandığı vahdet-i vücûd (varlık birliği) görüşünü ele alır. Böylece yalnızca Mevlânâ’yı değil, onun kişiliğinde aşağı yukarı bütün İslâm felsefesini diyalektik maddeci bir açıdan eleştirmeyi dener.”¹²²⁵ Bunu yaparken “tasavvufta özgü kimi sözcükleri (heyulâ, suret, hayal, ayna, âlem, gölge, akis vb.) kullanmış fakat şiirlerin içeriğinde gizemciliğe kapılmayarak diyalektik düşünceyi işlemiştir, geleneksel şiirdeki idealizm yerine de maddeci düşünceyi öne çıkarmıştır.”¹²²⁶ Fişekçi’nin bu düşüncelerinden, Çetin’in yorumundan,¹²²⁷ Gürsel’in ifadelerinden¹²²⁸ hareketle ve şairin Piraye’ye mektubundan¹²²⁹ anlaşıldığı üzere Nâzım’ın âdeta tasavvufun mecraı olarak kabul edilebilecek gelenekseli ve tasavvufî fikriyatını yıkmaya çalıştığı görülmekte, bu aşikâr çatışmayı Gürsel şöyle vermektedir: “Şair, Mevlânâ’nın idealist görüşüne karşı çıkarken eleştirisini evrenin niteliğine ve yaratılışına değgin iki ayrı noktada yoğunlaştırıyor. Gerçekte birbirine bağlı, biri ötekiyle açıklanabilecek noktalar bunlar. Evrenin niteliğiyle ilgili olanı heyulâ sözcüğünün, yaratılış sorunuysa iletî-ülâ’nın kavramsal alanına giriyor. Nâzım Mevlânâ’yla aynı dili kullanarak bu iki niteliği de yadsıyor; evrenin hem bir heyulâ olmadığını hem de yaratılmadığını öne sürerek. Şairin İslâm kozmogonisini çağrıştıran dinsel sözcüklere gösterdiği ilginin

¹²²⁴ Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, 323.

¹²²⁵ Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, 327.

¹²²⁶ Fişekçi, “Nâzım Hikmet Şiirinin Evreleri”, 72.

¹²²⁷ bk. Çetin, *Yeni Türk Şiirinde Gelenegin İzleri*, 49, 50.

¹²²⁸ bk. Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, 327.

¹²²⁹ Nâzım Hikmet, *Nâzım ile Piraye*, 235.

birkaç nedeni olabilir. Belki rubailerin yazıldığı yıllarda Arapça kökenli terimler henüz felsefe alanında yürürlükten kalkmamıştı. Belki de Nâzım, Kur'ân'dan kaynaklanan bir dünya görüşünü kendi özgül kavramlarıyla sınırlamak, eleştirisini bu sınırlar içerisinde gerçekleştirmek istiyor. Yani tasavvufu Marksçı felsefe silahıyla – diyalektik maddecilikle – yıkmayı denerken dışardan değil içerden kuşatıyor düşmanını. Truva'nın tahta atını cepheden saldırıya yeğliyor. Ayrıca bu terimlerin hem tasavvufa değgin özel anlamlar taşıdıklarını, hem de geçmişle bağ kurmayı amaçlayan bir şair için bazı yananlam (connotation) alanları oluşturduklarını söyleyebiliriz. Bu son olasılık bana daha inandırıcı geliyor. Çünkü sözcüklerin taşıdığı tarihsel yükü çok iyi değerlendiren, yan anlamlar arasında kültür bağlarını kolaylıkla kırabilen bir şair Nâzım Hikmet. Rubailer kitabının bu ilk örneğinde evrenin yaratılmadığını, varlığı açıklamak için bir 'Yaratıcı', bir ilk neden aramanın gereksiz olduğunu öne sürmekle vahdet-i vücûd anlayışını metafizik konumuzdan çıkarıp maddeci bir bağlama yerleştiriyor."¹²³⁰ Bu ifadeler ve bu çalışmada Nâzım Hikmet'in ele alınan bazı şiirleri Nâzım'ın tasavvufu, şiiri için sadece bir malzeme yaptığını ve bunu salt malzeme yapmakla da kalmayıp tasavvufî düşünceyi eleştirmek için şiirleştirdiğini vermekte ayrıca Gürsel'in bu yorumuna ek olarak, rubaiye dikkatli bakınca Nâzım'ın Hz. Pir'e tam ismiyle değil de özellikle "Celâleddin" diyerek hem ismin anlamını hem Hz. Mevlânâ'yı hem de fikriyatını hafife aldığı düşünebileceği gibi şiir dikkatli okununca sert bir sesin duyulduğu da hissedilmektedir. Bu ise Nâzım'ın öfkesinin ürünü olarak görülebilir.

Recep Alpyağıl ise ele alınan rubaiye felsefi açıdan bakmıştır. Heidegger'in onto-teolojik bakış açısıyla, birçok yorumcunun düşündüğü gibi Nâzım'ın bu rubaisinin Mevlânâ'yı eleştirme ve materyalizm savunuculuğu yapma düşüncesinden farklı olduğunu söyler ve bu minvalde rubaiye yorum yapar. Özetle Mevlânâ'nın düalizme düşmediği, illet-i ûlâ, varlık-yokluk, hayal-gerçek konseptini eleştirdiği Nâzım'ın "Ve senin kızgın etinden kalan rubailerin en muhteşemi: "Suret hemi zillest..." filân diye başlayan değil..."¹²³¹ derken de bunun bir eleştiri değil nida olduğunu söylemektedir.¹²³²

¹²³⁰ Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, 333.

¹²³¹ Bu dizeler için bk. Nâzım Hikmet, *Kuvâyi Milliye-Şiirler 3-Kuvâyi Milliye-Saat 21-22 Şiirleri-Dört Hapiseden-Rubailer*, 209.

¹²³² Recep Alpyağıl, "Çağdaş Felsefede Onto-Teoloji Eleştirisi, Mevlâna ve Nâzım'ın Bir Rubaisi", *Hece*, Sayı 121, (Ocak 2007), 107-111.

Nâzım'ın bir başka rubaisi de vardır ki bu rubai “Kuvâyi Milliye” de 2. rubaidir¹²³³ ve bu rubai şu şekildedir:

*“Ruhum ne ondan önce vardı, ne ondan ayrı bir sırrın kemâlidir,
ruhum onun, o dışımdaki âlemin bende akseden hayâlidir.
Ve aslından en uzak ve aslına en yakın hayâl
bana ışığı vuran yârimin cemâlidir...”*¹²³⁴

Şiire bakıldığı zaman rubainin bir eleştirisi olduğu görülmekte ve bu mısraların Nazım'a ait olması ise şiirin materyalist bir manifesto olduğunu düşündürmektedir. Gürsel'in yorumuna dayanarak¹²³⁵ bu şiirde geçen “ruh, sır, kemâl, âlem, aks, hayâl, asl, ışık, yâr ve cemâl” kelimeleri şairin tasavvufu ele aldığına bir işaret olarak yorumlanabilir ve bu dizelerin “bezm-i elest”e, yaratılışa, manevî ışık olan nur kavramına, yâr olan Allah'a, tasavvufi anlamda ise yar olan mürşide karşı çıkılmış manevî değil, maddî bir sevgiliye yani Piraye'ye yazıldığı, rubaileri Piraye'nin aşkıyla yazacağını Nâzım'ın mektubunda belirtmesinden¹²³⁶ anlaşılmaktadır ki şöyle bir yorum yapılabilir: Hz. Mevlânâ'nın sevdiği Allah mücerred, Nâzım'ın sevdiği Piraye ise müşahhastır. Piraye ile fikrini ön plana çıkararak aslında Nâzım karşısında maddesiyle ferd bir varlığı mentalitesine müncer kılmıştır. Bu (Ben, Mevlânâ'nın ilham aldığı soyut bir varlığın karşısında somut bir varlığı muhatap almaktayım.) düşüncesinin dışavurumu olarak görülebilir.

Nâzım Hikmet, tasavvufi eleştirisini ve maddeci yaklaşımını Aksan'ın ele aldığı¹²³⁷ “Kuvâyi Milliye” de “Dördüncü Bap Nurettin Eşfak'ın Bir Mektubu ve Bir Şiiri” kısmında¹²³⁸ geçen derviş Yunus Emre¹²³⁹ ile de verdiği görülmektedir. Berrak Türkçesinin, kıymetli mısralarının, muhabbeti, samimiyeti, ihlası gibi dervişliğinin şiirine aksinin yüzyıllara hükümler ettiği Yunus Emre'ye derviş vurgusu yapmaktaki kasıt, Nâzım'ın Yunus Emre mısralarında Yunus'un dervişliğini özellikle yadsımak

¹²³³ bk. Nâzım Hikmet, *Kuvâyi Milliye-Şiirler 3-Kuvâyi Milliye-Saat 21-22 Şiirleri-Dört Hapisaneden-Rubailer*, 209.

¹²³⁴ Nâzım Hikmet, *Kuvâyi Milliye-Şiirler 3-Kuvâyi Milliye-Saat 21-22 Şiirleri-Dört Hapisaneden-Rubailer*, 209.

¹²³⁵ bk. Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, 333.

¹²³⁶ Nâzım Hikmet, *Nâzım ile Piraye*, 235.

¹²³⁷ bk. Doğan Aksan, *Nâzım Hikmet Şiirinin Gücü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2009, 97.

¹²³⁸ Nâzım Hikmet, *Kuvâyi Milliye-Şiirler 3-Kuvâyi Milliye-Saat 21-22 Şiirleri-Dört Hapisaneden-Rubailer*, 45-49.

¹²³⁹ bk. Nâzım Hikmet, *Kuvâyi Milliye-Şiirler 3-Kuvâyi Milliye-Saat 21-22 Şiirleri-Dört Hapisaneden-Rubailer*, 48.

istediğidir. Özellikle vurgulanan sade şiirin Nâzım'da da var olduğunu Aksan şöyle ifade eder: “Nâzım Hikmet’in şiirinde doğal, rahat söyleyişin, konuşulan dilden yararlanmanın pek çok örneğiyle karşılaşılıyor... Konuşulan dile özgü anlatım örneklerine, Kuvâyi Milliye’de de rastlıyoruz:

*Yine birdenbire Yunus Emre geldi aklıma,
Başka türlü anlıyorum ben Yunus’u:
bence onda bütün bir devir dile gelmiş Türk köylüsü,
öte dünyaya dair değil,
bu dünyaya dair kaygılarıyla...
(Ku. M., s.56) ”¹²⁴⁰*

Nâzım’ın sonraki yaşantısıyla inançtan kopmuş olduğu bilinmektedir. Ancak tasavvufa ve özelde de dedesinin etkisiyle Mevlevîliğe meylederek öncesinde bu tarzda şiirler de yazmıştır.¹²⁴¹ Sertel’in şu ifadeleri bu etki için örnek olarak verilebilir: “Nâzım’ın büyükbabası Nâzım Paşa Konya’da valiyken Nâzım da orada yaşıyordu. Nâzım Paşa Mevlevî olduğu için akşamları ve cuma günleri Mevlevîler, Paşa’nın evinde toplanır, Mesnevî’den şiirler okur, Mevlevî felsefesi üstüne konuşmalar yaparlardı. Nâzım ister istemez bu toplantılarda bulunur, gördüklerini ve işittiklerini bir plak gibi zabt ederdi. Özellikle mevlevîhâneye gidip Mevlevîlerin zikir ve ayinlerini seyretmeye bayılırdı. Mevlevî ayinleri pek çekici ve meraklı olurdu. Mevlevîler uzun bir külah, etekleri geniş kenarlı cübbeler giyerdi. Mûsikîye ayak uydurarak raksa başladılar mı durmadan döner, dönerlerdi. Bu dönüş ahenkli ve dalgalı hareketlerle yapılır, döndükçe etekler uçar, bir tür bale manzarası alırdı. Nâzım bu Mevlevî ayinini ‘**Değirmen Beygiri**’ başlıklı bir şiirde tasvir eder.”¹²⁴² Bu açıklamalara ve şiire bakıldığı zaman bahsi geçen semâin yanında şairin nefis mertebelerini bir bakıma seyr u sülûku işlediği görülmektedir.

“Nakşîbendiye gibi bazı tarikatlar, müritlerin ancak kendilerinin işitebilecekleri kadar pes bir sesle zikre izin verir. Buna hâfî zikir, diğerine cehrî veya alenî zikir denir. Kâdiriye ve Mevlevîye gibi tarikatlar cehrî zikri esas alırlar. Cehrî zikri kabul eden,

¹²⁴⁰ Aksan, *Nâzım Hikmet Şiirinin Gücü*, 97.

¹²⁴¹ bk. Fişekçi, “Nâzım Hikmet Şiirinin Evreleri”, 57; Vâlâ Nureddin, *Bu Dünyadan Nâzım Geçti*, 25, 26; Sertel, *Mavi Gözlü Dev*, 28.

¹²⁴² Sertel, *Mavi Gözlü Dev*, 28.

semâ ve devrânı da kabul eder."¹²⁴³ Tasavvufî bir ıstılâh olan zikirin bu tarifi semâin Mevlevî bir raks, bir zikir çeşidi olduğunu vermektedir. Tasavvufta, zikir-i alenî, ya da zikir-i cehrî denilen açıktan yapılan..., zikri erre ismi verilen hançereden bıçkı sesi andıran sestem dolaylı bıçkı zikri..., zikir-i hafî denilen gizli zikir..., zikir-i kıyâm diye adlandırılan ayakta zikir... gibi çeşitli şekillerde zikirler yapılmaktadır.¹²⁴⁴ Bu zikir çeşitlerinden olan semâa hem cehrî hem de hâfî zikir denilebilir. Çünkü semâzenin sessizce dönüşleri onun hâfî zikrini, Mevlevî sazlarının terennümü ise cehrî zikrini gösterir denilebilir.

“Değirmen Beygiri” Nâzım’ın Mesnevî’den haberdar olduğu, onu okuduğu ve Mevlânâ’ya olan muhabbeti, değirmen ve beygir unsurlarının Mesnevî’de geçmesinden anlaşılmaktadır ki Hz. Mevlânâ burada bu metaforları kullanarak amacı da vermektedir. Bu beyitlerde Hz. Pir; değirmenle, eşekle... ve özellikle de korkuya vurgu yaparak bu korkuyu veren Allah’a gitmektedir.¹²⁴⁵

İslâm’da havf ve recâ önemlidir. Müslümanın ibadet etmesinin temelinde Allah’ın emri olduğu gibi yapmamakla gelecek ceza korkusu da vardır. Bir ibadet şekli olan zikir ve özeldir semâin nihaî hedefi de Allah’ın rızasını, sevgisini kazanıp cezadan, ceza korkusundan kurtulmaktır. Nâzım’ın şiirinde sema ile gelen huzur anlatılmaktadır. Aşırı yorum yapılırsa belki de şair, Hz. Mevlânâ’nın bahsettiği korkuyu¹²⁴⁶ semâdaki muhabbetle giderme yolundadır. Sertel’in *“Bu şiirde Mevlevî felsefesinden kırıntılar da vardır.”*¹²⁴⁷ şeklinde yorum yaptığı, Nâzım ve tasavvuf kavramının verilmeye çalışılacağı şiiri yazar şu şekilde aktarmaktadır:

*“Döneriz hep döneriz
Aynı yerde başlarız, aynı yerde söneriz
Deriz ki ilerledik, aynı yerdir geçilen
Bu ebedi zulmette bir seraptır seçilen”*¹²⁴⁸

Bu mısralarda şeklen semâ tanıtılmakta ve şair semâzenin diliyle konuşmaktadır. Bilindiği gibi semâ aynı yerde dönüşle başlanıp aynı yerde bitmektedir.

¹²⁴³ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 85.

¹²⁴⁴ bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 730, 731.

¹²⁴⁵ bk. Mevlânâ, *Mesnevî-Tam Metin*, (13. Baskı), (Çev.: Adnan Karaismailoğlu), Akçağ Yayınları, Ankara 2013, 809.

¹²⁴⁶ bk. Mevlânâ, *Mesnevî-Tam Metin*, 809.

¹²⁴⁷ Sertel, *Mavi Gözlü Dev*, 28.

¹²⁴⁸ Sertel, *Mavi Gözlü Dev*, 28.

“Döneriz hep döneriz

Aynı yerde başlarız, aynı yerde söneriz”¹²⁴⁹

mısraları bu şekli tanıtımı vermektedir. Ancak üçüncü mısra olan,

“Deriz ki ilerledik, aynı yerdir geçilen”¹²⁵⁰

dizesi akla derviş için seyr u sülûkunda çok önemli olan nefis mertebelerini¹²⁵¹ getirmektedir. Bu mısradaki bir Mevlevî dervişinin ah çekişi hissedilmektedir. Bu ah çekişin sebebi dervişin manen ilerleyemeyişi, hep aynı yerde kalışıdır. Dördüncü mısra olan,

“Bu ebedi zulmette bir seraptır seçilen”¹²⁵²

dizesi ise iki şeyi anımsatmaktadır. Birincisi şudur: Bu dünya zulmettir, nefsin oyunlarıyla dolu, derviş her an gayya kuyusuna götürebilecek sıkıntılar yeridir. Ayrıca zulmet; karanlık anlamında olduğu için, Felak sûresini de hatırlatmaktadır: “...*De ki: Yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düğümlere üfürüp büyü yapan üfürükçülerin şerrinden ve kıskandığı vakit kıskanç kişinin şerrinden sabahın Rabbine sığınırım!*”¹²⁵³ Bu zulmet âlemi dünyada kişinin tasavvufa ve semâ şeklinde zikirle Allah’a yaklaşması bir seçimdir. Onun bu karanlık âleminde, bu vahada içinde zikri yani tasavvufu seçmesi onun serabı olmuştur. İkincisi ise şudur: Özenle ve özellikle seçilmiş olan Mevlevî kıyafetleri ve bunlardan biri olan hırkadır. “*Semâa kalkılırken, hırkadan sıyrılarak yavaşça yere bırakılır. Bu dirilişin, lâhûti âleme kanat açışın ifadesidir. Semâ sonunda aşr-ı şerif dinlendiğinde tekrar omuza alınarak, bürülünür.*”¹²⁵⁴ ifadeleri ve “*Mevlevî’nin hırkası ‘mezarı’, tennuresi ‘kefeni’, sikkesi de ‘mezar taşı’ni sembolize eder. Böylece, ‘ölümden önce ölmek’ fikrini elde ederek, her anında çevresine faydalı işlerle meşgul olan mübarek insan olma vasfını kazanmıştır.*”¹²⁵⁵ şeklinde verilen bilgiler dördüncü mısraın şöyle yorumlanmasına yardımcı olmaktadır. “*Semâa kalkılırken, hırkadan sıyrılarak yavaşça yere bırakılır. Bu dirilişin, lâhûti âleme kanat açışın ifadesidir. Semâ sonunda aşr-ı şerif dinlendiğinde*

¹²⁴⁹ Sertel, *Mavi Gözlü Dev*, 28.

¹²⁵⁰ Sertel, *Mavi Gözlü Dev*, 28.

¹²⁵¹ bk. Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 135-140.

¹²⁵² Sertel, *Mavi Gözlü Dev*, 28.

¹²⁵³ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, 632.

¹²⁵⁴ Hasan Özönder, *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya 2006, 34.

¹²⁵⁵ Özönder, *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, 36.

tekrar omuza alınarak, bürülünür."¹²⁵⁶ Bu sembolleri Nâzım'ın bildiği şiiriyle anlaşılmaktadır ve bu semboller Nâzım'ın tasavvuf muhabbetini vermektedir. Çünkü **"Değirmen Beygiri"** bu bilgilerin şiirsel hâli gibidir. Bu bilgilere dayanarak son mısra için şu tahlil yapılabilir: Mezar ahiretin kapısı olsa da dünyaya ait bir mekândır. Mevlevîlikte ise hırka mezardır¹²⁵⁷ yani bir bakıma şairin deyişiyle de zulmettir. Mevlevî dervişi zulmetten yani dünyadan sıyrılmaktadır. Kefen dünyevî bir unsur olsa da bilindiği gibi ahiret yolculuğunda tek müsaade edilen uhrevî kıyafettir. Mevlevîlikte tennure kefen olarak görülmektedir.¹²⁵⁸ Bu bilgi bize şairin ifadesiyle dervişin zulmetten sıyrılıp huzura, sükûnete, sonsuz mutluluk yurduna, ahirete, serapa yani tennureye¹²⁵⁹ talip olduğu yorumunu yaptırmaktadır. Dördüncü mısra Mevlevî dervişinin semâ vasıtasıyla Allah ile buluşmasını, bu manevî âlemi seçmesini vermektedir çünkü nasıl serap ile ölüm yeri olan vahada hayata dönülmekteyse şair de serapla yani zikirle huzura, hayata eriştiğini ifade etmektedir.

Nâzım Hikmet şiiri için Memet Fuat'ın şair hakkında verdiği şu bilgiler dikkat çekicidir: *"Celâl Sahir (Erozan) Hececiler'in şiirlerini yayımlamak amacıyla 'Kitap' adlı bir dergi çıkarmaya başladı. 'Birinci Kitap', 'İkinci Kitap' diye adlandırılan bu süreli yayın sekiz sayı çıkabildi. Dergide yer almanın koşulları heceyle yazmak, bir de siyasaya karışmamaktı. Genç şair adayı Nâzım Hikmet'in 'Üçüncü Kitap'ta iki, 'Dördüncü Kitap'ta bir, 'Altıncı Kitap'ta dört şiiri yer alınca, adı Celâl Sahir, Faruk Nafiz (Çamlıbel), Yusuf Ziya (Ortaç), Orhan Seyfî (Orhon), Necmettin Halil (Onan) gibi ünlülerle birlikte anılmaya başladı..."*¹²⁶⁰ Memet Fuat şu cümleleriyle ise şaire tesir eden çevre etkisini ifade etmekte olup şairin başka bir tasavvufî şiiri olan, Mevlevîliği, Hz. Mevlânâ'yı ele alan şiirini de vermektedir: *"Genç şair yetiştiği çevrenin etkilerinden uzaklaşmış değildi. Şiirlerinde 'Ey ulu Allahım, ey ulu Rabbim!' gibi, 'Ey gâfil fâniler iman edin Allah'a!' gibi sözler ediyordu. Gene örneğe 1920 yılının son ayında 'Yedinci Kitap'ta, 'Yaralı Hayalet', 'Yolcu Yolun*

¹²⁵⁶ Özönder, *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, 34.

¹²⁵⁷ bk. Özönder, *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, 36.

¹²⁵⁸ bk. Özönder, *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, 36.

¹²⁵⁹ bk. Özönder, *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, 36.

¹²⁶⁰ Memet Fuat, *Nâzım Hikmet-Yaşamı, Ruhsal Yapısı, Davaları, Tartışmaları, Dünya Görüşü, Şiirinin Gelişmeleri*, 20, 21.

Şarksa' adlı vatan şiirlerinin yanı sıra, Suat Derviş'e adanmış, 'Gölgesi' adlı bir cilveleşme şiiri, dedesini mutlu edecek bir Mevlevi şiirî de yayımlanabiliyordu."¹²⁶¹

Şairin tasavvuf için önemli olan yokluk, kalb, muhabbet, aşk, mürid ve mürid ıstılâhlarını yansıttığı, Memet Fuat'ın eserinde ele alıp aktardığı "**Mevlânâ**"¹²⁶² şiiri şöyledir:

*"Sararken alınımı yokluğun tacı
Gönülden silindi neşeyle acı
Kalbe muhabbette buldum ilacı
Ben de müridinim işte Mevlânâ*

*Ebede set çeken zulmeti deldim
Aşkı içten duydum Arş'a yükseldim
Kalbden temizlendim huzura geldim
Ben de müridinim işte Mevlânâ.*"¹²⁶³

Tasavvufta aslolanın maddeyi, yani dünya hevesini terk etmek olduğu bilinmektedir. Bunu yaparken dünyayı tamamen bir tarafa atmak istenmez. Zaten Cuma sûresi 10. âyette "*Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin. Allah'ı çok zikredin; umulur ki kurtuluşa erersiniz.*"¹²⁶⁴ şeklinde bu açıkça Allah tarafından ifade edilmiştir. Hiçbir mutasavvıf, âyete muhalif olarak kendine özgü dinî kurallar oluşturup, halk arasında ya da bazı entelektüel camialarda zannedildiği gibi "bir lokma bir hırka" felsefesinde ömrünü çilehânedede geçirmeyerek rızkını temin etme telaşında olmak durumundadır. Amaç rızkını yani dünyada kimseye muhtaç olmamayı sağlarken tamamen dünya hevesinde olmamaktır. Dünyanın geçici olduğu bilincine varmaktır. Aslolanın acının, tatlının, neşenin, hüznün... dünyanın ve uhranın sahibi Allah'a muhabbet olduğu bilincine varmaktır. Tasavvufta bu duyguya ulaşmak, genel anlamda söyleyecek olursak irşad olup fenâ fillâha ulaşmak, bir anda değil seyr u sülûktaki dervişin birçok merhalelerden geçmesiyle olmaktadır.¹²⁶⁵ Bunun için derviş

¹²⁶¹ Memet Fuat, *Nâzım Hikmet-Yaşamı, Ruhsal Yapısı, Davaları, Tartışmaları, Dünya Görüşü, Şiirinin Gelişmeleri*, 23.

¹²⁶² bk. Memet Fuat, *Nâzım Hikmet-Yaşamı, Ruhsal Yapısı, Davaları, Tartışmaları, Dünya Görüşü, Şiirinin Gelişmeleri*, 23.

¹²⁶³ Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler 8*, (15. Baskı), YKY, İstanbul 2016, 102.

¹²⁶⁴ Karaman vd., *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*, 554.

¹²⁶⁵ bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 183.

içindeki yer alan bazı dünyevî duyguları törpüleyip, kalbindeki teşvişleri bırakıp, ihvanlarını (derviş arkadaşları), zakirini, mürşidini, Resulünü sevip, Allah'a merhale merhale gitmekle olduğu bilinmektedir.

Tasavvuf yolunda esas olan kalbin gel-gitlerden temizlenmesi olduğu, dervişin şeyhine olan muhabbetinin en üst seviyede olması ki şeyhinin mürşidliğine samimi ve tam bir kalple inanması, kalbinde şeyhine karşı hiçbir vesvese olmaması, âdeta aşkla tarikatına ve şeyhine bağlı olması, kalbinde tarikatına ve mürşidine karşı asla muhalefet olmaması gerektiği bilinmektedir. Nâzım'ın bu şiiri samimi kalpte, muhabbet içinde bir Mevlevî dervişinin bağlılığını ve pirine olan samimiyetini göstermektedir. Bu bağlılık ilk dörtlükte tasavvufta önemli olan neşeyi ve acıyı yani dünyevî kaygıları atıp yoklukla ulaşılan varlığa vurgu yapılarak ikinci dörtlükte ise tasavvuf için belki de ilk kavram olan aşk vurgulanarak yapılmıştır.

Nedim Gürsel; "Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını" adlı eserinde şairin "**Dergâhın Kuyusu**" adlı eserini ele almakta, bu şiirin 1920 yılında yayımlandığını ifade etmektedir. Bunun yanında Gürsel, incelemesinde şairin bu şiiri dedesine sunduğunu da belirtmektedir. Ayrıca yazar ele alınan şiirde zikir, ism-i celâl lafzı vb. tasavvufî unsurların bulunduğunu da vurgulamaktadır.¹²⁶⁶ Gürsel'in ifadeleri bu çalışmanın dayanağı olan modern şiirde tasavvufun görüldüğü şiirlerden birinin de Nâzım'ın "Dergâhın Kuyusu" şiiri olduğunu vermektedir. Zaten şiirin isminden de bu anlaşılmaktadır. Fakat özellikle Cumhuriyet sonrası Türk şiirinde tasavvufla ilgili bu tür terimlerin başlık olarak verildiği ya da tasavvufun içerik olduğu şiirleri tasavvufu vermek ya da başka bir amaçla bu düşünceyi şiire tema yapıp yapmamak açısından biraz da şahsa/şaire bağlı olarak dikkatli okumak gereklidir. Fakat Nâzım'ın bu şiirine bakıldığı zaman içerikle başlığın birbirini tamamladığı görülmektedir. "*İsm-i Celâlini candan andıkça/.../ Kuyu zikrediyor, ağlıyor kuyu!..*"¹²⁶⁷ mısraları, Gürsel'in vurguladığı Allah lafzını ve zikir kavramını¹²⁶⁸ vermekte ve "...tasavvufla ilgili kavramlar önemli bir yer tutar."¹²⁶⁹ ifadesi açıklandığı zaman ise ele alınan şiir incelediğinde zikir istilâhı yanında derviş, seyr u sülûk gibi tasavvufî unsurların, Nâzım'ın tahlil edilen bazı şiirlerinde de var olduğu, "**Dergâhın Kuyusu**" şiirinde ise

¹²⁶⁶ Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, 325.

¹²⁶⁷ Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler* 8, 83.

¹²⁶⁸ bk. Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, 325.

¹²⁶⁹ Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, 325.

bu terimlerin yanında, dergâh, yakarış, zuhûrât, hüzün, hicran ve mutmain gönül gibi ıstılâhlara da yer verildiği görülmektedir. Kara ise bu şiir hakkında “İşte mürid ve mürşidiyle *ism-i celâl* zikriyle *lâhutî atmosferiyle yakından tanıdığı bir dergâhın onun gönlündeki fotoğrafı. İşte onsekiz yaşındaki bir gencin samimiyet ve his dolu duygu ve düşünceleri...*”¹²⁷⁰ şeklinde yorumda bulunmuştur.

Şiire bakıldığı zaman vaktin gece olduğu görülmektedir. Özellikle bu zamanın seçilmesinin iki sebebi vardır. İlk sebebi dergâhın verdiği sükûn hâli ile gecenin verdiği sessizlik hâlini örtüşürmektir. Dergâhtaki manevî sükûnet hâline sirayet eden zikir sesi ile gecenin içinde en ufak bir sesin dahi dikkat çekiciliği vurgulanmıştır. Bu sükûnet ve sükûnet içine yerleşen ses,

*“Ne içli bir dua, ne içten bir âh,
Uyuyor serviler altında dergâh!..
Kaç kere gönlümü dinledi bu yer.
Tek tük kandillerde yorgun alevler
Titriyor gecenin sert rüzgârıyla.
Gece sanki sönen yıldızlarıyla
Gölgeli dergâhın dolmuş içine...
Bir inilti, bir ses... bu yalvarış ne?”*¹²⁷¹

dizelerinde hissedebilmektedir.

Gecenin seçilmesinin ikinci sebebi ise dergâh ile korkunun örtüşürülmesidir. Dergâhın manevî havasına giren kişilerde uhrevî dünyanın ruhu saran manevî bir korku hâli oluşabilir. Bu korku hâli gecenin verdiği ıssızlıkta da vardır. Bu şekilde gece ve dergâh arasında bir başka bağ kurulmuştur. Bu korku hali ise,

*“Gitgide geliyor sesi yakından
Gitgide sinerken ben gölgelere
Yorgun ayaklarım çarptı bir yere.
Titredim bir taşa ânî temasla,
Ömrümde bu kadar korkmadım asla:
Sanki ta kalbimi bir bıçak yardı...”*¹²⁷²

¹²⁷⁰ Mustafa Kara, “Tasavvufî Şiirin Gücü-Nazım Hikmet, Sabahattin Ali, Samih Rifat, Hasan Ali Yücel Tekke Şairi midir?”, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1), 2000, 111.

¹²⁷¹ Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler* 8, 82.

dizelerinde görülmektedir.

“**Dergâhın Kuyusu**” şiirinin verdiği ana tema cemadatın zikridir ve bu zikri duyan dervişin ruh hâlidir. Bu hâl seyr u sülûka uygun bir şekilde verilmiştir. Derviş bir anda bu hâli anlamamaktadır. İlk önce şaşkınlık hâindedir. Şiirin,

*“Yarabbi, ne içten anıldı adın!..
‘Ölmeden öl!’ diyen bir itikadın
Gönülden duyarak ulu sesini,
Ruha şifa sunan felsefesini,
Biri zikrediyor dergâhta işte.
Göklere yükselen bu inleyişte
Elemi gizlidir bir âh u vâhın.
Çoktan dervişleri yattı dergâhın...
Bu yalvaran kimdir, kim bu zikreden?
Yoksa ağlıyor mu gönlüm bilmeden!”¹²⁷³*

şeklindeki hadis-i şeriften¹²⁷⁴ iktibas yapılan bu dizeleri şaşkınlığı vermektedir. Çünkü dervişler yatmaktadır. (Bu ses nerden gelmektedir?) sorusunun cevabı henüz bulunamamıştır. Cevabın bir anda verilmemesinin sebebi yukarıda da ifade edildiği gibi şiiri seyr u sülûk üzere götürmektir. Bir inleyiş duyulmaktadır. Bu ise Allah’tan ayrı olma hüznünün verdiği dervişlerin genel hâlidir. İnleyişin gönlün ağlayışı mı? olduğunun meçhullüğü ve bu hâlin,

*“Gönül! Bu inilti senden mi geldi?..
Hayır, işte o ses yine yükseldi,
Yine yalvarıyor, yine ağlıyor.”¹²⁷⁵*

dizeleriyle gönülden gelmediği cevabının verilmesi yine dervişin seyr u sülûkunun ilk aşamalarını hissettirirken,

*“Bir hayalet oldu yanan benliğim:
Bu kuvvetli ruh kim? Bu zikreden kim?
Kim bu varlığını kendine çeken?..*

¹²⁷² Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler* 8, 83.

¹²⁷³ Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler* 8, 82

¹²⁷⁴ bk. el-Aclûnî, *Keşfü'l Hafa*, II, 29.

¹²⁷⁵ Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler* 8, 82.

*Şimdi bir zulmette gölge gibi ben
O yalvaran sese ilerliyorum,
“Benliğim ölmeden öldü! diyorum...”¹²⁷⁶*

dizeleriyle artık dervişin seyr u sülûkunda ilerlediğinin işareti olup bir başka işaret ise,

*“Böyle yürüyerek geçtikçe her an,
Gitgide geliyor sesi yakından”¹²⁷⁷*

dizeleridir. Çünkü artık sese yaklaşmıştır. Bu ilk etapta fizikî bir yaklaşımdan dolayı sesin yükselmesi olarak görülse bile altyapıda seyr u sülûkla oluşan yakınlığın göstergesidir. Ayrıca sesin yakından gelişi zikrullahta İsm-i Celâlle (Allah lafzı) zikrin hızlanması, feyzin artması ve bununla birlikte sesin artması yani varlığın Allah’a daha yaklaşması olarak da düşünülebilir. Şiirin,

*“Bütün varlığımı bir an unuttum,
Yavaşça eğilip o yeri tuttum.
Dergâh kuyusunun duvarıydı bu...”¹²⁷⁸*

dizeleriyle artık vuslata doğru gidildiğinin işareti verilmektedir. Ancak,

*“Burdan geliyordu o iniltiler!
Gönülde titrerken şüpheli bir yer”¹²⁷⁹*

dizeleri dervişliğin her aşamasında müridin çok dikkatli olması gerektiğinin, şeytanın her an dervişin yanında olup onu teşvişe düşürebileceği gerçeğini vermektedir. Çünkü burada artık derviş dergâhın duvarına varmış, sesi daha iyi duymuştur fakat yine gönülden şüpheyi tamamen atamamıştır. Şiirin son dizeleriyle artık bu şüphe kalkmış, derviş kuyunun zikrettiğini anlamıştır. Dervişin kuyunun zikrettiğini anlaması, bu zuhûrâtı yaşaması onun manevî ilerleyişinin de görüntüsüdür. Artık o seyr u sülûkunu tamamlamıştır, zulmet içinde âdeta parlamaktadır:

*“Allaha yalvaran Allahın adı
Beynimin içinde bir uğuldadı.
Sanki bir dakika çarpmadı kalbim...”*

¹²⁷⁶ Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler* 8, 82.

¹²⁷⁷ Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler* 8, 83.

¹²⁷⁸ Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler* 8, 83.

¹²⁷⁹ Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler* 8, 83.

*Ey ulu Allahım, ey ulu Rabbim!
Kuyuda zikreden, ağlayan kimdi?
İçine eğildim... Anladım şimdi :
İsm-i Celâlini candan andıkça,
Yer yer yükselerek çalkalandıkça,
Kuyunun zulmette parlayan suyu...
Kuyu zikrediyor, ağlıyor kuyu!..”¹²⁸⁰*

Mustafa Kara “Tasavvufî Şiirin Gücü” adlı makalesinde Nâzım’ın “**Vasiyet**” şiirini verdikten¹²⁸¹ sonra şunları söylemektedir: “Artık şu cümleyi yazabiliriz. Nâzım Hikmet’in şiir damarlarını besleyen ana kaynaklardan biri de tasavvuf kültürü ve tekke edebiyatıdır. Arapça’ya, Farsça’ya ve Mevlevî kültürüne hakim olan bir dedenin torunu olan ve böyle bir ailede büyüyen Nâzım için bu çizgi sürpriz sayılmamalıdır.

*Remz-i nükât-i nâyi duyan Mevlevîleriz
Savt-ı rübâb-ı aşka uyan Mevlevîleriz
Hubb-i sivâyı şöyle koyan Mevlevîleriz
Biz dehr-i dâna yuf okuyan Mevlevîleriz.*

diyen Mehmet Nâzım Paşa’nın torunu da dedesinin izinden gidiyor...”¹²⁸²

Kara’nın “1921 tarihli ‘Vasiyet’inde ‘Evliyalar mezarı tepelerde’ gömülmeyi istiyor ve ahirette onların şefaatinin umuyordu.”¹²⁸³ dediği bu şiirde tasavvuf kısmı olarak verilmiştir çünkü şiirin tamamı bunu göstermektedir. “**İlk Şiirler**”de geçen “**Vasiyet**” şöyledir:

*“Başları göğe degen sıradağlar karlıdır
Dağların yamacında geçitler rüzgârlıdır
Bu rüzgârda savrulan karlara gömülürsek
Bu güzel memlekete doyamadan ölürsek
Dünyaya açık olan gözlerimiz kapanmaz*

¹²⁸⁰ Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler* 8, 83.

¹²⁸¹ bk. Kara, “Tasavvufî Şiirin Gücü-Nâzım Hikmet, Sabahattin Ali, Samih Rifat, Hasan Ali Yücel Tekke Şairi midir?”, 111.

¹²⁸² Kara, “Tasavvufî Şiirin Gücü-Nâzım Hikmet, Sabahattin Ali, Samih Rifat, Hasan Ali Yücel Tekke Şairi midir?”, 111.

¹²⁸³ Kara, “Tasavvufî Şiirin Gücü-Nâzım Hikmet, Sabahattin Ali, Samih Rifat, Hasan Ali Yücel Tekke Şairi midir?”, 111.

*Ruhumuzda ölümün şifalı nuru yanmaz
Taşırız bir hortlağın tesellisiz ruhunu
Siz ey bizi sevenler istemezseniz bunu
İstemezseniz eğer böyle gam çekmemizi
Doymadan öldüğümüz Anadolu'da bizi
Evliyalar mezarı tepelere gömünüz
Bir şefaatçi bulur ahirette gönlünüz.*

[Anadolu'da Yeni Gün, 4 Mart 1337/1921] ¹²⁸⁴

Şiirin isminden ve içeriğinde de anlaşıldığı gibi Nâzım'ın Anadolu sevgisinden kaynaklanan isteği verilmektedir. Bu istek öldükten sonra da fizikî olarak Allah dostlarının yanında olmak ve onların manevî tasarruflarından yararlanmak isteğidir. Bu istek şiirin son iki dizesinde verilmektedir.

Nâzım'ın tasavvufî ve tasavvufa karşı olan şiirlerinin yanında Yusuf Turan Günaydın'ın **“Son Şiirler”** hakkındaki görüşlerini ele almak gerekir; bu görüşler şu şekildedir: *“Son Şiirler’ de ‘Tanrı’ kavramı artık yabancılık ve uzaklık duyulan bir kavram olmaktan çıkmış gibidir. ‘Tanrı ellerimizdir,/Tanrı yüreğimiz, aklımız,/ her yerde var olan Tanrı,/ toprakta, taşta, tunçta, tuvalde, çelikte ve pılastikte/ ve bestecisi sayılarda ve satırlarda ulu uyumların.”*¹²⁸⁵ (7/155) dizeleri, Nâzım Hikmet şiirinde Tanrı kavramının serüveni açısından çok geniş bir biçimde incelenebilir gözükmektedir. Bu dizeler, **‘Nereden Gelip Nereye Gidiyoruz?’** başlıklı bir şiirinin **‘Çağır’** bölümünde yer alır. Baş harfi her seferinde büyük harflerle yazılmış olan Tanrı'nın, yürek, akıl, toprak, taş, tunç, tuval, çelik vs. gibi maddelerde tezahürü, Allah'ın ‘subûti sıfatları’nu düşündürür. Bu sıfatlar Allah'ın insanda da tezahür eden sıfatlarıdır. Etraflıca bir irdeleme yapmaksızın bu dizelerin ‘vahdet-i mevcud’ (panteizm) anlayışını aşarak ‘vahdet-i vücûd’ katına eriştiğini düşünebiliriz. Söz konusu şiir, bu açıdan bütünüyle geniş bir çerçeveyi kaplayabilecek bir metindir.”¹²⁸⁶ Bu metne tasavvufa zıt bir bakış açısıyla da bakılabilir. Şair, Gürsel'in yorumunda verdiği gibi tasavvufu kullanarak

¹²⁸⁴ Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler* 8, 114.

¹²⁸⁵ Bu şiir için bk. Nâzım Hikmet, *Son Şiirleri (1959-1963)-Şiirler* 7, (21. Baskı), YKY, İstanbul 2017, 157.

¹²⁸⁶ Yusuf Turan Günaydın, “Mevlevî Geçmiş, Maddecî Dünya Görüşü ve Nâzım Hikmet'in Şiirinde Tasavvuf”, *Hece*, Sayı 121, (Ocak 2007), 325.

tasavvufa karşı çıkmış¹²⁸⁷ denilebilir. Şiirde geçen el, yürek, akıl, toprak, taş... gibi unsurlar¹²⁸⁸ Nâzım'ın maddeci anlayışını akla getiren dünyevî varlıklardır. Bu, “Tanrı maddedir.” ifadesinin bir başka deyişi olarak yorumlanabilir. Ayrıca Allah yerine Tanrı ifadesinin kullanılıp, Günaydın'ın vurguladığı Tanrı isminin büyük harfle yazılması¹²⁸⁹ olumsuz anlamda bir vurgudur. Bu vurgu da şairin maddeci anlayışının üstüne basması olarak değerlendirilebilir.

4.3. FARUK NAFİZ ÇAMLİBEL

Modern Türk şiirinde tasavvuf; şairler tarafından ilgilenilen, bazen olumlu bazen olumsuz eleştiri şeklinde şiirlerine alınan dikkat çekici bir temadır. Dikkat çekmesinin sebebi ise gerek sadece bir şair bakımından gerekse genel olarak düşünüldüğünde Osmanlı dönemine nazaran tasavvufi şiirlerin daha az olması düşünülebilir. Bunun yanında Cumhuriyet'in ilanı ile beraber tekkelerin kapatılmasıyla sûfi yaşamın eskiye göre çok az hayat bulması da bu duruma sebep olarak düşünülebilir.

Anadolu'nun tarikatlar için önemli bir yer olduğu Köprülü'nün şu ifadelerinde verilmektedir: “*Daha ilk Selçukiler zamanından itibaren Dârü'l-Cihad olan Anadolu'ya, Türkmen boylarıyla beraber çok Türkmen Babalarının, Orta Asya, Harezmi ve Horasan sahalarından Yeseviye tarikatına mensup dervişlerin Horasan sûfileri dediğimiz Melâmetiye şubelerine mensup şeyhlerin Irak, Suriye ve İran'dan türlü türlü akidelere malik insanların gelip kısmen -yeni teessüs eden- İslâm şehirleriyle yavaş yavaş İslâmlaşmaya başlayan eski merkezlere yerleştikleri tabiidir.*”¹²⁹⁰ Tasavvufun Cumhuriyet sonrasında dahi Türk toplumunun gelenek görenek, kıyafet, kelam şiir gibi birçok alanına sirayet ettiği görülmektedir. Cumhuriyet dönemi şairlerinden Beş Hececilerin en bilinen şairi Faruk Nafiz Çamlıbel'in şiirinde de tasavvuf yerini almıştır. Kişinin tasavvufu hayatına bir şekilde yansıtması için şart olmasa da bazı sosyal gereklilikler olumlu katkı yapmaktadır. Ailenin tasavvuf geleneğine sahip olması birçok şairde olduğu gibi Çamlıbel'in şiirine tasavvufun yansıtılması bakımından dikkate değerdir. Şairin “*anne tarafından dedesi Nakşî-Halvetî şeyhlerinden Feyzullah*

¹²⁸⁷ bk. Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, 333.

¹²⁸⁸ Şiire bk. Nâzım Hikmet, *Son Şiirleri (1959-1963)-Şiirler 7*, 157.

¹²⁸⁹ bk. Günaydın, “Mevlevî Geçmiş, Maddeci Dünya Görüşü ve Nâzım Hikmet'in Şiirinde Tasavvuf”, 325.

¹²⁹⁰ Mehmet Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, Hasan Aksakal (Haz.), Alfa, İstanbul 2017, 31.

Efendi'dir."¹²⁹¹ Bu, şairin yetiştiği ailenin dinî ve tasavvufî bir meşrepte olduğuna bir işarettir. Bu işaret de Çamlıbel'in şiirine tasavvufu yansıtmaya yardımcı olacak bir altyapıdır. Ayrıca "*Faruk Nafiz'in ilk şiir döneminde etkilendiği şairlerden biri de Rıza Tevfik'tir. Bilindiği gibi heceyi gelenek vadisine taşıyan ve bilhassa tekke şiiri edasını veren Rıza Tevfik olmuştur.*"¹²⁹²

Biçimsel olarak Rıza Tevfik'ten etkilenen şairin tema olarak da etkilenmesi olağan görülebilir. Aslında Çamlıbel'in şiirine bakıldığı zaman şiirinde aşk (beşerî aşk) temasının önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.¹²⁹³ Hatta onun ölüm yolculuğu olan Akdeniz seyahatine çıkmasında¹²⁹⁴ da aşkın payı olduğunu Birinci şöyle ifade etmektedir: "*Faruk Nafiz'in bu seyahatte, İstanbul'da görüp âşık olduğu İzmirli bir genç kıızı görmek için çıktığı söylenir.*"¹²⁹⁵ Hilmi Yücebaş'ın derleme kitabında ise şu ifadeleriyle Ahmet Kabaklı şairdeki aşk temasını ve Çamlıbel'in şiirini şöyle değerlendirmektedir: "*Çamlıbel, en fazla 'aşk şiirleri' ile tanınıyor. Şiirin bu ezeli temasına yeni buluşlar, nükteler, hatta ihtiraslar getirdiği şüphesizdir. Fakat 'memleket şiirleri' bence en ömürlü olanlardır. Tasavvuftan, felsefeden ve Yassıada ıstırabından ilhamlı şiirleri ise manaca, muhtevaca en olgunlarıdır.*"¹²⁹⁶ Bu açıdan bakıldığı zaman, bunlara tasavvufî şiir ya da tasavvuf içeriğinin yoğun bir şekilde kullanıldığı şiir demekten ziyade, bu çalışmada ele alınan şiirlere bakıldığı zaman da görüleceği gibi tasavvufun sadece izlerinin olduğu şiirler demek, daha doğru bir ifade olabilir. Ayrıca Faruk Nafiz şiirlerinde tasavvufî terimlere kendince mana verdiği de görülmektedir. Mesela "**Vahdet-i Vücûd**" şiirinin böyle olduğunu Yücebaş'ın aktarımı göstermektedir.¹²⁹⁷ **Vahdet-i Vücûd** şiirinde başta bu kavram olmak üzere cemâl, celâl, hicran, vuslat kavramları verilmiş, ayrıca rengin tasavvufî değeri üzerinde durulmuştur.

Bu şiirin şairin karısı Azize Hanım için yazılmış olduğu Sermed Sami Uysal'ın Azize Hanım'la ilgili yazısından¹²⁹⁸ anlaşılmaktadır.

¹²⁹¹ Mehmet Emin Acar, *Faruk Nafiz Çamlıbel-Hayatı-Sanatı- Eserleri- Eserlerinden Seçmeler*, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2002, 9.

¹²⁹² Acar, *Faruk Nafiz Çamlıbel-Hayatı-Sanatı- Eserleri- Eserlerinden Seçmeler*, 13.

¹²⁹³ bk. Hilmi Yücebaş, *Faruk Nafiz-Bütün Cepheleriyle Hayatı Hatıraları Şiirleri*, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1974, 271.

¹²⁹⁴ bk. Necat Birinci, *Faruk Nafiz*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993, 22.

¹²⁹⁵ Birinci, *Faruk Nafiz*, 22.

¹²⁹⁶ Yücebaş, *Faruk Nafiz-Bütün Cepheleriyle Hayatı Hatıraları Şiirleri*, 271.

¹²⁹⁷ bk. Yücebaş, *Faruk Nafiz-Bütün Cepheleriyle Hayatı Hatıraları Şiirleri*, 93.

¹²⁹⁸ bk. Yücebaş, *Faruk Nafiz-Bütün Cepheleriyle Hayatı Hatıraları Şiirleri*, 92-96.

“- Sizin için yazdığı şiirler var mıdır?

-Her hâlde vardır.

-Meselâ?

-Vahdeti Vücûd, Çiçekten Adalar ve Hüsn ü Aşk. ”¹²⁹⁹

Bahsi geçen şiirin son beyti bu bilgiyi doğrulamaktadır:

“Bir sarmaşığın dalları hâlinde giriftiz;
Efsânelerin bin bir isim verdiği çiftiz!”¹³⁰⁰

“**Vahdet-i Vücûd**” şiirinin tasavvufî değil beşerî bir aşk şiiri olduğu görülmektedir. Tasavvuf terimi olan vahdet-i vücûd, şairin kaleminde beşerî bir duyguya bürünmüştür. Eşlerin belli zaman sonra fiziksel ve ruhsal olarak birbirlerine benzedikleri söylenir. Sanki şair; kendisinin eşinde, eşinin de kendisinde tecelli ettiğini söyler gibidir. Ayrıca şiirin,

“Lûtfunla eser kalmaz azâbından o hâlin;
Merhem yetişir bir nice hicrâna visâlin!”¹³⁰¹

dizeleri ilk etapta Allah’ın Celâl ve Cemâl sıfatlarını hatırlatırken ayrıca dervişin Allah’a olan hicranının vuslat ile merhem bulacağını söyleyerek tasavvufî terminolojiyi ve yaşantıyı da hatırlatmaktadır. Fakat şiir aşk şiiri olduğu ve Azize Hanım’a yazıldığı¹³⁰² için tema beşerî aşktır; altyapıda ise başlıktan da anlaşıldığı gibi tasavvuf vardır.

Vahdet-i vücûd kavramı, beşerî aşk boyutunda verildiği “**Vahdet-i Vücûd**” şiirinden başka, şairin diğer şiirlerinde de verilmektedir. Ancak bu şiirlerde tasavvufî içerikle verilmiştir. “**Hamd ü Senâ**” bağlılık, sığınma arzusu, teslimiyet, şükür duygusu yanında vahdet-i vücûd kavramını da vermektedir:

“O büyük Rab ki, ışıklar yakıyor göklerde,
Lûtfunun feyzini görsün diye insan yerde;”¹³⁰³

“**Hayır Duâ**”da geçen,

¹²⁹⁹ Yücebaş, *Faruk Nafiz-Bütün Cepheleriyle Hayatı Hatıraları Şiirleri*, 93.

¹³⁰⁰ Faruk Nafiz Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1959, 81.

¹³⁰¹ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 81.

¹³⁰² bk. Yücebaş, *Faruk Nafiz-Bütün Cepheleriyle Hayatı Hatıraları Şiirleri*, 93.

¹³⁰³ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 177.

“<<Sana, Rabbim, nekadar rûhan ırâğ olsak da
<<Yine senden dağılan zerrelere toprakta;”¹³⁰⁴

şeklindeki dizeler de vahdet-i vücûd’u verirken “**Deniz Hasreti**”ndeki,

“Bana Tanrım gözükür yeşil dediğim zaman.”¹³⁰⁵

mısraı ise hem vahdet-i vücûd kavramını hem de İslâm’da ve İslâmî bir yol olarak görülen tasavvufta muteber bir renk olan, istiare rüyasının olumlu mana veren rengi, tasavvufta önemli olan yeşili vermektedir. “**Ruh**” şiirinin,

“Zerrede Rabbini bulan kul gibi”¹³⁰⁶

dizesinde de aynı kavram verilmiştir.

“**Akarsu**” şiirinde ise suyun ne kadar engelle karşılaşır karşılaşırsa mutlaka denize akıp gideceğini ileri sürer. Bu duygu, deryadan buharlaşıp uçan suyun tekrar yağmur olup yere düşerek deryaya kavuşması gibi insanoğlunun da kopup geldiği ilâhî deryaya tekrar kavuşacağını dolayısıyla ifade etmektedir.”¹³⁰⁷ Kabahasanoğlu’nun bu ifadeleri imtihanı, mutasavvıf olsun ya da olmasın herkes için imtihanın meşakkatini hatırlatmaktadır. “Allah, sâlikî kendine varan yolda giderken çeşitli şekillerde sınırlar. Bu nihayet bir imtihandır, ya kazanılacak ya da kaybedilecektir. İmtihan, sâlike çektiği çile ve sıkıntılarla bir şeyler kazandırır. Sıkıntı karşısında sâlikin davranışı şükür, hamd, sükûnet ve rıza olursa Allah da ona dereceler, makamlar, hakikatler ihsan eder. İmtihan bir terbiye olduğu kadar, sâlikin kalbini Allah’a yöneltmek içindir. Bazı sâfîler lüks, rahat ve konforlu hayatı, en büyük imtihan olarak görürler.”¹³⁰⁸ Yukarıdaki “**Akarsu**” yorumu¹³⁰⁹ mücadeleyi ve sonunun vuslat ve huzur olduğunu işaret etmekte bu hâlin Kur’ânî ifadesi ise Furkân sûresi 74. âyette şöyle belirtilmektedir: “İşte onlara, sabretmelerine karşılık cennetin en yüksek makamı verilecek, orada hürmet ve selâmla karşılanacaklardır.”¹³¹⁰ Ayrıca Âl-i İmrân sûresi 186. âyetinin imtihan içeriği¹³¹¹ dinden ayrı olamayacak tarikat kurumu için bir dayanak olarak verilebileceği gibi

¹³⁰⁴ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 181.

¹³⁰⁵ Faruk Nafiz Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, (9. Baskı), YKY, İstanbul 2008, 33.

¹³⁰⁶ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 194.

¹³⁰⁷ Vahap Kabahasanoğlu, *Faruk Nafiz Çamlıbel*, Tokar Yayınları, İstanbul 1988, 55.

¹³⁰⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 310.

¹³⁰⁹ Kabahasanoğlu, *Faruk Nafiz Çamlıbel*, 55.

¹³¹⁰ Karaman vd., *Kur’an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 356.

¹³¹¹ bk. Karaman vd., *Kur’an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 70.

imtihanın istilâhta yer alması¹³¹² da bu kavramın tasavvuf için de önemli olduğunu göstermektedir.

“**Akarsu**” şiirinde şair seyr u sülûk, uzlet ve şarap kavramlarına değinmiştir. “*Faruk Nafiz’de ‘su’yun devr-i dâimi insanların devr-i dâimine benzer. Deryadan hararetle buharlaşıp uçan su, tekrar deryaya kavuşuncaya kadar huzursuzdur. Ancak yağmur olup, sel olup deryaya kavuştuğu zaman sükûnete erer. Bu sükûnete ermek için akarsuların dağlardan, taşlardan nasıl yuvarlanıp aktıkları mâlum. Kendilerini taşlara, kayalara çarpa çarpa, sabırsızlıkla denize ulaşmağa çalışırlar. İnsan da böyledir. Faruk Nafiz bunun için;*

<<Ben bir akarsuyum ve <<akarsuların tek hedefi denizdir>> der...

*Suyun denize ulaşmak için sarfettiği çaba ile insanın Allah’a ulaşmak için sarfettiği çaba arasında tam bir benzerlik vardır. Şairlerin gözünden bu inceliklerin kaçması mümkün değildir. Çünkü sanatçı teşbihler yapar, mukayeseler kurar.”*¹³¹³ Kabahasanoğlu’nun bu yorumu ise sevenin sevdiğine kavuşması için çektiği zorlukları, bir an önce sevgiliye kavuşma arzusunu ve vasıl olmayı, vazgeçmemeyi yani sevginin yoğun olduğunu vermektedir.

“**Akarsu**”nun şu dizeleri bu duyguyu göstermektedir:

*“Geçtiği yerler onun yatağını çevirse,
Ovalarda, bellerde bin türlü şekle girse
Yine akar suların tek hedefi denizdir!...”*¹³¹⁴

“**İshakağa Çeşmesi**”nde de “**Akarsu**”da olduğu gibi seyr u sülûk, uzlet ve şarap kavramları işlenmiştir. Ayrıca bu şiirde ezan, abdest, su ve sükûnet verilmiştir. İslâmî inançta abdestin kişiyi psikolojik olarak rahatlattığı ifade edilir. Su da psikolojik tedavi için bîmarhânelerde kullanılmıştır. Bu şiirde,

*“Uzanır ezan vakti musluğa doğru yüzler,”*¹³¹⁵

dizesiyle su, abdest suyu olarak verilerek suyun rahatlatıcı etkisi iki kat artırılmıştır. Şiirin üçüncü dördlüğünün ilk iki mısraı olan,

¹³¹² bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 310.

¹³¹³ Kabahasanoğlu, *Faruk Nafiz Çamlıbel*, 56.

¹³¹⁴ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 130.

¹³¹⁵ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 150.

*“Bu yerde meyveleşir uzletin baygın tadı,
Ve bir tas şarap olur bir yudum su bu yerde.”¹³¹⁶*

dizelerinde yer alan ve tasavvufî bir terim de olan uzletin yeri şiirde sükûnet mekânı olarak görülen “**İshakağa Çeşmesi**”dir. Şiir, İshakağa’nın sükûnetine karışan çeşmesinin suyunun şadırvandaki abdest alanlara verdiği uhrevî rahatlatıcılığı okuyucuya hissettirmektedir. Bu dizelerde manevî haz, manevî rahatlama verilmeye çalışılmıştır. Yukarıdaki mısralarda geçen “Meyveleşir” kelimesi, “uzletin baygın tadı” tamlaması ve “şarap” ismiyle, şarabın yapılış serüveni ve şarabın kişiye verdiği sarhoşlukla gelen baygın hâl hissettirilmiştir. “*Buradaki ‘şarap’ hiç şüphesiz yukarıdaki tasavvufî bakışa uygun olarak, ‘aşk’ anlamındadır. İshakağa Çeşmesi’nden abdest almaya gelenlerin şaire hatırlattığı buradaki şarap hiçbir zaman bildiğimiz şarap olamaz.*

Zaten Faruk Nafiz’in çoğunu eski edebiyatın tesirinde, gençlik yıllarında ve aruzla yazdığı bu şiirlerde tasavvufun izlerinin bulunması çok normaldir. Tasavvuf şiirinde, meyhânenin tekke, şarabın da ilâhî aşk olduğu malûmdur. Ancak dikkat çekici olan bir husus var. Şairi bu tasavvufî duyulara götüren ‘su’ günümüzün psikologlarına göre de aynı regresyonlara sebep olmaktadır.”¹³¹⁷

Bilindiği gibi türbe padişahlara ve tasavvuf büyükleri evliyalara yapılan kabirlerdir. Faruk Nafiz’in bazı şiirlerinde de türbe kavramı kullanılmaktadır “**Ölmeden**” şiiri bunlardan bir tanesidir. “**Ölmeden**”nin,

*“Gezdikçe senin kışselerin Hind ile Çinde,
Ölsen bile, rûhun tanımaz türbe ve makber;
Şair yaşatır nâmını destanlar içinde,
Fir’avn ile birlikte ve Tûfanla berâber.”¹³¹⁸*

dizelerinde türbe verilmekte, “**Dağınık Satırlar**”daki,

*“Bir mezarda açılan taze bir çiçek gibi,
Gönlümdeki bu sevinç bir bahardan yadigâr.
Artık benim ömrüm de geçirecek bir bahar,*

¹³¹⁶ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 150.

¹³¹⁷ Kabahasanoğlu, *Faruk Nafiz Çamlıbel*, 56, 57.

¹³¹⁸ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 16.

Kapandığım türbeye bir nur inecek gibi... ”¹³¹⁹

dizeleriyle türbe içindeki manzara, “**Gurbet**” şiirinin,

“Sarmış beni gurbet,

Sarmış beni Mecnun diye zencir gibi dağlar;

Bir türbe ki rûhum, gelen ağlar, giden ağlar!”¹³²⁰

dizelerinde ise türbe önlerindeki manzara hatırlanmaktadır. Aynı şiirin,

“Yorgun bir uzlet gibi yalnız yaşamakta.

Yorgun biri uzlet denilen kabre gömüldü:

Ölmeden öldü.”¹³²¹

şeklindeki hadis-i şeriften¹³²² iktibas yapılmış bu dizelerinde ise tasavvufta derviş için önemli olan çile unsuru akla gelmekte ve nefsi öldürme tavsiye edilmektedir. Faruk Nafiz’in bu şiirinde de birebir tasavvuf yoktur. Bu bir aşk şiiridir ancak şair için tasavvufî kavramların değerli olduğu ve şiirine girdiği şiirleriyle görülmektedir. Ahmet Kabaklı’nın dediği gibi şair resmî edebiyat ve övgüler aldığı gibi efendiliği, memleket severliği, Allah’a inancı olan, tasavvufa ve millî kültüre bağlılıkta bir duyarlılığı olup tarih, dil ve din bilgisi olan¹³²³ yani toplumuna uzak kalmamış biridir. Böyle birinin şiirinde tasavvuf kavramlarının olmaması düşünülemez. “**Oluk Yanında**” şiirinde ise şair, kabrin evliyaya ait olduğunu vermiştir:

“Bir dağa çıktım ki eteklerinde

Kadınlar türküyle ağaç yarardı,

Üstünde çobanlar, en dik yerinde

Gömülmüş bir adsız evliya vardı...”¹³²⁴

Bu dizelerle ve özellikle dağ, kadın, türkü, çoban, adsız evliya kelimeleriyle şairin memleketçiliğini, bizzat gören ve yaşayan birinin kaleminden Anadolu’yu, halk kültürünü ve inanışlarını ve evliya kavramıyla da tasavvuf görülmektedir.

“**Âşk İlâhileri**”nde şair Mevlevî tarikatı için önemli olan neyden bahsetmiştir.

¹³¹⁹ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 255.

¹³²⁰ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 62.

¹³²¹ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 63.

¹³²² bk. el-Aclûnî, *Keşfü'l Hafa*, II, 29.

¹³²³ Yücebaş, *Faruk Nafiz-Bütün Cepheleriyle Hayatı-Hatıraları-Şiirleri*, 270.

¹³²⁴ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 240.

Ney; tasavvuf mûsikîsinin,¹³²⁵ Mevlevîliğin uhrevî müzik aleti, tasavvufi şiirlerin vazgeçilmezlerindedir. Bu, Faruk Nafiz şiirine de girmiştir. “**Aşk İlâhileri**”nde,

*“Gönlümde başbaşadır güneş, ay ve yıldızlar,
Rüzgârın ney’i başlar kuşların sazı dinse,
Kırlarında yarışır kelebeklerle kızlar...
Bu geniş arza bir sen sığmıyorsun, niçinse!”¹³²⁶*

dizeleriyle ney işlenmiştir. “**Münzevi**” şiirinde ise,

*“Bin sonbahar akşamı... Sahillerdeyim
Gamlı bir heykel gibi kayalarla ben.
Dağınık saçlarımdan pervasız esen
Rüzgârların elinde kırık bir neyim.”¹³²⁷*

dizeleriyle ney şairin kendi yerine koyularak kişileştirilmiştir. “**Bir Ses Ki..**” şiirindeki,

*“Doğdukları gün ölmeye fermanlı şiirler
Dünyâya döner bir daha tılsımlı sesinde;
Rûhunda birer nağme bulup bestelenirler,
Tanbûr ile ney faslı sürerler nefesinde.”¹³²⁸*

dizelerinde olduğu gibi “**Ne Kaldı?**” şiirinin,

*“Başlıyor ney gibi sine feryada
O coşkun günlerim geldikçe yâda,
Sevdayı zülfünle dârı dünyada
Başımdan esmedik yeller mi kaldı?”¹³²⁹*

dizelerinde de sevda şiirinin içine tasavvuf eklenmiştir. “*Faruk Nafiz sadece şiir yazmaz, dergi de çıkarır ve şairleri toplar: Edebî Mecmua (1919, 2 sayı). Kitabına ad*

¹³²⁵ Mevlevîlik ve mûsikî hakkında bk. Süleyman Uludağ, *İslâm ve Musiki*, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, 304-315.

¹³²⁶ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 208.

¹³²⁷ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 253.

¹³²⁸ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 84.

¹³²⁹ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 244.

olarak seçtiği “Dinle Neyden” (Şair, 1919) şiiri dönemin mistik havasına, onun da Mevlevîlik ile katıldığını gösterir.”¹³³⁰ “**Dinle Neyden**” şiirine başlık da olan ney,

“Gizlidir bu aşkın zevki matemde,
İçinden ağlarsın güldüğün demde.
Bana yadigârın kaldı âlemde
Kırılmış bir ney ki son yoldaşımdır!”¹³³¹

dizelerinde de beşerî aşk temasının içine yerleşmiştir. “Fakat devrin şartları mutlak bir yıkılışı haber vermektedir. Ne Nedîm’in şen havası ne de mistik duyuş yeterlidir. İşte bu günlerde o da ülke gerçeklerine gözünü çevirir: “Bozgun”, “Mağlup” (Nedim, 1919) şiirlerinden sonra Faruk Nafiz, Türkçü ve milliyetçi yazarların toplandığı Büyük Mecmua’da (1919) şiirlerini yayımlar.”¹³³² Şairin “**Yolcu**” şiirinde de,

“Bir hazân akşamı kırlarda unuttum neyimi;
Hasta kalbimde bütün mâtemi bir sisli kışın;
Gece, yollarda bıraktım kırılan değneğimi;
Rehberim yok, beni döndürme yolumdan, sarışın!”¹³³³

dizeleriyle aşka tasavvuf katılmıştır. Çamlıbel’de bu tema o kadar yoğunudur ki sevgiliye ilâhîlik katılacak kadar ileriye gidilecektir. “**Şarkın Sultanları**”nın,

“Gülmek isterdi uzaktan bana bir gölge, niye?
Tanımazdım onu, esmer mi veyâhut sarı mı?
Belki birgün gelerek toplar o ma’bûde diye,
Dağıtırdım deli rüzgârda uzun saçlarımı.

Gezerek sessiz adımlarla nefessiz kumda
Geçirirdim bu harâretli yaz akşamlarını;
Ba’zı bir şüphe parıldardı sönük rûhumda,
Her güzel yüzde arardım bir ilâhî kadını.

...

¹³³⁰ İnci Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı-Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1939-1923)*,(2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2006, 637.

¹³³¹ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 249.

¹³³² Enginün, *Yeni Türk Edebiyatı-Tanzimat’tan Cumhuriyet’e (1939-1923)*, 637.

¹³³³ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 107.

*Önce kalbimde beyaz elleri bir sisli kışın;
Sonra karşımda o sultân, o ilâhî sarışın... ”¹³³⁴*

dizelerinde bu kadına verilen yücelik **“Vedâ”** şiirindeki,

*“Her geçen yolcudan haber sorduk:
<<O semâvî kadın bu ülkede mi?>> ”¹³³⁵*

dizelerindeki gibi,

*“Yolumuz düşmeden güzel şarka
Sönüyor kalbimizde son sevdâ.
O beyaz tenli şark ilâhesine,
O derin gözlü şehriyâra vedâ! ”¹³³⁶*

mısralarında da sevgili yüceltilmiştir. **“Bir Bağ İçindeki”** şiirinde,

“Lâkin bu inzivâ yeter, ey şark ilâhesi; ”¹³³⁷

“Terennümler”de,

“Bir râyiha gizliydi ilâhî nefesinde. ”¹³³⁸

mısralarıyla şairin vazgeçilmez teması aşka, sevgiliye ilâhîlik verilmiştir. Bu ilâhîliğin yanında şair, bu inançsal duygulara tamamen zıt mısralar da yazmıştır. **“Firârî”** şiirindeki,

*“Sana kâfir dediler, dış biledim Hakka bile. ”¹³³⁹ ve
“Bence dînin gibi küfrün de mukaddesti senin. ”¹³⁴⁰*

mısralarında olduğu gibi **“Şüphe”** şiirindeki,

*“Omzumda yaşlı alnına mehtâb olurdu tâc,
Dînimle küfrüm etmemiş olsaydı imtizâc. ”¹³⁴¹*

mısralarında da benzer ifadeler vardır. Ayrıca **“Eller”** şiirinde,

¹³³⁴ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 73, 74.

¹³³⁵ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 76.

¹³³⁶ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 77.

¹³³⁷ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 105.

¹³³⁸ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 171.

¹³³⁹ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 58.

¹³⁴⁰ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 58.

¹³⁴¹ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 115.

*“O günâhın bizi kahretse mücâzâtı gerek:
Cennetin Meyve-i Memnûuna el sürdürerek
Etti dünyâyı harâm Âdeme Havvânın eli.*

*Ne olur, Yûsufu on kardeş unutsaydı suda,
Sona erseydi serencâmı o gün bir kuyuda;
Ne olur, badiyeden Mısra giderken kervan;
Olmaz olsaydı o gün Yûsufa bir taht-ı revan...
Kırk asır yâdederiz yalnız onun bir şeyini:
Yûsufun parçalayıp âr u hayâ gömleğini,
Tepeden tırnağa fâşetti Zelihânın eli.”¹³⁴²*

şeklinde geçen mısralara ise yine bu açıdan şüpheyile bakmak gerekir. Şair belki art niyetle ifade etmese de Yaratıcı'nın takdirine aykırı şeyler söylemesi bakımından bu dizeler şairin bu konuda gittiği yeri göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Ahmet Kabaklı, Faruk Nafiz'in şiirini zaman ve tema bakımından aşk şiirleri, memleket şiirleri ve düşünce şiirleri olarak üçe ayırır¹³⁴³ ve düşünce şiirleri içine soktuğu **“Heyecan ve Sükûn”**¹³⁴⁴ hakkında şunları söylemektedir: *“Faruk Nafiz'in olgunluk çağı verimleridir. Bunlarda Allah, din, tasavvuf, engin ruh anlayışlarına, fizik ötesi duyuşlara, mistik aşklara ve daha renkli tabiat tasvirlerine rastlıyoruz. Hatıra olmuş, yüceliğe özenen, iddiasız ve durulmuş hisleri anlatan bu şiirler Heyecan ve Sükûn adlı kitabında toplanmıştır.”*¹³⁴⁵ Ancak tasavvuf derin bir şekilde değil, sadece şiirin içine girmiş küçük parçalar olarak bu şiirlerde görülmektedir.

Şair **“Çankaya”**sında evliya kavramını işlemiştir.

*“Genel anlamda müminlerin hepsi evliyadır. Özel anlamda yalnızca Allah'ın kendilerine kerâmet ve ilham ihsan ettiği kâmil müminler evliyadır.”*¹³⁴⁶, *“Veli nefsinden fâni, Hak'la bâkîdir. Veli insan-ı kâmindir. Veli ibn vakittir. Veli arif-i billâhtır.”*¹³⁴⁷ *“Gönül sultanları”*¹³⁴⁸ şeklinde de verilen bu tasavvufî isim, Faruk Nafiz

¹³⁴² Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 187.

¹³⁴³ Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı-III*, (9. Baskı), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, 483.

¹³⁴⁴ Kabaklı, *Türk Edebiyatı-III*, 484.

¹³⁴⁵ Kabaklı, *Türk Edebiyatı-III*, 484.

¹³⁴⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 130.

¹³⁴⁷ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 379.

Çamlıbel'in şiirinde evliya, kâmil ve erenler şeklinde geçmiştir. Örneğin bu kavram "Çankaya" şiirinde mekânın evliyanın uğrak yeri olduğu şeklinde verilmiştir:

*"Evliyâ uğrağıdır sanki bu bağ;
Gözünün sürmesi bil toprağını;
Her gören der ki bu Cennet bağı
Bu sular Kevser, ağaçlar Tûbâ."*¹³⁴⁹

Cennet, Allah'ın sevgili kullarına ikramda bulunduğu manevî ve sonsuz mutluluk yeridir. Allah'ın muteber kullarından olan evliyalar da halk içinde sevilen ve cennete ve cemâlullaha vasıl olacağı düşünülen kullardır. Şair bir dünya mekânını cennete benzetmiş ve oranın muhiblerini evliyalar olarak şiirine yansıtmıştır.

Banarlı, Faruk Nâfiz'in İstiklâl Savaşı'ndan sonra Anadolu'yu adım adım gezmiş, buraları tanımış olduğunu, bunun onda yeni bir hava oluşturduğunu ifade eder. Ayrıca Banarlı o dönemde yeni ve millî edebiyat yolunda beraber yürüdüğü bazı şairlerin mizaha dönmüş, ciddi edebiyatı terk etmiş, bazılarının ise Frenk edebiyatına kendilerini kaptırmış olduklarını da söylemektedir. Faruk Nâfiz'in ise "Başka san'at bilmeyiz, önümüzde dururken/.../Sana uğurlar olsun, ayrılıyor yolumuz"¹³⁵⁰ seslenişini asil mana olarak görmekte ve onun giriştiği bu yeni harekete Memleket Edebiyatı demektedir.¹³⁵¹ Yani Anadolu'yu ve insanını iyi bilen, tasavvufa da meyli olduğu ele alınan şiirlerinde görülen bir şairin Anadolu ve evliya ayrıntısını kaçırmaması düşünülemez ve bu duygunun onun şiirine de girdiği görülmektedir. "Tevekkül" şiirinde şair kâmil insanların hâllerini anlatmıştır. Dünya tarihine bakıldığında Asr-ı saadet dahil başta Hz. Peygamber olmak üzere salih kullar hep sıkıntı yaşamışlar, dünya nimetlerini bir kenara bırakıp ahirete ve Allah'a gönül vermişlerdir. "Tevekkül"de kâmillerin bu hâllerine değinilmiştir:

*"Ne mübârektir o insan ki, cihan derdinden
El çekip ni'metin envânını bekler dinden,
Ve ne sâkindir o vicdan ki, şu dünyâ işini*

¹³⁴⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 148.

¹³⁴⁹ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 151.

¹³⁵⁰ Şiir için bk. Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 91; Dörtlüğün ilk mısraında da son mısraında da Banarlı'nın aktarımı ile bazı farklar görülmektedir: "Başka sanat bilmeyiz, karşımızda dururken/.../Sana uğurlar olsun... Ayrılıyor yolumuz!" Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 91.

¹³⁵¹ Nihad Sâmî Banarlı, *Kitaplar ve Portreler-Mehmed Âkif'den Günümüze*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1985, 141, 142.

*Bırakıp fikre dalar Cennetin âsâyişini...
Anlamıştır Feleğin sırrını ancak bunlar;
Dileriz, başka bir âlemde azîz olsunlar:
Çünkü dünyâ evi kâmillere zindân oldu.*”¹³⁵²

Bu şiir bize Necip Fazıl Kısakürek’in “**O Erler Ki...**” şiirini hatırlatmaktadır:

*“O erler ki, gönül fezasındalar,
Toprakta sürünme ezasındalar.
...
Ne cennet tasası ve ne cehennem;
Sadece Allah ’in rızasındalar.*”¹³⁵³

“**Gökten Düşenler**” adlı şiir ise manen yüksek derecelere sahip kişileri akla getirmekte ve evliyaya farklı bir bakış açısıyla bakılmaktadır. Bu kişiler evliyadan üstte makamları olan peygamberler ya da melekler olarak düşünülebilir:

*“Ruhunuz dar bulunca yerin hudutlarını
Size gökler dedi ki: “bana kanat açınız!”
Uçtunuz, bizden önce görmek için yarını,
Fecrin ilk ışığıyla aydınlandı saçınız.*”¹³⁵⁴

mısraları kanat ve uçmak ipucu kelimeleriyle şiirin başlığı da melekleri hatırlatırken,

*“Ruhunuz gökyüzüne varsın diye bu hızda
Bıaktınız yük olan vücudu arkanızda...
Yerleştiniz kimbilir hangi uzak yıldızda!
Ağlattı uzun uzun bizleri miracınız.*”¹³⁵⁵

dizelerindeki “miracınız” kelimesi ise Hz. Peygamber’i hatırlatmaktadır. Şiirde o kişilerin erenlere ihtiyacı olmadığı ifade edilerek de dünyevî âlemin uhra gönüllüsü şeklinde teşbih edilebilecek mekinlerine değinilmiştir. Bu yüzden insanlar erenler yolundadır ancak onlar gibi rehber ihtiyaçları yoktur:

¹³⁵² Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 179.

¹³⁵³ Kısakürek, *Çile*, 388.

¹³⁵⁴ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 128.

¹³⁵⁵ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 128.

*“Yüksek doğanlar için yeryüzü öyle dar ki!..
Size mutlak çocukken bunu anlattılar ki,
Hak erenler yolunda hız aldınız; şu var ki:
Onlar gibi rehbera yoktu ihtiyacınız.”¹³⁵⁶*

“**Aşk İlâhileri**”nde ise veliler bir nida şeklinde verilmiştir:

*“Yanımdan ayrılmayan bir güzellik görenler
Bu mermer heykellerin, sandılar, hepsi başka.
Onların rengi şekli değişse de, Erenler,
Ben gönülden bağlıyım değişmeyen bir aşka!”¹³⁵⁷*

“Erenler” kelimesi özellikle büyük harfle yazılarak kavrama dikkat çekilen şiirde,

“Ve boşalttım kalbimde aşktan gayrı ne varsa”¹³⁵⁸

gibi dizelerle şairde vazgeçilmez tema olan aşk ve

“- Göğsün, dedi sevgili, mermer bir yastık bana,”¹³⁵⁹

mısraı gibi satırlarla da yine onun için çok önemli olan sevgili kavramı diğer birçok şiiri gibi yine verilmiştir. “**Gençlik**” şiirinde ise ilâhî aşk vurgusundan beşerî aşka geçilmiş ve ilk dörtlükte erenlerin manevî aşk vaazına ve âşık denilerek **dervişe** dikkat çekilmiştir:

*“Anlattı erenler bir bahar değil,
Âşıkın ömründe bin bahar varmış.
Hicranla ağaran bu saçlar değil,
Sevgisiz kalan kalp ihtiyarlanmış...”¹³⁶⁰*

Bu mısralar Derviş Yunus’un aşkı yücelten şiirlerini akla getirmektedir. Hicran aşkı âdeta körükleyen bir güçtür. Derviş için vuslat arzulanır; hicran hâli ise aşkı yaşattığı için ve aşkın sahibini hatırlattığı için değerlidir. Şiirin son dörtlüğü ise beşerî aşkı hatta şairin hercailiğini vermektedir:

¹³⁵⁶ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 128.

¹³⁵⁷ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 207.

¹³⁵⁸ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 207.

¹³⁵⁹ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 207.

¹³⁶⁰ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 248.

“Gönlümde kovalar eskiden beri
Sarışın kumralı, kumral esmeri.
Dolmadan boşalmaz birinin yeri.
Gönlümde, anladım, her dem baharmış.”¹³⁶¹

İlâhî aşkla beşerî aşkın iç içe olduğu bir diğer şiir de “İstesem”dir:

“Rûhumun meyli var âlemde ilâhî aşka,
Seni benden kim alır yoksa ecelden başka?
İstesem çoktan o saçlar çürümüş, darma dağın,
Çoktan ağzımda kül olmuştu ateşten dudağın!”¹³⁶²

“Hayır Dua” şiirinde ise Yaradan’a niyaz edilerek O’ndan rehberler yani erenler istenmektedir.

“<<Seni kaybettiğimizden beri yok rehberimiz,
<<Ve sorar hak yolu şeytanlara kâhinlerimiz...
<<Bizi, er geç, sana îsâl edecek canlar ver!>>”¹³⁶³

“Bayezîd Bistâmî: ‘Üstadı bulunmayanın imamı şeytandır.’ der.”¹³⁶⁴ Bu kelam-ı kibarî şair, evliyanın rehberliğinin önemini vurgulayan yukarıdaki mısraları ile hatırlattıktan sonra,

“De ki. <<Rabbim, bize destanda da nâdir görülen
<<Ve güzellik, iyilik, doğruluk uğrunda ölen
<<Ortaçağ erlerinin benzeri insanlar ver!”¹³⁶⁵

dizeleri ile erenlerin yüceliğini anlatmaktadır. Çünkü destanlarda geçen kahramanların üstün nitelikli kişiler olduğu bilinmektedir. Bu mısralarda veli onlardan daha üstün gösterilmiştir. Ayrıca evliya, Ortaçağ gibi karanlık ve bağnaz bir devirde kılıç gibi keskin sözleri ve davranışlarıyla korkusuzca, skolastik düşünceye savaş açan kişilere de

¹³⁶¹ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 248.

¹³⁶² Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 35.

¹³⁶³ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 181.

¹³⁶⁴ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair-Kuşeyri Risalesi*, (9. Baskı), Süleyman Uludağ (Haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2017, 61.

¹³⁶⁵ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 181.

benzetilerek onun üstünlüğü verilmiştir. Ayrıca “De ki” ifadesi başta olmak üzere bu mısralar Kur’ân hitabetini hatırlatmaktadır.¹³⁶⁶

Ayrıca yine aynı şiirde kadın evliya olan Rabiyyatül Adeviye birebir söylenilirse de ona çağrışım yapılmaktadır:

“<<Öyle ceylânları gönder ki, bakarken tütsün
<<Yüzlerinden ezeli şu’lesi Ruh-ül-Kudüsün;
<<Son teselli bize, Meryem gibi cânanlar ver!>>”¹³⁶⁷

“**Hayır Dua**” da tevazu, hicran, aşk, kalp, din, tasavvuf ve âyet gibi değerler dikkat çekmektedir. Bu şiirde Allah’tan istenilen velilerin yüceliği, aşkı ve tevazusu, tasavvuf için anahtar olan aşkın ve o anahtarın mekânı olan kalbin veliler için önemi ise şu dizelerde verilmiştir:

“<<Öyle insanları gönder ki demir pençeleri
<<Uzanır almağa ancak çalınan hakkı geri;
<<Hepsinin kalbi kilitlemiş onulmaz aşka,
<<Yoksulun, kimsesizin menfaatinden başka;
<<Hepsi nurunla kılıçlar kuşanan meş’aledir,
<<Ki cihan kasrını vîrâne görür, tahtı sedir...”¹³⁶⁸

dizelerinin devamındaki ,

“<<Kahramanlarla gelirken yeniden hilkate cân,
<<Bize Şîrin dağı, Leylâ ovasından heyecân
<<Hüzn ü hicran taşıyan sürmeli ceylânlar ver!”¹³⁶⁹

mısralarında ise tasavvufta önemli iki kavram; hüzn ve hicran verilmektedir. Tasavvuf için hüznün değerinin kaynaklarından biri de “Hüznün kalplerin cilasıdır.”¹³⁷⁰ şeklinde aktarılan hadisi ile Resulî ifadededir. Bir başka kavram olan hicran da tasavvuf için değerlidir. Hicranı gönüllerde taşıyanlar vuslata dertlenmiş kişiler olarak teşbih edilebilir. Dervişin peşinden koştuğu, Allah için içinde taşıdığı ayrılık ateşi sevgili olan

¹³⁶⁶ Örnek olarak Hüd sûresi 2. âyet bk. Karaman vd., *Kur’an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 208; Hac sûresi 49. âyet bk. Karaman vd., *Kur’an-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 327.

¹³⁶⁷ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 182.

¹³⁶⁸ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 182.

¹³⁶⁹ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 182.

¹³⁷⁰ Ebû Nu’aym, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, VIII, 281.

Yaradan'ın ayrılığından duyulan hüzündür. Bu ayrılık müridin mürşidini özlemesi olarak da görülebilir.

*“De ki. <<Rabbim, biliriz biz ki, değişmez dînler,
<<Değişir sâde değer verdiğimiz âyînler...
<<Bir görüp sen de hem islâmını, hem kâfirini,
<<Mâverâdan bize göndermiyeceksen birini,
<<Bitsin, emret, bizi ifsâda yeten köhne masal;
<<Şu temelsiz, çatısız hilkate bir zelzele sal,
<<Nûhu yok, teknesi yok halkına tufanlar ver!>>”¹³⁷¹*

mısraları ve bu şiirde çokça geçen “De ki” ifadesi âyetleri hatırlatmakta,¹³⁷² dinlerin hepsinin Allah'ın olduğunu ancak ritüellerinin farklı olduğunu ifade ederken ise şeriat kavramı, “<<Mâverâdan bize göndermiyeceksen birini,”¹³⁷³ dizesiyle de tarikat kavramı verilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber ile nübüvvet bitmiştir fakat “Şeyh, Hz. Peygamber'in nâibidir. Onun temsilcisidir.”¹³⁷⁴ Dinler kavramı bir başka şiirde de, “**Sanat**” şiirinin ikinci dördlüğünde de, verilmiştir. Bu karşılaştırmayı Necat Birinci “**Sanat**” şiirini şöyle yorumlamaktadır: “İkinci kıt'ada kilise-cami; Bizans-Osmanlı karşılaştırılması vardır. İki taraf için de mabet söz konusudur. Ancak bu mabetlerde ilgi duyulan unsurlar ayrı ayrıdır. Biz, asırlar içinde işleyip geliştirdiğimiz sanat değerlerimizin peşindeyiz ve bizi onlar heyecanlandırır.”¹³⁷⁵ Bahsi edilen “**Sanat**” şiirinin ikinci dördlüğü şöyledir:

*“Sen kubbesinde ince bir mozayik arar da
Gezersin kırk asırlık bir mabedin içini,
Bizi sarsar bir sülüs yazı görsek duvarda,
Bize heyecan verir bir parça yeşil çini...”¹³⁷⁶*

“**Ne Kaldı?**” şiirinde şair; derviş, çile, muhabbet ve ermek kavramlarını işlemiştir. Daha önce de değinilen bir inleyiş şiiri “**Ne Kaldı?**”da dervişin hâlleri

¹³⁷¹ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 182.

¹³⁷² Örnek olarak bk. Bakara sûresi 97. âyet-i kerime. (Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 15.); bk. A'râf sûresi 33. âyet-i kerime. (Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 145.); bk. Nûr sûresi 54. âyet-i kerime. (Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 347.)

¹³⁷³ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 182.

¹³⁷⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 334, 335.

¹³⁷⁵ Birinci, *Faruk Nafiz*, 43.

¹³⁷⁶ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 91.

verilmiştir. Bu hâller çile ve muhabbettir. Çünkü tarikat yolunun ızdıraplı, imtihanı bol bir tarik olduğu bilinmektedir. Müminler için imtihanın zorunluluğu Kur’ânî ifadelerle de Ankebût sûresi 2. âyet-i kerîmede şöyle verilmektedir: “*İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece ‘İman ettik’ demeleriyle bırakılıvereceklerini mi sandılar?*”¹³⁷⁷ İslâm dininden ayrı bir yaşantıda olması düşünülemeyecek tasavvuf ehli sâlikin imtihana tutulması da bu âyete bakılarak İslâmî bir gereklilik olduğu varsayılabilir. Bu ızdıraplı yollara dervişi katlandırın güç ise muhabbettir. Bu yolda sabır ve sebat eden derviş için amaç, yolunu aşkla aşmak ve sonsuz muhabbetullahı ulaşmaktır. Şair de bu yolda ermiştir; eren kişinin vuslatı ise Allah kapısı olan kabirdir. Şair bıkkın bir duyguyla ölümü istemektedir:

*“Dervişim, o kadar taşkın ki derdim,
Çileyle muhabbet yolunda erdim,
Açılmış bir mezar bulsam girerdim,
Gayrı baş koyacak bir yer mi kaldı?”*¹³⁷⁸

“**Teşyi**” şiirinde ise dergâh kavramı görülmektedir. Tarikatın mekânı olan dergâh bu şiirde dünya olarak nitelenmiştir. Dergâhın pirlерinin amacı olan dünyanın gelip geçiciliğinin vurgusu dünya dergâha benzetilerek verilmiştir.

*“Ne zaman gördü bu dergâh ebedî bir mihmân?
Dün sabah gelmiş olanlar yarın akşam gidecek:
Sen giden yolcuyu teşyie koşarken şimdi,
Gittiğin gün kalanlar seni teşyi edecek!”*¹³⁷⁹

Tasavvufta bir kavram olan himmet, şairin “**Ramazanın Son Cumasında**” adlı şiirinde kullanılmıştır. Ancak bu tasavvufî kavram birebir tasavvuf içinde değil de dinî boyutla verilmiştir. Bu şiirde himmet evliyanın üstünde bir makamda olan sahabiden, Eyüp Sultan’dan, istenmektedir. Fakat istek farklı bir şekildedir. Hazret’ten şairin hâlinden onu kurtarmaması istenmektedir. Şiir; üç kısımdan oluşmakta, son iki dördlüğü aynı şekilde verilmekte ve ilk dördlüğü de çok küçük farklılıktadır. Bir dördlüğü örnek olarak gösterilebilir:

¹³⁷⁷ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 386.

¹³⁷⁸ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 244.

¹³⁷⁹ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 270.

*“Dün işittim ki Eyüp Sultan’a kurban adanmış,
Arkadaşlar beni kurtarmak ümidiyle pençenden.
Adadım ben de bugün kendimi kurban yerine,
Ta ki Hazret beni kurtarmasın işkenceden!”¹³⁸⁰*

Şairin hâlinde memnun olduğu görülmektedir. Buradaki istenilen şey tasavvufî bir hâlin bitmemesi olarak değerlendirilebileceği gibi beşerî aşk olarak da düşünülebilir. Eğer beşerî aşk olarak düşünülürse aşkın bu derece bir beşere yoğunlaşmasının da tasavvufî olarak hoş karşılanmadığı bilinmektedir.

“Yûsuf ve Zelîhâ” şiirinde tasavvufî ıstılâh içinde yer alan gönül verilmiştir. Bu kavram **“Yûsuf ve Zelîhâ”** adlı şiirin,

*“-<< Rabbe bağlanmış olan kalbime şeytan giremez;
<<Bendeler, sâhibinin mülküne el değdiremez;”¹³⁸¹*

dizelerinde bizi “Ben yere ve göğe sığmadım ancak mümin kulumun kalbine sığıdım.” hadisine götürmektedir.

“Hüsran” şiirinde ise şair; aşk, âşık, vuslat ve postu ele almıştır:

*“Buldu Mevla’sını Leyla’da zaman imreleri;
Postu devretti ham ervaha göçen âşıklar.
Bizi gerçekten usandırdı yalan dünyada,
Yarı Allahsız olanlar, yarı Allahlıklar.”¹³⁸²*

“Hüsran” tasavvufî imlerin bulunduğu bir rubaidir. Birinci mısra Yunus Emre’nin,

“Leyla Leyla derken Mevlayı buldum”¹³⁸³

dizesini akla getirmektedir. Bu dize ilâhî âşkî, âşığı ve maddeden manaya, vuslata yani Allah’a gidişi vermektedir. Ancak sonraki dizelerde tasavvufî anlamda bir olumsuzlama yapılmış, bu yolun sahtekârları, mürşid olmayıp da mürşidmiş gibi görülenler eleştirilmiştir.

¹³⁸⁰ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 275.

¹³⁸¹ Çamlıbel, *Heyecan ve Sükûn*, 192.

¹³⁸² *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 80.

¹³⁸³ Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlâhileri*, 31; Bu şiir, Mustafa Tıncı’nın hazırladığı *Dîvân-ı İlâhiyât*’ta “Âşık Yûnus’un veya Başka Yûnuslar’ın Şiirleri” kısmında verilmiştir. *bk.* (Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 647-718.)

“Niyaz” şiirinde Faruk Nafiz tecelli, vuslat, teslimiyet ve muhabbeti vermiştir:

*“Bana ilhamını bahşet ki, İlahî, bir gün
Seni bulsun sana takdime değer incilerim.
Ben, ne sultanlara şair, ne de şairlere şah;
Tanrılar Tanrısı’nın şairi olmak dilerim.”*¹³⁸⁴

İlk iki mısraında Yaratıcı’dan ilham niyaz edilerek şiirle Allah’a ulaşma isteği verilen “Niyaz”ın son iki mısrasında ise Yaradan’a teslimiyetle samimi bir bağlılık içinde olan şairin “*Tanrılar Tanrısı’nın şairi olmak dilerim.*”¹³⁸⁵ dizesiyle “Tanrı” ifadesi yerine Allah lafzının muteber olduğu ve İslâm’ın Yaratıcısı’nın bu şekilde anılmasının dönemsel özelliklerden kaynaklanabileceği söylenebilir.

4.4. ÂRİF NİHAT ASYA

Ârif Nihat Asya denildiği zaman ilk olarak “*Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*”,¹³⁸⁶ “*Fetih Marşı*”¹³⁸⁷ ve “*Dua*”¹³⁸⁸ gibi şiirleri ve onun milliyetçi tarafı ön plana çıkmaktadır. Ancak örnek olarak verilen bu üç şiiri, şairin milliyetçi tarafının yanı sıra dinî değerlerin de onun için çok önemli olduğunu göstermektedir.

Yunus Emre ve Mevlânâ gibi birkaç tasavvuf büyüğünün haricinde modern şairlerin tasavvufi yanı yadsınmış ya da doktora tezleri haricinde ve bazı ilmî eserlerde kısıtlı bir şekilde verilmesi dışında okullarda şairlerin bu tarafı ya hiç verilmemiş ya da çok kısa bir şekilde bahsedilmiştir. Namık Kemal’in “hürriyet ve vatan” teması, Ziya Paşa’nın “halk şiiri-divan şiiri ikilemi içinde kalması”, Muallim Nâcî’nin “eski şiir yanlısı olarak değerlendirilmesi”, Nazım Hikmet’in “komünistliği”... gibi Ârif Nihat Asya’nın da “milliyetçiliği” ön plana çıkan özelliklerinin yanında tasavvufu, ister salt tema olarak isterse de hâl olarak yaşayıp şiire aksettirmeleri şeklinde olsun tasavvufî yanlarının halk içinde ya da edebiyat öğrencisi veya edebiyatla ilgilenenler dışında bilinmemesi, hatta bazen edebiyat içinde olanların dahi dikkatinden kaçması, modern şairlerin bu yanının geri planda kalmasına sebep olmuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi bu, Ârif Nihat Asya’da da aynı olmuştur. Elbetteki gerek diğer şairler olsun gerek

¹³⁸⁴ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 79.

¹³⁸⁵ Çamlıbel, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, 79.

¹³⁸⁶ Arif Nihat Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, (23. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015, 19-21.

¹³⁸⁷ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 183, 184.

¹³⁸⁸ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 44-46.

Asya olsun bu ediblerin ön plandaki özelliklerinin ayrıntılı verilmesi yadsınamaz bir doğrudur ve verilmesi gerekir. Fakat geri planda kalmış olan tasavvufî yönleri ise bu incelemeyle verilmeye gayret edildiği için Ârif Nihat'ın da bu yönü ön plana çıkarılmaya çalışılacaktır. Asya'nın şiirinde tasavvuf yoğun bir şekilde işlenmiştir. Hemen her kitabında Hz. Mevlânâ, Hz. Mevlânâ'nın ailesi, Mesnevî, Konya, Kubbe-i Hadrâ, Şeb-i Arûs, pir, derviş, ney, neyzenler, kudüm, vird, zikir (sema), mûsikî (Mevlevî mûsikîsi¹³⁸⁹), veliler, türbeler, tasavvufla ilgisi olan şahsiyetler gibi kavramlar yoğun bir şekilde yer almaktadır. Bu kavramların yer almasındaki en önemli hususun şairin dervişliği ve mürşitliği¹³⁹⁰ olduğu söylenebilir. Bu konu hakkında Arif Nihat Asya, Yavuz Bülent Bâkiler'e 1933'te Mevlevîliğinin başladığını, o yıllarda Adana'da edebiyat öğretmeni iken Mevlevî olan Fransızca öğretmeni Hakkı Mahmut Soykal adlı arkadaşının Üsküdar Mevlevîhânesi'nin son şeyhi Ahmet Remzi Akyürek'le onu tanıştırdığını, şairin Kayseri'de Ahmed Remzi Akyürek'in kabrine gidince kabrin taşındaki şeyhinin hem eski hem de yeni yazıyla olan ismini öptüğünü, niyaza durup döndüğünü, inançlı dostlarından Kayseri'ye giden olursa onların da kabri ziyaret edip hem Remzi Dede için hem kendi için Fatihâ okumalarını istediğini, Remzi Dede'den el alıp çilesinden geçtiğini ve ona Mevlevî şeyhliği verildiğini, mürşitliğin ya bir şahıstan ya da mana âleminde alındığını, kendisine bu makamın nasıl verildiğini ise söylemeye mezun olmadığını anlatır.¹³⁹¹ Bu anlatı, şairin mana yönünü ve şiirlerinde yer alan Mevlevîlik muhabbetini açıklar niteliktedir. Şu bilgiler ise Asya'nın tarikat yaşantısı ve şiirlerinin yorumu için bu çalışmanın çeşitli yerlerinde değinilen tarikatlar ve zikir çeşitleri, kişilik ve tarikat seçimi açısından önemlidir: *"Nakşibendiye gibi bazı tarikatlar, müritlerin ancak kendilerinin işitebilecekleri kadar pes bir sesle zikre izin verir. Buna hâfî zikir, diğerine cehrî veya aleni zikir denir. Kâdiriye ve Mevleviye gibi tarikatlar cehrî zikri esas alırlar. Cehrî zikri kabul eden, semâ ve devrânı da kabul eder."*¹³⁹² Örneğin hareketli bir şahıs Kâdirîlik, Mevlevîlik gibi cehrî zikrin olduğu tarikatlara, daha sessiz bir kişilik sahibi birinin ise Nakşîlik gibi hâfî zikrin olduğu tarikatlara yönelmesi kişilik ve psikolojik açıdan gayet doğal olarak görülebilir. Ârif Nihat Asya'nın da tarikata girmesinde çeşitli etkilerin olabileceği gibi, kişiliğini de

¹³⁸⁹ Mevlevîlik ve mûsikî hakkında bk. Uludağ, *İslâm ve Musiki*, 304-315.

¹³⁹⁰ bk. Yavuz Bülent Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, Size Dergisi Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 2007, 185, 186.

¹³⁹¹ Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 185, 186.

¹³⁹² Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 85.

yadsımamız gerektiğini, şairin tasavvufi bir yapıda olduğunu Altay'ın şu aktarımı vermektedir: “İnsanların her zaman kendi düşüncelerini, fikirlerini anlayacak insanlarla karşılaşmaları mümkün değildir. Ama rahmetli hoca her seviyede insanla konuşacak bir kabiliyete sahipti. Çocukla da konuşur, köylüyle de konuşur, bakkalla da konuşur, çobanla da konuşur, onlarla da hemhâl olur ve onlar da hoca ile konuşmaktan menmun olurlardı. Bu da herkesin sahip olduğu bir kabiliyet değildir.”¹³⁹³ Zeki Sofuğlu'nun hocası hakkındaki bu görüşleri şairin tasavvufun yapmak istediği tarzda bir kişiliğe, davranışa sahip olduğunu göstermektedir.

Tasavvufa girişte bu hususların yanında diğer şairlerde de dikkate alınmaya çalışılan aile, zaman ve çevre faktörleri de yadsınamaz. Kişinin yetiştiği toplum ve zaman ileriki dönemlerde onun yaşantı tarzını etkilemesi ve şiirine tema olması bakımından son derece önemlidir. Şair, Osmanlının son döneminde, 7 Şubat 1904'te Çatalca'ya bağlı İncegiz Köyü'nde doğmuş¹³⁹⁴ ve dinî hassasiyeti olan bir ailede büyümüştür.¹³⁹⁵ Dinî hassasiyetin az olduğu bir ailede yaşayan bireyin dine ya da dinin muhabbeti boyutu olarak düşünülebilecek tasavvufa daha sonraki yaşantısında yönelmesi ve bunu şiirine yansıtması doğal bir durumdur. Ancak dindar bir ailede yetişen bir kişinin sadece aile veya toplumun gelenekselliği ile bu kavramlara yönelmeyip bireysel çabasıyla da bu değerler için birikim kazanması dine veya tasavvufa meylinin daha kolay ve daha sağlam olabileceğini düşündürebilir. Göze'nin Asya ile yaptığı konuşmada şairin samimi ve muhabbet içeren ifadeleri de şairdeki din ve tasavvuf meylinin sadece aile de kalmadığını, şairin manevî anlamda yaptığı birikiminin ifadeleri olarak yorumlanabilir:

“- Hocam ‘Ölülerin çenesini bağlarlar, burada gördüklerini orada söylemesinler diye’ demişsin, amma bize bir şey söyle...”

-Muhammedin (SAV) bahçesinin güllerinden öperim, Celâleddin-i Ruminin ellerinden öperim...¹³⁹⁶

¹³⁹³ İbrahim Altay, “Öğrencisi Zeki Sofuoğlu İle Söyleşi”, *Arif Nihat Asya*, (2. Baskı), Nevzat Köseoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 213.

¹³⁹⁴ Saadetin Yıldız, *Bayrak Şairi Arif Nihat Asya'dan Seçmeler*, (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016, 13.

¹³⁹⁵ Yıldız, *Bayrak Şairi Arif Nihat Asya'dan Seçmeler*, 31; Ayrıca bk. Sakin Öner, *Arif Nihat Asya*, Toker Yayınları, İstanbul 1979, 12.

¹³⁹⁶ Ergun Göze, *İçimizden 30 Kişi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1975, 129.

Fakat Nazım Hikmet bahsinde de değinildiği gibi kişinin dindar bir ortamda büyüüp¹³⁹⁷ dinin önemsenmediği bir ortama da kayması mümkündür. Yıldız, “*Dinî yönü oldukça kuvvetli bir aileden gelen şairin ölüme sığınmasını ve bir çeşit ‘hiçlik duygusu’na kapılmasının önemli sebeplerinden biri, herhalde, esaslı inanç sarsıntıları geçirmiş olmasıdır.*”¹³⁹⁸ demektedir. Buna rağmen şairin Bâkiler’e Konya’ya defnedilmesini istediğini söylemesi hayatının sonuna değin dindar ve mutasavvıf olduğunu göstermektedir.¹³⁹⁹ Şair için hüznün, fikrî huzursuzluğun, iç sıkıntısının dönemi olan Arayışlar Devresi’nde yazdıklarının yanında neşeli, huzurlu, kararlı biri olduğunu gösteren örneklerin de olduğunu, şairdeki rahatlamada Millî Mücadele’nin zaferle sonuçlanması yanında tasavvufa girişinin de etkisini Yıldız ifade etmektedir.¹⁴⁰⁰ Şairin ölümünün hemen ardından da çevresi tarafından gıyabında devam ettirilen bu yaşantı, Mevlevî töreni, Sakin Öner’in “Arif Nihat Asya” adlı eserinin “Arif Nihat Asya’nın Ardından Ne Dediler, Ne Yazdılar?” bölümünde¹⁴⁰¹ Yavuz Bülent Bâkiler tarafından şöyle verilmektedir: “*Kendisini toprağa verdiğimiz gece, evinde aziz hatırası ve mübarek ruhu için çok, pek çok sevdiği kudümler vuruldu, neyler üflendi, ilahiler söylendi.*”¹⁴⁰² Ayrıca Sakin Öner’in “Arif Nihat Asya” kitabında onun ardından çeşitli şairlerin Asya’ya ithafen şiirleri de aktarılmıştır. Bu kitapta aktarılan şiirlerden bazılarında tasavvufi etki görülmektedir.¹⁴⁰³ Bu, şairin sûfi yaşantısının diğer şairleri de etkileyerek devam ettiğini gösterir. Bu şiirlerden bazıları örnek olarak verilebilir:

“Arif Nihat Asya

...

*İmamoğlu, üstadının yolundan,
Gönül tatsın sohbetinden, balından,
Eller tutar, âriflerin dalından,
Hakk’ın eli, Arif Nihat Asya’dır!*

İmamoğlu Hikmet OKUYAR”¹⁴⁰⁴

¹³⁹⁷ bk. Fişekçi, “Nâzım Hikmet Şiirinin Evreleri”, 57.

¹³⁹⁸ Saadettin Yıldız, *Bayrak Şairi Arif Nihat Asya’dan Seçmeler*, 31.

¹³⁹⁹ bk. Bâkiler, *Arif Nihat Asya İhtişamı*, 452.

¹⁴⁰⁰ Yıldız, *Bayrak Şairi Arif Nihat Asya’dan Seçmeler*, 31.

¹⁴⁰¹ bk. Öner, *Arif Nihat Asya*, 82-96.

¹⁴⁰² Öner, *Arif Nihat Asya*, 85.

¹⁴⁰³ bk. Öner, *Arif Nihat Asya*, 90-96.

¹⁴⁰⁴ Öner, *Arif Nihat Asya*, 92, 93.

Bu dizelerde ârifler ve vahdet-i vücûd kavramları görülmektedir.

“Kubbe-İ Hadrâ

*İlham hele başlatmaya feryâda seni,
Yoktur geçecek duyguda, mânâda seni!
Sensin hocamız gerçi rübâide bizim.
Eşsiz buluruz Kubbe-i Hadrâ 'da seni.
Dr. Cahit ÖNEY”¹⁴⁰⁵*

Öney’in bu rubaisi ise Asya’nın incelenen şiirlerinde şair için çok önemli olduğu görülen Hz. Mevlânâ türbesinin bir başka görünümüdür. Aşağıda verilen eserde ise şairin tasavvufî ve millî yönü bir arada verilmiştir:

“Arif Nihat Asya’ya Akrostiş

*-Ellinci Sanat Yılı münasebetiyle-
Allah onu ismiyle müsemma mı yaratmış,
Ruhu şiirlerinde yükselir kanad kanad.
İrfanı yüreklere hayat vermiş nur katmış...
Feyiz ve ışık dolu; temiz, örnek bir hayat!
Nesillere yurt aşkı, bayrak aşkı o verdi:
İlâhî bir meş’ale tarihimizde <<BAYRAK>>
Her zaman yankılandı onda milletin derdi.
Ak elleri ellinci yılın gülünü derdi.
Tertemiz bu <<Elli Yıl>> bir güneş kadar parlak!
Allah ilhamlar vermiş <<Ney>>in nağmelerinden
Sanki bülbüldür öter Mevlânâ bahçesinde.
Yarınları müjdeler Erenlerin dilinden
Âlemler dile gelir O’nun engin sesinde!*

8 Şubat 1969

Halide Nusret Zorlutuna”¹⁴⁰⁶

Aktarılan bu şiirlerde Asya’nın tasavvufî ve millî tarafının vurgulanması şairin nasıl yaşadığı ve nasıl iz bıraktığını göstermektedir. Öner’in, “Tahsil hayatına dört

¹⁴⁰⁵ Öner, *Arif Nihat Asya*, 94.

¹⁴⁰⁶ Öner, *Arif Nihat Asya*, 95.

yaşında *İnceğiz Köyü imamı Hüseyin Efendi'den Kur'ân harfleri öğrenerek başlayan Arif Nihat, daha sonra Çatalca köylerinden Örucülü Köyü'nün okuluna devam etti.*"¹⁴⁰⁷ ifadelerinde görülen şairin çocuklukta dinî duyarlılıkla yetişmesi,¹⁴⁰⁸ Asya'ya babasından miras olarak Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Marifetnâmesinin kalması ve onu okuması¹⁴⁰⁹ onun dinî ve tasavvufî anlamda ta çocukluğun berrak dimağının getirdiği fizyolojik etkilemesini verdiği gibi sosyolojik açıdan bakıldığı zaman ise burada görülen çevre, özellikle aile etkisi nasıl doğal bir durumsa şairin Cumhuriyet Türkiye'si'nin bir ferdi olarak zamanının olaylarından etkilenmesi de o derece doğaldır. Bu durumlardan biri de tekkelerin kapatılmasıdır ki bu konu hakkında Mustafa Kara şu bilgileri vermektedir: "*Tekkeler kapatıldığında Arif Nihat 21 yaşındaydı. Dolayısıyla tasavvuf kültürüyle az-çok tanıştı. Ahmed Remzi Dede ile birlikte bu kültürün insanlara kazandırdığı ruhî derinliği fark etti. Onun anlattıklarını dinleyerek eski günleri derin bir hüznle yâd etmeye başladı. Mevlevihânelerin, ruhu kemâl noktasına taşıyan atmosferini düşünmeye başladı. Mürşidine ithaf ettiği mısralarda bu duygular var:*

*Ney, kudüm, ûd uyumuşlar şimdi,
Okur Evrâd'ını kuşlar şimdi.*

*Hepsi "Mevlâ" diye çarpardı yazık
O yürekler soğumuşlar şimdi!*

*Mesnevî nerde, nasıldır Dîvân
Çeşmelerdir, kurumuşlar şimdi!*

*Yolcusuz, Kubbe-i Hadrâ'ya gelen
Şu inişler, şu yokuşlar şimdi...
Bî-haber öyle ki, bilmem; ne yazar.
Ne okurlar okumuşlar şimdi?*

¹⁴⁰⁷ Öner, *Arif Nihat Asya*, 12.

¹⁴⁰⁸ Yıldız, Asya'nın dinî yönü güçlü bir ailesi olduğunu vurgular. bk. (Yıldız, *Bayrak Şairi Arif Nihat Asya'dan Seçmeler*, 31.)

¹⁴⁰⁹ Öner, *Arif Nihat Asya*, 49, 50.

*Tozlar altında mı, göklerde midir
O kerâmet, o buluşlar şimdi?*

*Rahlelerden el açar Arşa duâ
Okur Evrâd'ını kuşlar şimdi!*¹⁴¹⁰

Ârif Nihat Asya 1904 doğumludur.¹⁴¹¹ 1925 yılında Tekke ve Zaviyeler kapatılmış, 1933'te ise Asya el almıştır,¹⁴¹² yani 29 yaşında gençlikten olgunluğa doğru giden bir yaştadır. Tekke ve Zaviyeler'in kapatılmasından 8 yıl geçmiştir. Elbetteki bu kısa sürede kapatılmanın etkisi devam edecektir ki yıllar geçse de İsmail Kara'nın ifadeleriyle "*Tekkelerin kapatılması, tasavvuf ve tarikat kültürünün -kendine mahsus kanallarla devam etmekle beraber- yasaklar dolayısıyla alt seviyelere doğru seyretmesi sadece dindar çevreleri değil herkesi daha sınırlı ve katı kültürel, estetik ve dinî çerçevelere hatta imkânları daha az bir dile ve iletişim imkânlarına, daha dar bir dünyaya mahkûm etmiş gözüküyor.*"¹⁴¹³ Ârif Nihat Asya, Yavuz Bülent Bâkiler'e 1925'te tekkelerin kapatılmasıyla ağır hücumlara dayanamayan Mevlevîlerin Şam'a gitmesini ve Türkiye'den yağmur bulutlarının gelmesi üzerine her ne hâlde olurlarsa olsunlar bu durumu bırakıp dışarıda sevinç ve hasretle yağmurun altında ağladıkları hâli yaşayanlardan dinlediğini ağlayarak anlatması¹⁴¹⁴ da şairdeki tekkelerin kapatılmasını olumsuzlayan hâli duygusal bir şekilde vermektedir. Şair, tekkelerin kapatılmasının ardından geçen bu kısacık 8 yıldan sonra dahi çekinmeden Ahmed Remzi Dede ile Mevlevî tarikatına intisap etmesi¹⁴¹⁵ Arif Nihat Asya için tasavvufun önemli bir yerde olduğunu göstermektedir. Yukarıda Kara'nın aktardığı müşşidine ithaf şiirinde kapatılma ile Mevlevî tasavvuf kültüründe oluşan nitel ve nicel azalmalardan dolayı yaşadığı hüznü de onun tasavvufa verdiği değeri göstermektedir.¹⁴¹⁶ Ancak Muhsin İlyas Subaşı'na yaptığı şu açıklama Mevlevîliğin geleceğinin olumsuzluğu açısından duyduğu hüznü de verdiği gibi içindeki umudu da öldürmemektedir: "*Muhsinciğim, sen*

¹⁴¹⁰ Mustafa Kara, "Bir Mevlevî Dervîşi Arif Nihat Asya", *Arif Nihat Asya*, (2. Baskı), Nevzat Köseoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 236, 237.

¹⁴¹¹ bk. Yıldız, *Bayrak Şairi Arif Nihat Asya'dan Seçmeler*, 13.

¹⁴¹² bk. Bâkiler, *Arif Nihat Asya İhtişamı*, 185, 186.

¹⁴¹³ İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'si'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, (3. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2009, 251.

¹⁴¹⁴ Bâkiler, *Arif Nihat Asya İhtişamı*, 456.

¹⁴¹⁵ bk. Bâkiler, *Arif Nihat Asya İhtişamı*, 185, 186.

¹⁴¹⁶ bk. Kara, "Bir Mevlevî Dervîşi Arif Nihat Asya", 236, 237.

gençsin, gelecekte daha güzel şeyler de görebilirsin. Daha kötü şeyler de. Ama ben öyle görüyorum ki gidiş iyiye değildir. Mevlevîlik, kendi kabından kendi kaynağından çıkarılırsa önce kendine zarar verir. Gidiş ona doğru. Neler yapmak gerekir, onu da bilemiyorum. Ben şiirimde, “Artık ervaha kaldı âyinler.../ Ne neyzen, ne mesnevî-han var?” deme ümitsizliğine düşmüşsem, insanımızdaki bu ruhsuz çözülmeye dolayıcıdır. Tek umudum, sizler gibi dikkatli gençlerin bu ülkenin ve bu ülke insanının geleceğini kurtarmak için iyi yetişme gayretidir. Bakın, bugün Anadolu’nun Türkleştirilmesinin ve Müslümanlaştırılmasının 900. yılını kutluyoruz. Bu fetih, kılıçla yapılsaydı, kılıçla da kaybedilirdi. Mevlânâ’lar, Yunus’lar, bu fethin ruhanî tarafını temsil ederler ve kalıcılığının başkumandanlarıdır.”¹⁴¹⁷ Tasavvufun ehli olmayanların elinde özünden kopacağı ve bu da sūfiliğin aslına zarar vereceği bir gerçek olup, sahte şeyhler ve sahte şeyhlerin peşinden giden bilinçsiz dervişlerin eliyle kötü bir yola gidebileceği gibi Hz. Mevlânâ’nın Mesnevîsi’nde; bir adam fakir bir kimseyi görür, ona acır, kendisinin rızık düşüncesi olmadığını düşündüğü için fakir adama altın vermek ister. Fakir adam o kişinin kalbinden geçeni anlar, sırtındaki odunu yere bırakınca adam manevî bir titreyiş içine girer, fakir ise Allah’a dua eder. Eğer duası kabul olunanlar varsa bu odunların altın olmasını ister. Odunlar altın olunca adam şaşırır, fakir ise şöhret olmasını diye altınların tekrar odun olmasını diler ve altınlar odun olur. Fakirde aceleyle şehre doğru gider.¹⁴¹⁸ şeklinde özetlenebilecek anlatısında tasavvufta şöhretin istenmeyen bir davranış olduğu verilmektedir. Bu duyguya kapılan tasavvuf mensupları tarafından da tarikatların kötüye doğru gittiği görülmektedir. Fakat Ârif Nihat Asya’nın yukarıda ifade ettiği, erenleri, tasavvufun kalıcılığının başkumandanları¹⁴¹⁹ olarak görmesi onun için tasavvufun daimiliğine bir güvencedir. Tarikatların kapatılmasının Ârif Nihat Asya için üzücü olmasını, onun için bu kurumların kültür merkezleri olduğunu ve Anadolu’nun Türkleşmesinde ve Türk kelimesinin Anadolu’da kullanılmasındaki etkilerini Bâkiler şu şekilde aktarmaktadır: “Tekkeler kapatıldı. Bu konuda özel bir kanun çıkarıldı. Tekkeler, zamanın fikir ve kültür ocaklarıydı. Anadolu’yu Türkleştiren tekkelerdir. Anadolu’nun Türkleşmesinde Ahiliğin, Mevlevîliğin, Bektâşiliğin, Yesevîliğin Kâdirliğin çok büyük tesirleri oldu. Öyle ki tekkelerden önce, Anadolu’da

¹⁴¹⁷ Muhsin İlyas Subaşı, “Mevlevî Arif Nihat Asya...”, *Türk Edebiyatı*, Sayı 370-371, (Ağustos-Eylül 2004), 60.

¹⁴¹⁸ Mevlânâ, *Mesnevî*, 529, 530.

¹⁴¹⁹ bk. Subaşı, “Mevlevî Arif Nihat Asya...”, 60.

Türk kelimesi bile geçmez. Tekkeler kurulduktan sonra, Türk ismi ve kültürü Anadolu'da mayalanmaya başlar. Bu, bir şairin, kendine hayal âlemi açmasına benzer. Bu, mucize veya kerâmetten başka bir şey değildir."¹⁴²⁰

Ârif Nihat Asya'nın millî duyarlılığını ve mutasavvıflığını ölenedeğin bırakmadığını Yavuz Bülent Bâkiler'e söylediği, şairin hayatının iki vazgeçilmezinin de bu iki hassanın olduğu Bâkiler tarafından verilen şu ifadelerde görülmektedir: "*Yavuz Bülent! Öldüğümde beni Konya toprağına gömmelerini çok isterdim!*" dedi. Bir defasında da '*Cenazemde mehter marşları çalınmasını çok isterim!*' demişti. Ama ne cenazesinde mehter vuruldu ne de Konya toprağına defnedildi."¹⁴²¹ Bu ifadelerden ulaşamadığı görülen Konya ile ilgili çokça şiir yazmış şair için özellikle "*Öldüğümde beni Konya toprağına gömmelerini çok isterdim!*"¹⁴²² ifadeleri göz önüne alındığında bu şehrin şair için Hz. Pir'den dolayı çok değerli olduğu anlaşılmaktadır.¹⁴²³ Bir Müslüman için Hz. Peygamber'in kabrinin bulunduğu Medine toprakları ne kadar değerliyse bir tasavvuf erbabı için de şeyhinin ya da pirinin kabrinin bulunduğu topraklar da Hz. Peygamber'in Ravza-yı Mutahharası kadar olmasa da önemlidir. Bu, insan olarak en üstte olan Hz. Peygamber'i bir tarafa bırakıp mertebe olarak daha altta olan pir ya da şeyhin ön plana çıkarılması demek değildir. Pir ya da mürşidin toprağına duyulan saygı nihaî olarak Hz. Peygamber'e uzanmaktadır. Çünkü mürşidlerin sâliki, Hz. Peygamber'e ve Allah'a ulaştıran vasıtalar olarak görülmesi "*Şeyh Hz. Peygamber'in nâibidir. Onun temsilcisidir.*"¹⁴²⁴ ifadesinde verilmektedir. Bu, kitapların olduğu hâlde öğretmenlerin bulunması, cemaatin duaları bildiği hâlde imamın görev yapması... gibi vasıta olarak düşünülebilir. Şairin Konya'ya olan ilgisini Yavuz Bülent Bâkiler'le olan şu konuşması da gösterecektir: "*Şaşıracaksın ama gerçek; Konya'da üst üste üç gün bile kalmadım. Ama ben kendimi Konyalı kabul ediyorum. Hatta o kadar ki Hakk'a yürüdükten sonra beni Konya toprağına gömsünler istiyorum. Benim GÜNDÖNÜMÜ şiirimi biliyor musun?*

¹⁴²⁰ Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 188.

¹⁴²¹ Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 452.

¹⁴²² Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 452.

¹⁴²³ Konya, Asya ve Hz. Pir muhabbeti için ayrıca bk. Ersin Özarslan, *Şiirden Coğrafyaya-Arif Nihat Asya'nın Şiirinde Mekân Endişesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010, 177, 178.

¹⁴²⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 334, 335.

-Biliyorum hocam!

Dostlarım, dostlarım, gündönümüdür

Ölürsem atmayın ortaya beni.

Bir yer açın Mevlânanın yanında

Yatırın, yatırın oraya beni

Burcu burcu kokup çeker uzaktan

Mevlâna toprağı Konya 'ya beni.

...¹⁴²⁵

Yukarıda ailenin birey üzerindeki etkisi vurgulanmıştır. Bu etki, uygulamayla olabileceği gibi sözü vurgulayarak da olabilir ki Asya yine Bâkiler'le sohbetinde nesebini anlatırken soyunun Tokat'ın Kapusuz Köyü'nden geldiğini, buraya da Anadolu'nun fethinden sonra Horasan'dan ve eski Türk yurtlarından gelen Türkmen boylarından olduklarını, çiftçilik yaptıklarını, geçim sıkıntısından dolayı İstanbul'a göç ettiklerini, göç eden dördüncü dedesinin isminin Ahmet olup orada debbağlık yaptığını söyleyip, "Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor" adlı kitabında yer alan "Kapısız Hacı Ahmet" şiirini Bâkiler'e aktarıp bu şiirinde dördüncü dedesinden tabaklar şeyhi olarak bahsettiğini çünkü ona dedesini bu şekilde anlattıklarını daha sonra ise onun şeyh değil Ahi ustası olduğunu aktarması¹⁴²⁶ bu vurgulamayı göstermektedir. Şair bu aktarımda Bâkilere bahsettiği şiirde dedesinden hüznü bir şekilde bahsetmekte, tanıtırken de şiirde "ilâhi, seccâde, şeyh, tekke, hu, sarık, cübbe, türbedâr" kelimelerini kullanarak tasavvufun izlerini vermektedir.¹⁴²⁷ Asya'nın şiirlerine toplu bir şekilde bakılınca

¹⁴²⁵ Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 442.

¹⁴²⁶ Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 101, 102.

¹⁴²⁷ Bâkiler'e bahsedilen tasavvufi izlerin olduğu şiir şu şekildedir:

*"Kemerleri doldururken
İlâhilerle cenâzesi
Kanad olmuş tabutuna Tokat'tan
Koltuğunda gelen seccâdesi.*

*Kendisi tabaklar şeyhi,
Konağı garipler tekkesi...
Beklemiş altın dallar
Altın köklü şeceresi.*

*Yolcudan Fâtiha, Tanrı'dan rahmet...
Bir varmış, bir yokmuş ondan ötesi.*

*Yattığı yerlerde şimdi
Ne menekşe moru, ne gül pembesi...
Sarığı sulara sarmaşık,
Bir siyah selvi cübbesi.*

*<<Türbedârı nerde?>> diye soranlar;
İşte kaleler, kuleler; işte türbesi.*

*Uzanmış uyur garip
Dedemin dedesinin dedesi
Bekler kabrini Yedikule'nin
Sekizinci kulesi.*

Asya'nın bu dinî duyarlılığının daha ziyade şairin Mevlevîliğinden, Ahmed Remzi Akyürek Dede'ye olan dervişliğinden ve şairin mürşidliğinden¹⁴²⁸ kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü dinî şiirlerinin yoğunluğunu Mevlevîlik ve Hz. Pir oluşturmaktadır. Bâkiler'in şairin dört yaşında okula başlamasıyla ilgili sorusu üzerine şairin çocukların dört yıl, dört ay ve dört gün olunca mektebe verilmelerinin âdet olduğunu söylemesi ve bunun bazı sebeplerinin olduğunu ifade etmesi, bu durumun Eski Türklerde dördün mukaddes rakamlardan olmasından, dört yönümüz olduğundan, anâsır-ı erbaanın dört unsur olmasından, Eski Türklerde koyun, öküz, tavşan ve bozkurtun yani dört hayvanın kutsallığından, Oğuz Han'ın her oğluna dört boy bağlı olmasından, 24 Oğuz boyunun dördün altı misli olduğundan, Eski Türklerde dört mukaddes rakamlardan olduğu için Hacı Bektaş-ı Veli'nin İslâmiyet'i dört makam üzre oturarak izah ettiğinden, bu kapıların şeriat-tarikat-marifet ve hakikat kapıları olmasından, Osmanlıların da bu eski Türk inancına inanarak meselâ Topkapı Sarayı'nı dört kapıyla kurduklarından, Hz. Peygamber'den sonra dört halifenin varlığının bu kudsiyeti pekiştirdiğinden kaynaklandığını söylemektedir.¹⁴²⁹ Şairin dördün kudsiyetine inancı onun millî, dinî ve tasavvufî terbiyesini gösteren başka bir argüman olarak görülebilir.

Çocukluk yaşantısının, bireyin ileriki yaşantısını yönlendirecek davranışlar arasında olduğu psikolojik bir gerçektir. Ârif Nihat Asya'nın tasavvufa yönelmesinde ve cömertlik gibi dinî ve tasavvufî açıdan hoş karşılanan bir davranışın oluşmasında çocukken mahallelerindeki bir şeyhin ona sigara aldırıp 20 para bahşiş vermesi, bu bahşişin onu çok sevindirmesi, bu olayın etkisiyle de şairin ileriki yaşantısında gücü yettiğince fukaralara yardımda bulunması, buldukça huzur bulması, buna aile mensupları itiraz etseler de ona bu cömertliğinin yıllar önce şeyh efendinin verdiği 20 parayla yetimliğini, kimsesizliğini, yoksulluğunu unutup sevinen Mehmet Ârif'i hatırlatması¹⁴³⁰ anısı vardır.

<<Hû>> kapamış gözlerini başında,
başında...

*Uykusu gelmiş artık taşın da.
Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor, 46, 47.)*

¹⁴²⁸ bk. Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 185, 186.

¹⁴²⁹ Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 108.

¹⁴³⁰ Yavuz Bülent Bâkiler, "Kendi Ağzından Çocukluğu ve Şiire Başlaması", *Ârif Nihat Asya*, (2. Baskı), Nevzat Köseoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 83-85.

<<Hû>> kapamış gözlerini

Uykusu gelmiş artık taşın da." (Asya,

Şairin dindar bir aileye sahip olması,¹⁴³¹ dervişliği ve müridliği,¹⁴³² Konya'ya defnini istemesi¹⁴³³ gibi yaşantılar şairin hayatında tasavvufun ölene kadar devam ettiğine dair bazı ipuçları olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında Arif Nihat Asya'nın şiirlerine toplu bir bakışta hemen göze çarpacak olan dağ, tepe, ada, gibi coğrafi şekillerin yanında Türkiye'nin Isparta,¹⁴³⁴ Bursa,¹⁴³⁵ Amasya,¹⁴³⁶ Alaşehir,¹⁴³⁷ Sarıkamış¹⁴³⁸ gibi birçok şehri ve ilçesi göze çarpmakta şairin kitapları âdeta bir Türkiye haritası ve Türkiye'yi tanıtan bilgi rehberi gibi karşımıza çıkmaktadır. Hatta Kıbrıs¹⁴³⁹ gibi yavru vatan, Üsküp,¹⁴⁴⁰ Kerkük,¹⁴⁴¹ Kudüs¹⁴⁴² gibi vatanın eski toprakları, Belgrad,¹⁴⁴³ Berlin,¹⁴⁴⁴ Nürnberg¹⁴⁴⁵ gibi yabancı şehirler de Asya'nın şiir haritasında yer almaktadır.¹⁴⁴⁶ “*Arif Nihat Asya'nın şehirleri sevmesi, onları hatırlaması da genel olarak memleket ve milliyet sevgisine bağlıdır.*”¹⁴⁴⁷ Mekânın tasavvufla da ilişkisi şairin,

“*Ses verdiği gün, Bursa, Emir Sultan'dan
Sesler gelecek, Sivas'ta Pîr Sultan'dan!*

... ”¹⁴⁴⁸

dizelerinde verildiği gibi Eskişehir'in Yunus Emre ile Konya'nın Hz. Mevlânâ ile İstanbul'un Aziz Mahmud Hüdayi ile Ankara'nın Hacı Bayram-ı Veli ile Erzurum'un Abdurrahman Gazi ile Erzincan'nın Terzi Baba ile Kars'ın Hasan Hakanî ile Nevşehir'in Hacı Bektaş-ı Veli ile Bursa'nın Emir Sultan ile Darende'nin Somuncu Baba ile Göynük'ün Akşemseddin ile özdeşleşmesinden de anlaşılmaktadır. Bu husus, Asya'nın şiirlerinin taranması sonucundan ve bu çalışmada ele alınan birçok

¹⁴³¹ bk. Yıldız, *Bayrak Şairi Arif Nihat Asya'dan Seçmeler*, 31; Ayrıca bk. Öner, *Arif Nihat Asya*, 12.

¹⁴³² bk. Bâkiler, *Arif Nihat Asya İhtişamı*, 185, 186.

¹⁴³³ bk. Bâkiler, *Arif Nihat Asya İhtişamı*, 452.

¹⁴³⁴ bk. Asya, *Duâlar ve Âminler*, 238.

¹⁴³⁵ bk. Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 173-175.

¹⁴³⁶ bk. Arif Nihat Asya, *Rübâiyyat-ı Arif -2-*, (3. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014, 28.

¹⁴³⁷ bk. Asya, *Rübâiyyat-ı Arif -2-*, 37.

¹⁴³⁸ bk. Asya, *Rübâiyyat-ı Arif -2-*, 23.

¹⁴³⁹ bk. Asya, *Rübâiyyat-ı Arif -2-*, 265-267.

¹⁴⁴⁰ bk. Asya, *Rübâiyyat-ı Arif -2-*, 191.

¹⁴⁴¹ bk. Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 178-180.

¹⁴⁴² bk. Asya, *Rübâiyyat-ı Arif -2-*, 295.

¹⁴⁴³ bk. Asya, *Rübâiyyat-ı Arif -2-*, 285.

¹⁴⁴⁴ bk. Asya, *Rübâiyyat-ı Arif -2-*, 185.

¹⁴⁴⁵ bk. Asya, *Rübâiyyat-ı Arif -2-*, 165.

¹⁴⁴⁶ Arif Nihat Asya ve şiirindeki mekânlar ile ilgili ayrıntılı bilgi almak için bk. Özarslan, *Şiirden Coğrafyaya-Arif Nihat Asya'nın Şiirinde Mekân Endişesi*, 9-390.

¹⁴⁴⁷ Mehmet Narlı, *Şiir ve Mekân*, (2. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2014, 206.

¹⁴⁴⁸ Arif Nihat Asya, *Rübâiyyat-ı Arif -1-*, (3. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014, 256.

şiiirde “Konya”nın geçmesinden¹⁴⁴⁹ de anlaşılmalıdır. Özarslan’ın şu ifadelerinde de belde ile tasavvuf ilişkisi görülmekte, bu şehrin Asya için kutsal bir mekân olduğu verilmektedir: “*Ârif Nihat Asya’nın nazarında Konya’nın yeri diğer beldelere kıyasla farklılık gösterir. Bu şehir, onun için vatan toprağı olmanın, tabii güzellikler taşımanın ötesinde, Mevlevîlik ihtişamının doğup saltanatını sürdüğü mukaddes bir beldedir.*”¹⁴⁵⁰ Ârif Nihat Asya “*Topraklarımızı, insanlarımızı, şehirlerimizi, ova, nehir ve dağlarımızı çok iyi tanırđı. Hayal peşinde koşmazdı; hep gördüklerini, duyduklarını, yaşadıklarını yazdı. Gezilerinde tuttuğı notlar yazdıklarının dokusunu teşkil ederdi. Mesela Kars’a gider, ‘Anı Harabeleri’ni gezer, bilgiler toplar, notlar alır, sonra da bunlardan heyecan ve coşku yüklü bir şiir çıkarırdı. Avrupa’yı dolaşır, ‘Avrupa’dan Rübâiler’le döner, Kıbrıs’ı içinden keşfeder, ‘Kıbrıs Rübâileri’ni yazardı. Edirne yolculuğı ona mimarideki yüz akı eserlerimizin başında gelen Selimiye’yi şiirde de ebedileştirme imkânı verir, Konya’ya her ne zaman yolu düşse dinî ve mistik heyecanlarımızı doruğa çıkarıp coşturan Mevlânâ şiirleri kaleme alırdı.*”¹⁴⁵¹ Şiirlerine bakılınca dikkat çeken tema coğrafyanın yanında yine şiirlerinde “**Malazgird**”in,

“Yeri; iklim açan büyük savaşın,
Burasıymış -demek ki- takdirde:
İşte Alparslan, Romen Diyojen
-Yürüyüp- geldiler Malazgird’e”¹⁴⁵²

dizelerindeki veya bir başka örnekle “**Murâd-ı Sâni**”nin,

“Kartaldı babam, <<Hümâ>> demişler anama;
<<Gürânî>> derler, tanıyanlar, hocama...
Târîh sorar: <<Sen kime çektin, Mehmed?>>
Ebced’le derim: <<Murâd-ı Sâni babama!>>”¹⁴⁵³

mısralarındaki gibi Türk tarihi kitaplarının da kokusunu duyarız.

¹⁴⁴⁹ Bu konu hakkında Özarslan’ın eserindeki “Konya” bahsine bk., Özarslan, *Şiirden Coğrafyaya-Arif Nihat Asya’nın Şiirinde Mekân Endişesi*, 172-178.

¹⁴⁵⁰ Özarslan, *Şiirden Coğrafyaya-Arif Nihat Asya’nın Şiirinde Mekân Endişesi*, 172.

¹⁴⁵¹ Mustafa Özbacı, “Şairliği ve Şiirleriyle Arif Nihat Asya”, *Arif Nihat Asya*, (2. Baskı), Nevzat Köseoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 100.

¹⁴⁵² Arif Nihat Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, (4. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2015, 18.

¹⁴⁵³ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 37.

Bilindiği gibi, şiir için içeriğin yanında şekilsel unsurların da önemli yeri vardır. Hatta bazen biçimin içeriği desteklediği bilinmektedir. Arif Nihat'ın şiirinde tasavvuf şekilsel olarak da yerini aldığını Mustafa Özbalcı şöyle ifade etmektedir: “*Bir kısım rubailerinde ve bilhassa Kubbe-i Hadrâ’da yer alan Mevlânâ ve tasavvuf konulu şiirlerinde bazı kavramları, şahıs adlarını, duygu ve düşünceleri öne çıkarmak kastıyla yapıldığı anlaşılan ‘med’ler vardır. Fakat dikkat edilirse görülür ki bunlar aynı zamanda şiirin anlamını güçlendiren, ses ve söyleyiş değerini artıran güzel uzatmalardır. Mesela:*

*Ey bâd, gerçi bestelerim sûz-i dil yine...
Yapraklarım dökülse de kubbem yeşil yine.*

*Hâmûş gördüğün bu kemerlerde her seher
Evrâd’ı, Mesnevî’yi konuşmakta dil yine.*

*Buhâr olup, sis olup, rûzigâr olup uçtuk:
Nidâ olup, ses olup, hâkten üfûl ettik.*

beyitlerinde (*Bir Bayrak Rûzgâr Bekliyor*, s. 275, 278) geçen ‘bâd’, ‘hâmûş’, ve ‘hâk’ gibi kelimeleri bu dikkatle okumak lazımdır.”¹⁴⁵⁴ Bu şekilsel tasavvufî yaklaşımın yanında Özbalcı’nın aktardığı bu şiirde beste, gönül, yanmak, yeşil kubbe, evrâd, mesnevî gibi Mevlevîlik için önemli olan kelimelerle de şair tasavvufu ön plana çıkarmakta olduğu şiirden çıkarılmakta özellikle “*Yapraklarım dökülse de kubbem yeşil yine.*”¹⁴⁵⁵ diyerek Mevlevîliğin ebedîliğini ve her dâim tazeliğini vurgulamaktadır. Şiirde bütün tarikatlar için önemli olduğu bilinen virdin Mevlevîlik’te Hz. Pir’in kutsal olarak görülen eseri Mesnevî ile yapılması ve zamanının seher vakti olarak belirtilmesi de şairin vurgusudur. Bilindiği üzere tarikatlarda dervişlere derslerini sabah çekme tavsiyesi yapılmaktadır. Şiirde de bu tasviye hatırlatılmaktadır. “*Ârif Nihat’ın şiir dilini biraz da muhteva tayin eder. Muhtevaya uygun düşen kelimeleri seçip kullanmada usta bir şairdir. Mesela Mevlânâ konulu şiirlerinde din ve tasavvufufla ilgili terim, kavram ve kelimeleri; tabiat varlıklarını, çeşitli tabiat olaylarını ve tabiat sevgisini anlattığı*

¹⁴⁵⁴ Özbalcı, “Şairliği ve Şiirleriyle Arif Nihat Asya”, 126.

¹⁴⁵⁵ Asya, *Bir Bayrak Rûzgâr Bekliyor*, 277.

şiiirlerinde de ağaç, orman, bitki, deniz, dağ, kuş, çiçek, böcek gibi kelimeleri daha sık kullanır."¹⁴⁵⁶

Ârif Nihat Asya'nın şiirine tasavvufu her bakımdan sindirdiğini, onda en başta tasavvufî ahlâkın olduğunu şairin şu yaşantısı vermektedir ki şair 1942 yılında Malatya'da lise müdürüdür. O yılda Malatya'da gözleri çipil çipil kanlı yapan trahom hastalığı yaygındır. Bu tür çocuklara ve kişilere eşi Servet Hanım bakamazken Ârif Nihat böyle değildir. Hatta okulun trahomlu baş hademesi eve sabah kalvaltısı esnasında gelmişse Servet Hanım'ın içi kaldırmadığı için odalara kaçarken Ârif Nihat hademeyle güle oynaya kahvaltı yapmaktadır.¹⁴⁵⁷ Şârin bu muttakice tavrı, tasavvuf erbabına yakışır bu davranışı yanında yine ehl-i tarik için değerli olan cömertlik davranışını¹⁴⁵⁸ şairin Adana Lisesi'nde edebiyat öğretmeni iken ay başlarında maaş aldığında öğretmenler odasına çok sevdiği muzdan getirir, ziyafetten sonra cüzdanını bırakır ve kim ne kadar istiyorsa alabileceğini söyler. Bir defasında arkadaşları onu denemek için maaşının dörtte üçünü almışlardır fakat şair hiçbir şey söylemeden maaşının hepsi cüzdanındaymış gibi cüzdanını almış, "Eyvallah" diyerek sandalyesine oturmuştur.¹⁴⁵⁹ şeklindeki yaşantısı vermektedir. Asya'nın şiirlerine bakıldığı zaman tasavvufu, Hz. Pir'i, Hz. Pir'in ailesini, yaşadığı yerleri, Mevlevî mûsikîsini¹⁴⁶⁰, Mesnevî'yi, kısacası Mevlevîlikle ilgili her şeyi hayatına sindirmiş olduğu, tasavvufun, özelde Mevlevîliğin çok yoğun bir şekilde verildiği görülmektedir. Elbetteki bunda şairin Mevlevî şeyhi olması¹⁴⁶¹ önemlidir. Şeyhliğin seyr u sülûkunu tamamlamak olduğu, seyr u sülûkunu tamamlayan kişide ise manevî aşkın yoğun bir şekilde bulunduğu, Allah rızasını kazanmak adına bu aşkın şeyh, pir, Hz. Peygamber ve nihaî olarak da Allah için olduğu bilinmektedir. Asya'nın şiirine bakıldığı zaman Hz. Mevlânâ'ya yazdığı şiirlerinin büyük bir kapladığı görülmektedir. Asya'daki bu muhabbet ve hürmet tasavvufî olarak önemli hususlardan biridir ki Şemsüddin-El-Nakşibendî'nin ifadesi üzere başka müşidleri de kabul etmek fakat müşidini başka müşidlere tercih etmemek gerekmektedir.¹⁴⁶² Mustafa Uzgur'un şu sözleri de müşide

¹⁴⁵⁶ Özbacı, "Şairliği ve Şiirleriyle Arif Nihat Asya", 144.

¹⁴⁵⁷ Yavuz Bülent Bâkiler, "Çeşitli Özellikleriyle Arif Nihat Asya", *Arif Nihat Asya*, (2. Baskı), Nevzat Köseoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 388, 389.

¹⁴⁵⁸ bk. Bâkiler, "Kendi Ağzından Çocukluğu ve Şiire Başlaması", 83-85.

¹⁴⁵⁹ Bâkiler, "Çeşitli Özellikleriyle Arif Nihat Asya", 393.

¹⁴⁶⁰ Mevlevîlik ve mûsikî hakkında bk. Uludağ, *İslâm ve Musiki*, 304-315.

¹⁴⁶¹ bk. Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 185, 186.

¹⁴⁶² El-Hac Mehmed Nuri Şemsüddin-El-Nakşibendî, *Tam Miftâh-ül-Kulûb-Kalblerin Anahtarı*, 53.

muhabbet ve bağlılık hususunu vermektedir: “Allah’ın salih kullarını sevmek, güzel amellerinden dolayı onları övmek, Allah’a yaklaştırır. Allah’ın velileri, sıfatları şu âyette zikredilen kimselerdir: ‘Onlar ki iman ettiler ve takva sahibi oldular.’ Salih kimselere muhabbet etmek imanın alâmetlerindedir. Çünkü Müslüman onları severken Allah’a itaatlerinden dolayı sevmektedir. Öyle ise onları sevmek, Allah rızasını kazanmak gayesine yönelik olmalıdır. Onlardan hoşlanmamak imanın noksanlığının ve bulanıklığının işaretidir. Bu yüzden hadis-i şerifte ‘Ensarı sevmek imandandır’ diye varid olmuştur. Zira Ensar, Allah’ın salih kullarıdır. Kim onları severse imanından dolayı sevmiştir. Onlara buğz etmek de imanın zayıflığını gösterir.”¹⁴⁶³ Bağlılığı Asya’nın şiirinde görülmektedir. Şair âdetâ her şeyi Hz. Mevlânâ’da bulur. “Gönül” şiirinde bu hâl işlenmiştir:

“Neyler susamış rûha ilim, Mevlânâ:
Artık, ne devâ var, ne hekim, Mevlânâ...
Ârifler gönlüye bu dünyâda yerin,
Dol gönlüme... ben de Ârif’im, Mevlânâ!”¹⁴⁶⁴

Mürşidlerin gönlü Allah’ı sevenler ve ananlarla beraberdir. Şair bu dörtlükte âdete ismiyle müsemâmâ olduğunu, kendinin manevî feyze, muhabbete layık olduğunu söylemektedir. Şairin başka bir “Mevlânâ” şiirinde de her şeyde onu bulduğu görülmektedir:

“Bir sofradayım: azım, çoğum; Mevlânâ.
Dursam, yürüsem batım, doğum, Mevlânâ.
Yârin sesi, yârin sözü, yârin yüzüsün..
Sen yoksan, eğer ben de yoğum, Mevlânâ!”¹⁴⁶⁵

Hz. Pir’i her şeyden üstün görme, ona olan içteki muhabbet ve bağlılık, kendini Hz. Mevlânâ’da bulma, her güzel şeyin Hz. Pir olduğu Kubbe-i Hadrâ’da geçen “XXVIII” başlıklı şiirde görülmektedir:

“<<İyi, üstün, güzel, temiz, şeffâf...>>
Bu sıfatlar sıfât-ı Mevlânâ..
Ebedî hâtırat-ı Mevlânâ.”¹⁴⁶⁶

¹⁴⁶³ Uzgur, Hafız Mustafa, *Hakk’a Giden Yolda Yürümek*, Emir Matbaacılık, İstanbul 2007, 179.

¹⁴⁶⁴ Asya, *Rübâiyat-ı Ârif-2-*, 144.

¹⁴⁶⁵ Asya, *Rübâiyat-ı Ârif-1-*, 68.

Şu dizelerde ise Mevlevî büyükleri verilmiş, Hz. Pir'in hepsinin üstünde olduğu vurgulanmıştır. Bu, Hz. Mevlânâ için âdeta büyüklerin büyüğü demektir:

*“Şeyh Gaalib, Veled, Enîs, İtrî
Zirvelerdir; dühât-ı Mevlânâ..
Hepsi üstünde zât-ı Mevlânâ”*¹⁴⁶⁷

Şair son üçlükte ise eserinin ve hayatının Mevlânâ olduğunu ifade ederek her şeyiyle kendisini Hz. Pir'e adanmış olduğunu belirterek sonsuz bağlılığını vurgulamıştır:

*“Ne şiir söyledimse hepsi onun;
Eserim vâridât-ı Mevlânâ
Ve hayâtım hayât-ı Mevlânâ”*¹⁴⁶⁸

“30 Eylül” rubaisinde ise Hz. Mevlânâ'nın doğumuyla Mevlevîliğin başladığını ifade etmektedir. Bu ifade Hz. Pir'in doğumuyla beraber zaten onun manen olgun ve Mevlânâ'nın seçilmişlerden olduğunun ifadesidir.

*“Girmiş yüreğin emrine -artık-başlar;
-Artık- kalkın semâ'a, dağlar taşlar:
Yok şübhe, ki Mevlevîlerin takvîmi,
Mevlânâ'nın doğduğu günden başlar!”*¹⁴⁶⁹

“Mevlânâ'nın doğumu: Belh, 30 Eylül 1207 / 6 Rebiulevvel 604”¹⁴⁷⁰tür. Görüldüğü üzere yukarıdaki rubaiye milâdî tarihle başlık verilmesi, aşağıdaki “Mevlânâ'nın Doğumu” adlı rubaide ise hicrî tarihin belirtilmesi Hz. Mevlânâ'ya hürmeten yapılmıştır. Başlığın doğum tarihi olması bilinçlidir. Çünkü son iki dize buna işaretler. Sanki (Mevlevîlerin takvimi nasıl Hz. Pir ile başlıyorsa benim şiirimde onunla başlar.) iletisi verilmiş gibidir. Şairin Mevlevîlerin takvimini Hz. Pir ile başlatmasının yanında Hz. Pir'in dünyayı teşrifi 1207'¹⁴⁷¹den kendisinin intisabı olan 1933'¹⁴⁷²e değin yani 726 yıldır Mevlevîliğin devam eden bir tarikat olduğu vurgusu da rubaide vardır.

¹⁴⁶⁶ Arif Nihat Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, (2. Baskı), Defne Yayınları, Ankara 1967, 100.

¹⁴⁶⁷ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 100.

¹⁴⁶⁸ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 100.

¹⁴⁶⁹ Asya, *Rübâiyat-ı Ârif -2-*, 203.

¹⁴⁷⁰ Adnan Karaismailoğlu, “Mevlana'nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı”, *Mevlana*, Osman Horata-Adnan Karaismailoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2007, 39.

¹⁴⁷¹ bk. Karaismailoğlu, “Mevlana'nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı”, 39.

¹⁴⁷² bk. Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 185, 186.

“Mevlevîliğin Mevlânâ'nın 1273'teki vefatından sonra Çelebi Hüsameddin (ö. 1283), Sultan Veled (ö. 1312) ve nihayet Ulu Arif Çelebi (ö. 1320) zamanlarında bir tarikat şeklinde teşkilatlanarak âyin ve erkânının, kılık kıyafetinin tespit edildiğini biliyoruz.”¹⁴⁷³ Tarikat hâline gelmesi bu şekilde olsa da Mevlevîliğin bu derece yaygın oluşunda Hz. Mevlânâ'nın “Mesnevî”sinin yanında sanatsal bir tarikat olmasının da etkisi vardır.

Bir başka “**Mevlânâ**” şiirinde ise şair, Mevlevîliğin yagınlaşmasını belirtmiş ve yaygınlaştığı yerleri aşk ülkesi olarak ifade etmiştir:

*“Her kıt'ada rakkasesi var, mutribi var;
Her firkadan, ardınca gelen mevkibi var..
İndinde yalancıdır, bu aşk ülkesinin,
Kim derse eğer, <<maşrıki var, mağribi var.>>”¹⁴⁷⁴*

Asya, Hz. Mevlânâ'nın doğumuyla ilgili de şiir yazmıştır. Aşağıdaki dörtlük **Mevlânâ'nın Doğumu**” başlığı taşımaktadır ve Hicrî 604 tarihi şiirde belirtilmiştir:

*“Ayrı düşmüş ney, gölünden.. bekliyor
Ağlayıp yerden meded, gökten meded...
Bir elif, kalkıp diyor târîhini:
<<Ez cüdâyîhâ hikâyet mîküned.>>”¹⁴⁷⁵*

672 tarih verilen “**Mevlânâ'nın Vefâtı**” ise övgülerle doludur:

*“Denir: <<Lâle, sünbül şakaayıktı o!>>
Derim: <<En güzel tarha lâyıktı o!>>
Fakat, dilber âşıklarından <<Elif>>,
Gelip der ki: <<Şemsül – Hakaayık'tı o!>>”¹⁴⁷⁶*

Asya şiirlerinde Hz. Mevlânâ'nın ailesine de yer vermektedir. Çünkü bir derviş için müşdidinin ya da pirinin ailesi de değerlidir. Mîlâdî 1207 tarihinin belirtildiği “**Mevlânâ'nın Annesi**” şiirinde şair, okuyucuya Hz. Mevlânâ'nın annesi ile ilgili tarihî bilgi vermektedir. Çünkü “*Karaman'da yedi yıl kadar süren ikâmet esnasında*

¹⁴⁷³ Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 107.

¹⁴⁷⁴ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif-I-*, 10.

¹⁴⁷⁵ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 121.

¹⁴⁷⁶ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 201.

Mevlânâ'nın annesi Mümine Hatun ile ağabeyi Alâaddin Muhammed vefat eder ve bugün 'Mâder-i Mevlana Türbesi' olarak bilinen yerde toprağa verilirler."¹⁴⁷⁷

*"Yaz sonu, Lârende'de
Geçmiş gezdirdiğim,
Göstererek bir yatır,
Sordu: <<Yatan burda kim?>>*

*Davranıp, <<âdâb>> ile
<<Mü'mine Hâtûn>> dedim.*"¹⁴⁷⁸

Son iki dize muhabbeti ve tasavvufî âdâbı, saygıyı göstermek için önemli iki mısradır.

Şair, Milâdî 632, Hicrî 672 tarihlerini belirttiği "**Belh**" adlı şiirinde tarihlerle mesaj vermektedir. Çünkü bilindiği gibi Hz. Peygamber'in ahirete irtihali 632, Hz. Mevlânâ'nın ise "17 Aralık 1273 / 5 Cemâziyelâhir 672"¹⁴⁷⁹dir.

*"Anla: kim yazdı, çizer; kim getirir, kim götürür?
Deme: <<Bir böyle tesâdüf bu.. hesabsızca yürür.>>
Ki gören, <<Belh>>te Peygamberinin, <<Belh'li>>de
Pîr'inin göçtüğü târihi görür!"¹⁴⁸⁰*

Bu şiirde şekilsel mana da verilmiştir. Dikkat edildiği zaman Peygamber sözcüğüyle Pir sözcüğü alt alta verilmiştir fakat aynı hizada yazılmamıştır. Pir kelimesi biraz sağa kaydırılmıştır. Bununla Hz. Peygamber ve Hz. Pir bağlantısı vurgusunun yapılması yanında pir isminin sağa kaydırılmasıyla da hem iki kutsal şahsı makam olarak birebirleştirmemek, Hz. Peygamber'in üstünlüğünü vermenin yanında yine sağa kaydırmayla *geçmiş.....şimdi.....gelecek* çizgisinde Hz. Pir'in zamanî olarak sonralığını bu sonralık ile Hz. Peygamber'in vefatı ardından zamanı velilere tesliminin ifadesi olarak yorumlanabilir. Bu, tasavvuftaki Hak dostlarının Hz. Peygamber'in varisleri¹⁴⁸¹ olduğu düşüncesinin bir ürünü olarak görülebilir.

¹⁴⁷⁷ Karaismailoğlu, "Mevlana'nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı", 43-45.

¹⁴⁷⁸ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 122.

¹⁴⁷⁹ Karaismailoğlu, "Mevlana'nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı", 40.

¹⁴⁸⁰ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 132.

¹⁴⁸¹ bk. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 334, 335.

Özarslan, Asya'nın şiirlerinde yer alan Konya'ya olan iltifatın şairin Hz. Mevlânâ'ya olan muhabbetinden geldiğini ifade etmektedir.¹⁴⁸² Bunun yanında Konya için şunlar da söylenebilir ki bu şehir bütün Mevlevîler için kutsal bir belde olduğu gibi tasavvuf ehli için, tasavvufla bir bağlantısı olmasa da Allah dostlarına sevgi besleyen kişiler için bir muhabbet beldesi hâline gelmiş hatta Müslüman olmayan ama Mevlânâ'yı bir şekilde tanımış olan Mevlânâ hayranları için de özel yere sahip bir şehirdir. Ârif Nihat Asya için ise belki de mübarek beldeler Mekke ve Medine'den sonra gelen en değerli şehirdir. Konya, Hz. Pir'in beldesi olduğu için Asya'nın şiirinde de belirgin bir şekilde yer verilmiştir.

“Konya I” şiirinde bu şehre manevî bir hava yüklenmiş, şehir manevî bir merkez olarak görülmüş, âdeta Mevlevî bir enstürman olan ney de şiire katılarak alete manevî bir kutsiyet atfedilmiş ve âşıkların yani dervişlerin manevî durağı olarak görülmüştür:

*“Rûhun kadehin kendini doldurduğu yer...
Alnın güneşin dudak dokundurduğu yer...
Ney, kuşlarının konduğu dal, Mevlânâ;
Âşıklarının, Konya, otağ kurduğu yer.”*¹⁴⁸³

“Konya II” şiirinde ise ilk iki dizede Konya'ya fizikî olarak güzellik verildikten sonra son iki dizede Hz. Pir'in doğum yeri Belh¹⁴⁸⁴ de şiire katılarak Hz. Mevlânâ varlığından dolayı şehre manevî bir güzellik verilmiştir:

*“Çağlar, sana bir Konya binâ etmişler;
Sevsin diye hayli îtinâ etmişler...
Sen, Belh'i bulunca Konya'nın koynunda
Kuşlar, kuzular hamd ü senâ etmişler!”*¹⁴⁸⁵

“Dilek” adlı şiirde her şeyden geçen şair, bu şiirde de Konya'ya Hz. Mevlânâ'dan dolayı muhabbet beslediği,¹⁴⁸⁶ kutsiyet verdiği, Konya'yı bir aşk beldesi olarak düşündüğü, sevgi toprağı yaptığı görülmektedir. Hz. Pir Konyalı olarak, şair ise

¹⁴⁸² Özarslan, *Şiirden Coğrafyaya-Arif Nihat Asya'nın Şiirinde Mekân Endişesi*, 177, 178.

¹⁴⁸³ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -I-*, 267.

¹⁴⁸⁴ bk. Karaismailoğlu, “Mevlana'nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı”, 39.

¹⁴⁸⁵ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -I-*, 267.

¹⁴⁸⁶ Konya, Asya ve Hz. Pir muhabbeti için bk. Özarslan, *Şiirden Coğrafyaya-Arif Nihat Asya'nın Şiirinde Mekân Endişesi*, 177, 178.

pirinin Şeb-i Arûs gördüğü ölümüne belde olan kabir toprağı Konya olmak istemektedir:

*“Artık ne menekşe, gül; ne zambak dilerim.
Hattâ ne de bir canlı oyuncak dilerim;
Yâr ülkesinin kapanmışım toprağına...
Ben Konyalı ’mın Konya ’sı olmak dilerim.”¹⁴⁸⁷*

Bir başka **“Konya”** adlı şiirle yine bu şehir mübarek bir belde olarak görülmüştür. Şehirde bulunan Üçler¹⁴⁸⁸ ve Yediler¹⁴⁸⁹ şiire katılarak beldeye Hz. Mevlânâ dışında kutsallık katılmış, tasavvuf yer almıştır:

*“Tuğlayla, tunçla, mermerle;
Çadır kubbeyle, kemerle
Yükselmededir Üçler ’le
Yediler ’in konakları.”¹⁴⁹⁰*

Ayrıca şiirde geçen **“Üçler”** ve **“Yediler”**e **“Yükselmededir”** denilerek Konya ’nın uhrevî havası verilmektedir. Şair manevî mezarların yanında Hz. Mevlânâ’yı da unutmamıştır. **“Çadır kubbe”** Kubbe-i Hadrâ’yı vermekte olup Asya’nın **“Kubbe-i Hadrâ, şeklini çadırdan alarak Türk destanlarına bağlanır.”¹⁴⁹¹** ifadesi ise şairin milliyetçi yönünü göstermektedir. Üçler ve yediler **“Ezan”** şiirinde ise Ashab-ı Kehf olarak verilmektedir:

*“Zannetmeyiniz düşle hayalden geliyor;
Bir kutlu salâ bu... (Daniyal) den geliyor..
Artık uyanın siz de ey Üçler, (Yediler)
Tarsus ’ta ezan, şimdi, (Bilâl) den geliyor.”¹⁴⁹²*

Kubbe-i Hadrâ adlı eserin **“F”** bölümündeki¹⁴⁹³ **“XVIII”** başlıklı şiirinde de Konya’dan bahsedilmekte, Konya Hz. Mevlânâ’yı toprağında barındırmasıyla bahtiyar

¹⁴⁸⁷ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -1-*, 270.

¹⁴⁸⁸ bk. Hasan Özönder, *Konya Velileri*, Arı Basımevi, Konya 1980, 19.

¹⁴⁸⁹ bk. Özönder, *Konya Velileri*, 16.

¹⁴⁹⁰ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 171.

¹⁴⁹¹ Arif Nihat Asya, *Nesirleri-Aramak ve Söyleyememek*, (4. Baskı), Ötügen Neşriyat, İstanbul 2016, 341.

¹⁴⁹² Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -1-*, 259.

¹⁴⁹³ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 63-100.

olarak gösterilmektedir. Aşağıdaki iki dize şiirde farklı iki yerde tekrar edilerek diğer Konya şiirlerinde olduğu gibi Hz. Pir ile şehre yine kutsallık katılmıştır:

*“Bahtiyardır, işte basmış bağına
Konya Mevlânâ’sını..”¹⁴⁹⁴*

Çiçeklerin şekli güzelliğinin yanında, kokuları, faydaları, üzerlerine çeşitli anlam yüklenmesi de onları özelleştirmiştir ve çiçeklerle çeşitli benzetmeler yapılmıştır. Bu şiire yansımıştır:

*“Yâseminler, fesleğenler süslenmiş
Kubbe-i Hadrâ’sını.”¹⁴⁹⁵*

Hz. Pir fikriyatını geleceğe uzatmıştır. Bu fikriyatı şiirde “yeşil yelken”e benzetilen Kubbe-i Hadrâ vasıtasıyla yıllara uzanmıştır. Yeşil Kubbe Pir’in dergâhıdır. Bu dergâh geleceğe, umutlara, yeniliğe uzanan yelkenli misali bugünlere kadar gelmiş ve Hz. Mevlânâ’nın sembolü olmuştur.

*“Bir yeşil yelkenle çıkmış fethe Pîr
Yılların ferdâsını.”¹⁴⁹⁶*

Şair, nesillere de tavsiyede bulunmaktan kendini alamaz. Asya, Mevlevîlik mirasının devamını istediği gibi Mevlevîliğin iki önemli değeri olan Mesnevî ve neyi, bu iki unsurun yani Hz. Mevlânâ’nın şikâyetlerini de kendilerine şiar edinmelerini istemektedir.

*“Ey nesiller, paylaşın bitmek nedir,
Bilmiyen mîrâsını;
Mesnevî’den siz de şekvânız bilin
Neylerin şekvâsını!”¹⁴⁹⁷*

Son iki dizede ise Konya’daki Mevlevîliğin büyükleri Şems-i Tebrîzî,¹⁴⁹⁸ Selâhaddin Zerkub¹⁴⁹⁹ ve Çelebi Hüsametîn¹⁵⁰⁰ verilerek şehrin ululuğu artırılmıştır:

¹⁴⁹⁴ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 89.

¹⁴⁹⁵ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 89.

¹⁴⁹⁶ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 89.

¹⁴⁹⁷ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 89.

¹⁴⁹⁸ bk. Özönder, *Konya Velileri*, 57-65.

¹⁴⁹⁹ bk. Özönder, *Konya Velileri*, 67-76.

¹⁵⁰⁰ bk. Özönder, *Konya Velileri*, 77-83.

*“Şems-i Tebrîzî, Selâhaddin, Husâm
Doldurur sahbâsını.”¹⁵⁰¹*

Kubbe-i Hadrâ'nın yine “F” bölümündeki¹⁵⁰² “XXVI” başlıklı şiirinde de Konya, Hz. Mevlânâ ile yüceltmeye devam edilmiş, 10 beyitten oluşan bu şiirin her ikinci beytinin ikinci mısrasında tekrarlanan,

“Konya Mevlânâ demek!”¹⁵⁰³

dizesi Hz. Mevlânâ'nın Konya'ya gelişinden bugüne kadar geçerliliğini koruyan bir gerçekliğin mısra hâline gelmesidir. Bugün Konya denildiği zaman ilk akla Hz. Mevlânâ gelmekte, Konya denilince gözlerin önüne Hz. Pir'in hayalî resmindeki yeşil cübbesi ve Kubbe-i Hadrâ'nın yeşil rengi canlanmaktadır. Şairin dizesini destekler nitelikte “Konya'ya Mevlânâ şehri demek”, “Mevlânâ'nın manevî şehri demek”, yanlış olmayacaktır.

*“Her etek tennûredir,
Her satır bir sûredir,
...
Gel ki yollar boş değil;
Her nefes ney, her yeşil*

*Kubbe-i Hadrâ demek..
Konya Mevlânâ demek!*

*...
Kar döner, rüzgâr döner;
Yol döner, yollar döner..”¹⁵⁰⁴*

dizelerinde Mevlevîlikle ilgili tennûre, satır, ney, Kubbe-i Hadrâ, döner ifadeleri geçmektedir. Bilindiği gibi tennure Mevlevîlerin ibadet etekleri,¹⁵⁰⁵ ney enstürmanları, Kubbe-i Hadrâ Hz. Mevlânâ Türbesi'ndeki yeşil kubbedir. Döner ifadeleri ise Mevlevî dervişlerinin zikrini hatırlatmakta, hatta okuyucuya bu feyzin etrafa yayılıp kar, rüzgâr,

¹⁵⁰¹ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 89.

¹⁵⁰² bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 63-100.

¹⁵⁰³ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 97.

¹⁵⁰⁴ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 97.

¹⁵⁰⁵ bk. Özönder, *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, 43-47.

yol gibi cemadata sirayet ettiği izlenimi uyandırılmaktadır. İlgi çekici mısra “*Her satır bir sûredir,*”¹⁵⁰⁶ dizesidir. “Satır” ve “sûre” dikkat çeken iki unsurdur. “Satır” bize Mesnevî’yi hatırlatmakta, “sûre” de bilindiği gibi Kur’ân-ı Kerîm’i vermektedir. İkisi arasındaki bağlantı Mesnevî’nin Kur’ân-ı Kerîm’le eş değerliğini değil, Mesnevî’nin Kur’ân-ı Kerîm’in bir tefsiri olduğu fikrini düşündürmektedir. Asya’nın tarihî olaylara olan ilgisini örneklerle değinilmiştir. Şairin bu duyarlılığı millî ve manevî olarak bu şiirde görülmektedir:

*“Türk, alırken Asya’yı
Mevlevîler Konya’yı*

Etmîş istîlâ, demek..

*Konya Mevlânâ demek!”*¹⁵⁰⁷

Anadolu’ya göç eden topluluklar içinde çeşitli tarikatların dervişleri bulunmaktaydı. Bunlar, asâları, abâları ile diyar diyar dolaşarak halka tasavvufu anlatıyor, ordularla birlikte ve hatta önce manevî fethi gönüllü katılıyor, savaş zamanında “baş açık, ayak yalın” maddî zırhsız iman akıncıları olarak harp ediyorlardı.¹⁵⁰⁸ Dikkat edilirse Türklerin Asya’yı alışı ve bu alışı tasavvuf erbabının rölü bu dizelerle vurgulanmaktadır. Mevlevî-Konya ve istîlâ kelimeleriyle ilk etapta Konya’nın manevî yayılışının cebrî olduğu fikri görülse de bu şekilde yorumlanamaz. Çünkü manevî yayılma zorla değil gönülle olur. Bakara sûresi 256. âyet-i kerîmede “*Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır...*”¹⁵⁰⁹ şeklinde bu açıkça verilmiştir. İstîlâ’nın “*yayılmak, kaplamak, sarmak, bürümek*”¹⁵¹⁰ anlamları da vardır. Buradaki istîlâ kelimesini bu anlamda kullanmak daha doğru olacaktır. Yine bu şiirde geçen,

*“Burda yer, gök ihtizâz..
Burda boş dönmez niyâz;”*¹⁵¹¹

¹⁵⁰⁶ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 97.

¹⁵⁰⁷ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 97.

¹⁵⁰⁸ Kutlu, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, 185.

¹⁵⁰⁹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 41.

¹⁵¹⁰ TDK, *Türkçe Sözlük* (11. Baskı), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011, 1216.

¹⁵¹¹ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 97.

dizeleri bazı beldelerin kutsallığını ve burada yapılan duaların reddolmayacağı inancını hatırlatarak bu şehrin de Hz. Pir'den dolayı kutsal olduğunu vermekte, devamında gelen,

“Burda yoktur <<lâ!>> demek...”¹⁵¹²

mısrası ile de “Lâ ilâhe illâllah Muhammedün Resûlullah” kelime-i tevhidi’ni hatırlatmaktadır. Bununla bu şehirde şirkin olmadığı vurgusunun yanında, yine “lâ” ile şair tasavvuf adabını, yok dememe nezaketini, vermektedir.

Ârif Nihat Asya şiirinde birçok yerde evlialardan bahsedilmiştir. **“Ulular”** şiiri onun hem evlialara olan muhabbetini hem de yukarıda da bahsedildiği üzere onun Türkiye coğrafyasını fizikî olarak bildiği gibi kültürel ve inançsal anlamda da tanıdığıın işaretidir.

*“Seyhan ’da kurar köprümü Hâfız Develi;
Yol gösterenim, Konya ’da Hünkâr ’ın eli,
Porsuk ’ta kolum, Yûnus olur; Ankara ’da
Şekvâma teselli Hacı Bayrâm-ı Velî..”¹⁵¹³*

“Sultanlar” şiirinde de Anadolu’daki evliya tanıtımı yapılmaktadır:

*“Ses verdiği gün, Bursa, Emir Sultan ’dan
Sesler gelecek, Sivas ’ta Pîr Sultan ’dan!
...”¹⁵¹⁴*

“Erenler” şiiri ile şair tasavvufî selamlamayı verirken tasavvuf erbabının ne kadar kötü olursa olsun yine de onun selamına karşılık vereceğini söyleyerek erenleri yüceltmıştır:

*“Her hatvesi, isterse, vebâl olsun onun;
Dillerde nasîbi, kîl ü kaal olsun onun;
Her kim bana <<aşk olsun erenler!>> derse
Bin kerre derim: <<aşkı Cemâl olsun onun!>>”¹⁵¹⁵*

¹⁵¹² Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 97.

¹⁵¹³ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -1-*, 65.

¹⁵¹⁴ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -1-*, 256.

¹⁵¹⁵ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -1-*, 263.

“Ad” şiirinde Eyyûb Peygamber’i, vahdet-i vücûd anlayışındaki Arabî’yi¹⁵¹⁶ ve son olarak da şair kendisini de Mevlevîliğin içine dahil ederek Mevlevîliğin ulularından Ârif Çelebi,¹⁵¹⁷’yi vermiştir. Şair, kendisinde olan hâlleri saydığı velilere bağlayarak kendisini yücelttiği gibi “Lâkin” diyerek şiirine de başlık olan isminin gelişini Mevlevî üstadıyla ilişkilendirerek Mevlevîliği sanki biraz daha yüceltmıştır. Bu, tasavvuf adabında aykırı bir durum değildir çünkü tasavvufî olarak dervişin kendi mürşidini başka mürşidlere tercih etmemesi gerektiğini Şemsüddin-El-Hac vurgulamaktadır.¹⁵¹⁸

*“Sabrım benim, Eyyûb Nebî’den geliyor!
Sevdam, Muhiddin Arabî’den geliyor!
Lâkin bana serlevha olan <<Ârif>> adı,
Pîrim Ulu Ârif Çelebî’den geliyor!”¹⁵¹⁹*

“Bahar II” şiirinde de şair erenleri Gül Baba,¹⁵²⁰ Leylek Dede¹⁵²¹ ve Sümbül Sinan¹⁵²² ile vermeye devam etmektedir.

*“Gönderdi dalından Sarıköy, bülbülümü;
Ey Gül Baba, at sen de uzaktan gülümü!
Leylek Dede’den geldi bahârım bu sefer...
Sümbül Sinan, açtırdı bu yıl sümbülümü.”¹⁵²³*

Erzurumlu İbrahim Hakkı şairin tasavvufa ilgi duymasındaki çocukluk değerlerinden biri¹⁵²⁴ olabilir. Evliya kavramı, şairin daha sonra, yetişkinlik çağında Hicrî 1387 tarihini verdiği “İbrahim Hakkı-i Erzurumî’nin Anılması” ile şiirine yansımıştır:

*“Diller, dediler ki: <<Erzurum’dur burası>>
Gelmiş ulu evlâdını anmak sırası...”*

¹⁵¹⁶ Kılıç, “İbnü'l-Arabi, Muhyiddin”, 506.

¹⁵¹⁷ bk. Özönder, *Konya Velileri*, 101-108.

¹⁵¹⁸ El-Hac Mehmed Nuri Şemsüddin-El-Nakşibendi, *Tam Miftâh-ül-Kulûb-Kalblerin Anahtarı*, 53.

¹⁵¹⁹ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif-1-*, 265.

¹⁵²⁰ Okan, *İstanbul Evliyaları-İstanbul Manevi Gezi Rehberi*, 201-208; Yalçın, *Gönül Sultanları-İstanbul Evliyaları ve Ziyaret Yerleri*, 187, 188.

¹⁵²¹ bk. Şahabettin Uzluk, *Mevlevilikte Resim Resimde Mevleviler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957, 66-68. (Dipnot olarak verilen bu eserde Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları Seri: 1 No: 5 şeklinde de kayıt bulunmaktadır.)

¹⁵²² bk. Okan, *İstanbul Evliyaları-İstanbul Manevi Gezi Rehberi*, 57-69; Yalçın, *Gönül Sultanları-İstanbul Evliyaları ve Ziyaret Yerleri*, 142-150.

¹⁵²³ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif-1-*, 273.

¹⁵²⁴ bk. Öner, *Arif Nihat Asya*, 49, 50.

Ebced'den seslenip dedim ben, ona: <<Ey İbrâhim Hakkı'nın büyük hâtırası!>>”¹⁵²⁵

Yukarıda değinilen “**Konya**” adlı şiirde Konya’da bulunan Üçler Mezarlığı¹⁵²⁶ndan bahsedilmiştir. Mîlâdî 1968 tarihi verilen “**Reffî Cevad Ulunay Üçler’de**” adlı şiirde de Üçler’den bahsedilir. Çünkü Ulunay vasiyeti üzerine bu kabristana gömülmüştür.¹⁵²⁷ Bu şiirde olduğu gibi ulu kişilerin yattığı kabristanlara defnedilmek isteğine Erzurum Tuzcu (Dutçu) Mahallesi’ndeki kabristana Erzurum’un tanınmış manevî simalarının gömülmesi, Erzurum örneği olarak verilebilir. Bu şiir, evliya kabristanı olarak görülen yere Ulunay’ın gömülmesini anlatarak velilerin sevgisini vermek istediği gibi şair, Ulunay’ı da manevî olarak yüceltmıştır:

“Diyor Ârif: <<Ulunay gitti, gider!....>>

Çıkan <<ahbâb>> -fakat- Ârif’e der:

<<Oda, ey aşka açık yoldu bugün..

Konya’nın Üçler’i dört oldu bugün.....”¹⁵²⁸

“**Yatır**” şiirinde ise şair evliyayı konuşmaktadır:

“Ölü ben, yatır ben, evliyâ ben,

Elimi sürdüm onların toprağıma düşen

Karaltısına.”¹⁵²⁹

“**Yatır**”da evliyanın sevdiği şeylere de yer verilmiştir:

“Küme küme, yığın yığın

Arılar, hüsnüyusuflar, güvercinler, atlar;

Eller, ayaklar, etekler, kanadlar

Güzellikleriydi

Dünyânın

Ve şu dünyâda gönül verdikleriydi

Ölmüş bildiğimiz Evliyâ’nın!”¹⁵³⁰

¹⁵²⁵ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 143.

¹⁵²⁶ bk. Özönder, *Konya Velileri*, 19.

¹⁵²⁷ bk. Murat Yalçın (Ed.), *Tanzimat’tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi Cilt 2-K-Z*, (3. Baskı), YKY, İstanbul 2010, 1056, 1057.

¹⁵²⁸ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 135.

¹⁵²⁹ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 50.

Ayrıca “Ölmüş bildiğimiz Evliyâ'nın!”¹⁵³¹ dizesinde evliyanın büyük harfle yazılması saygı unsuru olarak görüleceği gibi mısra, “Allah yolunda öldürülenlere ‘ölüler’ demeyin. Bilâkis onlar diridirler lâkin siz anlayamazsınız.”¹⁵³² şeklindeki Bakara sûresinin 154. âyetini hatırlatmaktadır. Çünkü bu dizede şairin (Biz evliyaların öldüğünü zannediyoruz fakat aslında onlar ölmemişlerdir.) dediği hissedilmektedir. Şiirde evliyanın istekleri ve benzetmeleri de verilmektedir:

*“Hepsini tanırım uzaktan, yakından...
Seslenip taşlar, topraklar altından
<<Boş geçmeyin!>> dedim;
Güvercininden ilâhî istedim
Ve bal ismarladım, arısına.
Nefesim, tâlihîm, rüzgârım onlar...
Sizin kanadlarınız değil,
Benim kanadlarım onlar!”¹⁵³³*

“**Telli Baba**” şiirinde ise İstanbul’da Hz. Yuşa’nın türbesinin karşısında olan, Sarıyer Rumeli Kavağı’ndaki balıkçıların denize çıkmadan tehlikelerden korunmak ve bol rızık için dua ettikleri, evlenmek isteyen kızların uğrak yeri olan Telli Baba’ya¹⁵³⁴ yer vermektedir:

*“Dileğini bu yetişkin kızlar, ey yatır,
Neden bana söylemez de sana anlatır?”¹⁵³⁵*

“**İsparta**” şiirinin nakaratında şair yine mekân ve mekânın veli mekinlerinden bahsetmektedir:

*“İsparta’nın erenleri,
Gülsuyiyle aptes alır.”¹⁵³⁶*

¹⁵³⁰ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 51.

¹⁵³¹ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 51.

¹⁵³² Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, 23.

¹⁵³³ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 51.

¹⁵³⁴ bk. Okan, *İstanbul Evliyaları-İstanbul Manevi Gezi Rehberi*, 183-190; Yalçın, *Gönül Sultanları-İstanbul Evliyaları ve Ziyaret Yerleri*, 220-225.

¹⁵³⁵ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 216.

¹⁵³⁶ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 238.

Ârif Nihat Asya'nın şiirinde yöresel olarak halk arasında tanınan veliler gibi yurdun her tarafında tanınan evliyalar da görülmektedir. Bunlardan biri de Yunus Emre'dir.

“**Yunus**” şiirinde nur, himmet, kalb, kerâmet, tevazu, çile, meded gibi tasavvufa ait terimler kullanıldığı gibi din ve tasavvuf ilişkisi ve veli-Allah bağlantısı verilmiştir. Bu şiirde bağlantı kurulan Allah dostu; Anadolu'nun birçok yerinde bulunan, Türk halkının sahiplendiği, türbe olarak kabul ettiği makamları olan Yunus Emre'¹⁵³⁷dir. “İnsanlara, eşyaya, çeşitli şekillerde etki etmek, onları idare etmek, Allah'ın çok yakın dostlarına bahşettiği bir lütuf ve kerâmet olarak tanımlanan tasarruf olayında, ‘Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı’ (Enfâl/17) âyetinde ifade edildiği gibi, gerçek fâil Allah'tır. Sûfîler bu durumu, maşayla sobadan ateş alan adamın hâline benzetirler. Sobadan ateşi alan maşa mıdır, yoksa adam mı? Bu misalde, Allah dostunun yeri maşadır. Abdülkâdir Geylânî gibi bazı büyük velilerin, öldükten sonra da tasarruf ettiği hususu, sık sık nakledilir.”¹⁵³⁸ Şairin bu hâllerin Yunus'ta da hâsıl olduğunu aşağıdaki dizelerde yer alan “Celî” ifadesiyle onayladığı görülmektedir:

“Akıt nûr hâlinde ni'metleri;
İçir <<Hak!>> diyen kalbe himmetleri
Elinden, dilinden kerâmetleri
Celî Yûnus 'um!”¹⁵³⁹

Bu çalışmanın birçok yerinde değinilen ve özellikle tekrar edilen tasavvufun İslâm'dan ayrı olamayacağı hususu bu şiirde de bir postnişîn¹⁵⁴⁰ tarafından verilmiştir. Ayrıca yine bu şiirde velilerin, Allah'ın, Hz. Peygamber'in ve ehlibeytinin izinden gittiğini, bunu şiiriyle de tasdik ettiği görülmektedir. Zaten Hz. Peygamber'e ve ehlibeytine muhalif olan bir veli, bir kul İslâm'a göre düşünülemez bir hâl ve harekettedir:

“Dilin vahye, ilhâma uygun beyân...
Yakından, uzaktan duyar duymayan...
Ki şi'rinde -yer yer- Muhammed ayân

¹⁵³⁷ bk. Abdülbâki Gölpınarlı, *Yunus Emre-Hayati ve Bütün Şiirleri*, (4. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011, XXXII.

¹⁵³⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 629.

¹⁵³⁹ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 243.

¹⁵⁴⁰ bk. Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtışamı*, 185, 186.

Ve -yer yer- Alî, Yûnus'um!"¹⁵⁴¹

Bu dörtlükte dikkat çekici bir husus vardır ki bu, şiir ve ilham düşüncesidir. Şair bu hususun Yunus Emre şiirinde var olduğunu söylemektedir. Bu durum kendi şiirinde de vardır. Defne dergisinde Metin Nuri Samancı'nın şaire sorduğu "50 yıldır sanatın içinde bulunan bir insan olarak günümüz ve geleceğin sanatçılarına ne gibi tavsiyelerde bulunmak istersiniz."¹⁵⁴² sorusuna karşılık verdiği şu cevap şairin ilham ve metafizik bağlantısını vermektedir: "Şair ilhama metafizik manasıyla inanmıyorsa <<çağrışımları harekete getiren sebep>> olarak inanmalıdır. Ben birinci manasıyla inanmasını tercih ederim."¹⁵⁴³

Yûnus şiirinde bir başka tasavvufî ve dinî kabul, tevazu kavramını şair, kendisiyle ortaya koymuştur. Bu şiirde kendisini "Ârif" değil de "Nihâd" olarak vermesi bunu açıkça göstermektedir. Çünkü nihâd "tabiat, huy, yaradılış,"¹⁵⁴⁴ demektir:

*"Misâlince biz, gerçi, açtık cihâd,
Yaman çıktı, lâkin, inâd, i'tiyâd...
<<Yenildin mi sen, yoksa!>> dersin, Nihâd,
<<Belî Yûnus'um, der, belî Yûnus'um!>>"¹⁵⁴⁵*

Şiir peygamberlerin ve velilerin aynı çizgide, Allah'ın rızası, muhabbeti ve sıkıntılara karşı "Çilen var, hakikatların hâlisi..."¹⁵⁴⁶ şeklinde verildiği gibi çileyi bir güzellik olarak gören ve meded istenilen kişiler olduğunu hissettirmiştir ki Abdulkâdir Geylânî'nin "Allah, bağlılığı ve çözülmeyi onlara verdi. Yâni: Velilere... Sema onlar için yağmur yağdırır. Yer, bitkisini onlar için bitirir. Bütün halk onların manevî himayesine muhtaçtır. Onlar, birer birer dağlar gibidir. Afetler onları yerinden oynatamaz. Musibet onlara tesir etmez. Allah'ı Tevhid ile bilirler. O'ndan razıdırlar. Bu hâlleri sarsılmaz. Hem kendilerine hem de başkalarına iyilik ederler."¹⁵⁴⁷ şeklindeki ifadeleri mısrada geçen veli ve çileyi açıklayıcı niteliktedir. İslâm inancına göre

¹⁵⁴¹ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 243.

¹⁵⁴² Metin Nuri Samancı, "Arif Nihat Asya'ya 10 Soru-Arif Nihat Asya'dan 10 Cevap", *Defne*, 4 (62), (Şubat 1969), 8.

¹⁵⁴³ Samancı, "Arif Nihat Asya'ya 10 Soru-Arif Nihat Asya'dan 10 Cevap", 12.

¹⁵⁴⁴ Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, 834.

¹⁵⁴⁵ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 243.

¹⁵⁴⁶ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 243.

¹⁵⁴⁷ Abdulkadir Geylanî, *İlâhî Armağan (Fethu'r-Rabbani)*, 96.

dünyanın imtihan yeri olması çilelerin de hayatın belli aşamalarında kulun karşısına çıkmasına sebeptir. İslâm tarihine bakıldığı zaman imtihanların başta Hz. Peygamber olmak üzere diğer peygamberlere sonra da velilere verildiği ve çileli hayat sürdürdükleri görülmektedir. İmtihanlar nefis mücadelesi olup şiirde verildiği üzere nefse “cihad açmak” ve bu cihaddan galip çıkmak gereklidir. Fakat şair Allah dostu olarak kabul edilen Yunus’a mağlup olduğunu söyleyerek hem Yunus Emre’nin manevî makamına hürmeten onun kadar güçlü olamadığını vurgulamakta hem de tevazu sergilemektedir.

Şiirde geçen “*Meded, ey yolun, rehberin kendisi;*”¹⁵⁴⁸ mısraı da dikkat çekicidir. “*Mevlevîlerde rehber, tarikatçı (ser-tarik) iken, diğer tarikatlarda aşçıbaşısıdır. El alacak kimseyi, şeyhin huzuruna götüren kişiye, rehber denir. Rehbersiz yol alınmaz: Manevîyatta yol almak için, bir yol göstericinin gerekliliğini anlatılır.*”¹⁵⁴⁹ Bu bilgiler ışığında mısraya bakıldığı zaman şairin Yunus Emre’yi “*Meded, ey yolun, rehberin kendisi*”¹⁵⁵⁰ şeklinde nitelemesi Yunus’u derviş olarak değil, mürşid olarak gördüğünün ifadesidir. Şiirde Yunus Peygamber ile Yunus Emre arasında bağlantı kurulmuştur. İsimlerin kişilik üzerinde etkisi¹⁵⁵¹ düşünüldüğünde mısralar daha aşikâr hâle gelecektir:

“*Çilen var, hakikatların hâlisi...*

Meded, ey yolun, rehberin kendisi;

Nebî Yûnus’un vârisi

Velî Yûnus’um!”¹⁵⁵²

Asya’nın bu son dörtlüğü ile Necip Fazıl’ın “**Yunus Emre**” şiirindeki,

“*Rüzgâra bir koku ver ki, hırkandan;*

Geleyim, izine doğru arkandan;

Bırakmam, tutmuşum artık yakandan,

Medet ey dervişim, Yunus’um medet!”¹⁵⁵³

dizelerini akla getirmektedir.

“**Hakkuşları**” şiiri Asya’nın tasavvufî açıdan dikkat çekici eserlerindedir. Bu şiirin tahlili için şu ifadelerle bakmak gereklidir: “*Attâr, ‘Mantık al-Tayr’ıyla, temsili bir*

¹⁵⁴⁸ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 243.

¹⁵⁴⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 514.

¹⁵⁵⁰ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 243.

¹⁵⁵¹ bk. <http://www.nevzattarhan.com/isminiz-kisiliginizi-olusturuyor.html> (Son Erişim: 27.06.2018)

¹⁵⁵² Asya, *Duâlar ve Âminler*, 243.

¹⁵⁵³ Kısakürek, *Çile*, 383.

surette ‘Vahdet-i Vücûd’ (Varlık Birliği) inanışını anlatmaktadır. Kuşlar; salıklar, hakikat yolunun yolcularıdır. Hüthüt de kılavuzları, yani mürşittir. Simurg, Tanrı’nın zuhur ve taayyünüdür ki bu zuhur ve taayyün, kendilerinden ibarettir ve gerçek birliğe ulaşan, halkın Hakk’ın zuhuru, Hakk’ın da halkın butunu olduğunu anlar.”¹⁵⁵⁴ Gölpınarlı’nın bu ifadelerine dayanarak bu şiirde Attâr’ın etkisinin olduğu, buna bağlı olarak da yine Gölpınarlı’nın verdiği bu bilgiler ışığında şiirin ilk üçlüğünde dervişlerin kuşlara benzetildiği düşünülebilir. Şiirde geçen “Tanrı günü”¹⁵⁵⁵ ifadesi de bu kuşların dâim hareket hâlinde oluşlarını vermekte, bu ise seyr u sülûkunun devamlılığına işaret ettiği şeklinde okunabilmektedir. Ayrıca “... bir uçuşta”¹⁵⁵⁶ ifadesi ise irşad olarak yorumlanabilir:

“Tanrı günü, karda kışta
Hakkuşları bir uçuşta
Ulaştılar Hakka.”¹⁵⁵⁷

Mantık al-Tayr hakkında Gölpınarlı’nın ifadeleri¹⁵⁵⁸ dikkate alınarak şairin Attâr etkisinde son dize ile ehl-i hâlin Hakk’a vasil olmasını işaret ettiği söylenebilir. Fakat “Mantık al-Tayr, Vahdet-i Vücûdun ilmîni yapmayan ve âdeti halka, halkın anlayacağı hikâyelerle bu felsefeyi sunan serbest fakat tamamıyla mantıkî düşünceli ve temkinli bir sofinin eseridir.”¹⁵⁵⁹ şeklinde ifade edilirken, “Hakkuşları” ise mürşid konumunda¹⁵⁶⁰ bir şairin eseridir. İkinci üçlükte şair kelimeyi birinci anlamından farklı olarak kullanma alışkanlığını burada da vermektedir:

“Burâk aşsın kemerlerden,
Soyha kalsın erlerden
Bir lokma, bir hırka...”¹⁵⁶¹

Soyka; “Ölünün üzerinden çıkan giysi.”¹⁵⁶² anlamında kullanılmaktadır. Bu şiirde “soyha”, sözlük anlamına paralel olarak dervişlerden geridekilere kalan

¹⁵⁵⁴ Feridüddin Attâr, *Mantık al-Tayr*, (10. Baskı), (Çev.: Abdülbâki Gölpınarlı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017, XX.

¹⁵⁵⁵ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 37.

¹⁵⁵⁶ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 37.

¹⁵⁵⁷ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 37.

¹⁵⁵⁸ Feridüddin Attâr, *Mantık al-Tayr*, XX.

¹⁵⁵⁹ Feridüddin Attâr, *Mantık al-Tayr*, XXI.

¹⁵⁶⁰ bk. Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 185, 186.

¹⁵⁶¹ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 37.

¹⁵⁶² TDK, *Türkçe Sözlük*, 2146.

anlamında verilmiştir. Ayrıca şair, “*Bir lokma, bir hurka...*”¹⁵⁶³ anlayışını ashâb misali dünyadan arkaya bir şeyler bırakmayacak kadar dünyaya değer vermedikleri düsturu içinde değerlendirilebileceğini şair vermektedir. Son üçlükte din ve tasavvuf ilişkisi görülmektedir. Şiirde geçen “halk” dinin kurallarına bağlı nâs, “kutup” ise tasavvuf ehli olarak düşünüldüğü zaman şu yorum yapılabilir: Kur’ân yani Allah’ın hükümleri nâs ve dinden gayrı olmayan İslâm’ın aşk boyutundaki tasavvuf ehli için tek bağlayıcıdır:

*“Nidadır, indi Kur’an’dan...
Kutuplar’a haber bir yandan,
Bir yandan gelolsun halka!”*¹⁵⁶⁴

Tasavvuf ehlinin, genel kanaat olarak zannedilen, sadece halvette dervişlik yapmadıklarını, doğu-batı demeden irşad faaliyetlerinde buldukları, irşad için belde belde gezdikleri bilinmektedir.¹⁵⁶⁵ Şair yine intisabından dolayı Mevlevîliği ön plana çıkarmıştır:

*“Kiminde teber, kiminde kudüm...
Kimi kubbelerde güm güm
Ünetti garba, ünetti şarka.*

*Neylerle, dillerle;
Yeşillerle, allarla;
-Şerbetlerle, ballarla-
Bir ufuktan bir ufka.*¹⁵⁶⁶

Kubbe-i Hadrâ’nın “E” bölümündeki¹⁵⁶⁷ “T” başlıklı şiirinde de velilerden bahsetmektedir. Bunu şair, şiirde kullanılan “tig,” “tennure” ve “teber” şeklindeki tasavvufî terimleri kullanarak yapmaktadır. Bektâşilikte kuşak olan tiğ-bend¹⁵⁶⁸ kelimesinin şiirde tiğ şeklinde kullanımıyla şair, Bektâşîleri; tennûre ile Mevlevîleri; teber kullanımıyla ise derviş için maddî destek görüldüğü gibi,¹⁵⁶⁹ dervişlerin manevî

¹⁵⁶³ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 37.

¹⁵⁶⁴ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 37.

¹⁵⁶⁵ bk. Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm-Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, 180, 181.

¹⁵⁶⁶ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 38.

¹⁵⁶⁷ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 49-62.

¹⁵⁶⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 360.

¹⁵⁶⁹ bk. Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm-Mecmu’âtü’z-Zarâ’if Sandukatu’l-Ma’ârif*, (2. Baskı), Ülker Aytekin (Sad.) Ocak Yayıncılık, İstanbul 2005, 222, 223.

cihadı da düşünelebilir. Çünkü bu manevî cihad, 13. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar, hatta sonraki dönemleri de içine alan uzunca bir sürede Kalenderî, Haydarî dervişlerinde ve şeyhlerinde, Abdalan-ı Rum'da ve Bektâşîlik gibi heteredoks tarikat ehlinin vesilesiyle Anadolu'da ve Rumeli'de birçok ihtidalar da görülmektedir.¹⁵⁷⁰ Bu cihat şiirin ilk kısmında nefisle mücadele olan bezmede yani zikir meclisinde görülmektedir:

*“İki uçtan, iki baştan yürüyüp
Ebedîler, ezeliiler geliyor;
Taylâsan, tîg u teber, tennûre..
Beledîler, cebelîler geliyor;
Yol açın, bezme velîler geliyor!”¹⁵⁷¹*

İkinci bölümde ise manevî hâlleri hâiz evliyanın beldeleri İslâm'a çevirişi askerî terim kullanılarak verilmektedir:

*“Sırrı kalbinde hafîler alayı.
Nûru ahında celîler geliyor;
Ülkeler fethine Mevlânâ'lar,
Hacı Bektaş'lar, Alîler geliyor;
Yer açın, bezme velîler geliyor!”¹⁵⁷²*

Tasavvufun yoğun olarak geçtiği Kubbe-i Hadrâ'nın “F” bölümündeki¹⁵⁷³ “VIII” başlıklı şiirinde ise iki meşhur maktul veli Nesîmî ve Mansûr görülmektedir:

*“Soyundun, ey hakîkat sen, Nesîmî'de
Ve hil'atlar dururken dûrdan geçtin.*

*Göründün, ey teâlî, dâr şeklinde
Ki bîpervâ gelip Mansûr'dan geçtin.”¹⁵⁷⁴*

“Ârif Nihat Asya İntişamı”ndaki “Âdem ve Havva'nın ebced hesabında tutarı altmıştır. Ney de ebcedde altmıştır. Bu bir tesadüf mü? Kim diyor? Muhtemeldir ki

¹⁵⁷⁰ Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Selçuklu Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, (4. Baskı), Kitap Yayınevi, İstanbul 2016, 135.

¹⁵⁷¹ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 51.

¹⁵⁷² Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 51.

¹⁵⁷³ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 63-100.

¹⁵⁷⁴ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 76.

Cenab-ı Hakk, insana ilk estetik dil olarak neyi vermiştir.”¹⁵⁷⁵ şeklinde verilen ifadeler Ârif Nihat’ın ebcede olan ilgi alâkası ve inanışını, bunun “Ney”de de kendini gösterdiğini vermektedir. Mevlevîlikle özdeşleşmiş tasavvuf mûsikîsinin¹⁵⁷⁶ üflemeli çalgılarından ney ve icracıları neyzenleri Asya’nın şiirinin tasavvufî unsurları arasına sokulabilir. Öyle ki şair “Ney” şiirinde neyi diğer çalgılar arasında farklı bir yere koyup onu yüceltmiş ve neye karşı muhabbetini yansıtmıştır. Bu muhabbet, âletin tasavvufî özelliğinden kaynaklanmaktadır:

*“Sesi en tatlı çalgısın, ey ney;
Gece, gündüz; her üflenışte yeni...
Hayli yüksek de olsalar senden,
Tanurım bin sesin içinde seni!”*¹⁵⁷⁷

Bir başka “Ney” şiirinde ise neye yüklenmiş olan, neyle özdeşleşmiş hasretten, figandan şair bahsetmektedir. Doğumuyla kendisinin, ölünce sevdiklerinin feryat ettiği insan gibi içlidir:

*“Farkı yok içlilikte insandan..
O da hasrettir, aşktır candan...
Der: <<Nasıl hıçkırıp figaan etmem,
Ki efendimle geldim Efgan’dan!>>”*¹⁵⁷⁸

Bu dördlük Mesnevî’nin ilk iki beytini hatırlatmaktadır:

*“Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor:
Beni kamuşlıktan kestiklerinden beri feryadıyla kadın / erkek herkes ağladı.”*¹⁵⁷⁹

Asya’yı cezb eden hususlardan biri de neyzenlerdir. Ayrıca şair şiirlerinde ney ile duayı birleştirmiştir. “Neyzen Şevki Sevgin” dördlüğü bu şekildedir:

*“Şevki sönmekte ve tıbbın mümkün
Olmuyor yapması birşeyler ona...
Geldi bir an, ki dedik biz: <<Şimden*

¹⁵⁷⁵ Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 188.

¹⁵⁷⁶ Mevlevîlik ve mûsikî hakkında bk. Uludağ, *İslâm ve Musiki*, 304-315.

¹⁵⁷⁷ Arif Nihat Asya, *Ses ve Toprak*, (4. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012, 37.

¹⁵⁷⁸ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 245.

¹⁵⁷⁹ Mevlânâ, *Mesnevî-Tam Metin*, 47.

Sonra Yâsîn okusun neyler ona!>> ”¹⁵⁸⁰

Milâdî 1453 tarihini verdiği “**Selâmi Bertuğ’un Neyi**” ile şair ebced merakını¹⁵⁸¹ bu beyitte de vermektedir. Ney ile tasavvufun gayesi gönül fethi ve hadisi-şerife mazhar olunarak Türk ve İslâm dünyası için çok önemli bir yere sahip olan siyasî fetih 1453 birleştirilmiştir:

“Bir aşktır.. ki fetheder hayâtı, gönlü, herşeyi:

<<Fetih>> der Ebced’iyle de <<Selâmi Bertuğ’un neyi!>> ”¹⁵⁸²

“**Nihad**” adlı dörtlükte Asya yine ebcedle gelen kerâmeti vurgulamaktadır. Ayrıca kendisinin Mevlevîliğine de vurgu yapmaktan kendini alamamaktadır:

“Ey yolcu, değilse Konya’dan gelme, bu ad,

Nerden ve nedendir -acaba- ondaki tad:

-Mutlak- ara yerde bir yakınlık var, ki

Ebced’de müsâvî çıkıyor <<Ney>>le <<Nihad!>> ”¹⁵⁸³

Asya için ney o kadar değerlidir ki Mevlevîlikle ney arasında bağlantı kurmaktadır. “**Neyler**” adlı dörtlüğünün isminden de anlaşılacağı üzere Mevlevîliğin uhrevî çalgısı olan bu aletin çeşitleri verilmektedir. Çünkü Mevlevîlikten dolayı şair için hepsi değerlidir:

“(Müstahsen) acıyla fışkıran bir çığlık;

Akrânı (sipürde) hıçkırıklarla kırık;

(Kız neyleri) (mansûr), (bolâheng) İçli...

(Dâvûd) ile (şâh) içli ilâhî ve yanık. ”¹⁵⁸⁴

Ayrıca “**Ney II**” de Yavuz Yektâ,¹⁵⁸⁵ “**Erguner’ler**”de bu aile,¹⁵⁸⁶ “**Neyzen Tevfik**” dörtlüğünde Neyzen Tevfik,¹⁵⁸⁷ “**Hayri Tümer**”de başlığa konu olan bu neyzen¹⁵⁸⁸... verilmiştir.

¹⁵⁸⁰ Arif Nihat Asya, *Kökler ve Dallar*, (11. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015, 126.

¹⁵⁸¹ Şairin bu merakı için şu ifadeler önemlidir: “Âdem ve Havva’nın ebced hesabında tutarı altmıştır. Ney de ebcedde altmıştır. Bu bir tesadüf mü? Kim diyor? Muhtemeldir ki Cenab-ı Hakk, insana ilk estetik dil olarak neyi vermiştir.” Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 188.

¹⁵⁸² Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 94.

¹⁵⁸³ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 139.

¹⁵⁸⁴ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -I-*, 261.

¹⁵⁸⁵ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -I-*, 66.

¹⁵⁸⁶ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -I-*, 272.

¹⁵⁸⁷ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 144.

Asya'nın şiirinde tasavvufî unsurlardan bir diğeri de türbe kavramıdır. Bilindiği gibi türbeler yatır da denilen, uhrevî anlamda yücelmiş veya yüceltilmiş kişilerin yattığı kabirlerdir. Şairin “**Türbeler**” şiirinde mûsikî ilk dikkat çeken unsurdur. Mevlevîler içinde mûsikînin¹⁵⁸⁹ ayrı bir önemi olduğu bilinmektedir. Toplumumuzda Kur'ân, ezan, ilâhî, mevlid gibi tınısı olan dinî kavramların makamla söylenmesine önem verilmektedir. Şiirde de dinî unsurlar ve müzik bağlantısı ile bir kabir portresi çıkarılarak bu dinî unsurlarla oluşan aşkî havayla erenlerin nûr içinde yattıkları vurgulanmıştır. Onların mematta da etraflarının din ile çevrili olduğu vurgusu yapılmıştır:

*“İlâhîler, ezanlar
Nevâ, mâhûr içinde...
Hatim, Yâsin, Mevlid
Gelir billûr içinde...
İçip şeffâf bardaklardan aşkı
Bu rahmetten örülmüş sûr içinde
Erenler, evliyâlar,
Yatarlar nûr içinde!”¹⁵⁹⁰*

“**Değil**” adlı şiirde Asya'nın inanmayanlara,

*“Kutsal konuları inananlara bırak...
Onlar senin maskaran değil;”¹⁵⁹¹*

dizeleriyle başlayan ağır bir eleştirisi görülmektedir. Bu eleştiriyi,

*“Yaklaşma türbelerle mezarlara..
Kutsal yerler senin kamaran değil.”¹⁵⁹²*

mısralarında türbeleri de kutsallaştırarak vermektedir.

“**Türbe**” şiirinde evliyanın öldükten sonra da ruhen yaşadığını vurgulamıştır. Hüseyin Sîret şiirinde de karşılaşılan¹⁵⁹³ bu husus için Kâdirî meşâyihlerinden Mustafa Hayri Öğüt'ün tarafından da verilmiştir.¹⁵⁹⁴

¹⁵⁸⁸ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 117.

¹⁵⁸⁹ Mevlevîlik ve mûsikî hakkında bk. Uludağ, *İslâm ve Musiki*, 304-315.

¹⁵⁹⁰ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 216.

¹⁵⁹¹ Asya, *Kökler ve Dallar*, 128.

¹⁵⁹² Asya, *Kökler ve Dallar*, 129.

*“Ben; gerçi yosunlu, nemli bir türbedeyim..
Gönlümle, fakat, ne bahçeler gezmedeyim!.
Ey lâleler, ey menekşeler, sümbüller;
Artık bırakın: göğsüne dönsün yüreğim!”¹⁵⁹⁵*

Hz. Mevlânâ'nın ölümü, düğün gecesı görmesi gibi velilerin de ahireti vuslat olarak kabul ettikleri bilinmektedir. Bu şiirde de evliya nihaî olarak kabrinde rahat bulmaktadır.

“**Vâha**” adlı şiirde Mevlânâ Türbesi'nden bahsedilmektedir. Bilindiği gibi vaha, çöl içindeki hayat kaynağıdır. Şiirin başlığıyla Hz. Pir'in türbesi hayat kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Türbeler meskeni oldukları yatırların manen ululuğundan dolayı kutsal görülen, hürmet edilen, hizmet edilen mekânlardır. Bir başka açıdan bakılırsa imtihan yeri, çöl misali sıkıntı dünyası olan masivada insanlar türbelere giderek buralarda yaptıkları dualarla ve oradaki yatırları vesile kılarak dileklerde bulunarak âdeta kendilerine terapi yapmaktadırlar. Bu, âdeta sahra içinde çırpınırken vaha ile rahatlamaya teşbih edilebilir. Bunun dışında müntesipler için mürşidin mekânı olan dergâhlar, türbeler kutsaldır. Buralara hizmet, mürşide ve nihaî olarak da Allah'a hizmet olarak görülür. “**Vâha**” şiirinde Hz. Pir'in türbesi, sandukaların kubbelerle örtülü bölümü Kıbâb'ul-Aktâb¹⁵⁹⁶ ve mezarlık kısmı olan Hadikat'ül-Ervâh¹⁵⁹⁷ gibi türbenin bölümleri verilerek türbeye olan hürmet şiirleşmiştir:

*“Canlarca, gönüllerce niyâz Allaah'a:
Uşşâka nasîb olsa o zümrüt vâha!
Pervânesi olsak Kubebü'l-Aktâb'ın
Düşsek, yanarak, Hadikatü'l-Ervâh'a!”¹⁵⁹⁸*

“**Vâha**”nın zümrüt olması, bu taşın değerinden ve renginin yeşilliğindedir. Pervane ise hem maddî yani serinletici anlamında kullanılarak kubbe altındaki Mevlevî kibriyayı serinleterek hizmetkâr olmak anlamında hem de kelimenin öncesinde

¹⁵⁹³ bk. Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, 53.

¹⁵⁹⁴ bk. <http://muridan.com/yazdir.php?id=1973&t=H> (Son Erişim: 07.05.2018)

¹⁵⁹⁵ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -1-*, 39.

¹⁵⁹⁶ bk. Hasan Özönder, *Konya Mevlâna Dergâhı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989, 28-31.

¹⁵⁹⁷ bk. Özönder, *Konya Mevlâna Dergâhı*, 51.

¹⁵⁹⁸ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -1-*, 268.

kullanılan “âşiklar”a dayanılarak derviş anlamıyla tevriyeli kullanılmıştır. Derviş için hizmet çok değerlidir. Çünkü nihaî nokta Allah’tır.

Kubbe-i Hadrâ’nın “E” bölümündeki¹⁵⁹⁹ “II” başlıklı şiirde dergâha hizmetten duyulan hoşnutluk ve hizmetkârlığın mürşitten bahşedilen bir lütuf olduğu verilerek dergâh hizmetkârlığının yüceliği vurgulanmıştır:

*“Asitânın çerâğı hizmetini
Kıldılar lütfedip havâle bize,”*¹⁶⁰⁰

Şeb-i Arûs Mevlevîlik için değerli bir kavram, manevî bir tanımlama veya benzetme olup beklenen bir buluşmadır. Asya, Hicrî 672 tarihini kaydettiği “Şeb-i Arûs” dörtlüğünde Hz. Pir’in ölümüne bakışını anlatmakta ve Fâtîha Sûresinin “(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden medet umarız.”¹⁶⁰¹ şeklinde 5. âyetinden iktibas ederek Hz. Mevlânâ’nın yaptıklarıyla dine bağlılığını da vermektedir:

*“Sonra takvîmimiz olup kalacak,
Düğünün bildiğin, uzak yılı sen,
Bize anlatmak istiyordun, ne
Zaman <<İyyâke nestâin!>> desen.”*¹⁶⁰²

Hicrî 672 tarihi verilen “Düğün Gecesi”nde de şairin yine ebced ilgisi,¹⁶⁰³ bu kelimeyi büyük harfle yazması ile de görülmektedir:

*“Dünyâevinin, düşte dâhi görmediği
Bir şevk ile, bellidir, semâ’ istediği:
Ârif, duyulur karanlığın Ebced’den
<<Şeb-i Urs ’um!>> dediği.”*¹⁶⁰⁴

Mevlevîlikteki mûsikînin¹⁶⁰⁵ önemi Asya’nın çeşitli şiirlerinde görülmektedir. Kubbe-i Hadrâ’nın “F” bölümündeki¹⁶⁰⁶ “XII” başlıklı şiirde,

“Koşsun garîbi, yolcusu.. gelsin bu da ’vete;

¹⁵⁹⁹ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 49-62.

¹⁶⁰⁰ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 52.

¹⁶⁰¹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, 1.

¹⁶⁰² Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 125.

¹⁶⁰³ bk. Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtîşamı*, 188.

¹⁶⁰⁴ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 129.

¹⁶⁰⁵ Mevlevîlik ve mûsikî hakkında bk. Uludağ, *İslâm ve Musiki*, 304-315.

¹⁶⁰⁶ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 63-100.

Yer, gök düğün ziyâfetidir; şeb. şeb-i arûs!"¹⁶⁰⁷

şeklinde ilk beyitle verilen düğün gecesi şiirine de Asya diğer şiirlerinde olduğu gibi yine Mevlevîliğe ait unsurları katmış ve bu unsurların düğünün özünde var olduğunu vurgulamış, bu bağlantıyla da “Şeb-i Arûs” ile verilmek istenen manevî sembolizmin Mevlevîlikle olan bağını da anımsatmıştır:

“Neylerle âşinâlığı, meylerle ülfeti..

Raks ü semâ’a mâil imiş meşreb-i arûs.”¹⁶⁰⁸

“Şeb-i Arûs” şiirinde düğün gecesi sembolünü şair, Hz. Pir’in ölümü olarak değil, kendi ölümü olarak göstermiştir. Şairin, ölüm sonrası yapılan kefenlenme işlemini süslenmek olarak yorumlaması ölüme Hz. Pir çizgisinden baktığını vermektedir. Ayrıca kendisinin ölüm yıldönümünü de Hz. Pir gibi kutlayacakların var olacağını ümit etmesi her sanatçı gibi unutulmamak isteğinden ziyade müşid şairin ölüme kattığı değer ve manevî buluşma vurgusu olarak düşünmek daha doğru olacaktır:

“Yıkanıp, süslenip tabutlanmak;

Halka i’lândır cülusumuzu...

Sonra -her yıl- bizim de kutlayacak

Çıkar -elbet- Şeb-i Arus’umuzu.”¹⁶⁰⁹

Zikrin tasavvuf istilâhlarından bir tanesi olduğu bilinmektedir. Bilindiği üzere zikir, Mevlevîlerde sema şeklinde yapılmaktadır. Fakat bazı yerlerde halk arasında tarikat zikirleri denildiği zaman ilk akla olumsuzlama anlamında kullanılan “Hû” gelmektedir. Ancak bu bir lafzadır. Bu lafza şairin “Naat” şiirinin nakaratında yer verdiği mübarek gecelerin zikir sadasıdır:

“Konsun -yine- pervazlara

Güvercinler;

<<Hû hû>>lara karışsın

Âminler...

Mübarek akşamdır;

Gelin ey Fâtiha’lar, Yâsin’ler!”¹⁶¹⁰

¹⁶⁰⁷ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 82.

¹⁶⁰⁸ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 82.

¹⁶⁰⁹ Asya, *Ses ve Toprak*, 7.

“**Lafza-i Celâl Zikri**” adlı şiir; Allah lafzını tema olarak almış, okununca âdeta okuyucuya zikir çekiyormuş hissi katmış ve ilâhî tonunda uzunca bir şiirdir. Şiirde,

“Şehîkım Allah, zefîrim Allah!”¹⁶¹¹

dizesinin şiir boyunca, şiirin dördüncü mısraı olarak tekrarı dikkat çekicidir. (Nefes alıp vermem Allah) denilerek hem yaşamın sahibinin sadece Allah olduğu düşüncesi ile Allah’ın yaratıcılığı hem de şairin daim zikirde olduğu ifade edilmiştir. İlk dörtlükte Allah lafzının kişiye manen yardımı verilmektedir:

“Gider felâket, gelir saadet...

Seninle izzet seninle nusret...

Nasîr’im Allah, Nasîr’im Allah;

Şehîkım Allah, zefîrim Allah!”¹⁶¹²

Asya’nın şiirlerinin taranması sonucu ve bu çalışmada ele alınan şiirlerde de verildiği üzere Mevlevîliğin geniş bir yer tuttuğu görülmektedir. Mevlevîliğin şiirlerinde devamlı yer alması aynı şeyin tekrarı olarak görülmemeli, bunun aksine sevenin sevdiğini devamlı anması gibi sâlikin de yolunu defaatle vurgulaması olarak görülmelidir. Şair, Mevlevîlik vurgusu yanında, bir tasavvufî terim olan “meded” nidasını kullanarak yine Allah lafzıyla yardım dilemektedir:

“Kalem, kudüm, ney... elimde herşey

Düşünce acze, derim: <<Meded ey

Kadîr’im Allah, Kadîr’im Allah;

Şehîkım Allah, zefîrim Allah!>>”¹⁶¹³

Şairin kendisi için en büyük mertebenin Allah’ın rahmetini gördüğü son dörtlük takvada, tevazuda, terbiyede bir derviş teslimiyetini vermektedir:

“Ne burda servet, ne şurda kıymet!

Yeter bu -şâyed- olursa rahmet

Serîrim Allah, serîrim Allah;

Şehîkım Allah, zefîrim Allah!”¹⁶¹⁴

¹⁶¹⁰ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 63.

¹⁶¹¹ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 84.

¹⁶¹² Asya, *Duâlar ve Âminler*, 84.

¹⁶¹³ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 84.

Kubbe-i Hadrâ'nın "D" bölümündeki¹⁶¹⁵,

*"Mahzûn Konya'nın dayanıp bir kenârına
Baktım hüznle Kubbe-i Hadrâ civârına."*¹⁶¹⁶

hüzünlü dizeleriyle başlayan ve bu ruh hâlinin devam ettiği "X" başlıklı şiirde hayvanatın zikri görülmektedir:

*"Lâkin bu yıl görünmedi leyleklerin ki dün
Ezkârı hakkedirdi velîler diyârına!"*¹⁶¹⁷

"Âyîn" şiirinde ise mûsikî ile zikir görülmektedir:

*"Gök katlarında, şimdi, uzaktan duyar duyan
Bir mûsikî... ki gezmededir mâverâları.*

...

*Burdan keman, rübâb ve ordan kudümle ûd -
Dil dil - semâ'a da'vet âşinâları.*

...

*Hüzzâmlar hitâbeder, artık, meleklerle;
Ervâh dinlemektedir, artık- sabâları."*¹⁶¹⁸

"Şükran" şiirinde zikir, tasavvuf için en değerli kavramlardan biri olan aşk ile, Allah'ın "Vedûd" ismiyle, verilmektedir:

*"Yok hüsne hudûd, aşka hudûd, Allaah'im!
Yetmez seni takdîse sücûd, Allaah'im!
Ey gönlüne, ey zikrine âşıklarının
En tatlı gelen ismi, <<Vedûd>>, Allaah'im!"*¹⁶¹⁹

Kubbe-i Hadrâ'nın "D" bölümündeki¹⁶²⁰ "XIV" başlıklı şiirinde Hz. Mevlânâ'dan gelen halkanın manevî gücünden bahsedilmektedir:

"Kulların isnâdı red. bühtânı red

¹⁶¹⁴ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 86.

¹⁶¹⁵ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 23-47.

¹⁶¹⁶ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 40.

¹⁶¹⁷ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 40.

¹⁶¹⁸ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 122.

¹⁶¹⁹ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif-1-*, 227.

¹⁶²⁰ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 23-47.

Eyleyip <<Hâşâ!>> diye

*Halkamızdan yapmışız sûr. ey velî,
<<Sürmesin mihraba el, a'dâ...>> diye.*"¹⁶²¹

Sîret'in şiirinde de bulunan himmet¹⁶²² Ârif Nihat Asya'nın şiirinde de görülmektedir. Tartışmalı bir konu olan himmet "Allah'ın icâbeti sonucu vukû bulur; tesir Allah'tandır; kul ise duâcı olarak vasıtaadır; yoksa kul hiçbir zaman Allah (c.c.) olamaz."¹⁶²³ Bâkiler ile olan konuşmasında Asya himmet'e dolaylı olarak şöyle değinmiştir:

*"Yatırırken bu sedef kakmalı şimşir beşiğe,
Neyle kundakladılar Hazret-i Mevlâna'yı?..
...
Ulu Tûbaların altında, gönüller, eller,
Böyle kundakladılar Hazret-i Mevlâna'yı.*

-Hz. Mevlânâ'nın Hakk'a yürüyüşü ancak bu kadar güzel anlatılabilir. Çok güzel bir şiir bu. Bu şiiri okurken, hem Hz. Mevlânâ'yı, hem de Mevlevîliği ufuklara uzanan bir duyguyla seviyorum. Böyle bir şiiri nasıl yazdınız Hocam?

- Bazen bir şiiri, elinizden tutarak da size yazdırırlar Yavuz Bülent. Bunun izahı yoktur ki anlatayım sana."¹⁶²⁴

"**Destan**" şiirinde bu kavram açıkça verilmekte, sadece Mevlânâ ile değil diğer velilerden, Yesevî ve Yunus'tan, himmet istenmektedir:

*"Siz gelin imdadımıza,
Elimizden siz tutunuz;
Mevlânâ, Yesevî, Yunus!"*¹⁶²⁵

Bu mısralarda geçmişle bugün arasındaki imtidadı anlatmak bakımından evliyanın mukim olan himmeti görülmektedir. Tasavvufta kabz ve bast hâllerinin

¹⁶²¹ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 45.

¹⁶²² bk. Karataş, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, 53.

¹⁶²³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 278.

¹⁶²⁴ Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 195.

¹⁶²⁵ Asya, *Kökler ve Dallar*, 47.

olduğu bilinmektedir. Neyzen “**Hayri Tümer**” şiirinde derviş hâllerinden olan ve bu şiirde bast hâli ile görülen himmet Konya’dan, Hz. Mevlânâ’dan gelmektedir:

“Anladık lâkin en derin şevkin
Konya’dan gelme himmet olduğunu”¹⁶²⁶

“**Boyabad Kalesinden**” şiirinde ise himmet,

“Bir kuytuda kısmet
Bir türbede himmet...
...”¹⁶²⁷

dizeleriyle yatırdan istenmektedir. Bu dizelerde de değinilen bazı olağanüstü hâllerin kaynağının kul değil, Allah olduğu şöyle verilir ki kerâmet; bir kişide peygamberlik iddiası olmadan oluşan olağanüstü hâllerdir ve bu kişiler amel-i salih değilse bu hâl istitrahtır. Peygamberlerin olağanüstü hâllerine mucize denir ve kerâmet velilere Allah’ın ikramıdır.¹⁶²⁸ Aşağıdaki mısralarda ise mürşid-i kâmil’in uhraya göçü ile cemadatın ve hayvanatın manevî olarak hüznlenmesi hâli verilmiştir:

“Ney, kudüm, ûd uyumuşlar şimdi.
Okur Evrâdı’nı kuşlar şimdi.

Hepsi <<Mevlâ>> diye çarpardı, yazık,
O yürekler soğumuşlar şimdi!
...”¹⁶²⁹

Yukarıda verilen mısralar, Asya’nın tasavvufî hayatında rehberi olan şeyhi Remzi Akyürek¹⁶³⁰e ithaf ettiği¹⁶³¹ Kubbe-i Hadrâ’nın “**D**” bölümündeki¹⁶³² “**V**” başlıklı Remzi Akyürek Dede’nin vefatı üzerine yazılmış olabilen şiirde de hüzn görülmektedir. Bu mısralarda kerâmet ile hüzn verilmiştir:

¹⁶²⁶ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 117.

¹⁶²⁷ Asya, *Kökler ve Dallar*, 100.

¹⁶²⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 211.

¹⁶²⁹ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 33.

¹⁶³⁰ bk. Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 185, 186.

¹⁶³¹ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 33.

¹⁶³² bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 23-47.

*“Tozlar altında mı, gökler de midir
O kerâmet, o buluşlar şimdi?”¹⁶³³*

Kerâmet kavramı yukarıda da değinilen **“Hayri Tümer”** şiirinde farklı bir bakış açısıyla verilmiştir. Kerâmet burada etkileycilik anlamında kullanılmıştır. Dervişin ney ile etkilenip feyz, muhabbet alarak manevî hâlinin hareketlenmesine vesile olduğu için bu kavram ayrıca mûsikînin kerâmeti olarak verilmiştir:

*“Neyle ilân edince Hayri Tümer
Musikinin kerâmet olduğunu.”¹⁶³⁴*

Tasavvuf ıstılâhında önemli bir kavram olan vird, Asya şiirinde kullanılan tasavvufî terimlerdenidir. Asya, Mevlevî evradını şu şekilde vermektedir: *“Mevlevî Evradı, sabah namazından sonra yapılır. Sabah ezanıyla uyanınca önce abdest alıp namaz kılacaksın. Sonra 99’luk tesbihini öperek eline alıp bin defa ‘Allah’ adını zikredeceksin.*

Sonra her gün Allah’ın 99 isminden birini seçeceksin. O ismi üç defa derin nefes alarak üç defa derin nefes vererek, yüz defa zikredeceksin. Bu zikri tamamladıktan sonra o Mevlevî Evradından seçtiğin bir duayı da yüz defa tekrarlıyacaksın. Sonra Gülbank okuyarak bu zikri tamamlayacaksın.”¹⁶³⁵

Asya, “Evrâd” kelimesini büyük yazmaktadır. Bu her şiirinde olmasa da görülmektedir. Bu, şairin dervişlik adabından kaynaklanmaktadır. Kerâmet bahsinde de değinilen, Kubbe-i Hadrâ’nın **“D”** bölümündeki¹⁶³⁶ **“V”** başlıklı hüznün şiirinde hayvanatın evradından bahsetmektedir. Aşağıdaki dizelerde de hayvan olarak kuşların seçilmesine Gölpınarlı’nın “Mantık al-Tayr” yorumu dikkate alınarak bakıldığı zaman Asya’nın Attâr’dan etkilenmesi olarak kuş - derviş - seyr u sülûk yorumuyla¹⁶³⁷ değerlendirilebilir:

*“Ney, kudüm, ûd uyumuşlar şimdi.
Okur Evrâdı’nı kuşlar şimdi.”¹⁶³⁸*

¹⁶³³ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 33.

¹⁶³⁴ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 117.

¹⁶³⁵ Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, 454, 455.

¹⁶³⁶ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 23-47.

¹⁶³⁷ Bu konu hakkında bk. Feridüddin Attâr, *Mantuk al-Tayr*, XX, XXI.

¹⁶³⁸ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 33.

Kubbe-i Hadrâ'nın "F" bölümündeki¹⁶³⁹ "VI" başlıklı şiirinde de şair hayvanatın zikrini verirken yine vird ve seher vaktini¹⁶⁴⁰ şiirine katmıştır:

*"Her seher kuşların evrâdiyle
Açılır sohbetimiz,"*¹⁶⁴¹

Asya, Mevlevî Evradı için "Ben, hergün muntazam bu Mevlevî Evradını tekrarlarım. Bana anlatılmaz bir huzur verir."¹⁶⁴² der. Kubbe-i Hadrâ'nın "E" bölümündeki¹⁶⁴³ "IV" başlıklı şiirinde geçen,

*"Okuyorken senin Evrâd'ını dil
Doluyor zâika nûr."*¹⁶⁴⁴

dizeleri bu huzuru, bu maneviyatı vermektedir.

Hız. Pir'in eseri olan Mesnevî de şairin şiirinde yerini almaktadır. Hız. Mevlânâ'dan dolayı şair için kutlu şehirlerden olan ve şiirine başlık olmuş "Belh" adlı şiirde, Hız. Pir bu şehirde doğduğu¹⁶⁴⁵ için şehrin kutsanması gerektiğini söylerken Mesnevî'nin 700 yıldır şerhinin yapıldığını ama hâlâ bitmediğini söyleyerek de eserin kutsallığını, değerini ve yüceliğini vurgulamak istemektedir:

*"Taktîs edin, ey gelip geçenler, Belh'i:
Birgün, oradan doldu kadehler kadehi.
Ellerde gezen kutlu kitâbın, yedi yüz
Yıldır yazarız, bitmedi hâlâ şerhi."*¹⁶⁴⁶

Şairin Hız. Pir'den "kadehler kadehi" olarak bahsetmesi de özel bir kullanımdır. Bu özel kullanımın sebebi kadehe maneviyat yüklenmesidir. Şair, Hız. Mevlânâ'yı yüceltmekte, tasavvuf erbabı içinde üstün bir yere koymaktadır ki bu şairin postnişin¹⁶⁴⁷ olması hasebiyle de pirini yüceltmekle adaba uyduğunu da göstermektedir. Bu adab "Miftâh-ül-Kulûb"de şöyle verilmektedir: "Şeyhin huzuruna varıldıkta meclisinde başka şeyhler de bulunursa onların da ellerini öpmelidir. Gerek şeyhin huzurunda ve

¹⁶³⁹ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 63-100.

¹⁶⁴⁰ bk. Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtîşamı*, 454, 455.

¹⁶⁴¹ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 72.

¹⁶⁴² Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtîşamı*, 455.

¹⁶⁴³ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 49-62.

¹⁶⁴⁴ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 54.

¹⁶⁴⁵ bk. Karaismailoğlu, "Mevlana'nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı", 39.

¹⁶⁴⁶ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -I-*, 17.

¹⁶⁴⁷ bk. Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtîşamı*, 185, 186.

gerekse başka bir yerde başka şeyhleri övmekten veya kötümekten de çekinmelidir. Başka bir kimse tarafından bu konuda söz açılırsa ve kendisi de cevap vermeğe mecbur kalırsa dilinin döndüğü kadar onları övmeli ve fakat

-Onlar da şeyh adamlardır. Lâkin şeyhime tercih edemem, demeli ve böylece sabit kadem olamlıdır."¹⁶⁴⁸ Ayrıca şair, kadehin zahirî olarak verdiği şevkin burada manevî olarak Hz. Mevlânâ'dan yoğun bir şekilde alındığını vermektedir.

Kubbe-i Hadrâ'nın "D" bölümündeki¹⁶⁴⁹ "V" başlıklı şiirdeki huzursuz ve hüznü ruh hâli Mesnevî'yi de içine almaktadır. Görüldüğü gibi hüznü Asya'nın şiirinde çeşitli yerlerde işlenmektedir:

"Mesnevî nerde, nasıldır Dîvân?

*Çeşmelerdir, kurumuşlar şimdi!"*¹⁶⁵⁰

Kubbe-i Hadrâ'nın "H" bölümündeki¹⁶⁵¹ "I" başlıklı şiirde de Mesnevî'den bahsedilmektedir. Su, fizyolojik ihtiyacı gideren ve hayatın devamlılığını sağlayan vazgeçilmez bir gıda olduğu gibi bu mısralarda ise Mesnevî ve Mevlânâ'nın müridler için manevî susuzluğu gideren, ruhî olgunluğu sağlayan ve derûnî hayatı canlı tutan gıda, bu gıdanın kaynağı olarak verilmiştir:

"Mesnevî'den cihan susuzlarına

*Sebil Mevlânâ!"*¹⁶⁵²

Hatta bu kutsal eserin sadece Mevlevî dervişlerinin değil bütün insanoğlunun susuzluğunu giderecek kadar manen değerli olduğu vurgulanmıştır. Kubbe-i Hadrâ'nın "F" bölümündeki¹⁶⁵³ "XXIII" başlıklı şiirde ise iki Mevlevî değeri, ney ve Mesnevî, şârihi -Nahîfi-¹⁶⁵⁴ ön plana çıkarılarak ve beyit nakarat yapılarak vurgulanmıştır:

"Ey yolcu, dinle neyden:

*Çalmaktadır Nahîfi."*¹⁶⁵⁵

¹⁶⁴⁸ El-Hac Mehmed Nuri Şemsüddin-El-Nakşibendi, *Tam Miftâh-ül-Kulûb-Kalblerin Anahtarı*, 53.

¹⁶⁴⁹ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 23-47.

¹⁶⁵⁰ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 33.

¹⁶⁵¹ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 107-111.

¹⁶⁵² Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 109.

¹⁶⁵³ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 63-100.

¹⁶⁵⁴ bk. Mustafa Uzun, "Nahîfi", *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, XXXII, 298.

¹⁶⁵⁵ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 94.

Mesnevî şerhi vurgusu yapan bu beytin birinci mısraı,

*“Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor.”*¹⁶⁵⁶

şeklinde şerh edilen Mesnevî'nin birinci beytini hatırlatmaktadır. Ayrıca Asya'nın kullandığı “yolcu” ifadesi dikkat çekicidir. Çünkü “*Arif Nihat Asya'nın sık sık kullandığı kelimelerden biri de yolcudur. Bunun bir anlamı da tasavvuf yolunda olan kimsedir. Tarikat yol anlamına geldiği gibi sâlik de yolda olan, yola giren anlamındadır.*”¹⁶⁵⁷

Tasavvuf ıstılâhında cezbelenenin mutasavvıf için değerli bir hâl olduğu şu şekilde verilmektedir: “*Dervişin kendini tutması, bağarmaması daha doğru bir davranıştır. Sürekli cezbe hâlinde kalanlarla düşüp kalkmak doğru değildir. Zira hâllerini karşılarındakilere giydirebilirler. Bu da, kabı dar (ruhanî kabiliyeti gelişmemiş) kişiler için taşınması zor bir yükür. Bu gibi kişilerin gönüllerine dokunmamak, kendi hâllerinde bırakmak, eğer varsa ihtiyaçlarını hemen gidermek uygundur.*”¹⁶⁵⁸

Tasavvufu şiirine yansıtan şairler için bu, hâlin yansıması ya da duyulan veya öğrenilen bir ıstılâhın şiire aksedişi olarak yorumlanabilir. “**Yelpaze**” şiirinde cezbenin harareti görülmektedir. Ayrıca Hz. Pir'in nuru vurgulanmış, uzun ömürlü olduğu bilinen ve heybetli olmasından dolayı çınar ağacı seçilmiş, cezbeyle oluşan manevî sesin meydana getirdiği titreme ile dalların mesud olması Hz. Pir'in ululuğundan kaynaklanmaktadır:

“Pîrim yine tahtında mı postunda mıdır?

Sümbülleri, nergisleri destinde midir?

Her cezbe de nûr alnını yelpâzeleyen

*Mes'ûd çınar dalları, üstünde midir?”*¹⁶⁵⁹

Asya, Mevlevîliği anlatırken Mevlevîliğe ait materyalleri de dikkate almıştır. Ensturmanlar bunlardan biridir. “**Cezbe**” adlı şiirde bu hâl ile oluşan manevî mahmurluk anlatılmış, şeyh tarafından sunulan feyz ile zikir âleminde mehcür olanlar dahi unutulmayıp bereketlenince bu hâle cemadat yani Mevlevîlik için değerli olan zikrin parçası mûsikî¹⁶⁶⁰ aletleri de kayıtsız kalamamakta aşk ile ses çıkarmaktadırlar:

¹⁶⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevî-Tam Metin*, 47.

¹⁶⁵⁷ Kara, “Bir Mevlevî Dervîşi Arif Nihat Asya”, 245.

¹⁶⁵⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 129, 130.

¹⁶⁵⁹ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -I-*, 12.

¹⁶⁶⁰ Mevlevîlik ve mûsikî hakkında bk. Uludağ, *İslâm ve Musiki*, 304-315.

“Şevk u tarabdan bir cezbe gelmiş
 Kaanûna, ûda, santûra, sâkî,
 Bahşyledikçe destin sabûhu
 Bezminde bunca mehcûra, sâkî”¹⁶⁶¹

Bu durum için dönemler arasında fark ve benzerlik ilişkisini de göz önünde bulundurmak gerekir.

Son zamanlarda ayinden ziyade gösteri niteliği de kazanan semâ bilindiği gibi enstürmanlar, ilahiler eşliğinde dönerek yapılmaktadır. Rad sûresi 28. âyette “*Bunlar, iman edenler ve gönülleri Allah’ın zikriyle sükûnete erenlerdir. Bilesiniz ki kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.*”¹⁶⁶² âyetinde verildiği üzere bir zikir çeşidi olan semâ da Allah’ı anma toplantısı olduğu için kalplerin sükûn bulma zamanıdır. Bilindiği üzere tasavvuf ehli için yaratılışın gayesi dünya’da da Allah, ukba’da da Allah olduğu için her dâim Allah’ı zikretmek gerekmektedir. “**Semâ**” şiirinde gök ile uhrevî âlemi kasteden Asya, Hz. Pir’in amacının da dâim Allah’ı zikretmek olduğunu söylemektedir:

“Kuşlar ve bulutlar gibi âşıktı göğe;
 Haşmetli kanatlarıyla lâyıktı göğe...
 Dünyaya semâ’ etmek için gelmişti;
 Çıktıysa semâ’ etmek için çıktı göğe.”¹⁶⁶³

İlâhî aşkın şeklî hâli olan zikrin anlatıldığı bu dörtlükte de dikkat edilirse şairin, “Mantık al-Tayr” dikkate alındığında Attâr’dan etkilenerek yine kuşları şiirinde kullandığı söylenebilir.¹⁶⁶⁴

Veda Haccı bilindiği gibi Hz. Peygamber’in son haccıdır. Bu, Allah Resûlü’nün görevinin yerine geldiği yani dinin kemâl bulduğu anlamına gelir ki Mâide sûresinin “...Bugün kâfirler sizin dininizden (onu yok etmekten) ümit kesmişlerdir. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı beğendim...”¹⁶⁶⁵ şeklindeki 3. âyetinde bu kemâl hâli açıkça ortaya konmuştur. “**Hacc-ı Vedâ**” şiirinde ise Asya yukarıda

¹⁶⁶¹ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 105.

¹⁶⁶² Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 238.

¹⁶⁶³ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif-I-*, 269.

¹⁶⁶⁴ Bu konu hakkında bk. Feridüddin Attâr, *Mantuk al-Tayr*, XX, XXI.

¹⁶⁶⁵ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 102.

anlatılan durumu Mevlevîliğe indirgemıştır. “*Sevr u sülûk tamamıyla psikolojik bir olaydır. Müridin, tarikat prensipleri çerçevesinde yapmış olduğu ibadet, dua, riyâzet, mücâhede, halvet, tefekkür v.s. neticesinde, ruhun tedricî olarak saflaşması ve ilâhî hakikatleri kavramasına mani olan perdelerin kalkıp aslî berraklığını kazanması demektir. Bütünüyle ruhî bir hadise olduğu için, sevr u sülûk anında sâlikin yaşadığı hâlleri kelimelerle tam anlatmak mümkün değildir. Bununla beraber, tasavvuf erbabı sevr u sülûk hakkında çok geniş izahlar yapmıştır. Bu yolculukta tedricî bir ruhî tekâmül söz konusudur.*”¹⁶⁶⁶ Türer’in bahsettiği bu tedricî tekâmülün basamağı olarak,

Yunus Emre’nin

“*Leyla Leyla derken Mevlayı buldum*”¹⁶⁶⁷

mısraı da düşünülebilir. Çünkü sevgi en yükseğe ulaşınca bir üstteki yerin, zamanın, makamın, şahsın vs. muhabbeti başlayacaktır. **Hacc-ı Vedâ**’da da şair bu durumu vermektedir. Müslümanlar için mukaddes mabed olarak kabul edilen kabe, kabenin kutsallığı onun için, âşıklar için yani Mevlevî dervişler için Konya’dır. (Eğer bir daha görme nasip olmazsa) veda edilecek Mevlevî hâllerinden biri olan semâa da veda etme zamanı gelmiştir:

“*Ey âbideler, şâhikalar tâcı, vedâ!
Âyîni, semâ’ı, devri, mi’râcı; vedâ’!
Hak bir daha kılmazsa mülâkaatı nasîb,
Ey Kâ’be-i Uşşâk, bu hac Hacc-ı Vedâ!*”¹⁶⁶⁸

“**Yakmak**”ta şair bu kavramı kalp ıstılâhıyla, bir kemâlin yani mürşitliğin bir ürünü olarak değerlendirmiş, bu mertebeye çıkmadan dervişlere rehber olunamayacağı verilmiştir:

“*Yan, ey yüreğim, yan:
Yakamaz yanmıyan!*”¹⁶⁶⁹

¹⁶⁶⁶ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 133.

¹⁶⁶⁷ Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlâhileri*, 31; Bu şiir, Mustafa Tatcı’nın hazırladığı *Dîvân-ı İlâhiyât*’ta “Âşık Yûnus’un veya Başka Yûnuslar’ın Şiirleri” kısmında verilmiştir. bk. (Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 647-718.)

¹⁶⁶⁸ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif-1-*, 271.

¹⁶⁶⁹ Asya, *Kökler ve Dallar*, 179.

Tasavvufa girişin gayesi kişinin nefsanî huylarından arınmak ve temiz olmak isteği olduğu bilinmektedir. “**Yanmak**” şiirinde de şair kötü huylarından arınmak istemektedir:

*“Yan, ey eşiğim, ey der ü divârım, yan!
Çıktık yola... ey şüphem, ey inkârım yan!
Leylâ da Zelîhâ da cezâ oldu sana..
Kaldın çölün insâfına, yan bağrım, yan!”¹⁶⁷⁰*

Bu rubaide üç sözcük ön plana çıkmaktadır. İlki “yan-” fiili, ikincisi “yol” sözcüğü ve üçüncüsü ise “çöl” ismidir. Yani tasavvuf yolunda imtihanlar¹⁶⁷¹ olarak yorumlanabilir. “Çölün insafı” imtihanın hafiflemesi, kötü huyların defî için çıkılan meşakkatli yolda yandıkça nefsanî huyların törpülenmesi vurgusunun da yapıldığı düşünülebilir.

Mürşid ve mürid kavramları öğreten-öğrenen ya da rehber-yolcu da denilebilecek tasavvufun temelini oluşturan iki asıl unsurdur. İster nesirde ister nazımda olsun tasavvufu anlatan bir edib, şeyh ve derviş kavramlarına değinmelidir. Asya’nın şiirinde de bu iki kavram mevcuttur. Şairin “**Müridler**” adlı şiirinde şeyh ve derviş birlikte verilmiştir:

*“Senden el aldığım gün sana vermiştim izin;
Hem mürîdi, hem şeyhi olduk birbirimizin!”¹⁶⁷²*

Bu dizelerde vurgulanan bir mürşide intisap etme anlamında “el alma” ifadesidir. Ayrıca bu şiirde bir yolda beraber yürüyen gönüldaşların hâlleriyle birbirlerini etkileyecekleri, birbirlerine olumlu anlamda katkı sağlayacakları vurgulanmıştır. Mürşid ve mürid arasındaki ilişkinin sadece şeyh derviş ilişkisi değil, muhabbet kaynaklı samimi bir ilişki de olduğu verilmiştir.

Bu dizelere benzer mısraları Kubbe-i Hadrâ’nın “**D**” bölümündeki¹⁶⁷³ “**XI**” başlıklı şiirdeki,

¹⁶⁷⁰ Asya, *Rübâiyyat-ı Ârif -1-*, 61.

¹⁶⁷¹ bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 310.

¹⁶⁷² Asya, *Duâlar ve Âminler*, 88.

¹⁶⁷³ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 23-47.

*“Atma Pîr’im, koparıp hâke bizi..
Ki türâbında açan lâlelerimiz!*

*Bizi sen hâleledin nurunla;
Şimdi, ey gül, seni biz hâlelerimiz.”¹⁶⁷⁴*

dizeleriyle görülmektedir. Hz. Peygamber’e nispet edilen gül¹⁶⁷⁵ bu dizelerde ise Hz. Pir’e benzetilmiştir. Çünkü *“Şeyh Hz. Peygamber’in nâibidir. O’nun temsilcisidir.”¹⁶⁷⁶* Mey ve ney gibi tasavvufî terimlerin de yer aldığı aşağıdaki dizelerde ise dervişin şeyhe bir şeyler kattığı verilmektedir:

*“Meyde reng olmaya geldik kapına;
Gülde bû, nâyda seyyâlelerimiz.”¹⁶⁷⁷*

Kaybetmenin hüznü ise,

*“Ağlarız hıçkırarak hâtırana..
Güle neyden dökülen jâlelerimiz.”¹⁶⁷⁸*

mısralarında değinilmiştir. *“Seher vakti, duaların kabul edildiği özel zaman dilimlerinden biridir. Bu sebeple sûfîler, seher vaktinde dua ve niyaza ağırlık verirler. Seher vaktini uyanık olarak ihya edenlere ‘seherî’ denir.”¹⁶⁷⁹* Tasavvufta önemli bir zaman olduğu görülen seher vaktinin kutsiyetini, bu vakitte niyaz edenlerin niyazlarıyla Allah’a ulaşmalarını ise şairin,

*“Kim duyar nâleyi Hak’tan gayri!
Hakka vâsıl seherî nalelerimiz.”¹⁶⁸⁰*

dizelerinde görülmektedir.

Hz. Peygamber’in kutlu doğum günü Mîlâdî 571 tarihinin verildiği **“Kutlu Çocuk”** adlı şiirde ise Hz. Peygamber’in müminlere mürşid olduğu ifade edilmiştir. Bu beyitte mürşid kelimesi tarikat terimi yerine rehber anlamında görülmektedir:

¹⁶⁷⁴ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 41.

¹⁶⁷⁵ Gül, tasavvufta ilâhî güzelliği temsil etmesinin yanında Habibullah’ı da temsil etmektedir. (Ayvazoğlu, *Güller Kitabı*, 126.)

¹⁶⁷⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 334, 335.

¹⁶⁷⁷ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 41.

¹⁶⁷⁸ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 41.

¹⁶⁷⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 551.

¹⁶⁸⁰ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 41.

“<<Bu doğan kutlu çocuk, kim?>> dediniz..

Yerle gök, verdi cevab: <<Mürşidiniz!>>”¹⁶⁸¹

Kubbe-i Hadrâ'nın “D” bölümündeki¹⁶⁸² “XIV” başlıklı şiirde ise maveraya göç eden Hz. Mevlânâ ve Mevlevî pir ve dervişlerinin ardından şairin hüznü verilmektedir:

“Konya şâhiddir ki hâlâ toprağın
Seslenir <<Leylâ!>> diye.

Dün dönerken pîrler, dervîşler
Şimdi toprak giydiler dîbâ diye.

Kimsesiz kuşlar boşalmış havzına
İndiler <<Sahbâ!>> diye.

Rihletinden sonra bir şey, ey velî,
Kalmamış dünyâda mâfihâ diye...

Bendegânın, kuşların, sakîlerin
Ağlaşır ardında <<Mevlânâ!>> diye.”¹⁶⁸³

Tasavvufî terimler içinde yer alan sahbâ, sakî, bendegân gibi kavramların yanında, “Mantık al-Tayr” dikkate alınarak Asya'daki kuş ilgisinin ya da etkilenmesinin¹⁶⁸⁴ bu şiirde de olduğu görülmektedir.

Kubbe-i Hadrâ'nın “E” bölümündeki¹⁶⁸⁵ “VI” başlıklı şiirin,

“Mahrûm gelen ni'mete gark oldu kapında,
Mağrur gelen attı gurûru”¹⁶⁸⁶

dizlerinde ve “VII” başlıklı şiirde yer alan,

¹⁶⁸¹ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 113.

¹⁶⁸² bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 23-47.

¹⁶⁸³ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 44.

¹⁶⁸⁴ Bu konu hakkında bk. Feridüddin Attâr, *Mantuk al-Tayr*, XX, XXI.

¹⁶⁸⁵ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 49-62.

¹⁶⁸⁶ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 56.

*“Yeri, yok kalbimizde <<hasret>>, <<ölüm>>
Denen hurâfelerin.”¹⁶⁸⁷*

dizeler ise mürşidin kapısında dervişlik hâlini, tasavvuf kapısında dervişin kazandıklarını vermektedir. Kubbe-i Hadrâ'nın “F” bölümündeki¹⁶⁸⁸ “X” başlıklı şiirde ise mürşidin dervişe ikram ettiği feyz, bereket, değer, merhamet... anlatılmıştır:

*“Şefkat nazariyle görüp fakr-ı hâlîmi
El sundular; harâbeme dil, dîde verdiler.*

...

*Lâkin garîb gönlümü boş buldu pîrler..
Tahtından indirip bana bir gözde verdiler.*

...

*Geçtim hafifleyip ebedîler diyarına..
Bir hücre istedim; bana bir belde verdiler.*

*Rabbim, şükür ki kalmadı bir eksiğim bugün:
Hür kubbelerde uçmak için per de verdiler”¹⁶⁸⁹*

“Mevlânâ” adlı şiirde ise mürşidin manevî hekimliği şu dizelerle dile getirilmiştir.

*“Bir katre nûrun, ey Pîr,
Bin mübtelâya çâre;”¹⁶⁹⁰*

Hicrî 672 tarihi kaydedilen “Boynu Bükükler” şiirinde Asya'nın birçok şiirinde görülen tarih düşürme, bu şiirde Hz. Pîr'in vefatını konu almış, manevî baba olarak kabul edilen mürşidin vefatı ile dervişlerin hâlini şair tarihle vermiştir:

*“Pîr'im, seni kânunda seferber gördük;
Ağlardı peşinden büyük, ortanca, küçük..
Sessizce bakıp hâline öksüzlerinin,
Târih, diyordu: <<Dervişin boynu bükük>>”¹⁶⁹¹*

¹⁶⁸⁷ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 57.

¹⁶⁸⁸ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 63-100.

¹⁶⁸⁹ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 78, 79.

¹⁶⁹⁰ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 119.

¹⁶⁹¹ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 126.

Bu dörtlüğün altında önceden Aralık ayına Kânunievvel, Ocak ayına ise Kânunisâni denildiği dipnot olarak verilmiştir.¹⁶⁹² Bu dipnotun verilmesindeki amaç şiire açıklama getirmektir. Çünkü Hz. Pir, 17 Aralık'ta ahirete irtihal etmiştir.¹⁶⁹³ “*Pîr'im, seni kânunda seferber gördük;*”¹⁶⁹⁴ dizesiyle ise şair âdeta şiirsel oyun yapmıştır. Kânun ile tevriye yaparak hem Aralık'ı hem de Allah'ın kanununu vermiş, seferber ile de ölümü son olarak değil bir sefer olarak değerlendirmiştir.

Daha önce de ifade edildiği gibi “*Arif Nihat Asya'nın sık sık kullandığı kelimelerden biri de yolcudur. Bunun bir anlamı da tasavvuf yolunda olan kimsedir. Tarikat yol anlamına geldiği gibi sâlik de yolda olan, yola giren anlamındadır.*”¹⁶⁹⁵ “**Yolcu**” şiirinde şair bir dervişin yalnızlık hâlini anlatmıştır. Derviş hem seyr u sülûkundan dolayı hem de mürşidin emri ile rıza için yollara düşmüş seyyahıdır. Derviş için ölüm ve ölüm meleği korkulacak şeyler değil, aksine vuslata vesile değerlerdir. Ayrıca “*sûfîler ülkelerini terk edip diyar diyar gezdikleri için garip adını alırlar. Ama yurdunu hiç terk etmeyen sûfî asli vatanı olan ruhlar âleminden bu dünyaya geçici olarak geldiği için kendini garip sayar.*”¹⁶⁹⁶ **Yolcu**'da da rıza için yollara düşmüş evini, dergâhını unutmuş, rıza yolunda göç etmek dileyen derviş yolcudur:

*“Bilemem, dostlar: ne yanda evim,
Ne yanda dergâhım;
Ben ki dağ, taş, yokuş demez, giderim,
Ben ki yalnızlığım la hemrâhım...
Melek-ül Mevt'i yolda karşılamak
İsteyen bir garib seyyâhım!”*¹⁶⁹⁷

Şiirin ikinci kısmında yalnızlığın vurgusu için zaman gecedir ve derviş yalnızlığını “Bâri” ifadesiyle vurgulamış, Allah'ın (rızasının) yolcusu olduğunu özellikle söylemiş ve Yaratıcı'dan aciziyetiyle yardım dilemiştir:

*“Gece, el yordamiyleyim... yoktur
Gökte mâhım, elimde mıs bâhım.*

¹⁶⁹² bk. Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 126.

¹⁶⁹³ bk. Karaismailoğlu, “Mevlana'nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı”, 39.

¹⁶⁹⁴ Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 126.

¹⁶⁹⁵ Kara, “Bir Mevlevî Dervîşi Arif Nihat Asya”, 245.

¹⁶⁹⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 143.

¹⁶⁹⁷ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 79.

*Bu gelen el değil, senin yolcun;
Bâri, sen tut elinden, Allaah'im!*"¹⁶⁹⁸

Şairin birçok şiirinde Allah lafzını "Allaah" şeklinde özellikle uzatması bu şiirde de görülmektedir.

Tasavvufta seyr u sülûkun nihayeti için şeyhe bağlılığın önemi bilinmektedir. Kubbe-i Hadrâ'nın "F" bölümündeki¹⁶⁹⁹ "IX" başlıklı şiirde bu öneme değinilmiştir:

*"Pîr'in önünde câriye bil hüsn ü ânını..
Bende bende sun!*

*Yıldızlar ülkesindesin, ey yâr, kendini
Rûmî'ye lâle lâle götür, bâde bâde sun!"*¹⁷⁰⁰

Muhabbetin lafzî ismi "Vedûd"un verildiği "Güzellik" şiirinde de "Allah" lafzının "Allaah" şeklinde uzatıldığı görülmektedir:

*"Kalbden kalbe gider nûrun, ey
En güzel ismi <<Vedûd>>, Allaah'im!"*¹⁷⁰¹

Beyitte yer alan "Kalbden kalbe gider nûrun, ey"¹⁷⁰² dizesi tasavvuf ıstılâhlarından, telepati de denilebilecek rabıtayı hatırlatmaktadır. Rabıta, Kubbe-i Hadrâ'nın "E" bölümündeki¹⁷⁰³ "IV" başlıklı eserinde ise şu beyitle yer almıştır:

*"Düşünürken seni, Pîr'im, kendi
Yüreğinden geliyor âşıkâ nûr"*¹⁷⁰⁴

Mevlevî postnişinlerinden Gâlib Dede'nin Mesnevîsi Hüsn ü Aşk, başka bir Mevlevî postnişini¹⁷⁰⁵ Asya'nın şiirinde bir değer olarak yerini almıştır. "Aşk mesnevileri içinde, hiç şüphesiz, klasik aşk anlayışına aynı zamanda bir temmet işareti çekmiş olması bakımından Hüsn ü Aşk'ın çok ayrı bir yeri vardır. Şeyh Gâlib'in yazmakla övündüğü, gerçekten klasik edebiyatımızın en güzel eserlerinden biri olan

¹⁶⁹⁸ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 79.

¹⁶⁹⁹ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 63-100.

¹⁷⁰⁰ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 77.

¹⁷⁰¹ Asya, *Duâlar ve Âminler*, 134.

¹⁷⁰² Asya, *Duâlar ve Âminler*, 134.

¹⁷⁰³ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 49-62.

¹⁷⁰⁴ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 54.

¹⁷⁰⁵ bk. Bâkiler, *Ârif Nihat Asya İhtışamı*, 185, 186.

Hüsn ü Aşk'ta tasavvufi seyr u sülûk anlatılmaktadır."¹⁷⁰⁶ Eserin nihayeti ise vahdettir.¹⁷⁰⁷ Asya'nın şiirinde de de Hüsn ve Aşk'la bu konuya değinilmiştir. Seven için sevilen her şeydir ve onun selamı bin bahaya değer olarak teşbih edilir. Kubbe-i Hadrâ'nın "F" bölümündeki¹⁷⁰⁸ "IX" başlıklı eserinde sevgiliden haber getiren bad-ı saba vasıtasıyla sevenin sevilenden alacağı haberle mutlu olacağı "Hüsn ü Aşk" eserine telmih yapılarak hem Mevlevî Mesnevîsi hatırlatılmış hem de birliğe vurgu yapılmıştır:

*"Hüsn'ün selâmı varsa eğer Aşk'a dürdan
Bad-ı sabâ olup gelerek müjde müjde sun!"*¹⁷⁰⁹

"Hüsn ü Aşk" şiirinde ise dolaylı olarak Hz. Pir hatırlatılarak Allah'a vasıl olma işlenmiştir:

*"Karanlıklarda, yer yer,
Ağaç yâkuut güller...
Her akşam bir düğün, her
Sabah gerdek sabâhı."*¹⁷¹⁰

Dörtlükte uykunun vuslat anlamı yanında Hz. Pir'in "Şeb-i Arûs"una telmih olarak ölüm olduğu da düşünülmüştür. Bu da (Her akşam Allah'a vasıl olunan düğün gecesi, gecenin her sabahı da vasılın sabahıdır.) şeklinde yorumlanabilir.

Son dörtlükte birlik olarak değerlendirebilecek nikahın kıyılması, külli iradeye bağlanarak Allah'ın vergisi olarak değerlendirilmiştir:

*"Bilir irfânı şarkın
Ki, fermâniyle Hakk'ın
Ezelden Hüsn ü Aşk'ın
Kıyılmıştır nikâhı."*¹⁷¹¹

III. Selim'in kardeşi Beyhan Sultan ile Gâlib Dede arasında bir gönül ilişkisi anlatılır. Bu ilişkiyi Ayvazoğlu şu şekilde vermektedir: "*Gâlib sadece padişahтан değil, annesi Mihrişah Valide Sultan ile kız kardeşleri Beyhan ve Hatice Sultanlardan da*

¹⁷⁰⁶ Beşir Ayvazoğlu, *Kuğunun Son Şarkısı*, (10. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2015, 53.

¹⁷⁰⁷ Ayvazoğlu, *Kuğunun Son Şarkısı*, 53.

¹⁷⁰⁸ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 63-100.

¹⁷⁰⁹ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 77.

¹⁷¹⁰ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 145.

¹⁷¹¹ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 145.

büyük yakınlık görmüştür. Sultan Hanımlar tarafından “Pamuk Şeyh” diye anılan Gâlib’in sarayla bu içli dışlılığı, Beyhan Sultan’la aralarında bir gönül ilikisinin bulunduğu dâir rivayetlerin çıkmasına da sebep olur. Bu rivayetin doğruluk derecesini kestirmek zor ancak Divan’ında Beyhan Sultan’ın dört kaside, beş tarih ve bir terci-i bendle ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu bir gerçektir. Gâlib’in orta boylu, beyaz tenli, son derece iyi giyinen, yakışıklı, üstelik büyük bir şair ve Galata Şeyhi olarak Beyhan Sultan’ın gönlünü çalmış olması hiç de uzak bir ihtimal değildir.”¹⁷¹² Bu ilişki, Mevlevîlerin manevî aleti ney, “Mantık al-Tayr” da dikkate alınarak ve ele alınan şiirlerde de görüldüğü üzere Asya’nın çokça kullandığı kuşlar¹⁷¹³ ve Hüsn ü Aşk da katılarak Kubbe-i Hadrâ’nın “D” bölümündeki “II” başlıklı şiirde hüznle verilmiştir:

“Ağlaşır neyde derinden iki âhû, iki ses..

Biri Gaalib Dede, yolcum, biri Beyhan Sultan.

...

Kokladım ben sarı güllerde senin hâtıranı

Ey ipek saçları rüzgârda perişan sultan..

Dedim: <<Ey sevgili kuşlar, hani Gaalib Dedenin

(Hüsn ü Aşk) ında tüten can sultan?>>

Dediler. <<Burda onun

Adı Giryân Sultan.>>

Bularak Beyhan’ı eş’âr okudum Gaalib’den..

Kapanıp ağladı mermerlere Beyhan Sultan.”¹⁷¹⁴

Mevlevîlikle ilgili bir tabir olan çerağcılığa¹⁷¹⁵ Kubbe-i Hadrâ’nın “E” bölümündeki¹⁷¹⁶ “II” başlıklı şiirin,

¹⁷¹² Ayvazoğlu, *Kuşunun Son Şarkısı*, 73.

¹⁷¹³ Bu konu hakkında bk. Feridüddin Attâr, *Mantık al-Tayr*, XX, XXI.

¹⁷¹⁴ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 27, 28.

¹⁷¹⁵ Bu tabir için bk. Haşim Karpuz, “Mevlevihaneler: Mimari, Adab-Erkân ve Sanat”, *Mevlana*, Osman Horata-Adnan Karaismailoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2007, 85.

¹⁷¹⁶ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 49-62.

*“Asitânın çerâğı hizmetini
Kıldılar lütfedip havâle bize,”*¹⁷¹⁷

mısralarıyla şairin talip olması şaire göre Mevlevî dergâhının ve hizmetin kutsiyetini vermektedir. Aşağıdaki dizelerde ise şairin ilk mısrasında dikkat çeken kelime “piyâle”dir. Kadeh, marûf olduğu üzere sarhoşluk veren, kişiyi alışkanlık ile sermest edip kendisini rahatlatmasına sebep olduğu düşünülen içkinin kabıdır. Bu şiirde ise Hz. Pir’in elini şairin kadehe benzetip bu kadehi de “en güzel kadeh” olarak görmesi şairin Hz. Pir’e olan muhabbetini onun sayesinde rahatlayıp huzur bulduğunun ifadesi olarak düşünülebilir. İkinci mısradaki ise mutfağın önemini göstermektedir ki Özönder’in verdiği şu bilgiler bu önemi vermektedir: *“Mevlevîlikte ‘mutfak’, bir aş-hâne olmaktan daha çok bir terbiye, eğitim ve öğretim mekânıdır. Mevlevî adayları ilk terbiye, görgü ve bilgilerini, tarikatın inceliklerini burada tanımaya başlardı. Mevlânâ zamanında bu önemli görevin sahibi, ‘Âteş-bâz Velî’ diye anılan İzzettin oğlu Yusuf idi. Sonraki dönemlerde bu unvan, aynı göreve atanan seçkin şahsiyetler için kullanılmaya başlanmıştır. ‘Âteş-bâz Postu’ onu temsil eder.”*¹⁷¹⁸ Nakarat olarak tekrar ile vurgulanan,

*“Avucun en güzel piyâle bize,
Mutfağından çıkar nevale bize.”*¹⁷¹⁹

şeklindeki dizelerin ikinci mısraıyla ayrıca şairin hem zahirî rızkı hem de manevî rızkı anlatmak istediği söylenebilir.

Tennûre, Mevlevî dervişlerinin âyîn için giydikleri kıyafetlerdendir.¹⁷²⁰ Bu derviş giysisi Asya’nın şiirlerinde kullanılan terimlerdenidir. Ancak şiir ismi olarak geçip şiirin konusu olduğu “**Tennûre**” adlı bir dördlük de vardır. Bu dördlüğe 672 yani Hz. Pir’in Hicrî vefatına tekâbül eden bir tarih de düşürülmüştür.¹⁷²¹ Mevlevî zikrini anlatan bu dördlükte “tennûre”nin Hz. Mevlânâ’dan kalan bir tarikat mirası olduğunu vermek adına bu tarih düşürülmüştür:

*“Kuşanıp yer öperek herbiriniz
-Yine- âyinde girdik devre;*

¹⁷¹⁷ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 52.

¹⁷¹⁸ Özönder, *Konya Mevlâna Dergâhı*, 60.

¹⁷¹⁹ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 52.

¹⁷²⁰ bk. Özönder, *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, 43-47.

¹⁷²¹ bk. Karaismailoğlu, “Mevlana’nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı”, 39.

Ki sen oldun gidenin mirâsı

Bize, ey tennure!”¹⁷²²

Kubbe-i Hadrâ'nın “F” bölümündeki¹⁷²³ “XXIV” başlıklı şiirde kutup kavramı verilmiş, Konya'nın evliya ve peygamber açısından zengin olan bir şehir olduğu da vurgulanmıştır. Bu vurgu kutub ve nebî kavramının tekrar tekrar verilmesinden anlaşılabilir:

“Bir mihrâk oldu Konya burcu:

Toplandı dühâtı, ezkiyâsı...

Vurdukça yürek yürek kudümler

Sûr eyledi Rûm'un evliyâsı.

Bir şevk u tarab ki sorma gitsin...

Yok nâz ü niyâzı, yok riyâsı..

Burdaydı kutub kutub büyükler;

Burdaydı Nebî'si, enbiyâsı... ”¹⁷²⁴

Hızır, Kur'ân-ı Kerîm'in Kehf sûresinin “Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki ona katımızdan bir rahmet (vahiy ve peygamberlik) vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”¹⁷²⁵ şeklindeki 66. âyetinde görüldüğü üzere peygamber olarak yorumlanan bir zattır. Bu kavram hakkında Gölpinarlı şu bilgileri vermektedir: “Aslı hızır olan bu kelime, Türkçemizde Hızır tarzında söylenir; yeşil anlamına gelen bu söz, Musa Peygamber'le çağdaş bir peygamberin yahut erenin adıdır. Üstüne oturduğu kuru otlar yeşerdiğinden bu adla anılmıştır. Ayağını bastığı yerlerdeki otlar da yeşerirmiş. ‘Âb-ı hayat-Bengi Su’ denen ve içeni ebedi yaşayıya kavuşturan suyu, İlyas adlı başka bir peygamberle beraber bulup içmiş olduğundan kıyamete dek ikisi de sağdır. Hızır, karada bulunanlara, İlyas, denizde yardıma muhtaç olanlara yardım eder.

¹⁷²² Asya, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, 130.

¹⁷²³ bk. Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 63-100.

¹⁷²⁴ Asya, *Kubbe-i Hadrâ*, 95.

¹⁷²⁵ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 286.

Tasavvufta, erenlerin en ulusu “Kutb”a ‘Hızır-ı Vakt-vaktin Hızır’ı’ denir.”¹⁷²⁶
Hızır kavramı, Asya’nın “**HIZIR**” adlı şiirinde şeyhini dilediği kişi olarak verilmektedir:

“<<Hayâtım ermeden sona
Çileden, mihnetten, kahırdan;
Bana birini yolla, dedim,
Yirmi birinci asırdan!>>

*Dilediğim bu oldu <<Dile benden
Ne dilersen?>> diyen Hızır’dan.*”¹⁷²⁷

“**Ev**” adlı şiirde ise tasavvuf ıstılâhında önemli bir yeri olan rüya verilmiştir.¹⁷²⁸
“*Halk inançlarında Hızır’a özgü niteliklerden birisi de bereket ve bolluk kavramıyla çok sıkı ilgisidir. Bu yüzden halk arasında bolluktan söz edildiğinde ‘Hızır uğramış’ ya da ‘Hızır’ın eli değmiş’ gibi deyimler kullanılır.*”¹⁷²⁹ “**Ev**” de rüya’nın yanında, Hızır mutluluk ve bereket dağıtan olarak verilmiştir.

“*Kendi halinde bir ev ki akşamları
Görmekte rüyaların en güzelini,
Saadetine sürmüş elini Hızır...
Bekler bereketi de onun elini...*”¹⁷³⁰

4.5. NECİP FAZIL KISAKÜREK

Necip Fazıl Kısakürek bilindiği üzere Türk edebiyatında en çok tartışılan, olumlu ve olumsuz anlamda eleştirilen ama her zaman ve her kesim tarafından ustalığından dolayı şiirine saygı duyulan bir değerdir.

Necip Fazıl’ın İslâmî duyarlılığını konferanslarıyla, nesir kitaplarıyla, özellikle de Büyük Doğu ile güçlü şiiriyle verdiği bilinmektedir. O, her zaman ses getirmiş bir edebiyatçıdır ama özellikle şairdir. Onun şairliğiyle her kesime sesini dinlettirme gücü

¹⁷²⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2015, 151.

¹⁷²⁷ Asya, *Ses ve Toprak*, 14.

¹⁷²⁸ bk. Yüksel, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, 173; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 525, 526.

¹⁷²⁹ Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, 115.

¹⁷³⁰ Asya, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, 59.

tâ çocukluğuna, her dediği olan şımartılmış bir çocuk olmasıyla¹⁷³¹ meydana gelen özgüvene, “O ve Ben”de geçen ve şaire âdeta sen farklısın, seçilmiş bir kişinin duygusu veren ve onun “ben”ini okşayan şu yaşantıların verdiği de söylenebilir:

“Babasının ismi Ahmet Necip... Bana o ismi vermiş.

Zekâma gelince; bu noktadan mesuttur. Her vesileyle haykırır:

- Gel benim akl-ı evvel (akılda birinci) torunum!

Sonra tercihindeki hakikati göstermek için torunlarını önüne dizer, herhangi bir divan’dan bir beyit okur, kimse onu tekrarlayamaz ve ben bülbül gibi başta ve sonda tekrar edince de;

-Gördünüz mü, der; nasıl sevmeyeyim akl-ı evvel torunumu?

Ve bana altın, öbürlerine çil kuruşlar... ”¹⁷³²

Şairin “ben”inin oluşmasında “O ve Ben”de görüldüğü gibi dedesinin küçük Necip’i zekâsı bakımından şımartmasının yanında ataerkil toplumun etkisiyle erkek evlattan olan erkek torun mantığıyla şımartmasının da etkili olduğu söylenebilir. Bu mantık “O ve Ben”de şöyle verilmektedir:

“Anlaşıyor ki konağın ruhu büyükbabam, ben de onun ruhuyum... Çünkü biricik oğlunun biricik oğluyum... Babadan oğula, içinde yaşattığı soy ideâlinin onca en mükemmel numûnesiyim.”¹⁷³³

Güzellik, yakışıklılık ve zekâ her zaman olumlu sonuçlar doğurmayabilir. Bunlardan zekâ unsurunun olumsuz etkisi, tasavvufî yaşantısını sekteye uğratan bir hassa olduğu, mürşidi Abdulhakîm Arvâsî’nin ona “-Keşke bu kadar zeki olmasaydın!..”¹⁷³⁴ demesinden anlaşıldığı söylenebilir. Yukarıda şairin ağzından çocukluğunda var olduğu görülen bu ben hâli¹⁷³⁵ dervişlik döneminde¹⁷³⁶ de daha çok

¹⁷³¹ Necip Fazıl Kısakürek, *O ve Ben*, (38. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2016, 10, 11.

¹⁷³² Kısakürek, *O ve Ben*, 12.

¹⁷³³ Kısakürek, *O ve Ben*, 12.

¹⁷³⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, (19. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2016, 130.

¹⁷³⁵ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 42.

¹⁷³⁶ Cinnet Mustatili’nde alıntılanan kısımda geçen dinî ifadeler ve eserde ilk basım olarak verilen 1953 tarihi şairin dervişlik dönemi olduğunu göstermektedir. bk. Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 4, 61; Ayrıca intisabı için bk. Hüseyin Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, Hat Yaymevi, İstanbul 2014, 147-156.

gizli bir şekilde, şairin “ben”li davranmak isteğiyle değil ancak bu hâlden de kurtulamayan bir ifade tarzıyla var olduğu “Cinnet Mustatili”nde nâsirin şu ifadelerinden anlaşılmaktadır:

*“Buyurun ağabey!.. Barışan ve birbirine ziyafet çeken efelerin bana hitabı... Hapishanede ağabey, amca, baba gibi tabirler, yaşa bakmaz, itibar derecesine bakar. Muazzam bir sofraya kurmuşlar ve beni baş köşeye oturtmuşlardı.”*¹⁷³⁷ İtibarlı biri olduğunu vurgulayan Necip Fazıl şu hatırasında ise yaşadığı hâli Hz. Peygamber’in düsturunu yaptığını ifade ederek buna kendini lâyık görmese de gizli bir ben içine girdiği hissedilmektedir:

*“Ve dehşetler içinde görüyordum ki yatağında veya dışarıda ve daima herkesten gizliyordum ki gözyaşları artık gözümde, (firijider)den çıkmış gibi, buz gibi gelmektedir. Katiyen insanı kandırmıyan ve cümudî bir bünyeden sızdığı hissini veren bu soğuk, buzdan soğuk gözyaşlarını, 40 küsur yıllık hayatımda ilk defa olarak, Malatya’da görüyordum. Bir müddet sonra, Kâinatın Efendisine, Peygamberlerin Başbuğuna ait bir düstur olarak öğrendim ki en makbul gözyaşı, ruhanî gözyaşı buymuş; gözden buz gibi gelen yaş... Fakat ben kendimi böyle bir hâle lâyık görmediğim için teselli hissemi çıkaramıyorum.”*¹⁷³⁸ Necip Fazıl bazen de farklı rüyalar gördüğünü söyleyerek aslında farklılığını vurgulamak istemekte olduğunu, bunu verirken tevazulu bir hâl gösterdiği fakat farklılığını hissettirmekten de kendini alamama duygusu uyandırdığı, gizli bir ben şu hatırasında tekrar görülmektedir:

*“...Rüya da görüyorum. Öyle rüyalar ki bir tanesini gören, bir daha dünyanın yüzüne bakamaz, kendisini bu dünyanın emniyetlerinden baştanbaşaya sıyırılmış olur.”*¹⁷³⁹ Necip Fazıl’ın yaşadığı hâli sahabelere de benzettiği “Cinnet Mustatili”ndeki şu ifadeleri de yine gizli bir bendir:

“...Sonra bu çocuk, ‘üstad’ takdiri peşinde gezinen inatçı bir heveskâr hâlinde, boyuna yanıma geldi, boyuna karşıma çıktı ve beni kurcaladı durdu. Benimse bu anlarda şiir ve edebiyata, hatta topyekün dünyaya karşı vaziyetim, şair Sahabilerden birine:

-Niçin artık şiir yazmıyorsun?

¹⁷³⁷ Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 61.

¹⁷³⁸ Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 125, 126.

¹⁷³⁹ Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 131.

*Diye sorulduğu zaman, verdiği cevaba uygundu:
-Kur'ânı gördükten sonra artık ağzımı açamam!*

Ben de Allah'ın öyle hikmetlerini görmüştüm ki içimde eşya ve hadiselere ait kaç türlü idrak hüviyeti varsa hepsi birden sinmiş ve ağızlarını kilitlemişti."¹⁷⁴⁰

Cahit Zarifoğlu'nun Maver'a da anlattığı Necip Fazıl'ın "ben"inden kurtulamadığını gösteren şu yaşantıdaki ben ise incitici, karşıdakini hakir gören bir ben değildir fakat yine de üstünlük duygusunu göstermektedir. Zarifoğlu, arkadaşlarıyla bir akşam Necip Fazıl'a gideceklerdir. Arkadaşları gitmekten vazgeçer ve Necip Fazıl'a gidemeyeceklerini bildirirler. Fakat Zarifoğlu bu durumdan habersizdir ve Necip Fazıl'ın evine gider. Necip Fazıl Zarifoğlu'nun arkadaşlarından habersiz olmasını ve tek başına hareket etmesinden hoşnut olmasa da Zarifoğlu'nun oturmasını söyler. Ancak Zarifoğlu yerinde duramaz kitaplara bakar, Pikasso albümünü karıştırır. Necip Fazıl bir şeyler anlatır ama Zarifoğlu onu dinlese de asıl ilgilendiği albümdür. Necip Fazıl radyosunu göstermek istemektedir ve Zarifoğlu Necip Fazıl'ın olduğu yere gider ancak elini albümün arasına sıkıştırmıştır. Bu durum Necip Fazıl'ın gözünden kaçmamaktadır.¹⁷⁴¹ Farklı bir kişilik olan Necip Fazıl'ın karşısında yine farklı bir mizaç Abdurrahman Cahit Zarifoğlu vardır. Necip Fazıl'ın karşısında böyle umursamaz bir tavra daha doğrusu cesarete karşı Necip Fazıl'ın karşılığını ise şu ifadeler vermektedir:

"- Sen büyük bir virtüöze gidiyorsun ama onu dinleyeceğine açmış notalara bakıyorsun."¹⁷⁴²

Alâattin Karaca'nın "Necip Fazıl Adnan Menderes İlişkisi-Mektuplarla ve Belgelerle" eserindeki şu bölüm de şiirinin ana damarlarından birini de tasavvuf oluşturan Necip Fazıl'ın ben ezilmezliğine birçok örnekten biridir: *"En aşağı yüz bin münevver mukaddesatçıyı peşinden sürükleyen ve her cins ve her mezhepten bütün memleket fikir âlemini ihtizazlara boğan ve hak kubbesini çınlatan bu kalemi, nabzı, uğrunuzda çarpan bu kalemi, son şartlardan daha ziyade hizmete davet edici bir sâik olabilir mi?.."*¹⁷⁴³ Necip Fazıl'ın iyi bir üslûbunun olduğu kabul edilmektedir fakat bunu kendisini yücelterek ifade etmesinin onun "ben"inden olduğu söylenebilir. Bu da

¹⁷⁴⁰ Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 212.

¹⁷⁴¹ Cahit Zarifoğlu, "Necip Fazıl'la", *Mavera*, 7 (80-81-82), (Temmuz-Ağustos-Eylül 1983), 173, 174.

¹⁷⁴² Zarifoğlu, "Necip Fazıl'la", 174.

¹⁷⁴³ Alâattin Karaca, *Necip Fazıl Adnan Menderes İlişkisi-Mektuplarla ve Belgelerle*, Lotus Yayınevi, Ankara 2009, 150.

bir çelişkiyi getirmektedir. Bu çelişki, şeyhine bağlı bir dervişin¹⁷⁴⁴ ezilmeyen nefsiyle muazzam tasavvufi şiirler yazmasıdır. Şiirlerinde tasavvufla iç içe olabilmesi, ondaki tasavvufu gerçek mahiyette benimsemesinin yanında, yetenekli bir şair olmasının da ürünü olduğu söylenebilir.

Necip Fazıl'ın "ben"i konusunda birçok değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirmelerden birisi de Necip Fazıl'daki "ben"e olumlu bakış açısıyla ben ve İslâm perspektifinden bakan Ercan Yıldırım'ın şu ifadeleridir: "...*Necip Fazıl'daki ben algısı tarihi ben'dir, İslâm'ı savunma anlamındaki ben'dir. Bu aynı zamanda Müslümanlara özgüven sağlar, yeniden bir dava sahibi olma, Batı karşısında varolma için öncelikli olarak özgüven ihtiyacını karşılar.*"¹⁷⁴⁵ Bu bağlamda düşünüldüğünde "*Amellerin en faziletlisi Allah için sevmek ve Allah için buğz etmektir.*"¹⁷⁴⁶ şeklindeki hadis-i şerif ve "*Muhammed Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler...*"¹⁷⁴⁷ şeklindeki Fetih sûresinin 29. âyeti bu bakış açısına ve Necip Fazıl'ın ben algısına kaynak niteliğinde olduğu söylenebilir. Necip Fazıl'ın İslâm için bunu yapacak bir kişi olduğu bilinmektedir fakat onun "ben"ini salt İslâmî duyarlılığa bağlama da eksik olacaktır. Şairin nefsini ezmeyi başaramadığı ancak huyunu ve huyunun kötülüğünü de kabullendiği, Necip Fazıl'ın ben ardında kalan erdemi, Bayazıt'ın şu anısı vermektedir:

"Bir gün Erdem Bayazıt:

- 'Granit gibi sert nefsin var, bir parça koparılmıyor.' deyince, bunu kabullenerek,

- 'Kanser hastalığının çaresi var mı? Yok! Bu da benim kanserim!' diye cevap vermiş Üstad da."¹⁷⁴⁸

Bayazıt'ın bu dikkat çekici ifadesinde görüldüğü üzere Necip Fazıl'ın bu ben hâlini törpüleyen, bu hâliyle kalmayıp yaşantısını ters düz eden, kumar illetine bulaşıp

¹⁷⁴⁴ bk. Necip Fazıl Kısakürek, *Başbuğ Velilerden 33-Altın Silsile*, (12. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2012, 343.

¹⁷⁴⁵ Ercan Yıldırım, *İslâmcılığın İki Kurucusu-Mehmet Akif-Necip Fazıl*, Pınar Yayınları, İstanbul 2016, 122.

¹⁷⁴⁶ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Beyrut 1988, Sünne, 3.

¹⁷⁴⁷ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 507.

¹⁷⁴⁸ Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 360.

Paris'in gündüzlerini görmeyen,¹⁷⁴⁹ Beyoğlu pansiyonlarında, Sabık Şair lakabını takan sonra da af dileyip Necip Fazıl'ın sabık değil lâhik şair olduğunu¹⁷⁵⁰ söyleyen Fikret Adil'in Asmalımescitteki garsoniyerindeki bohem¹⁷⁵¹ hayatını değiştiren, “*Sonsuzluk planının irşad kutbu... Ferdî – Muhammedî hakikat vârisi... Tesbihin son tanesi... Benim kurtarıcım, müjdecim, mürşidim, şeyhim, nurum, ruhum, canım, efendim, topyekün hayatım... Kelimeler dize gelsin!...*”¹⁷⁵² diyerek derin muhabbetini ifade ettiği Arvâsî'ye olan teslimiyetini ise tasavvufî ıstılâhla Özdenören şöyle verir: “*Necip Fazıl, mürşidini tanıdıktan sonra ona olan teslimiyetinde de sınır tanımaz. Bazı sohbetlerinden ve eserlerinden aldığımız işaretlere göre o, 'fenafişşeyh' (şeyhinde kaybolma) hâlini yaşıyordu.*”¹⁷⁵³ Bu ifadelerle Özdenören'in “fenafişşeyh” makamını yakıştırdığı şeyhinin hayatına intikalinin haberini Necip Fazıl “O ve Ben”de vermektedir. Bir kış gecesi Beylerbeyi'ne vapurla seyahat hâlindeyken şişmanca, ablak yüzlü, yusuvarlak kafalı, pembe ve dolgun yanaklı bir adam Necip Fazıl'a devamlı bakmaktadır. Genç şair bu hâlden sıkılsa da bu bakışlardan kurtulamaz. Bakışlar devamlı genç adamın üstündedir. Necip Fazıl'ın sigarasına kibrit uzatan adamın bakışlarının itici olmadığını, ona dikkatli bakınca adamın görülmemiş bir nefis emniyeti içinde olduğunu ve dudaklarında şefkatli bir tebessümün, tatlı bir bükülüşün olduğunu şair fark eder. O adam konuşmayı kendisi başlatır, selam verir ve dinî konulardan bahseder. Necip Fazıl ise çocukluğunun ve ilk gençliğinin sadece bandrol bilgisi olarak birkaç kelimesini ezberlediğim dediği, nimetlerini kavanozun camı üzerinden yaladığını söylediği, büyük dava olarak isimlendirdiği tasavvuf bahsini açar. İrşad'a ehliyetli bir zatın olup olmadığını sorar. Meçhul adam böyle birinin olduğunu, Beyoğlu'nda, Ağacami'inde cumaları halk için, nas için sohbet eden bir zatın olduğunu söyler. Necip Fazıl'a o nas sözlerinin içine girmesi tavsiyesinde bulunan, şairin Hızır tavırlı adam dediği kişi, şaire Abdulhâkim Arvâsî'yi söyler.¹⁷⁵⁴ Bu yaşantıda dikkat edilecek husus; Hızır tavırlı adamın dinden bahsettiği fakat özellikle tasavvuftan söz açanın, irşad edecek bir mürşid sorusu yöneltenin Necip Fazıl olduğudur. Bu ayrıntı Necip Fazıl'ın manevî arayışının evveliyatında da var ve bir arayış içinde olduğunu gösterir. “...*O Efendi Hazretleri ki*

¹⁷⁴⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Bâbiâli*, (19. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2015, 29, 30.

¹⁷⁵⁰ Kısakürek, *Bâbiâli*, 259.

¹⁷⁵¹ Kısakürek, *O ve Ben*, 66, 67.

¹⁷⁵² Kısakürek, *Başbuğ Velîlerden 33-Altın Silsile*, 343.

¹⁷⁵³ Rasim Özdenören, “Necip Fazıl Kısakürek (Kişiliği Üzerine Notlar)”, *Mavera*, 7 (80-81-82), (Temmuz-Ağustos-Eylül 1983), 26, 27.

¹⁷⁵⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, 76-82.

kendisini buluncaya kadar geçen hayatım, onu beklemekten, bekleyiş sıkıntıları içinde kıvranmaktan başka bir şey değildi.”¹⁷⁵⁵ demesi de arayışının başka bir delilidir. Zaten Necip Fazıl itibarlı, dindar bir aile olan Kısakürekzâdelerden gelmektedir ve halk arasında bir ihtilaf olunca “şeriate gitmek” manasında “Kısaküreklere gitmek” deyimini kullanılmaktadır.¹⁷⁵⁶ Bu da şairdeki dinî altyapıyı göstermektedir. Bu altyapı dedesi Mehmet Hilmi Efendi’ye kadar devam eder ve şair ilk dinî telkinlerini, Hz. Ali menkıbesini dedesinden dinlemektedir.¹⁷⁵⁷ Bazen ilk dinî telkinler veya aile çevresinde görülen dinî yaşantı, bireyin daha sonraki yaşantısındaki çeşitli faktörlerin de etkisiyle azalabilir, tamamen bitebilir ya da sadece gönül planında kalabilir. Nitekim Nâzım Hikmet’te tamamen bitmiş, Yahya Kemal’de ise bu duygu sadece bir hüznün ile gönülde kalmıştır. **“Atik-Valde’den İnen Sokakta”** şiirinde geçen,

*“Top gürleyip oruç bozulan lâhzadan beri,
Bir nurlu neş’e kapladı kerpiçten evleri.
Yâ Rab nasıl ferahlı bu âlem, nasıl temiz!”¹⁷⁵⁸*

dizelerinde şairdeki inanç görülmektedir. Bu manevî iklimi meydana getiren, ramazan ayının bereketiyle oluşan nurdur. Bu nur etrafı rahatlatmaktadır. Bu huzurdan şair de hissesini almaktadır. Ancak şiirin devamındaki,

*“Tenhâ sokakta kaldım oruçsuz ve neş’esiz.
Yurdun bu iftarından uzak kalmanın gamı
Hadsiz yaşattı rûhuma bir gurbet akşamı.”¹⁷⁵⁹*

mısraları Yahya Kemal’in inançlı olduğunun ama yaşamadığının dizeleridir. Şiirin son mısraları ise yaşamamanın ancak yaşanılmasa da gönülde kalan imanın mutluluğudur. Bu dizeler yaşamayan ama inkâr da etmeyen müminin kalbî hâlidir:

*“Bir tek düşünce oldu tesellî bu derdime:
Az çok ferahladım ve dedim kendi kendime:
“Onlardan ayrılış bana her an üzüntüdür;
Mâdem ki böyle duygularım kaldı, çok şükür.”¹⁷⁶⁰*

¹⁷⁵⁵ Kısakürek, *O ve Ben*, 95.

¹⁷⁵⁶ Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 17.

¹⁷⁵⁷ Kısakürek, *O ve Ben*, 21.

¹⁷⁵⁸ Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, 19.

¹⁷⁵⁹ Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, 19.

Necip Fazıl da ise bu durumun sabit gitmediği çocukluğunda konakta Mustafa Efendi'den Kur'ân dersleri almış olması,¹⁷⁶¹ gençliğinde Paris'te dinden uzak kumar içinde, buhranlı bir hayat sürmesi,¹⁷⁶² Abdulhâkim Arvâsî'den sonraki dervişliği¹⁷⁶³ ile görülmektedir.

Küçük Necip'in çocukluğunda konakta Mustafa Efendi'den Kur'ân dersleri alması,¹⁷⁶⁴ takva sahibi bir anneanneye¹⁷⁶⁵ ve **“Dua”** şiirinin,

“Anne, seccaden gelsin;

*Bize dua et, emi!”*¹⁷⁶⁶

şeklindeki son iki dizesinde de görüldüğü gibi dinini yaşayan bir anneye sahip olması, dinî anlamda şairi etkileyen hususlardan sayılabilir.¹⁷⁶⁷

Evin büyüğünün kaybı psikolojik olarak aile bireylerini büyük ölçüde sarsar. Fakat o kişiye olan bağ, doğal olarak herkeste aynı değildir. Şairin babası ailesine karşı problemlili¹⁷⁶⁸ ve şaire fazla ilgi göstermeyen bir adamdır.¹⁷⁶⁹ Dededen aldığı ilgi ve alâkanın¹⁷⁷⁰ o ölünce¹⁷⁷¹ kaybı, aileyi terk eden bir babanın olması,¹⁷⁷² dayıların evlerine sığınaş,¹⁷⁷³ dönemin savaşlar içindeki sıkıntılı ruh hâli,

“...Marazî bir hassasiyet...

Acıtan bir hayâl kuvveti...

Ve bu arada dehşetli bir korku...

*O yaşta bile anlıyordum ki ben başka türlü, ayrı yaratılıştta bir insanım ve hissettiklerimle öbür insanların duydukları arasında müthiş bir fark...”*¹⁷⁷⁴ şeklinde

¹⁷⁶⁰ Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, 19.

¹⁷⁶¹ Kısakürek, *O ve Ben*, 23.

¹⁷⁶² bk. Kısakürek, *Bâbüâli*, 29-33.

¹⁷⁶³ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 87-257.

¹⁷⁶⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, 23.

¹⁷⁶⁵ Kısakürek, *O ve Ben*, 16.

¹⁷⁶⁶ Kısakürek, *Çile*, 418.

¹⁷⁶⁷ Şair, anne ve etkilenme hususu için bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 75, 76.

¹⁷⁶⁸ Bu konuda bk. “...Öyle ki babamın tavrı, anneme tahammül edemediği zamanlar ‘götürün!’ diyor; çocuk kadını, konağa yakın bir tarafta tuttukları bir evciğe taşıyorlar. Sonra ‘getirin!’ diyor; yaka – paça konağa döndürüyorlar, çocuk kadını...” (Kısakürek, *O ve Ben*, 17.)

¹⁷⁶⁹ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 59.

¹⁷⁷⁰ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 10-12.

¹⁷⁷¹ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 34, 35.

¹⁷⁷² bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 48.

¹⁷⁷³ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 48-51.

¹⁷⁷⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, 25, 26.

içinde de gizli bir “ben”in saklandığı farklı bir fitrat ve şair ruhu, ergenlik psikolojisi gibi faktörlerin de etkisiyle şairi öncesinden de varolan içindeki farklı ruh hâli¹⁷⁷⁵ onu “*Bu hayatın, kendisi yok ama, ismi var: (Bohem) hayatı... Mide gurultusu kadar başıboş insiyakların ve tabak gıcırdatılınca duyulan sinir kamçılanmaları gibi en kaba teessüriyetlerin hayatı... Bu hayat süresince bende, derin bir bunalma, ruh sıkışması, kendinden kaçma, kendini unutmaya çalışma hâli... Belki de bu hâlden kurtulmak içindir ki kendimi cehennem çarkına büsbütün kaptırmış bulunuyorum. Ve çabaladıkça batıyorum.*

Yirmi yaşını henüz aşmışım... Kendi kendimin, kendi mahrem ‘ben’imin üstüne bir çeki taşı koymuş, taşa da çıkmış, hora tepmekteyim:

- Sus! Sesini duymak istemiyorum!”¹⁷⁷⁶

şeklinde tarifini verdiği buhranlı hayatına götürmüş olduğu düşünülebilir. Bu ruh hâlinin ilk planda sezilemediğini söyleyen İhsan Kurt’un ifadesiyle “Gece Yarısı”, “Çan Sesi”, “Ruh”, “Kaldırımlar” gibi 1934 öncesinde Genç Şair’in yazdığı şiirlerde sıkıntılar, yalnızlıklar, vehimler, korkular içerisindedir. O hayatında bir düzen sağlayamamış ruhu karmaşa içindedir fakat kasırgalı bir arayışta olduğu için ilk planda bu sezilememektedir.¹⁷⁷⁷ Ayrıca bu sezilememe hâli Genç Şair’in yaşadığı muhitin övülen şairlerinden¹⁷⁷⁸ biri olduğu için de olabilir. Ancak Genç Şair diğer arkadaşları gibi nasipsiz¹⁷⁷⁹ değildir. Nasibinin “...Bugünkü cevaplarından o zamanlar hiçbirine mâlik bulunmadığım bu akrep sualler, çocuk beynimi dişliyordu. Ebedî hayata inanarak onu kavrayamamaktan gelen sıkıntım, ters istikamette tecelli etseydi, işte o zaman aklımın patlaması gerekmez miydi?...”¹⁷⁸⁰ satırlarında da görülen içinde saklı olan imanından da kaynaklandığını söylemek teolojik bir konu olsa da içinde bir çaba olduğu görülmekte ve bu çabanın onu tasavvufa götüren merhaleleri, 1934 öncesinde¹⁷⁸¹ yazdığı, İhsan Kurt’un 1924, 1926¹⁷⁸² ve 1930 tarihli olan şairin şu şiirlerini aktararak

¹⁷⁷⁵ Bu husus için bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 27, 28.

¹⁷⁷⁶ Kısakürek, *O ve Ben*, 67.

¹⁷⁷⁷ İhsan Kurt, *Çile’deki İnsan Necip Fazıl*, (3. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2011, 19-22.

¹⁷⁷⁸ “Genç Şair”i Şair-i Âzam (ve eşi Lüsyen Hanım) dahi övmekte, onu farklı bir yere koymaktadır. bk. (Kısakürek, *Bâbü’lî*, 133-136.)

¹⁷⁷⁹ Genç Şair, efendisi’nin yanına beraber gittiği ve efendi’den etkilenen Abidin Dino’yu nasipsiz olarak değerlendirir. bk. (Kısakürek, *O ve Ben*, 94.)

¹⁷⁸⁰ Kısakürek, *O ve Ben*, 45.

¹⁷⁸¹ İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

¹⁷⁸² bk. Kısakürek, *Çile*, 383.

verdiği açıklamalar göstermektedir: “İlk önceleri kendisi dahi arayışının kimliğini netleştirememiştir:

*Gönlüm ne dertlidir, ne de bahtiyâr:
Ne kendisine yâr, ne kimseye yâr,
Bir rüya uğrunda ben diyâr diyâr,
Gölgemin peşinden yürür giderim... (1924)*

Necip Fazıl’ın sıkıntılarla dolu arayışı bir rüya ve gölge olmaktan çıkıp belirgin bir kimlik kazanmaya başlar. Şu mısraından anlaşılacağı gibi Yunus’un şahsında yönelişini netleştirir:

*Rüzgâra bir koku ver ki, hırkandan;
Geleyim izine doğru arkandan;
Bırakmam artık, tutmuşum yakandan
Medet ey dervişim, Yunus’um medet!*

diyen şair, ‘Mansur’ isimli şiirinde aslı çilenin kapısını görür gibi olur:

*Tatlıydı akrebin sana kışkacı,
Acıya acıdan buldun ilacı;
Diyordun gittikçe üst üste acı:
Bir azap isterdim bundan da beter (1930).”¹⁷⁸³*

Bu şiirlerin tarihleri şairin kurtarıcım dediği Arvâsî’yi¹⁷⁸⁴ bulduğu 1934¹⁷⁸⁵’e doğru gelmektedir. “Mansur” şiirinde tasavvufta makbul görülen ve dervişlerin talip olduğu sıkıntı hâli, çileyi talep etmek vurgulanmıştır. Hallâc ve Necip Fazıl’ın yaşayarak, kâllerini hâle çevirerek bunu gösterdikleri söylenebilir. Hallâc’ın başıyla, Necip Fazıl’ın ise “Cinnet Mustatili”nde görülen cezaevlerinin koşullarında sıkıntı çekerek¹⁷⁸⁶ bunu gerçekleştirmiş olduğu söylenebilir. “Yunus Emre” şiirinde ise manen bir beklenti durumu, intisap hâli görülmektedir. Bu hâli, Oğuzbaşaran şu cümleleriyle vermektedir: “*Necip Fazıl-Yunus Emre ilişkisi geniş bir incelemeyi gerektirecek kadar çok boyutludur. Bir kere, her ikisi de mürid-mürşid rabitasını yaşarlar. Her ikisi de heceyle ve halkın diliyle tasavvufî ve dünyevî şiirler söylerler. İkisinin şiiri de nefse*

¹⁷⁸³ Kurt, *Çile’deki İnsan Necip Fazıl*, 22, 23.

¹⁷⁸⁴ bk. Kısakürek, *Başbuğ Velîlerden 33-Altın Silsile*, 343.

¹⁷⁸⁵ bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

¹⁷⁸⁶ bk. Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 7-295.

karşı ruhun şiiridir ve irşad edici niteliktedir. Enteresandır, Necip Fazıl, kendisine tâ 700 yıl öteden bir üstad seçer. Gençliğinde en güzel şiirlerinden biriyle âdetâ ona intisap eder."¹⁷⁸⁷ Bekir Oğuzbaşaran'ın burada vurguladığı "enteresan" ifadesi ile dikkat çekmek istediği Necip Fazıl'ın Yunus muhabbeti ve benzerliği aslında çok şaşırtıcı değildir. Çünkü Yunus Emre Türk toplumunda solcusu ve sağcısıyla kabul görmüş bir şairdir. Bir taraf salt şiirin kalitesinden dolayı kabul ederken diğer taraf hem şiirin kalitesinden hem de mutasavvıf Hak âşığı kimliğiyle ve halk arasında da temsil verilen kerâmetleriyle kabul görmüştür. Aslında dikkati çeken şudur ki Necip Fazıl'ın 26 Mayıs 1904 olan doğum tarihi¹⁷⁸⁸ dikkate alındığı zaman, bu şiiri 1926 yılında¹⁷⁸⁹ yani şair artık 22 yaşında gencecik bir şairken ve intisabı 1934'e daha 8 yıl varken¹⁷⁹⁰ bohem bir kimlikle¹⁷⁹¹ yazmış olmasıdır. Bu şiir, şairin Türk toplumunda var olan Yunus Emre sevgisinin yanında içindeki kaybolmamış dinî duygularının ve tasavvuf sevgisinin şiirleşmiş hâli olarak görülebilir. Ayrıca bu şiir, Necip Fazıl'ın terkisinde bir şeyler var olarak Abdulhâkim Arvâsî'yi Ağa Camii'nde görmeye, aslında bulmaya gittiğini de vermektedir. Şairin heyecanını şu ifadeleri göstermektedir:

"Birden, tüylerim ürpererek hatırıma bir şey geldi:

- *Bugün ne kuzum?*
- *Cuma...*
- *Ne dedin? Cuma mı? Ağacamiine de bir iki yüz metre mesafedeyiz!*
- *Ne olacak?*
- *Ne olacağını bırak da saatine bak!*
- *12'ye geliyor.*
- *Tamam! Namaza pek az vakit var... Haydi davran, sana üstün*

*haberciyi göstereceğim!"*¹⁷⁹²

¹⁷⁸⁷ Bekir Oğuzbaşaran, *Necip Fazıl Gerçeği*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul 2011, 161.

¹⁷⁸⁸ Necip Fazıl doğum tarihi olarak bu tarihi vermektedir. Kısakürek, *O ve Ben*, 18; Ancak bu tarih hakkında çeşitli görüşler vardır. Bunlar için bk. (Orhan Okay, *Necip Fazıl-Sıcak Yarada Kezzap*, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, 15.) ; (Ali Birinci, "Necip Fâzıl Hakkında Yeni Tespitler ve Tashihler", *Türk Edebiyatı*, Sayı 475, (Mayıs 2013), 12, 13.)

¹⁷⁸⁹ bk. Kısakürek, *Çile*, 383.

¹⁷⁹⁰ İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

¹⁷⁹¹ Şairin "*O ve Ben*"de bohem hayatı'ndan bahsederken yirmi yaşını henüz aştığını söylemesi bu şiirini de bu yaşantı içinde yazdığını göstermektedir. bk. (Kısakürek, *O ve Ben*, 66, 67.)

¹⁷⁹² Kısakürek, *O ve Ben*, 84.

Mutlu olan kişinin arayışta olması düşünülemez. Necip Fazıl'ı Arvâsî'ye götüren, içindeki var olan buhranın¹⁷⁹³ bir payı olduğu söylenebilir. Sonrasındaki buhranı ise manevî yolculuğundaki bir hâl olarak düşünülebilir ki bu buhran şöyle verilmiştir: “*Hastalığımdan sonra, bana lütufları, çektiğim çile etrafındaki suallerimi cevaplandırmak olan Efendim, ‘İmam-ı Gazâlî’nin buhranı mı daha büyüktü, benimki mi?’ diye sormama karşı, aynıyle ve tek kelimeyle şöyle buyurdular:*

-Seninki!... ”¹⁷⁹⁴

Şair, Abdulhâkim Arvâsî'nin ahirete göç edişinden sonra şeytanın kendisini hatarata düşürdüğünü vermektedir.¹⁷⁹⁵ Bu bir itiraf, bir özeleştirme olarak değerlendirilip Necip Fazıl'ın dervişlik¹⁷⁹⁶ hâli olarak da düşünülebilir. Ayrıca “- *Allahım, bu kanlı meydan muharebesinde eğer küfür bütün müdafaa hatlarımı yaracak, kalelerimi yıkacak ve iman şehrimi işgal edecekse, yine nâmütenâhi ince ve girift kaderin icabı, hemen, şimdi ruhumu kabzet ve bana mümin olarak mezarı nasib eyle!.. ”¹⁷⁹⁷ niyazı ise onun Allah'a olan bağlılığını vermekte, müttakî bir kul hâli, dervişçe bir tavır sergilediğini göstermektedir. Necip Fazıl “O ve Ben”de inkâr hâlinde değil, iman hâlinde kaldığını, bu gidiş gelişi ve imanî noktayı ise şu şekilde vermektedir:*

“Buhranımın içinde, en uzun, 180 derecelik kavsi tutan bir rakkas gibi, tam inkârla tam iman arası gidip geldiğim bir an, Efendimin kitabını sobaya attığımı, sonra bir lâhzada, tek lâhzacıkta sobaya, ateşin içine atıldığımı, alevli yaprakları elimle söndürdüğümü ve kitabı öperek başımın üstüne koyduğumu Allah biliyor, siz de bilin!... ”¹⁷⁹⁸

Şairin Burhan Ümit'le şu konuşması, onun kumar illetinin kötülüğünün yanında, ruhî buhranının ve bu hâlden, kendinden yani nefsinden kurtulmayı Allah'tan dilemesi onun dinden uzak, yaşamayan ama mümin bir kişi olduğunu gösteren bir örnektir:

“...Bardaktan boşanırcasına yağmur... Yanaklarından seller akan mareşal (Ney)in heykeline bakıp bir ân düşündü:

-Acaba mesut muyum, bedbaht mıyım?

¹⁷⁹³ bk. Kısakürek, *Bâbîâli*, 31-33; Kısakürek, *O ve Ben*, 67.

¹⁷⁹⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, 119.

¹⁷⁹⁵ bk. Kısakürek, *Bâbîâli*, 270-272.

¹⁷⁹⁶ İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

¹⁷⁹⁷ Kısakürek, *Bâbîâli*, 272.

¹⁷⁹⁸ Kısakürek, *O ve Ben*, 108.

O müthiş anı asla unutamaz.

Burhan Ümit ile karşı karşıya ... Burhan ağlamaklı:

-Bırak şu kumarı, kuzum; derslerine sarıl!.. Yeni ihtiraslar ara kendine!.. Seninle, tiyatro, sanat sergileri, müze, konferans, konser, kütüphane, bohem kahveleri, serseri meyhâneleri, dansig, kabare, bütün Paris'i delik deşik edelim... Ama şu öldürücü illeti silk, at üzerinden!.. Kendine acımıyor musun?..

-Kendime acımak için böyle yapıyorsun!

-Öyleyse?..

-Eğer benim o dipsiz uçuruma düşmemdeki sırrı bilseydin yakamı bırakırdın!

-Neymiş o sır!..

Söylemedi. Sırrını dile getirmekten kaçındı. Bunu sırrına bir nevi ihanet saydı. Talebe müfettişiyle macerasını da tam anlatmadı. Bastı, kulübe doğru uçup gitti.

...

Gözleri kaldırımlarda, "Kaldırımlar" şiirini içinde biriktire biriktire saatlerce, yayan oteline gitti. Odasına çıktı, aynanın karşısına geçti, uçları simsiyah tırnaklarıyla yanaklarını kanatırcasına tarayarak ağlamaya başladı:

-Allahım beni kendi kendimden kurtar!"¹⁷⁹⁹

Necip Fazıl'ın Burhan Ümit'e "*Eğer benim o dipsiz uçuruma düşmemdeki sırrı bilseydin yakamı bırakırdın!*"¹⁸⁰⁰ sözü aslına bakılırsa çıkmazdaki bir adamın, bunalımlı ve bu hâlden kaçmaya çalışan bir psikolojinin, bu psikolojiyi atamama ama hiç olmazsa narkoz verme hâlerinden başka bir şey değildir. Mehmet Kurtoğlu bu ruh hâlini şöyle açıklıyor: "*Necip Fazıl'ın şiirine eğilenlerin göreceği gibi bir yanda tanrı problemini iliklerinde hissededen bir adam, diğer yanda inanmak isteyen bir kalp ve bir türlü tatmin olmayan zihin vardır onda. Trajik insan işte budur. Necip Fazıl bu trajik durumdan şiire sığınarak kaçmıştır. Bu kaçışlarını önceleri kadın(şehvet)/kumarda*

¹⁷⁹⁹ Kısakürek, *Bâbüâli*, 31-33.

¹⁸⁰⁰ Kısakürek, *Bâbüâli*, 32.

dindirmiş daha sonra tasavvufla teskin etmeye çalışmıştır.”¹⁸⁰¹ Bu teskin hâli tasavvuf yolu ve mürşid-i kâmil eliyle “O ve Ben”de şairin ağzından şöyle verilmektedir:

“Çile şiirimi de derin derin dinlediler.

Ve sükût... Hatta memnuniyetsiz bir sükût...

Sonradan ben de derin derin düşündüm ve bu memnuniyetsiz sükûtu, şiirin kendilerine okunan ilk şeklindeki bazı edeb hatalarına yordum. Gerçekten, şiirde, onun ilk yazılış şeklinde, mukaddes ölçüleri taşırır gibi edalar vardı. Vefatlarından sonra bunları düzelttim. Ne yapayım; yavaş yavaş adam oluyordum. Okyanuslar gibi dalgalanan çamur nefsimi yüksük yüksük süzmeye memurdum.”¹⁸⁰² Bu ifadeler 26 Mayıs 1904 doğumlu¹⁸⁰³ şairin 1934 tarihinde el almasıyla¹⁸⁰⁴ beraber Abdullâhîm Arvâsî’nin Necip Fazıl’ın 30 yıllık yaşantıyı elinin tersiyle silip atmasına vesile olduğunu, Efendisi’nin 27 Kasım 1943 tarihinde ahirete irtihali ile¹⁸⁰⁵ 9 yıllık maddî birliklerinden “ben”im diyen bir adama “sen”sin dedirtebildiğini, âdeta kırılmaz taştan nefesine keser misali vuran el olduğunu göstermekte, memnûnunda da bu hürmet ve tevazu hâlinin eksilmeden devam ettiğini ise Özdenören’in şu anısı vermektedir: “Ankara Garı’nda karşıladık üstadı... Nuri Pakdil, Akif İnan, Erdem Bayazıt, belki Alâeddin Özdenören, Reşat Aksoy, ben... Her zaman olduğu gibi Bağlum’a gidiyoruz, Abdulkahim Arvasi’nin kabrini ziyarete... Üstat bu ziyareti ikmal edemedikçe, Ankara’da başka hiçbir işine bakmazdı.”¹⁸⁰⁶ Arvâsî’nin ardından ona ve silsileye olan muhabbeti Zarifoğlu’nun “Yaşamak”ında da görülmektedir:

¹⁸⁰¹ Mehmet Kurtoğlu, *Metafizîğin Trajik Şairi Necip Fazıl*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2015, 36; Necip Fazıl’ın öncesinde inanç kriterlerine uymayan şeyleri yapmasının onun bir arayış ve kaçışta olduğuna işaret olduğunu, bu da hem Mehmet Kurtoğlu’nun yukarıda aktarılan tespitleriyle hem de kendisinin ifadeleriyle görülmektedir. Mehmet Kahraman ise Necip Fazıl’ın Çile’ye kadar Nihilizm’in etkisinde olduğunu ama Nihilizm’e yapışıp kalmadığını, ezilmediğini ifade eder. *bk.* (Mehmet Kahraman, *Necip Fazıl’ın Çilesi*, Hece Yayınları, Ankara 2015, 15-24.); Nurullah Çetin ise nihilizmin dünyaya ve zevklerine aşırı bağlılık, bunların elden gitmesine de aşırı hayıflanma olarak tanımlandığı taktirde Necip Fazıl’ın ilk dönemini nihilist olarak görmektedir. *bk.* (Nurullah Çetin, *Kendini ve Allah’ı Arayan Adam: Necip Fazıl*, (2. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2015, 26.); Ayrıca Çetin, Necip Fazıl’ın öncesi ile sonrasını “imansızlıktan iman hâline geçme” olarak yorumlamaktadır. *bk.* (Çetin, *Kendini ve Allah’ı Arayan Adam: Necip Fazıl*, 51.)

¹⁸⁰² Kısakürek, *O ve Ben*, 131.

¹⁸⁰³ Necip Fazıl doğum tarihi olarak bu tarihi vermektedir. *bk.* Kısakürek, *O ve Ben*, 18.

¹⁸⁰⁴ *bk.* Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

¹⁸⁰⁵ *bk.* Kısakürek, *O ve Ben*, 216.

¹⁸⁰⁶ Rasim Özdenören, “Necip Fazıl”, *Necip Fazıl Kitabı-Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim*, Asım Öz vd. (Ed.), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2015, 29; Nefs için *bk.* Arkan, “Psikoloji: Nefs ve Akıl”, 574, 575.

“...Her gelişinde olduğu gibi Bağlum’a Seyyid Abdulhâkim Arvâsî Hazretleri’ni ziyarete gidecek yarın.

Böyle bir ziyaretini Rasim anlatmıştı.

-Bizi de götürdü. Üç Fatiha on bir İhlas okuyun dedi. Orada, mezarın başında bizleri âdeta unuttu. Değişti. Ayrılırken, bir çocuk nasıl ağlarsa öyle ağladı.

Bir de Müftü Efendi onu Arvas Köyü’nde Şeyh Fehim Hazretleri’ni ziyaret edişini anlattı.

-Renkten renge girmeye başladı. Ateş gibi kızardı. Sonra işte şunun gibi sapsarı kesildi. Kendisine bir şey olacak zannettik. Eve giderken yıkılmasın diye kollarına girdik.”¹⁸⁰⁷

Özdenören ve Zarifoğlu’ndan aktarılan bu yaşantılar için şu değerlendirme yapılabilir: Bazen Necip Fazıl hâlini anlattığı ama “ben”ine de gem vuramadığı anıları¹⁸⁰⁸ onun tasavvuf yolundaki yaşantısı için sübjektif söylemler olabilir fakat başkasından aktarılan ve Kısakürek’in dahil olmadığı bu anılar onun tasavvuf sevgisini göstermektedir.

Tasavvufun en büyük gayesinin ise dervişin nefsinin ezmesi ve öldürmesi olduğu bilinmektedir. Bu yola giren Necip Fazıl’daki¹⁸⁰⁹ kumar hususuna Özdenören hüsnüzan ile bakmıştır: “Düşünceleri uğruna defalarca hapislere girmeyi göze alan, hapisanelerde geçirdiği hayat üniversite hayatından daha uzun olan, kısacası Müslümanca bir hayata talip olduğunu hayatının her anında gösteren ve onu yaşayan Necip Fazıl’a kumar hiçbir şey getirmemiştir, deyip geçecek miyiz? Bu işi, onun kişiliğinin bir zaafı veya kusuru sayıp görmezlikten gelmeyi tercih mi edeceğiz? Kuşkusuz ki böyle yapmak kolay olurdu ve böyle yapsaydık belki bir takım düz ve dar kafalı insanlardan aferin de alırdık. Fakat bu kusurunun ona neler kazandırdığını da bilmeliyiz.

Necip Fazıl, belki de hep gözünün önünde duran bu kusuru yüzünden kimsenin yapamayacağı kadar kendini sorgulamıştır. Onun mağrur olmaya yatkın mizacı böylece

¹⁸⁰⁷ Cahit Zarifoğlu, *Yaşamak*, (16. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 2016, 203, 204.

¹⁸⁰⁸ bk. Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 61; Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 125, 126; Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 131.

¹⁸⁰⁹ İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

törpülenmiş, bir zamanlar kendini dev sanan bu adam, hapisanelerdeki bir takım alçaklardan bile özür dileyecek bir ruh inceliğine, bir mahviyet duygusuna sahip olmuştur.”¹⁸¹⁰ Özdenören’in bu ifadelerindeki kumarın nefsinde bir araç olması düşüncesi hem hüsniniyet hem de tasavvufî bir yaklaşımdır. Bu tasavvufî yaklaşımı Haksal ise şu şekilde Necip Fazıl’ın 40 günlük mahpusluğuyla tasavvuftaki çileyi birleştirerek yine hüsnüzan ile vermektedir: “Ruhunu çimdikleyen, buran bu yalnızlık ortamında İstanbul’daki hapishane hayatı, bir çilehaneye dönüşüyor; her geçen gün bir yevmiye oluyor ve tam 40 günlük bir çile. Bir tevafuk mu, lütfâ dönüşen bir çile süreci mi? Üstat da bunu hayra ve güzelliğe yoruyor. Çilehane ve kırk günlük bir çile. Sonra bir nebze ferahlayış. Geçmişe ait kazaya kalmış olan namazlarını eda ediş fırsatı ve disiplini.”¹⁸¹¹ Fakat Necip Fazıl’ın sabırsızlıkla dert yanması, daralışı, çileden çıkmak isteği ve sanki “yeter!” ünleyişi de Cinnat Mustatiliinde şöyle görülmektedir: “Tam iki saat yazı yazmışım... Saat dokuz buçuk... Zaman zorlanmakla geçmiyor, saat kurulmakla hızlanmıyor. Bitsin Allahım, çilem, lütfunla bitsin!..”¹⁸¹² Elbetteki teslim olup sabretmek kolay bir durum değildir. Bu, kâmil insan meziyetidir. Bu açıdan bakıldığı zaman Necip Fazıl’ın bu yaşantısını eleştirmekten ziyade onu da nefse sahip bir kul olarak görmek daha doğru bir yargı olarak düşünülebilir. Şairin “Vasiyet”inde,

*“Son gün olmasın dostum, çelengim, top arabam;
Alıp beni götürsün, tam dört inanmış adam...”*¹⁸¹³

şeklinde istediği inanmış adamlar gibi davasına inandığı, yaşantısından dolayı söylenebilir.

“Mürşid”in,

*“Bana, yakan gözlerle, bir kerecik baktınız;
Ruhuma, büyük temel çivisini çaktınız!”*¹⁸¹⁴

mısraları ise Necip Fazıl’ın şeyhine bağlı, efendisine muhabbet besleyen bir derviş olduğunu¹⁸¹⁵ göstermektedir ancak bir mürşid sağlamlığında tahammülünün olmadığı

¹⁸¹⁰ Özdenören “Necip Fazıl Kısakürek (Kişiliği Üzerine Notlar)”, 44.

¹⁸¹¹ Ali Haydar Haksal, *Necip Fazıl Kısakürek-Büyük Doğu İrmağı*, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2016, 65.

¹⁸¹² Kısakürek, *Cinnat Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 69.

¹⁸¹³ Kısakürek, *Çile*, 109.

¹⁸¹⁴ Kısakürek, *Çile*, 75.

¹⁸¹⁵ İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

fakat isyanının da olmadığını ise şu ifadeleri vermektedir: “*Kırk günüm doldu. Ben de bağrım, kalb nahiyemin üstü köpek memeleriyle dolu, tabanımdan tepeme kadar ateşle doldum.*”

Yalnızlık yırttı benim ruhumu Allahım; kendimi sana teslim ediyorum!”¹⁸¹⁶

Necip Fazıl’ın davası için birçok kere yargılandığı bilinmektedir. Onun mahkemede dahi yine egosundan kurtulamadığını Avukatı Süleyman Arif Emre’nin anlattığı şu dava hikâyesi, sonucu ne olursa olsun ondaki “Ben en iyisiyim.” duygusunu veren dikkat çekici örneklerdendir. 1970’te Millî Nizam Partisi’nin ilk büyük kongresinde yaptığı bir konuşma laikliği ihlâl iddiasıyla ağır ceza mahkemesinde dava açılmasına sebep olmuştur. Necip Fazıl’ın konuşmasına ait bir teyp bantı ele geçmiş ancak bilirkişiler Necip Fazıl’ı anlamamış ve çok tutarsız bir rapor çıkmıştır. Bunu, Avukatı Süleyman Arif Emre bir müjde olarak Necip Fazıl’a duyurur ve mahkemede bu raporu kabul etmemesini, bu şekilde beraat edeceğini söylese de Necip Fazıl hiç umursamamıştır.¹⁸¹⁷ Emre’nin aktardığı Necip Fazıl’ın şu ifadesi ondaki ben duygusunun edebî anlamda da ne kadar yüksek olduğunu vermektedir: “*Ben şair ve yazar Necip Fazıl Kısakürek olarak bu saçma sapan ve manasız yazıyı kabul etmiyorum. Bu üslûb benim edebî şahsiyetime ve klasıma yakışmaz. Sayın hâkimler ben o toplantıda yaptığım konuşmayı Büyük Doğu mecmuasında aynen yayınladım. İşte mecmua, nüshasını takdim ediyorum. Konuşmayı buna göre değerlendirin?..*”¹⁸¹⁸

Ben sahibi Necip Fazıl’ın çevresi tarafından daha çok duygusal bir şekilde anlatıldığı Bekir Oğuzbaşaran’ın şu ifadelerinde görülmektedir: “*O, uzun olmayan bir boy üstünde benzerlerini Sokrat, Mustafa Şekip Tunç ve Peyami Safa’da gördüğümüz büyükçe bir baş taşıyordu. Sesin insan şahsiyetinin ne kadar önemli bir parçası olduğunu ben onda gördüm. Gurur ve kibir demeyelim ama, Allah’ın kendisine verdiği ve doğuştan getirdiği üstün niteliklerin ve yeteneklerin farkında olan, hiç de mütevazi olmayan, mütehakkim, vakarlı, hatta izzetli bir tavır ve müthiş kendine güven duygusu, dil ve üslûp...*”¹⁸¹⁹ Oğuzbaşaran’ın Necip Fazıl’a olan saygısından dolayı söylediğini düşünülebilecek “*Gurur ve kibir demeyelim ama...*”¹⁸²⁰ ifadesinin aksine Necip

¹⁸¹⁶ Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 77.

¹⁸¹⁷ Süleyman Arif Emre, “Necip Fazıl Üstadımız”, *Yedi İklim*, 18 (182), (Mayıs 2005), 25.

¹⁸¹⁸ Emre, “Necip Fazıl Üstadımız”, 25.

¹⁸¹⁹ Oğuzbaşaran, *Necip Fazıl Gerçeği*, 236.

¹⁸²⁰ Oğuzbaşaran, *Necip Fazıl Gerçeği*, 236.

Fazıl'daki ben duygusunun ölümüne yakın zamanda da var olduğunu ise Mısıroğlu şöyle söylemektedir:

“Ben hep arzu ve ümid etmişimdir ki çok yaşayıp -ihtiyarlık zaafı dolayısıyla- benliğine hükmü geçebilsin ve onu kontrol altına alabilsin!.. Bu takdirde ‘velâyet’ iklimine adım atabileceğine inanıyordum.

...

*Ölümünden bir iki ay evvel kendisine Londra'dan telefon ettim. Bu konuşma bende umduğum noktaya ulaştığı intibainı uyandırmadı.”*¹⁸²¹ “Cinnet Mustatili”nde de yakın arkadaşım¹⁸²² dediği Osman Yüksel Serdengeçti de Necip Fazıl'daki ben duygusunun her dâim olduğunu yergisiz bir şekilde şu cümlelerinde vermektedir: *“Necip Fazıl ol kişidir ki hakkında kolay kolay karar verilemez. İnsanı hükümsüz bırakır. Necip Fazıl noktasız, virgülsüz bir adamdı. Ne dur bilirdi ne durak. Ondaki hayata hükmetme hırsı sonsuzdu. Ölürken dahi yaşıyorum diye sesini yükseltecek bir adamdı. Mağlubiyeti asla kabul etmezdi. Birgün treni kaçırmış, öfkeli öfkeli gar'dan dönüyormuş. Ne o üstad treni mi kaçırdın?.. demişler. Hayır, demiş kovdum gitti. Necip Fazıl böyle bir adamdı.”*¹⁸²³

Tasavvuf b[en(e)]-liği yok etmek yolu olarak tanımlanabilir. Şair, *“Benim kurtarıcım, müjdecim, mürşidim, şeyhim, nurum, ruhum, canım, efendim, topyekun hayatım...”*¹⁸²⁴ diyerek bu yola gerçek manada bağlanmış biri olduğunu göstermektedir. Tasavvufa olan katkısını Miyasoğlu övgüyle şöyle açıklar: *“Tasavvufun aydınlar katında benimsenmesinde, ibadetin estetik ifadelerle övülmesinde, din büyüklerine gösterilen saygının canlanmasında, yakın tarihimize doğru bakılmasında, Necip Fazıl'ın ancak bir kahramandan beklenebilecek hizmetleri olmuştur. Bu kadar çok ve çeşitli alanda üstad olana da dâhi demek çok tabiidir.”*¹⁸²⁵ Fakat bu yolun istemediği, ben huyundan da vazgeçemeyen¹⁸²⁶ Necip Fazıl, *“Efendi Hazretleri'ni her görüşümde insan, ondan her ayrılışımda hayvanım...”*¹⁸²⁷ diyecek kadar nefisini ezmiş biri olur. Şu hatırası şairin efendisine karşı çok farklı olduğunu, yanlış anlaşılmış olsa da efendisinin

¹⁸²¹ Kadir Mısıroğlu, *Üstad Necip Fâzıl'a Dâir*, Sebil Yayınevi, İstanbul 1993, 66.

¹⁸²² Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 104.

¹⁸²³ Osman Yüksel Serdengeçti, “Dâvâ Arkadaşım”, *Türk Edebiyatı*, Sayı 117, (Temmuz 1983), 5.

¹⁸²⁴ bk. Kısakürek, *Başbuğ Velîlerden 33-Altın Silsile*, 343.

¹⁸²⁵ Mustafa Miyasoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek*, (5. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2009, 48.

¹⁸²⁶ bk. Serdengeçti, “Dâvâ Arkadaşım”, 5.

¹⁸²⁷ Kısakürek, *O ve Ben*, 213.

söylediklerini doğrulayan ifadeleri onun muhabbetinin görüntüsüdür: “*Hristiyanların hâllerinden, nispet iddia ettikleri Hazret-i İsa'nın kimbilir ne kadar muazzap olduğu tarzundaki görüşüme gayet sert:*

‘-Nebidir, muazzeb olmaz!’

Buyurdular. Hâlbuki ben ‘muazzeb’ kelimesini, yanlışlıkla ‘razı değil’ manasına kullanmıştım. Olsun... Lisana ve kelimeye dikkat şuuruna ait emir ancak bu kadar güzel verilebilirdi.”¹⁸²⁸

Evliliğin Allah’ın ve Hz. Peygamber’in istediği bir kurum olduğu bilinmektedir. “*Aranızdaki bekarları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişli olanları evlendirin. Eğer bunlar fakir iseler, Allah kendi lütfu ile onları zenginleştirir. Allah, (lütfu) geniş olan ve (her şeyi) bilendir.*”¹⁸²⁹ şeklinde verilen Nûr sûresi 32. âyet-i kerîme ve “*Bugün size temiz ve iyi şeyler helâl kılınmıştır. Kendilerine kitap verilenlerin (Yahudi, Hristiyan vb.nin) yiyeceği size helaldir, sizin yiyeceğiniz de onlara helaldir. Mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir. Kim (İslâmî hükümlere) inanmayı kabul etmezse onun ameli boşa gitmiştir. O, ahirette de ziyana uğrayanlardandır.*”¹⁸³⁰ şeklinde meâli yapılan Mâide sûresinin 5. âyeti, Allah’ın evlilik üzere isteğini ve müsadesini veren örnekler olarak gösterilebilir. Âyetlerde verilen ruhsatın ve isteğin hadis boyutuna ise “*Ey gençler, sizden evlenmeye gücü yeten kimse hemen evlensin...*”¹⁸³¹ ve “*...Allah'a yemin olsun ki ben sizin Allah'tan en çok korkanız ve O'ndan en fazla sakınanızım fakat zaman zaman oruç tutar ve iftar ederim; namaz kılar ve uzanıp yatarak istirahatte bulunurum; kadınlarla da evlenirim. Benim sünnetimden yüz çeviren benden değildir.*”¹⁸³² hadisleri Peygamberî tavsiyeye ya da emre örnek olarak verilebilir. Allah’ın ve Hz. Peygamber’in burada görülen istek ve müsadelerine binâen Allah dostlarının da manevî evlatlarına bu ilahî kurumu dinin gereği telkin ettikleri bilinmektedir. Psikolojik olarak, “ben” sahibi bir adamın evliliğe bakışı, eş seçmesi de titiz ve kendine uygun olanı bulmak zor olacaktır. Çünkü benini okşayacak kişiyi zor bulacaktır. Şairin şu hatırası

¹⁸²⁸ Kısakürek, *O ve Ben*, , 178.

¹⁸²⁹ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 344.

¹⁸³⁰ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 102.

¹⁸³¹ el-Buhârî, Savm, 10.

¹⁸³² el-Buhârî, Nikâh, 1.

ise Arvâsî'nin de Necip Fazıl'a evlilik telkininde bulunduğunu, bu konuda Necip Fazıl'ın ise efendisine karşı nefisini ezmiş ve teslim olmuş oluşunu vermektedir:

“En güzel ve en çarpıcı tekdirleri izdivacımda oldu.

‘-Evlen, evlen, evlen!’

Namaz emrinden sonra dâimî ihtarları...

-Evime ne zaman şeref vereceksiniz?

‘-Sen evlenmeden gelmem!’

Bir gün dayanamadım:

-Efendim, ben münasibini bulamıyorum. Siz bana muhitinizden, yakınlarınızdan birini bulun ve emredin... İsterse o bir hizmetçiniz olsun, hemen evleneyim!

-Yok, olmaz, dediler; sen bulacaksın ve kendi muhitinden bulacaksın!..”¹⁸³³

Necip Fazıl mürşidine öyle bağlıdır ki Neslihan Hanım'ı efendisi'nin yanına götürür ve mürşidine danışarak onunla izdivaç yapar.¹⁸³⁴

Davası uğruna elinden geleni yaptığı bilinen Necip Fazıl'ın ben duygusu şair hakkında ikilemlili fikir beyan etmeye sebep olmaktadır. Bu noktalardan biri de şaire 1938'de İstiklâl Marşı yazımı için yapılan tekliftir¹⁸³⁵ ki laiklikle bağdaşmadığı düşünülerek yeniden bir İstiklâl Marşı yazılması için kampanya yapılır ve dönemin popüler gazetelerinden olan Ulus Gazetesi'nde de yarışma düzenlenir.¹⁸³⁶ Necip Fazıl, Mehmet Âkif'e karşı bazen saygı bazen eleştiri şeklinde farklı farklı tutum sergiler.¹⁸³⁷ Edebiyat Mahkemeleri'ne bakıldığı zaman Âkif'in lehine ve aleyhine şahitlerin dinlenmesi ilk bakışta Akif'e karşı objektif bir yargılamaya gidileceğini okuyucuya hissettirmekte fakat Âkif'in kendisini tamamen tanıyabilen bir kişinin dinlenmesini istemesi ve mahkemenin de bu kişi olarak Necip Fazıl'ı tayin etmesi, Necip Fazıl'ın Âkif yargılamasında sübjektif tavrını ve egosunu burada da göstermektedir. Gerçi Necip Fazıl için “Adıdeğmez” isminin verilmesi tevazu göstergesi olsa da aslında bu

¹⁸³³ Kısakürek, *O ve Ben*, 178, 179.

¹⁸³⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, 179, 180.

¹⁸³⁵ bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 178.

¹⁸³⁶ Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 178.

¹⁸³⁷ Yasin Beyaz, *Necip Fazıl'ın Düşünce Dünyası-Edebiyat-Toplum-Din-Siyaset*, İşaret Yayınları, İstanbul 2013, 42.

yargılama da Necip Fazıl'daki tasavvufuyla beraber dünyasına giren ama paradokstan öteye geçemeyen nefis hâllerini, ezme ve yüceltmeyi, göstermektedir. Adıdeğmez'e göre Âkif ne Müslümanlığı tam anlamıyla, derinliğiyle kavrayabilmiştir ne de saf şiir ve sanatta üstün bir ses olabilmiştir. O, Tevfik Fikret'in müsbet hâlidir, sofradaki istihkakı sadece onbaşı payındadır, orta hâlli bir aksiyon adamıdır...¹⁸³⁸ Necip Fazıl'ın olumsuz tutumunda Âkif'in ıslahatçı ve tasavvufa olumsuz tavrı etkilidir.¹⁸³⁹ Edebiyat Mahkemeleri'nde yapılan şu eleştiri hem Necip Fazıl'ın Âkif'e karşı tutumunu hem de - bazı yaptıkları¹⁸⁴⁰ ve ben duygusu¹⁸⁴¹ mutasavvıflığına uymasa da- tasavvufa muazzam bağlılığını göstermektedir: *“Âkif'te, İslâmın içi, ruhu, bânını olan ve şiir ve sanatla beraber bütün eşya ve hadiselerin gizli anahtarlarını saklayan tasavvufî idrak ve mizaçtan eser bile yoktur. Akif'in, İslâmdan zâhir plânında görebildiği de, Şeyh Abduh ve Cemaleddin Efganî'nin rehberliğine bağlı, maalesef bir çıkmaz sokak istikametinden başka bir şey değildir.”*¹⁸⁴² Necip Fazıl'ın tasavvuf konusunda tavrının net oluşu, tasavvuf yoluna can u gönülden bağlılığı *“Doğru Yol'un Sapık Kolları”* adlı eserinde İbn-i Teymiyye hakkındaki şu ifadelerinde açıkça görülmektedir: *“Büyük bir âlim olduğu, hele hadis ilminde parmakla sayılacak insanlar içinde bulunduğu bir hakikattir. Fakat İmam-ı Gazali gibi bir hikmet dehâsına saldıran ve onu hadis ilminde cahillikle suçlayan bu adam 'kitap yüklü merkep' ölçüsünü yüzde yüz canlandırıcı hâliyle cehaletin ta kendisidir.... Ve en hassas tehlike noktası ve nasipsizlik ifadesi olarak tasavvufu, bânın temelini, topyekün evliyayı, ruhu, ruhaniyeti inkâr etmesi ve onlara yönelmeyi küfür sayması, türbe ve mezarları ziyarete şirk gözüyle bakması, hatta Allah Resûlü'nün Kabe'den üstün bilinen mukaddes Ravzası'na kadar ruhaniyet yollarını tıkamaya kalkması...”*¹⁸⁴³ Bu ifadeler Necip Fazıl'ın tasavvufa karşı olanları ağır bir şekilde eleştirmekten çekinmediğini ve ehl-i tasavvufa muhabbetini, bağlılığını ve tavizsizliğini göstermektedir. *“İbn-i Batuta ve İbn-i Hacer gibi büyükler onun sapıklığına inananlar arasındadır. Buna mukabil, birkaç asır sonra gelecek ve en tehlikeli yolu açacak olan Mısırlı Şeyh M. Abduh tarafından kurulan 'Mısır Islahat*

¹⁸³⁸ Necip Fazıl Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri-Edebiyat Mahkemeleri-Doğu Edebiyatı-Dil Raporları*, (6. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2015, 55-60.

¹⁸³⁹ Beyaz, *Necip Fazıl'ın Düşünce Dünyası- Edebiyat-Toplum-Din-Siyaset*, 49.

¹⁸⁴⁰ bk. Mısıroğlu, *Üstad Necip Fâzıl'a Dâir*, 57, 58.

¹⁸⁴¹ bk. Mısıroğlu, *Üstad Necip Fâzıl'a Dâir*, 66; Serdengeçti, *“Dâvâ Arkadaşım”*, 5.

¹⁸⁴² Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri-Edebiyat Mahkemeleri-Doğu Edebiyatı-Dil Raporları*, 60, 61.

¹⁸⁴³ Necip Fazıl Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları-Arınma Çağında İslâm*, (20. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2016, 106, 107

Fırkası' onun eserlerine kucak açmış ve yerinde görüleceği gibi İslâmı asliyetinden inhiraf ettirmekten başka manaya çekilemez reformculuk cereyanının ilk destekçisi saymıştır."¹⁸⁴⁴ Bu konuda ise Mengüşoğlu Necip Fazıl'ı eleştirmekte, Kısakürek'in tasavvuf ve İslâm konularında yetersiz olduğunu¹⁸⁴⁵ ifade etmektedir.

Necip Fazıl'ın Âkif eleştirisindeki "...İslâmın içi, ruhu, bânını olan ve şiir ve sanatla beraber bütün eşya ve hadiselerin gizli anahtarlarını saklayan tasavvufi idrak..."¹⁸⁴⁶ sözü Necip Fazıl şiiri ve tasavvuf bağlamında özet mahiyetinde bir ifadedir. Bu cümle onun şiirinin de bir manifesto olduğunu, bağlı olduğu bir çizginin varlığını, Arvâsî aracılığıyla yani seyr u sülûk çizgisi içinde nihaî olarak Rabbin'e ulaşma çabasında yazılmış ürünler olduğunu göstermektedir. Ele alınan şiirlerde de görüldüğü üzere eserine de yansıyan, Necip Fazıl'ın İslâmî fikriyatını verdiği şeriat ve tasavvuf birlikteliğini şu cümleler göstermektedir: "*İslâmın dışı Şeriat, içi Tasavvuf... O'nu, kâinatın yüzüsuyu hürmetine yaratıldığı Allah Sevgilisini, üzerinde bütün hilkat mimarisinin ışıldadığı bir saray farzedecek olursanız, Şeriat o sarayın dışı, Tasavvuf da içidir. Bütün ölçüler ve geçitler dışarıda, varış ve erişler de içeride...*"¹⁸⁴⁷ Necip Fazıl'ın bu ifadeleri ve bu cümlelerinde geçen "Şeriat" kelimesinin "Tasavvuf" ifadesinin ve "Allah Sevgilisini" tamlamasının¹⁸⁴⁸ özellikle büyük yazılması ondaki hürmet, samimiyet ve muhabbeti göstermektedir hatta tasavvufu inkâr edenlere öyle düşmandır ki şu yazdıkları hakaret boyutundadır: "*İslâmdan sekiz asır sonra türeyen bazı maddeci mankafalar da tasavvufu topyekün inkâra varmışlar, böylece üç buudlu din hacmini derinlik buudundan ayırıp satıh hâline getirmişler ve yine böylece, ister istemez batılı görüşle birleştiklerinin ve ona destek olduklarının farkına varamamışlardır.*"¹⁸⁴⁹ Burada geçen "batılı" sözcüğünün de tasavvufu küçük görenleri ve Batı'yı küçümsemek adına bilinçli bir şekilde küçük yazıldığı düşünülebilir.

Necip Fazıl'ın; Müslümanlığını, sanatını yerip, sadece orta derece bir aksiyon adamı olarak gördüğü ve tasavvufî anlayıştan uzak olduğunu düşündüğü için eleştirdiği

¹⁸⁴⁴ Kısakürek, *Doğru Yolun Sapık Kolları-Arınma Çağında İslâm*, 109.

¹⁸⁴⁵ Metin Önal Mengüşoğlu, *Mağrur Öfke: Necip Fazıl*, (3. Baskı), Okur Kitaplığı, İstanbul 2015, 18.

¹⁸⁴⁶ Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri-Edebiyat Mahkemeleri-Doğu Edebiyatı-Dil Raporları*, 60.

¹⁸⁴⁷ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, (21. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014, 138.

¹⁸⁴⁸ bk. Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 138.

¹⁸⁴⁹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 139.

Âkif'e karşı, Kısakürek'in sanat, tasavvuf, reformculuk vb. olumsuz tutumunun¹⁸⁵⁰ etkisinin ben olduğunu "*Necip Fazıl, büyük bir şair olmasına rağmen Âkif'e karşı bir kompleks yaşar. Bundan dolayı da ona sürekli çatar.*"¹⁸⁵¹ ifadeleri açıklar niteliktedir. Ayrıca şu ifadeler de Necip Fazıl'ın ölümüne dek bitiremediği ben duygusunu¹⁸⁵² vermektedir: "*Akif kendi yazdığı marş mecliste okunduğu sırada utancından saklanacak bir delik ararken Necip Fazıl hiç de kendini saklama gereği duymaz, âdeta 'ben de buradayım!' der.*"¹⁸⁵³ "Benim Gözümde Menderes" adlı eserinde geçen şu diyalogda ise Necip Fazıl hem Âkif'i över niteliktedir hem de ben (yaparım) duygusunu dışavurur:

"Bana soruyorlar:

- Niçin bu Milli Marş işini üzerine almıyorsun?

- Şu yüzden ki vatan edebiyatı hor ve hakir bir sahadır ve bu sahada ya en yüksek ya en aşağıdan başka eser verilemez. Yükseli de hemen hemen yok denilecek kadar nadir... Sonra, Âkif'in ruhuna hürmetim ve onunkinin yerine geçecek eserin millî gayeyi daha ileri götürmesi ve asla şahıs isimleri kaydına düşmemesi, fânilere dalkavukluktan uzak olması gerektiğine inancım var... Bilmem ki bu şartlar ne nispette işinize gelir?"¹⁸⁵⁴ Bu, ben duygusunu açığa vurmaktadır.

Necip Fazıl'ın Büyük Doğu Marşı'nın içine gizliden gizliye dini sokma isteğiyle bu şiiri yazdığı ise şu ifadelerden anlaşılmaktadır: "*Âkif'te hoşça gitmeyen İslâmî hava, asıl bu şiirde, gizli bir iklim kokusu hâlinde mevcuttu ve kaba tebliğ planında değil, ipince ve herkesin dilediği yere çekebileceği bir telkin ifadesine bürülü olarak veriliyordu.*

Meselâ:

Nur yolu izinden git KILAVUZ'un!

mısraındaki 'Kılavuz' Falih Rıfki anlayışınca kim olursa olsun, Burhan Belge'ye göre de isterse (Marks) veya (Lenin) olsun; Mistik Şair ve mutlak hakikat nazarında, kâinatın yüzüsuyu hürmetine yaratıldığı Peygamberler Peygamberinden başka kimse

¹⁸⁵⁰ bk. Kısakürek, *Edebiyat Mahkemeleri-Edebiyat Mahkemeleri-Doğu Edebiyatı-Dil Raporları*, 59-61; Beyaz, *Necip Fazıl'ın Düşünce Dünyası- Edebiyat-Toplum-Din-Siyaset*,42-49.

¹⁸⁵¹ Beyaz, *Necip Fazıl'ın Düşünce Dünyası- Edebiyat-Toplum-Din-Siyaset*, 43.

¹⁸⁵² bk. bk. Mısıroğlu, *Üstad Necip Fâzıl'a Dâir*, 66; Serdengeçti, "Dâvâ Arkadaşım", 5.

¹⁸⁵³ Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 181.

¹⁸⁵⁴ Necip Fazıl Kısakürek, *Benim Gözümde Menderes*, (9. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2013, 36.

olamazdı.”¹⁸⁵⁵ Necip Fazıl’ın aslında savunduğu düşünceleri gizliden gizliye yapacak tıynetle biri olmadığı, fikirlerini açıkça ve korkusuzca söyleyebilecek ve savunacak kişilikte bir insan olduğu bilinmektedir. “*Âkif’in yazdığı İstiklâl Marşı’ndaki sembol ve motifleri içine sindiremeyenler, biraz da ondan kurtulmayı ümit ederek dört elle sarılır bu şiire. Benzer motiflerle bezenmiş Büyük Doğu Marşı’na sahip çıkmış gibi görünseler de doğrusunu söylemek gerekirse şairinin kimliğinden dolayı tam da içlerine sinmemiştir. Denize düşenin yılanı sarılması gibi bir şeydir bu.*”¹⁸⁵⁶ Bu ifadeler, Necip Fazıl’ın marşın inançsız bir şairin elinde inançlı bir ülkenin dinden uzak bir marşı olur kaygısı ile yazdığını göstermektedir. Kısakürek’in “*gizli bir iklim kokusu hâlinde*”¹⁸⁵⁷ ifadesiyle görüldüğü üzere şifreli bir şekilde amacını aktardığı, “*kaba tebliğ planında değil, ipince ve herkesin dilediği yere çekebileceği bir telkin ifadesine bürülü olarak veriliyordu... Mistik Şair ve mutlak hakikat nazarında, kâinatın yüzüsuyu hürmetine yaratıldığı Peygamberler Peygamberinden başka kimse olamazdı.*”¹⁸⁵⁸ ifadelerinde ise şairin aslında değerlerini sadece şeffaf bir örtünün altında söylediği anlaşılmaktadır.

Necip Fazıl’ın siyasî ve yakın tarihle ilgili düşüncesinde de şeyhinin etkisinin olduğu Mehmet Doğan’ın şu tespitinde görülmektedir: “*...Bir tesadüf olabilir mi? sorusunu bilhassa sormak istiyoruz. Büyük Doğu dergisinin Abdülhâkim Arvâsî’nin sürgün edildiği 1943 Eylülünde çıkmaya başlaması bir tesadüf olabilir mi?*”¹⁸⁵⁹ Necip Fazıl’ın özellikle sonrasını bahsetmesinde Necip Fazıl’ın öncesini yok saydığını ve bahsetmekten imtina ettiğini, bu dönemlerindeki durumundan da şeyhine karşı edeb hâlinde olduğunu, evvelki yaşantısından utandığını sâlik Necip Fazıl’ın şu ifadeleri vermektedir: “*Kâbus şehrindeki hayatımı anlatmaya hicabım ve İslâmî edebim manidir... Efendim ve kurtarıcıma, 10 yıl öncesinden böyle mi hazırlanıyordum?*”¹⁸⁶⁰ Ancak sonrasında dahi tasavvufî bir kavramı tanıtırken Müslüman’a ve intisaplı birine yakışmayacak sert ve ağır, adaba uygun olmayan ifadeleri de bulunmaktadır. Bu ifadeleri ise şöyledir:

“Zikir hudutsuz bir denizdir.

¹⁸⁵⁵ Kısakürek, *Bâbîâli*, 243.

¹⁸⁵⁶ Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 181.

¹⁸⁵⁷ Kısakürek, *Bâbîâli*, 243.

¹⁸⁵⁸ Kısakürek, *Bâbîâli*, 243.

¹⁸⁵⁹ D. Mehmet Doğan, *İki Yol Açıcı: Nureddin Topçu ve Necip Fâzıl*, Yazar Yayınları, Ankara 2016, 165.

¹⁸⁶⁰ Kısakürek, *O ve Ben*, 64.

İşte Abdülhâkim Efendi Hazretleri'nin bir ibareleri:

'-Zikir hudutsuz bir denizdir. Herkes o denizden bir hisse alır, onunla teselli bulur.'

Şunu da söyleyelim; zikri bir nevi harhara hâline getiren, sadece gırtlaktan çıkan bir ses hâline getiren ve öldüren insanların, zikrinden hiçbir şey beklemeyin!.. Böylelerini de gördük! Deliler gibi, tepine tepine Allah ismini söyleyenleri de...''¹⁸⁶¹

Necip Fazıl'ın dine ve tasavvufa karşı muhabbeti ve hassasiyeti, hem nesirlerinde hem de şiirlerinde görülmektedir. Ancak *"deliler gibi, tepine tepine"*¹⁸⁶² ifadeleri zikrin yapılma şekline uymasa da söyleyiş tarzı bakımından derviş şaire, dervişliğine¹⁸⁶³ uymamaktadır. Elbetteki derviş yanlış yapabilir, mürşid de yanlış yapabilir çünkü peygamberlerdeki ismet sıfatı yoktur. Ayrıca bu öfke hâlini Mısıroğlu'nun bir hatırası farklı bir açıdan bakmaya, derviş şaire hüsnizan ile yaklaşmaya ve onu bir taraftan da olsa maruz görmeye vesile olabilir:

"-Bir defasında:

'-Normal bir insanda dört milyon alyuvar bulunmuş. Ben kan tahlili yaptırım, sekiz milyon çıktı.' demişti. Bu doğru ise acaba şu müthiş enerji, öfke ve teaddi tavrının bir de biyolojik sâikleri mi vardı, bilemiyorum."¹⁸⁶⁴

Bu öfke hâlinin çok daha ağır bir örneğini de Malatya Hadisesi davasında¹⁸⁶⁵ *"-Sanık, askerî Bahriye mektebinden, ahlâksız hareketlerinden dolayı koğulmuştur!"*¹⁸⁶⁶ şeklindeki ağır suçlama üzerine tahsil vesikasıyla ayrıldığını ispat ettiğini söylediği ifadelerinden sonra bu meselenin bir dergi ve gazetede yer alması¹⁸⁶⁷ üzerine şairin *"Bâbîâli"*de yer alan tasavvuf adabı gereği ağır olan ifadeleri şöyledir: *"İşte günü geldi ve Bâbîâli'nin anasının ard tarafından doğma ne veletlere yataklık ettiğini, bizzat Sabık Şair'e kurulan tuzakla göstermenin mahkeme ilâmından daha emin ve kat'i bir ispat şeklinde tezahürüne tam 23 yıl sonra bugün meydan açıldı..."*¹⁸⁶⁸

¹⁸⁶¹ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 142.

¹⁸⁶² Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 142.

¹⁸⁶³ İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

¹⁸⁶⁴ Mısıroğlu, *Üstad Necip Fâzıl'a Dâir*, 69.

¹⁸⁶⁵ bk. Kısakürek, *Bâbîâli*, 309.

¹⁸⁶⁶ Kısakürek, *Bâbîâli*, 309.

¹⁸⁶⁷ Kısakürek, *Bâbîâli*, 309, 310.

¹⁸⁶⁸ Kısakürek, *Bâbîâli*, 310.

Edebî bağlamda düşünülürken biyolojik durumun karaktere sirayetini Mehmet Kaplan “Tevfik Fikret” adlı eserinde de vermiştir.¹⁸⁶⁹ Yukarıda verilen alyuvarlarının miktarca fazla olmasına¹⁸⁷⁰ dâir bilginin tıbbî olarak doğru olması dahilinde Necip Fazıl’ın olumsuz hâllerine bu maruzattan dolayı ılımlı bakılmasına sebep olabilir.¹⁸⁷¹ Ancak Necip Fazıl’ın alyuvar oranını dahi iki misli söylemesi¹⁸⁷² ondaki “ben farklıyım duygusunu” da hatırlatmaktadır. Bu konu hakkında psikiyatrist gözüyle onun bu hâlini, dervişliğin en hassas noktası olan nefis hâli konusunda kırılmaz egosunu Prof. Dr. Ayhan Songar tıbbî literatürle şöyle açıklıyor: “*Necip Fazıl’ın ruh portresini çizmeye çalışırsak ‘erişilemeyecek bir zekâ, ihtiraslı bir benlik, engin bir mizah duygusu ve senelerin örsünde dövülüp pişerek nihayet gerçek bir İslâm velisinin ana çizgilerine kavuşma noktasında hayata sessizce veda eden müstesna bir şahsiyet yapısı’ ortaya çıkar. Bizzat kendisi büyüklüğünün o derece farkında idi ki bu onda bir çeşit ‘ego hipertrofisi’ – ‘benlik dehamesi’ne sebep olmuş, neticede kimseyi beğenemez hâle gelmiş, pek çok tanınmış şöhret olmuş kişiye âdeta düşman kesilmişti. Birçok kimseyle kavgalarını da bu zaviyeden değerlendirmek gerekir kanaatindeyim. Bir televizyon konuşmamı takip etmiş, ‘Tabii beğenmediniz’ dedim, ‘Nerden bildin?’ diye sordu, cevabım: ‘Konuşan siz değildiniz de ondan’ olmuştu. Bazen karşılıklı konuşmalarımız saz şairlerinin karşılıklı atışmalarına benzer, bu hava içinde sürer giderdi.’*”¹⁸⁷³ Kurtoğlu ise Necip Fazıl’daki egoyu Freudyen tanımla narsizm olarak şu şekilde vermektedir: “*Onun büyüklük kompleksi, sonradan şöhretiyle edinilmiş bir durum olmayıp bilakis doğuştan var olan bir şeydir. Bu Freudyen tanımla narsizmdir. Bu narsizm onu bir yandan yükseğe/büyüklüğe çıkarırken diğer yandan mitolojide olduğu gibi intihara/düşüşe sürükler. Böylece kendi büyüklüğünü/güzelliğini keşfeden mitoloji kahramanı gibi, kendine âşık olmak vehmine yakalanır. Böylece güzellik/büyüklük onun intiharı olur. Ve kendi putunu yontmuş biri olarak Necip Fazıl, bu putu yıkmayı da başkasına bırakmadan (büyüklüğü ve zaaflarıyla) kendisi*

¹⁸⁶⁹ Kaplan, *Tevfik Fikret-Devir-Şahsiyet-Eser*, 64.

¹⁸⁷⁰ bk. Mısıroğlu, *Üstad Necip Fâzıl’a Dâir*, 69.

¹⁸⁷¹ Alâattin Karaca’nın hazırladığı “Necip Fazıl Adnan Menderes İlişkisi” eserinde Menderes’e Necip Fâzıl’ın yazdığı bir mektupta da Necip Fazıl, hastalık ve ruh hâli görülmektedir: “*İki seneye yakın bir müddetle hapisliğe tahammül imkânım -hatta iki gün için- mevcut mudur? Bir taraftan da ağır diyabet ve sinir hastalığım ve bu hususta vaktiyle aldığım raporlar nazara bile mi alınmayacaktır? ...*” (Karaca, *Necip Fazıl Adnan Menderes İlişkisi-Mektuplarla ve Belgelerle*, 133.)

¹⁸⁷² bk. Mısıroğlu, *Üstad Necip Fâzıl’a Dâir*, 69.

¹⁸⁷³ Ayhan Songar, “Necip Fazıl’ın Ruh Portresi”, *Türk Edebiyatı*, Sayı 117, (Temmuz 1983), 10.

yıkar... ”¹⁸⁷⁴ Bu ifadeler de Necip Fazıl’ı anlamının zor olduğuna bir başka işarettir. Çünkü bir tarafta hastalık boyutunda yıkılmaz bir benlik¹⁸⁷⁵ bir tarafta şiirlerinde görüldüğü üzere nefsinin yerden yere vurabilen bir adam. Ancak Arvâsî hayatına girmeseydi nefsinin yerden yere vurmak bir tarafa bunun katlanarak artmasının muhtemel olduğunu Miyasoğlu’nun şu ifadeleri göstermektedir: “*Şeyhi Seyyid Abdülhâkim Arvâsî Hazretleri ondaki egosantrizmi öylesine tasarrufuna alarak yağurmuş ki delilik sularında dolaşan dehâ belirtisi, birden gerçek dehâya dönüşmüş, inkılâpçı ve müceddid müjdecisi görevini şerefle yerine getirmiştir. Şairliği, tiyatro yazarlığı, politika kuramcılığı, tarih ve din konusundaki tezlerinin tamamı, hep bu misyon etrafında şekillenmiştir; onun önemi de buradan gelmektedir.*”¹⁸⁷⁶ Miyasoğlu’nun bu ifadelerinde verildiği gibi Necip Fazıl’daki çetrefilli bir nefsten muazzam tasavvufî eserlerin çıkması onda Arvâsî’nin büyük etkisini gösterdiği gibi sanatının da büyüklüğüne işarettir. Kurtoğlu’nun ise şu cümleleriyle Necip Fazıl’ın eserlerini farklı bir boyutta, nefis-ruh çatışması ikilemiyle oluşturduğu kanaatinde olduğu görülmektedir: “*Aslında o yüz küsür eserinde anlattığı bütün kahramanlarda yalnız kendini tanımlamış bir ben şairidir. Hayranlık duyduğu kahramanlar da kendisidir, yerin dibine batırıldığı karakterler de... Bu anlamda o, bir yerde kendi putunu kendisi yontarken bir başka yerde yıkmak için elinden geleni yapmıştır. Çünkü o uç insandır; kendi ifadesiyle hiç kimsenin düşmediği yere düşmüş, hiç kimsenin çıkamadığı yere çıkmıştır.*”¹⁸⁷⁷ Bu ifadeler şairin bir karmaşanın sanatkârı olduğunu ve benlikle mücadelesini göstermektedir.

Benlik duygusu fitratın etkisiyle olduğu gibi çevrenin kişileri övgünün dozunu kaçırırcasına ve yeri geldiğinde kişinin olumsuz hâlini uyarmaması sonucu da artabilir. Aslında Necip Fazıl’ın yaptığı olumsuz hareketlerine verilen haklı karşılıkları bağnazca kabul etmeyen biri olmadığı şu anılarda görülmektedir:

“*Bir gün Erdem Bayazıt:*

- ‘*Granit gibi sert nefsin var, bir parça koparılmıyor.*’ deyince, bunu kabullenerek,

¹⁸⁷⁴ Kurtoğlu, *Metafiziğin Trajik Şairi-Necip Fazıl*, 53, 54.

¹⁸⁷⁵ bk. Songar, “Necip Fazıl’ın Ruh Portresi”, 10.

¹⁸⁷⁶ Miyasoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek*, 36.

¹⁸⁷⁷ Kurtoğlu, *Metafiziğin Trajik Şairi-Necip Fazıl*, 48.

- ‘Kanser hastalığının çaresi var mı? Yok! Bu da benim kanserim!’ diye cevap vermiş Üstad da.”¹⁸⁷⁸

Necip Fazıl’ın bu olumsuz hâline bir kılıf bulması olarak düşünülebileceği gibi yanlışını da kabul etmesi şeklinde görülebilir. Ayrıca tâ ilk gençlik çağında karlı bir Erzurum günü at sürerken nerdeyse bir Erzurum kadınına çarpacakken onu durduran Erzurum delikanlısının genç Necip Fazıl’a kızması, bunun üzerine de Necip Fazıl’ın delikanlıya dayısının Emniyet Müdürlüğü’nü kastederek kibirli sözleri üzerine delikanlının umursamaz ve yiğitçe karşılığını Necip Fazıl’ın mest olmuşçasına anlatması ¹⁸⁷⁹ onun benliğinin bu derece yüksek olmasının bir sebebinin de çevre faktörü olduğunu vermektedir. Ahmet Kabaklı ise Necip Fazıl’daki benlik duygusunun bir yönünü de Herkül kompleksine bağlamaktadır: “Ben’in bir yüzü de Necip Fazıl’da görülen (Herkül kompleksi diyebileceğimiz) büyüklük, devlik, üstünlük duygusudur. Nefsin oyunları, iğvaları gibi bu ‘benlik’ten de vazgeçemeyen Necip Fazıl onu çok kere bir övünme unsuru, bir yaratılış sevinci olarak da terennüm eder. Bazen de onu yerdiği ve hırpaladığı görülür.”¹⁸⁸⁰ Bu ifadeler Necip Fazıl’ın hayatını dalgalı yaşadığını, nefsinin kötülüğünü bilmekte ama ondan da vazgeçememekte olduğunu vermektedir. Onda zekânın verdiği ayrıcalıkla, ben yaparım özgüvenini, bu aşırı özgüvenin ise onu bencilliğe götürmekte olduğunu ise Mengüşoğlu şu şekilde vermektedir: “Bir kere o ben idrakini, ben paradoksunu marazî bir biçimde bazen bencilliğe vardırırcasına aşırı dozda kulanmıştır. Mesela ‘bana sekiz kelime verin onunla altmış dört cümle kurayım’ derken bir övüncü paylaşmıştır bizimle. Sahiden eğer sekiz kelime verirseniz onunla bahsettiği altmış dört cümleyi rahatlıkla kurabilecek birisidir. Ne var ki bunu bizim tespit etmemize fırsat bırakmadan bizzat kendisi söyler.”¹⁸⁸¹ Necip Fazıl’ın intisap öncesinde kumar¹⁸⁸² sıkıntısı ve “ben”ini yenememe hâlinin Arvâsî’nin Necip Fazıl için söylediği şu övücü sözlerinin içinde gizlidir:

¹⁸⁷⁸ Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 360.

¹⁸⁷⁹ Fazıl Kısakürek, *O ve Ben*, 49, 50.

¹⁸⁸⁰ Ahmet Kabaklı, *Şairler Sultanı Necip Fazıl*, (5. Baskı), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, 39.

¹⁸⁸¹ Mengüşoğlu, *Mağrur Öfke: Necip Fazıl*, 17.

¹⁸⁸² “Paris’ten getirdiğim ve ilk gençlik, gençlik, olgunluk, hatta ihtiyarlık çağına kadar kendimi su ve ekmek ihtiyacından fazla kaptırdığım, arada bir büyük davranışlar ve dövünmelerle arka çevirip tekrar ağına tutulduğum bu zehir, (Aşil)in topuğundaki zayıf nokta hayaline taş çıkartacak çapta, üstüne şeytanın eli değer değmez teslim oluverdiğim bir ukde yaşıyordum ruhumda...” (Kısakürek, *O ve Ben*, 73.)

“*Ve Şakir:*

-*Sizin için gıyabınızda bir sözleri var... 'Elime daha önce geçseydi daha başka olurdu!' buyurdular. Bir gün de huzurlarında sizi yermeye çalışan birine şöyle dediler: Ben Necib'ime laf söyletmem!*”¹⁸⁸³ Eğer Necip Fazıl daha önceden intisap etmiş olsaydı tasavvufî anlayıştan dolayı nefisini daha çok ezebilmiş biri olabileceği söylenebilirdi. Arvâsî'nin Necip Fazıl gibi bir kişiyi farklı bir kanala çekebilmesi bunu göstermektedir. Bu, Necip Fazıl'ın ağzından şöyle verilmektedir:

“*Bir gün bir doktor bana dedi ki:*

-*Efendinin büyüklüğüne delil aramaya ne hacet! Senin gibi birini bu hâle getirmesi yetmez mi?..*”¹⁸⁸⁴

Necip Fazıl “O ve Ben”de doğum tarihi olarak 26 Mayıs 1904¹⁸⁸⁵ tarihini vermektedir.

“*Tam otuz yıl saatim işlemiş ben durmuşum;*

Gökyüzünden habersiz, uçurtma uçurmuşum...

(1934)”¹⁸⁸⁶

“**Tam Otuz Yıl**” şiirini 1934'te yazmış olduğu görülen şair, şiirde kendisinin de söylediği gibi 30 yaşındadır. Abdülhâkim Arvâsî'nin ölümü ise 27 Kasım 1943¹⁸⁸⁷ yılındadır. Necip Fazıl 39 yaşındadır yani 9 yıl mürşidiyle beraber olabilmıştır.¹⁸⁸⁸ Birçok yönden olduğu gibi tasavvufî açıdan da değerli şiirler yazmış olan bir şair, eğer daha çok mürşidiyle kalabilseydi daha da farklı, nefisini daha çok ezmiş bir Necip Fazıl, buna bağlı olarak da daha çok ve derin tasavvufî şiirler çıkabileceği tasavvufî olarak Abdülhâkim Arvâsî'nin sözlerinde¹⁸⁸⁹ gizlidir. Çünkü onun son derece bu yola bağlı ve sadık bir derviş olduğu şu ifadelerinde görülmektedir: “*İstanbul'a dönerken, trenin tekerlekleri benim ağzımdan haykırıyor:*

-*Efendime gidiyorum! Efendime gidiyorum!*”¹⁸⁹⁰

¹⁸⁸³ Kısakürek, *O ve Ben*, 210, 211.

¹⁸⁸⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, 204.

¹⁸⁸⁵ Kısakürek, *O ve Ben*, 18.

¹⁸⁸⁶ Kısakürek, *Çile*, 35.

¹⁸⁸⁷ Kısakürek, *O ve Ben*, 216.

¹⁸⁸⁸ İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

¹⁸⁸⁹ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 210, 211.

¹⁸⁹⁰ Kısakürek, *O ve Ben*, 111.

diyecek kadar bir çocuk neşesiyle hayatta, “Allah, mezarımı Efendimin ayak ucunda ve yanı başında nasip etsin ama olur da kısmetimize başka bir şey düşerse, tabutumun üstüne evvelâ o topraktan atılmasını, bütün Müslümanlar huzurunda vasiyet ediyorum. Zevcem ve çocuklarım da kendileri için aynı şeyi düşünsünler...”¹⁸⁹¹ diyecek kadar mematta efendisine bağlı biridir.

Kurt, Necip Fazıl’ın nefisle mücadelesini daha çok nefs-i levvâme olarak görmektedir.¹⁸⁹² Miyasoğlu’nun, Necip Fazıl’ın Abdulhâkim Arvâsî ile tanışmasından sonraki yaşamını mücadelesine verdiği belirttiği “Şeyhi Seyyid Abdulhâkim Arvâsî Hazretleri ondaki egosantrizmi öylesine tasarrufuna alarak yoğurmuş ki delilik sularında dolaşan dehâ belirtisi, birden gerçek dehâya dönüşmüş, inkılâpçı ve müceddid müjdecisi görevini şerefle yerine getirmiştir. Şairliği, tiyatro yazarlığı, politika kuramcılığı, tarih ve din konusundaki tezlerinin tamamı, hep bu misyon etrafında şekillenmiştir; onun önemi de buradan gelmektedir.”¹⁸⁹³ ifadeleri sanatkârın mürşid, tasavvuf, din konusunda muhabbet boyutunu göstermektedir. Bu bağlamda Necip Fazıl’ın eserlerinin de delaletiyle fikrî anlamda nefs-i emmâre makamından ziyade Kurt’un dediği gibi levvâme¹⁸⁹⁴ hatta bir derece daha öteye, fikrî bakımdan, nefs-i mülhime makamında olduğu söylenebilir.¹⁸⁹⁵ Bu konu hakkında Kabaklı’nın bakış açısı da dikkat çekicidir: “Necip Fazıl, ilmelyakîn (ilimle ermek) aynelyakîn (görüşle ermek) mertebelerini bulmuşsa da hakkelyakîn (oluşla ermek) muradına nail olmamış bir mutasavvıf gibidir.”¹⁸⁹⁶ Bu ifadeler Necip Fazıl’ın hiç şüphesiz mutasavvıf bir şair olduğunu ancak tamamen nefsini ezememiş ve tasavvuf yolunda onun nihaî noktaya ulaşamamış olduğunu göstermektedir. Onun Fikret Adil’in taktığı Sabık Şair,¹⁸⁹⁷ Cumhuriyet Gazetesi’nin taktığı Süper Mürşit¹⁸⁹⁸ gibi lakapları vardır. Abdullah Şengül, Necip Fazıl’a çeşitli lakaplar da takan eski çevresine karşı verdiği mücadelenin aslında kendi kendisine yaptığı mücadele olduğunu şu cümleleriyle söylüyor: “Sosyal ve kültürel çevresinin değişmesi ve eski çevresine karşı verdiği mücadele aslında birinci Necip Fazıl’a karşı verdiği mücadeledir. Bu, şair için hiç de kolay olmamıştır. 1973’te,

¹⁸⁹¹ Kısakürek, *O ve Ben*, 220.

¹⁸⁹² Kurt, *Çile’deki İnsan Necip Fazıl*, 64.

¹⁸⁹³ Miyasoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek*, 36.

¹⁸⁹⁴ bk. Kurt, *Çile’deki İnsan Necip Fazıl*, 64.

¹⁸⁹⁵ bk. Tüerer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 135-140.

¹⁸⁹⁶ Kabaklı, *Şairler Sultanı Necip Fazıl*, 43.

¹⁸⁹⁷ Kısakürek, *Bâbîâli*, 259.

¹⁸⁹⁸ Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 23.

*'Hep nefis çıkar karşıma, ölüp ölüp dirilsem;
İnsandan kaçmak kolay; kendimden kaçabilsem'*

(Çile, s.85)

derken nefsinin beslendiği ve dizginlenemez duruma geldiği hayattan kaçmanın zorluğuna işaret eder. Cemiyetin meselesi hâline getirdiği şey önce kendi meselesidir. Onu yakından tanıyanlar sınırsız bir kumar tutkusundan bahsederler. Din ve tasavvuf her şeyden önce kendi nefesine karşı kuşandığı silahlardır. Bunları doğru kullandığı içindir ki oradan cemiyetin mücadelesine geçmiştir.”¹⁸⁹⁹ Şengül’ün buradaki ifadesinde yaptığı teşbihle “kuşandığı silahlar’dan biri olan dine”¹⁹⁰⁰ karşı duyarlılığı Ergun Göze’nin şu hatıratında görülür: “1960’dan evveldi. Havadis Gazetesi matbaasında basıyor Büyük Doğu’yu... Saat gecenin on biri. Dergisini bağlamış, nefeslenmek için Havadis Gazetesi’nin sekreter odasına geldi... Elinde dergisinin prova baskısı. Odada Hami Tezkan, Gökhan Evliyaoğlu ve bir sekreter daha var. Ben misafirim. Söz günün hadiselerine ve Fener Rum Patriği Atenagoras’a geldi. Yine bir nâne yemişti. Necip Fazıl Üstad, hemen dergisini açtı ‘bakın ne cevap verdim’ diye yazısını okudu..

Çok şiddetli, mana dolu, inanç dolu, enerji dolu bir yazıydı. Okurken nasıl yazdığı da belli oluyordu.. O kadar mest etmişti dinleyenleri... Çünkü yazıya bütün vecdini, fikir öfkesini, vicdanının emrini, sanatının gücünü varlık sebebini koymuştu. O zaten dini meselelerde, hele İslâmın müdafaasında hep böyle olurdu.”¹⁹⁰¹ İslâm’ın emirleri hususunda da kendi çıkarı aleyhine dahi olsa Necip Fazıl’ın tavizsiz olduğunu Ergun Göze şöyle aktarıyor:

“Adalet, zerafet, incelik, mavera, ne varsa şeriattedir.

Bu uğurda hiçbir fedakârlıktan çekinmez.

Bir defasında, yine mevkuftur ve dayanılmaz ızdıraplar içindedir. Hâkimler heyetinden tahliyesini istemektedir. Ve bunu temin için, içinde bulunduğu dayanılmaz haksızlığı ve acıyı o kadar belâgatle belirtir ki heyetin biri kadın olan azasının gözlerinden yaş süzölmeye başlar.

¹⁸⁹⁹ Abdullah Şengül, *Gaibi Kurcalayan Çilingir-Necip Fazıl Kısakürek-Şiir*, Kesit Yayınları, İstanbul 2015, 145.

¹⁹⁰⁰ bk. Şengül, *Gaibi Kurcalayan Çilingir-Necip Fazıl Kısakürek-Şiir*, 145.

¹⁹⁰¹ Ergun Göze, *Üç Büyük Mustarip-Cemil Meriç-Peyami Safa-Necip Fazıl Kısakürek*, (2. Baskı), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1995, 27.

Farkeden Necip Fazıl Üstad durur ve herkesin aynı manzarayı görmesini temin ettikten sonra

-İşte der, şeriatın bir sırrı daha tecelli etti: Kadından ceza hâkimi olmaz...

Kendi lehine olan bir durumu aleyhine çevirmek bahasına bile olsa şeriatın gerçeğini söylemekten vazgeçmedi... ”¹⁹⁰²

Şengül’ün ifadesiyle Necip Fazıl’ın nefesine kuşandığı silahlardan biri olan tasavvufa¹⁹⁰³ karşı da Necip Fazıl’ın son derece hassas ve tavizsiz olduğu, mürşidi söz konusu olduğunda da nefsini yerden yere vurduğu “*Ben, onun ayağındaki toza kurban fedaisi...*”¹⁹⁰⁴ ifadesinde görülmektedir. Bu sözü efendisine karşı benini yendiğini, kendini âciz görece kadar nefsini alçaltabildiğini vermekte ve o manevî şifanın efendisi olduğuna inanacak kadar da şeyhine bağlanabilmektedir.¹⁹⁰⁵ Ancak şairin din konusunda da farkına varmadan da olsa tevazuyla karışık ben duygusundan kurtulamadığını şu ifadeleri vermektedir: “*...Kurucusunun dediği gibi ‘Bu din gibi garip gelmiştir, garip gidecektir.’ İlet, killet, zillet... Ya hastayızdır ya pulsuzdur yahut dünyanın hakareti üzerimizdedir. Bu üç hassa, ufak-tefek istisnalar bir tarafa çoktanberi gerçek Müslümanların vasfı... Düşünüyorum da şu hassalara bugünkü kadar nail olduğum hiçbir zaman olmadığını görüyorum. Üçü birden üzerimde, üçü birden enseme...*”¹⁹⁰⁶

Necip Fazıl ve kişilik bağlamında Mısıroğlu ve Göze’nin şu hatıraları zıt bakış açısıyla olup dikkat çekicidir. Yıl muhtemelen 1956’dır. Mehmed Çavuşoğlu, Hüseyin Tutıya’nın Necip Fazıl’ın “Çöle İnen Nur” adlı eserini yazarın zor durumda olduğundan dolayı ucuzca alacağını söyleyerek bunu Kadir Mısıroğlu’nun basmasını ister. Mısıroğlu, Hüseyin Tutıya ile ilgili beyanların Necip Fazıl’ın uydurması olduğunu söyler. Mehmed

¹⁹⁰² Göze, *Üç Büyük Mustarip-Cemil Meriç-Peyami Safa-Necip Fazıl Kısakürek*, 63.

¹⁹⁰³ Şengül, *Gaibi Kurcalayan Çilingir-Necip Fazıl Kısakürek-Şiir*, 145.

¹⁹⁰⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, 145.

¹⁹⁰⁵ “Benim bir tane doktorum olabilirdi, o da tam 10 yıl evvel ölmüş, daha doğrusu ölümsüzlüğe geçmişti. Ankara’da, Keçiören’in ilerisinde, Bağlum Köyü’nün mezarlığında, maddesile küçük bir kabre sığmış ve ruhaniyetiyle bütün fezayı doldurmuştu. Âlemin Fahri’nin maddî ve manevî büyük sülalesinden gelen, efendim ve mürşidim Abdülhâkim Efendi Hazretleri. Fakat ben, maddeye esir, âciz ve perişan adam, onun ruhaniyetini her an üzerimde bildiğim hâlde, dizlerine kapanamadığım ve ötelere bakan gözlerine dalamadığım için tesellimi bulamıyordum. Hatta bu hâlimin onun bir tasarrufu olduğuna inanıyor, dolayısıyla tesellimi hemen bulduracak bir itikat taşıyor, bu hâlimden, derdimden kurtulacağımı seziyor ve yine de itminan duygusuna geçemiyordum. Bakın siz tasarruf dediğim şeyin kuvvetine!...” (Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 2016, 129.)

¹⁹⁰⁶ Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 14.

Çavuşoğlu'nun aracılığıyla sırf Necip Fazıl'a yardım etmek amacıyla Mısıroğlu kitabı basmak için 3 bin lira telif vermiştir. Necip Fazıl hapisten çıkınca Mısıroğlu'ndan eseri ufak tefek tashihler yapmak için istemiş ve eseri başkasına satmıştır. Kadir Mısıroğlu bu hareketleri Necip Fazıl'ın birçok kereler başkalarına da yaptığını söylemektedir.¹⁹⁰⁷ Hak konusunda tamamen zıt bir anı ise Göze tarafından anlatılmaktadır: “...*Ve ben onun yokluk çektiği günleri de bilirim. Eski alacaklılarının listesini tutup seneler sonra eli açılınca teker teker ödeyip helalleştiğini de.. Hatta bunlardan biri rahmetli Ekrem Hakkı Ayverdi'dir ki 'Hayır Necip Bey, ben o yardımı davanız için yapmıştım bana borcunuz yok' demek asaletini göstermiştir..*

Bir de unuttuğu alacağıнын ödenmesi karşısında hayranlığa düşen bir tanesinin, biraz sonra aradaki enflasyon farkını hatırlatmaya kalkışmasını tebessümle hatırlarım.

*Necip Fazıl hayatının sonunu iyi toparlamıştır. Zira başını da her şeyin başı ve sonu olan Ulu Varlık'ın aşkına dağıtmıştı.*¹⁹⁰⁸

O, dervişlik gibi sorumlu bir yola talip olmuş ve bu yolda nesir ve şiir ürünleri verip “*Ben şiiri, her türlü hasis gayenin üstünde, doğrudan doğruya kendi zat gayesine -sanat için sanat- fakat kendi zat gayesinin sırrıyla da Allah'a ve Allah davasının topluluğuna -cemiyet için sanat- bağlı kabul etmişim... İşte kitaplık çapta zuhuruma kadar beni bekleten ve bu zuhura manada ve maddede şekil veren baş ölçü!... Biz şiiri iman için bilmişiz ve bu mihrak bilgiyi, her bilginin geçtiği binbir yol ağzı biliyoruz.*”¹⁹⁰⁹ diyen biri olarak kendini sorumlu hisseden, yolunu davaya adayan biri olsa da intisabıyla¹⁹¹⁰ beraber dervişlik yoluna girmiş de olsa insan olması hasebiyle artıları olacağı gibi eksileri de olacaktır.

Tasavvufta ilerlemek için şeyhin önemi çok büyüktür. Bu önem şu şekilde ifade edilir: “*Şeyhin önündeki mürit gassalın önündeki cenaze gibidir, iradesi yoktur; şeyh ona hangi şekil verirse onu muhafaza eder; şeyhte fâni olmak Allah'ta fâni olmanın mukaddimesidir.*”¹⁹¹¹ Necip Fazıl ta en başından beri Hz. Peygamber'i bulduracak olanı aramaktadır.¹⁹¹² Bu kişi kurtarıcım dediği Arvâsî'dir.¹⁹¹³ Bir mürşid arayışında olan şair

¹⁹⁰⁷ Mısıroğlu, *Üstad Necip Fâzıl'a Dâir*, 22-25.

¹⁹⁰⁸ Göze, *Üç Büyük Mustarip-Cemil Meriç-Peyami Safa-Necip Fazıl Kısakürek*, 38.

¹⁹⁰⁹ Kısakürek, *Çile*, 13.

¹⁹¹⁰ İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

¹⁹¹¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 334.

¹⁹¹² Kısakürek, *O ve Ben*, 39.

bir kişinin tasavvufî şiirleri olmaması düşünülemez bir durumdur. İlk gençlik çağında tasavvufî şiirler yazdığı şairin şu hatırasında görülmektedir: “*Güya tasavvufî bir hava tütüyor ilk şiirlerimden. Çilesini çekmeye henüz (12-13) yıl uzak olduğum davanın, bütün inceliklere uzak (fantazi) planında bir heveskârıyım. ‘Ben’i büsbütün ezmek ve süründürmek yerine tahta oturttuğumun farkında değilim.*”¹⁹¹⁴ Doğumu 26 Mayıs 1904¹⁹¹⁵ olan şair, 1921-1922 tarihlerinde yani 17-18 yaşlarına denk gelen bu dönemlerdeki şiirlerini his anlamında eleştiren şairin bu şiirleri yazmasında Osmanlı’dan gelen tasavvufî kültürün¹⁹¹⁶ etkisi yanında, Bahriye Mektebi’nde Necip Fazıl’ın irfan sahibi dediği İbrahim Aşkî Bey’in Necip Fazıl’daki ışıltıyı görünce onun okumasını ancak okumadan önce ne okuyacağını bilerek okumasını öğütlemesi, Necip Fazıl ne okuması gerektiğini sorunca da İbrahim Aşkî Bey’in ona tasavvufî eserler olan Sarı Abdullah Efendi’nin Semerât-ül Fuad (Gönül Verimleri) ve Divan-ı Nakşî’yi getirmesi¹⁹¹⁷ etkili olmuştur.¹⁹¹⁸ Yusuf Turan Günaydın, İbrahim Aşkî’nin “Fuzûlî Hakkında Bir İki Söz” adlı eseri ile tasavvufî edebiyata karşı ilk bilgi ve izlenimlerinde, ehl-i sünnet hassasiyetinde, tasavvufun dinin özü olduğu görüşünde, din ulularına karşı edebinde Necip Fazıl üzerinde etkisi olduğunu¹⁹¹⁹ ifade eder. Ayrıca Arvâsî ile görüşmeden kısa süre önce Marifetnâme’yi okuması¹⁹²⁰ da onun tasavvufa ilgisinde

¹⁹¹³ bk. Kısakürek, *Başbuğ Velîlerden 33-Altın Silsile*, 343.

¹⁹¹⁴ Kısakürek, *O ve Ben*, 55.

¹⁹¹⁵ Necip Fazıl doğum tarihi olarak bu tarihi vermektedir. bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 18.

¹⁹¹⁶ bk. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, 87-99.

¹⁹¹⁷ Kısakürek, *O ve Ben*, 41, 42.

¹⁹¹⁸ Kafa Kâğıdı’nda geçen Aşkî’nin ifadeleri Necip Fazıl’ın öncesinden ruhî bir boşlukta olduğunun, arayışının ve beninin işaretidir:

“*Ben bu çırpınış hâlindeyken, bazı ders vazifelerimden, geçirdiğim ilk oluş ve berzah acılarımı sezinleyen hocam İbrahim Aşkî Bey, bana sınıfta şöyle hitap etti:*

-*Sana gel diyorum, dört ayağımı diremiş gelmem diyorsun!..*

Ve ağzını şapırdatarak ilâve etti:

-*Kendi otladığın yerden memnunsun ama asıl cevherli otu bulmaktan âcizsin!”* (Necip Fazıl Kısakürek, *Kafa Kâğıdı*, (20. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2016, 156.)

Bu ifadelerde görülen tâ çocuklukta var olan arayışın gençliğinde de devam ettiğini Haksal şöyle vermektedir: “*Ürperti dolu, vehmin yoğunluğun içindeki bu genç şair, sürekli olarak bir arayışın içindedir. Beyoğlu, vehimden kaçış alanıdır. Kendinden kaçarken bir batağın içinde bulur kendisini. Ama o, hep bir umut bekler gibidir. En uç noktada olduğu zamanda bile, metafizik ürperişler, onu köklerinden gelen ruh dünyasına çekmekte. “Yunus Emre” şiiri gibi yaklaşımların nedeni de budur. Dönemin eğitim imkânları yeterli olmasa da ruh dünyası onu asıl olana çekmektedir. Onun bir çırpıda Abdülhâkim Arvâsî’ye bağlanışını öyle sıradan bir olay olarak göremeyiz. Onun ruh dünyası kendisini çekerek bağlanmaya götürür.*” (Haksal, *Necip Fazıl Kısakürek-Büyük Doğu Irmağı*, 13.)

¹⁹¹⁹ Yusuf Turan Günaydın, “İbrahim Aşkî ve Necip Fazıl”, *Hece*, Sayı 97, (Ocak 2005), 150-152.

¹⁹²⁰ Kısakürek, *O ve Ben*, 92, 93.

etkili olduğu söylenilebilir. Ancak içinde bir mürşid arayışı olmasaydı bu kitaplar da diğerk kitaplar gibi sadece okunmuş kitaplar olurdu.

*“Bir benliğı bin secdeye versem,
Vermek, yine benden, yine benden
Yahut, satıh içi kof kelime plânında bir özeniş:
Sevgilime kul oldum,
Güzelliğı seçeli.
Varlıkta yoksul oldum,
Benliğimden geçeli.*

*Vücut ruha ağ gibi,
Bir düğümlü bağ gibi
Muhabbet, menbâ gibi
Kevserinden içeli”¹⁹²¹*

Tasavvuf için önemli olan nefis, tarikata intisap, mürşid ve mürşide bağıllık, fakr, ruh ve feyz gibi kavramların geçtiğı bu şiir hakkında şairin “(*fantazi*) *planında*”¹⁹²² ifadesi, hâl ile değil, sadece şiire tema olması bakımından tasavvufi bir şiir olduğunu göstermektedir. Fakat ilgisi olmayan ya da kabul etmeyen bir şair de bu derece, baştan sona tasavvuf olan bir şiiri yazamazdı veya yazmazdı. Canan Sevinç bu şiir için “Şairdeki ilk mistik temayülü ortaya koymasından önemlidir.”¹⁹²³ demektedir. Sevinç, Kitâbe şiirinin Yeni Mecmua’daki yayın tarihi 1 Temmuz 1923 tarihini vermekte ve Orhan Okay’dan aldığı alıntıyla özetle Kitâbe’nin “ilk şiir olduğunu ve tekke şiirinden edâ taşıdığını” tekrar etmekte ve “Sevgilim” şiirinin aynı dergide akabinde çıktığını ifade etmektedir.¹⁹²⁴ Orhan Okay şairin Yeni Mecmua’nın 15 Haziran 1923 tarihli 78. sayısında “Sevgilim”, Allah” ve “Çılgın” başlıklı şiirlerinin yayınlandığını aynı yılın ağustosuna kadar ise “Kitâbe”nin de içinde olduğu sekiz şiirin çıktığını ve hiçbirinin Çile’ye de alınmadığını söyler ve “Kitâbe” şiirini Ben ve Ötesi”ne dayanarak 1922 tarihini gösterir ve bu durumda bunun şairin bilinen en eski

¹⁹²¹ Kısakürek, *O ve Ben*, 55, 56.

¹⁹²² Kısakürek, *O ve Ben*, 55.

¹⁹²³ Canan Sevinç, “Bir Huzursuzluğun Şiiri: ‘Örümcek Ağı’ndan Çile’ye ‘Necip Fazıl Şiiri’nin Evreleri”, *Hece*, Sayı 97, (Ocak 2005), 237.

¹⁹²⁴ Sevinç, “Bir Huzursuzluğun Şiiri: Örümcek Ağı’ndan Çile’ye Necip Fazıl Şiiri’nin Evreleri”, 236, 237.

tarihli şiiri olduğunu ve tekke şiirinden çağrışımlar taşıdığını¹⁹²⁵ ifade eder. Ancak şiire bakıldığında tasavvufî öğeleri bulmak gayet zordur. Okay bu şiir için “*Tekke şiirinden, divan mazmunlarından birtakım çağrışımlar taşımaktaysa da yeni bir eda ve yeni bir ses arayışı dikkat çeker.*”¹⁹²⁶ demektedir. “*Kafiye dizisi ve nazım şekli bakımından gazeli andıran bu manzumede (Necip Fazıl’ın yine ilk şiirlerinden bazılarında da) dikkati çeken birtakım motiflerin o dönemde bazı şairlerin özendikleri âşık tarzı şiirinden kaynaklandığına Fevziye Abdullah Tansel dikkatleri çekmiştir. Onun bu tespitine yine o yıllarda Yunus Emre’nin şiirlerine ve Bektâşî nefeslerine duyulan ilgiyle gelişen (başta Rıza Teyfik olmak üzere devrin birçok şairini etkisine alan) tekke şiirinin tesirleri de eklenebilir.*”¹⁹²⁷ Bu bilgiler ışığında şiire bakıldığında şiirin beş ve altıncı dizelerinin divan şiirinin anlam yükünü taşımakta olduğu,¹⁹²⁸ yedi ve sekizinci mısralarının ise Kerem ve Aslı hikâyesini anımsattığı¹⁹²⁹ görülmektedir. Kafiyeleşimi üzerinde gösterilmeye çalışılan Kitâbe şöyledir:

*“Benim de yerim bu el oldu yâhu
Gençlik bahçesinde sel oldu yâhu!
Çünkü tâ derinden bağrımı yaran,
Ol başımın tâcı el oldu yâhu!
Saçları boynumda dalgalandı da,
Beni boğmak için tel oldu yâhu!
Ateşte yaktıktan sonra, nefesi
Külümü savurdu, yel oldu yâhu!
Ben bu halden ibret almadan göçtüm.
Ondan ibret alan, el oldu yâhu!”¹⁹³⁰*

Bu şiiri Yeni Mecmua’ya dayandırarak veren Okay ve Sevinç’in alıntısında bu şiirin ilk mısraı “...il oldu yâhu!” şeklinde geçmektedir.¹⁹³¹ Bu şekilde değerlendirildiği zaman birinci ve dördüncü mısradaki cinası oluşturan mana ortaya çıkmaktadır. Bu

¹⁹²⁵ Okay, *Necip Fazıl-Sıcak Yarada Kezzap*, 43.

¹⁹²⁶ Okay, *Necip Fazıl-Sıcak Yarada Kezzap*, 43.

¹⁹²⁷ Okay, *Necip Fazıl-Sıcak Yarada Kezzap*, 44.

¹⁹²⁸ Okay’ın dikkat çektiği divan mazmunlarını gösteren örnek olarak verilmektedir. *bk.* Okay, *Necip Fazıl-Sıcak Yarada Kezzap*, 43.

¹⁹²⁹ Okay’ın dikkat çektiği âşık tarzını gösteren örnek olarak verilmektedir. *bk.* Okay, *Necip Fazıl-Sıcak Yarada Kezzap*, 44.

¹⁹³⁰ Kısakürek, *O ve Ben*, 56.

¹⁹³¹ *bk.* Okay, *Necip Fazıl-Sıcak Yarada Kezzap*, 44; Sevinç, “Bir Huzursuzluğun Şiiri: ‘Örümcek Ağı’ndan Çile’ye ‘Necip Fazıl Şiiri’nin Evreleri”, 236.

şiiirde tasavvufî olarak dikkati çeken husus “yâhu!”¹⁹³² ifadesidir. “Ya Hû” (Ey Allahım) nidası tekke şiiirinde çokça kullanılmaktadır.¹⁹³³ Fakat şekil olarak tekke şiiirini anımsatan bu ifadeyi mana olarak halk arasında kullanılan şekliyle düşünmek daha doğrudur.

Necip Fazıl’ın şiiiri manifesto şiiirdir. Manifesto şiiirler çokça eleştirilir. Ancak Necip Fazıl’ın şiiirini ustalığından dolayı lehte olan kişiler övdüğü gibi aleyhte kişiler de onun şiiirini yadsıyamadığı bilinmektedir. Yadsınamayan bu şiiirin en önemli temasının tasavvuf olduğu da yadsınamaz bir doğrudur. Bu temayı oluşturmaya en büyük vesile de şeyhi Arvâsî’dir.¹⁹³⁴ 1934’ten sonra Büyük Doğu Cemiyeti’nin Umumî İdare Heyeti’nde Abdulhâkim Arvâsî’nin yakını olmalarından dolayı ve manevî yönleri itibariyle Şakir Üçışık ve Muhip Üçışık’ın da yer almasını Necip Fazıl’ın önemsiyor olmasının¹⁹³⁵ onun için Arvâsî’nin ve tasavvufun fikrî planda ne kadar önemli olduğunu gösterdiği gibi şiiirinde de vazgeçilmez bir tema olan tasavvufun kaynağını da göstermektedir. Şair, 1934 yılında intisap aldığına göre¹⁹³⁶ intisap öncesi ve ilk şiiirlerinden¹⁹³⁷ olan, yukarıda verilen özellikle “*Sevgilim*”¹⁹³⁸ şiiirine bakıldığı zaman şiiirin dikkat çekecek kadar tasavvufî olduğu görülecektir fakat Necip Fazıl, tasavvuf

¹⁹³² Okay’ın dikkat çektiği tekke şiiirini gösteren örnek olarak verilmektedir. bk. Okay, *Necip Fazıl-Sıcak Yarada Kezzap*, 43, 44.

¹⁹³³ Ya Hû nidasının geçtiği bazı tekke şiiirlerine örnek verilebilir:

“Zikre edelim Hakk’ın güzel ismini

Gelin Allah Allah diyelim yâ hû

Koymayalım dilimizden yâdını

Gelin Allah Allah diyelim yâ hû” (Ahmet Necdet, *Tekke Şiiiri-Dinî ve Tasavvufî Şiiirler*

Antolojisi, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1997, 426.);

“Gel gülşen-i tevhîde şu bülbül gibi yâ hû

Nâlân olup Allah diyelim hû diyelim hû

Göz yaşı ile gülbün-i aşka verelim su

Giryân olup Allah diyelim hû diyelim hû” (Ahmet Necdet, *Tekke Şiiiri-Dinî ve Tasavvufî*

Şiiirler Antolojisi, 495.);

“Habîbi âşıkânın zikr ü fikri cümle müştâkın

Seherde âşık-ı sâdikların efgânı Hû Yâ Hû” (Ahmet Necdet, *Tekke Şiiiri-Dinî ve*

Tasavvufî Şiiirler Antolojisi, 454.);

“Diler isen gönül yârı

Ki dâim eylegil zârî

Fenâya er görüp vâri

Değil “yâ hû ve yâ men hû” (Ahmet Necdet, *Tekke Şiiiri-Dinî ve Tasavvufî Şiiirler*

Antolojisi, 278.)

¹⁹³⁴ İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

¹⁹³⁵ Suat Ak, *Necip Fazıl ve Büyük Doğu-Sosyal, Siyasi Mücadele Tarihi*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016, 74.

¹⁹³⁶ İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

¹⁹³⁷ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 56; Birinci, “Necip Fâzıl Hakkında Yeni Tespitler ve Tashihler”, 17.

¹⁹³⁸ bk. Sevinç, “Bir Huzursuzluğun Şiiiri: Örumcek Ağı’ndan Çile’ye Necip Fazıl Şiiiri’nin Evreleri”, 236, 237; Okay, *Necip Fazıl-Sıcak Yarada Kezzap*, 43.

yoluna o kadar değer verdiği, ilk intisap dönemlerinde dahi yazdıklarını değerli bulmadığı ve kendini eleştirdiği şu ifadelerinde görülmektedir: “Efendi Hazretleri’nin bir üfleyişte kaba pisliklerini aldığı ruhunda büyük bir şahlanma kaynıyor ama henüz o davanın ne (epik-dâsitânî) çapta şiirini ne de gerçek tiyatro eserini verebilmiş değil... Hatta ilerideki büyük fikriyata doğru ilk emekleme denilebilecek ‘Ağaç’ mecmuasına da birkaç mevsim uzakta...”¹⁹³⁹

Necip Fazıl 26 Mayıs 1904’ te doğmuştur.¹⁹⁴⁰ O ve Ben’de “Sevgilim” ve “Kitâbe” şiirlerinin hemen altında¹⁹⁴¹ “17 – 18 yaşlarının gayet acemi ve iptidai şiir çabalayışı...”¹⁹⁴² ifadesi şairin şiirini 1921-1922 tarihlerinde yazdığını işaret etmektedir. Ali Birinci “Necip Fazıl’ın yazdığı gibi ilk şiirinin on yedi yaşında iken basıldığı bir hafıza yanılmasıdır. Çünkü Yeni Mecmua’da ilk şiirlerinin çıktığı 15 Haziran 1923 tarihinde yirmi yaşına gireli bir hafta olmuştur.”¹⁹⁴³ şeklinde bir bilgi vermektedir.

Bu bilgiler de onun öncesinde de dinî anlamda birikiminin olduğuna işaret eder ki bu konuda Abdullah Şengül şunları söyler: “Necip Fazıl, zannedildiği gibi ilk şiirlerini yazarken inkârcı değildir. Yakın çevresi ona metafizik arayışlarından dolayı ‘Mistik Şair’ der. Günahkâr olmakla inançsız olmak birbirinden çok farklı şeylerdir.”¹⁹⁴⁴ Şengül’ün vurguladığı bu ilk şiirlerin bazılarının tarihine bakıldığında zaman “Ninni” 1925¹⁹⁴⁵, “Şehirlerin Dışından” 1926¹⁹⁴⁶, “Yattığım Kaya” 1926¹⁹⁴⁷, “Yunus Emre” 1926¹⁹⁴⁸, “Azgın Deniz” 1927¹⁹⁴⁹, “Sayıklama” 1927¹⁹⁵⁰, “Yıldızlı Bir Gecede” 1928¹⁹⁵¹ ve “Mansur” 1930¹⁹⁵² tarihlerini yani intisabının¹⁹⁵³ öncesini vermektedir. “Ninni”de

¹⁹³⁹ Kısakürek, *Bâbîâli*, 218.

¹⁹⁴⁰ Necip Fazıl doğum tarihi olarak bu tarihi vermektedir. bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 18.

¹⁹⁴¹ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 55, 56.

¹⁹⁴² Kısakürek, *O ve Ben*, 56.

¹⁹⁴³ Birinci, “Necip Fâzıl Hakkında Yeni Tespitler ve Tashihler”, 17.

¹⁹⁴⁴ Şengül, *Gaibi Kurcalayan Çilingir-Necip Fazıl Kısakürek-Şiir*, 143.

¹⁹⁴⁵ Kısakürek, *Çile*, 329.

¹⁹⁴⁶ Kısakürek, *Çile*, 176.

¹⁹⁴⁷ Kısakürek, *Çile*, 330.

¹⁹⁴⁸ Kısakürek, *Çile*, 383.

¹⁹⁴⁹ Kısakürek, *Çile*, 180.

¹⁹⁵⁰ Kısakürek, *Çile*, 301.

¹⁹⁵¹ Kısakürek, *Çile*, 184.

¹⁹⁵² Kısakürek, *Çile*, 387.

¹⁹⁵³ İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

geçen “*Melekler dolanır bu kuytu yerde,*”¹⁹⁵⁴ mısraındaki “melek” mefhumu, “**Şehirlerin Dışından**” şiirinde geçen,

*“Kalk arkadaş, gidelim!
İnsanın unuttuğu
Allahı zikredelim;
Gül ve sümbül hırkamız,
Sular, kuşlar, halkamız...”*¹⁹⁵⁵

dizelerindeki “Allahı zikretmek”, “hırka” ve “halka”, “**Yattığım Kaya**”daki,

*“Sanki kulağıma gaipten bir ses
Buluşmalar kaldı mahşere diyor.”*¹⁹⁵⁶

mısraları başlı başına “**Yunus Emre**”¹⁹⁵⁷ ve “**Mansur**”¹⁹⁵⁸ şiirleri, “**Azgın Deniz**”in,

*“Hangi kâbus bastı ki, seni uykularında,
Birdenbire cehennem kaydadı sularında?
...
Çağır, bütün günahkâr ruhları cehenneme!”*¹⁹⁵⁹

dizelerindeki cehennem ve günahkâr kavramları, “**Sayıklama**”nın “*Nurdan bir şehir gibi ruhumu seyrediyim,*”¹⁹⁶⁰ mısraındaki nur, “**Yıldızlı Bir Gecede**”ki,

*“Ruhumuz ebedîdir;
Bunu duy, tek hecede!”*¹⁹⁶¹

mısralarında geçen “ruhun ebedîliği” vurgusu gibi örnekler onun öncesinde de Şengül’ün vurguladığı gibi inançsız olmadığını¹⁹⁶² işaret etmektedir. Dervişliği ile beraber ise tasavvufî adab gereği tevazu ile kendinde olan hâlini şu ifadelerinde müşidinden bilmektedir: “*Bir namazda, Efendi Hazretleri’yle beraber bulunduğumuz bir akşam, selam vereceğim zaman dehşetler içinde ellerimin onun eli olduğunu*

¹⁹⁵⁴ Kısakürek, *Çile*, 329.

¹⁹⁵⁵ Kısakürek, *Çile*, 176.

¹⁹⁵⁶ Kısakürek, *Çile*, 330.

¹⁹⁵⁷ Kısakürek, *Çile*, 383.

¹⁹⁵⁸ Kısakürek, *Çile*, 387.

¹⁹⁵⁹ Kısakürek, *Çile*, 180.

¹⁹⁶⁰ Kısakürek, *Çile*, 301.

¹⁹⁶¹ Kısakürek, *Çile*, 184.

¹⁹⁶² bk. Şengül, *Gaibi Kurcalayan Çilingir-Necip Fazıl Kısakürek-Şiir*, 143.

gördüm. Sonra baktım ki ellerim yine yerli yerinde... Buradaki sırta dikkat edin! Bu benim için bir makam, bir fazilet değil... Onun kuvveti, onun tesiri...

...Bir gün, yine Efendi Hazretleri'nin huzurundaydık. Eyüp'te... Akşam namazı kılındı. Yemeğe indik, çıktık. Oturuyoruz ve konuşuyoruz. Yanında müritleri... Ben onların en hakiriyim ama bana bir lütuftârlığı var... O susuyor, ben konuşuyorum. Mütemadiyen... Diğerleri memnun... Çünkü O'nu ben konuşturuyorum.”¹⁹⁶³ Efendi'nin Necip Fazıl'a özel bir ilgisinin olduğu, Abdülhâkim Arvâsî'nin Necip Fazıl'ın bir takdir nişanesi olarak gördüğü, Bir Adam Yaratmak'ı seyretmek için yakınlarından olan Muhib ile Şakir'i göndermesi¹⁹⁶⁴, ayrıca efendisinin Necip Fazıl'a “-Allah seni iki cihanda aziz etsin...”¹⁹⁶⁵ duası göstermekte, Arvâsî'nin Necip Fazıl'dan rızasını vermektedir. Mürşidinin rızasını kazanan Necip Fazıl, “Ben sana ‘başını kes ve arkamdan gel!’ dememiş miydim? Zira mevcutların ötesine geçmek ve hürriyetlerin üstüne çıkmak için tek çare, hudutsuzlukla aramızdaki biricik geçit olan ruhun yoluna girmek... ‘İman tam olduğu zaman isbat yoktur’un sırrı da burada...”¹⁹⁶⁶ uyarı ve emirlerini, teslimiyet gerekliliğini Arvâsî'ye karşı hiç tereddüt etmeden uygulayan, onun için şeyhi bir tarafa diğer insanlar bir tarafa fikrinde olan bir derviş olduğunu Miyasoğlu'nun şu ifadeleri göstermektedir: “Velâyet, ona göre dehadan üstün bir merhaledir ve kendi dehası, şeyhinin önünde diz çökerek nefsinin zelil etmesine engel olamaz. O zaman bütün bu hâlleri de şeyhinin büyüklüğüne delil olarak anlatır. ‘Madem ki’ der, ‘ben hâlimle ona tâbi oluyorum, siz varın onun büyüklüğünü kıyas edin...’ Çünkü Necip Fazıl’ın nefsi öylesine azman olmuştur ki kimsenin ne bir mısraına ne de bir cümlesine imrenir... Sanki küçük dağları o yaratmıştır...”¹⁹⁶⁷ Tasavvufî şiirlerinde ise başının eğildiğini düşünmek gerekir. Bu şiirlerde onun tasavvuf yoluna,

¹⁹⁶³ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 144.

¹⁹⁶⁴ Kısakürek, *Bâbîâli*, 230.

¹⁹⁶⁵ Kısakürek, *O ve Ben*, 182.

¹⁹⁶⁶ Necip Fazıl Kısakürek, *Tanrı Kulundan Dinlediklerim*, (15. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014, 19; İdeolocya Örgüsü'nde geçen şu ifadeler Necip Fazıl'ın tasavvufi kabulünün bir başka ifadeleridir: “Derin ve gerçek müminde akıl şudur: Nâmütenahî ve esrarlı bir ruh feyziyle imana gelen, aklının dudaklarını kilitleyen, başını boynundan itibaren kesen ve topyekün teslim olan adama bu teslimiyetinden sonra iade ettikleri gerçek kafa ve büyük akıl... Derin ve gerçek müminde akıl için usul, yalnız bu kadardır.” (Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 183.)

¹⁹⁶⁷ Mustafa Miyasoğlu, “Necip Fazıl ile Abdülhakim Arvâsî'nin Sohbetleri”, *Yedi İklim*, 18 (182), (Mayıs 2005), 31.

mürşide olan muhabbetinin çok büyük ve yapmacık olmayan bir derviş olduğu görülmekte ve kendisinin söyledikleri¹⁹⁶⁸ ve dostlarının şahitlikleri¹⁹⁶⁹ de buna işaretir.

Arvâsî ile beraber çile(hane)'ye talip olduğu söylenebilecek Necip Fazıl şiiri incelendiği zaman şiirin büyük bir bölümünü tasavvufun oluşturduğu görülmektedir. *“Tekke şiirlerimizin verimlerini modern Fransız şiiri ölçüleriyle değerlendiren, şiirlerinde insanın evrendeki yerini araştıran, madde ve ruh problemlerini, iç âlemin gizli duygu ve tutkularını dile getiren Necip Fazıl, oturmuş bir dil ve sağlam bir teknikle yazdı.”*¹⁹⁷⁰ Şairin güçlü bir kaleminin olması ona zıt fikirde olanların dahi şiirine olumsuz bir şekilde konuşmalarını önlediği bilinmektedir. Usta kaleminin onun yeteneğinden geldiği gibi tasavvufi şiirlerinin dikkat çekiciliğinin de ehl-i tarik olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Necip Fazıl şiirinde yoğun bir şekilde tasavvufî kavramlar kullanılmaktadır. Bu şiirde tasavvuf için kıymetli olan nefis, tevazu, riyâzet, gönül, ölmeden önce ölmek¹⁹⁷¹, riya ve vuslat gibi kavramlar bunların bazılarıdır.

“Ben”li şairin şiirlerinde nefse ağır darbe vurduğu görülmektedir. Genel anlamda düşünüldüğünde şiirin kişinin sanatsal bir fotoğrafı olduğu benzetmesi yapılırsa şairin nefse çatmasının ise kendi kendisine açtığı tasavvufî bir mücadele olduğu söylenebilir.

“Çile” şiirinde geçen,

“Diz çök ey nefis önümde diz çök!

Heybem hayat dolu, deste ve yumak.

Sen, bütün dalların birleştiği kök;

*Biricik meselem, Sonsuza varmak... ”*¹⁹⁷²

mısraı nefsinin büyüklüğünden şikâyeti verdiği gibi amacı olan vuslata erişebilmenin yolunun da ancak zorlu nefsin ezilmesi ile olacağı gösterilmektedir. Aynı şiirin şu dizelerinde ise şairin isteğinin madde değil mana olduğu görülmekte bu da yine nefsine gem vurduğunu göstermektedir:

¹⁹⁶⁸ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 111; Kısakürek, *O ve Ben*, 220; Kısakürek, *O ve Ben*, 178-180.

¹⁹⁶⁹ bk. Özdenören, “Necip Fazıl”, 29; Zarifoğlu, *Yaşamak*, 203, 204.

¹⁹⁷⁰ Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, (24. Baskı), Varlık Yayınları, İstanbul 2007, 262.

¹⁹⁷¹ bk. el-Aclûnî, *Keşfü'l Hafa*, II, 29.

¹⁹⁷² Kısakürek, *Çile*, 20.

*“Ver cüceye, onun olsun şairlik,
Şimdi gözüm, büyük sanatkârlıkta”*¹⁹⁷³

mısraları onun nefsanî arzularını törpülemek isteğinde olduğunu göstermektedir. Onun için amaç Allah’tır. **“Nefs”** şiiri ise nefsin şairâne tarifidir:

*“Geceler toprağa benimle inmiş.
Kasırğa benimle kopmuş denizde.
Sanırım vebalı elim gezinmiş,
Çürüyen ağaçta, hasta benizde.*

*Cinnet, şüphe, korku, benim eserim;
Sıcak kalbinizde gizlidir yerim,
Bir kurdum ki, sizi hep dış dış yerim
Ve gezerim her gün elbisenizde...”*¹⁹⁷⁴

“Hep Nefs” şiiri de nefsi kâfir diyerek yerden yere vuran başka bir nefis tarifidir:

*“Göğsü yakut ve safir;
Kapıda bir misafir...
Sordum: Kimsin, nesin sen?
Dedi: Şeytandan sefir!
Nefs isimli o kâfir...”*

*Yüzü kapkara zifir;
Elinde kös ve nefir.
Sabit fikir burgusu,
Dili, çözülmez cifir.
Nefs isimli o kâfir...”*¹⁹⁷⁵

“Benim Nefsim” şiirinde şair, nefsinin ne derece azgın olduğunu, doymaz olduğunu, köpek olduğunu söyleyerek tevazu sergilemiştir:

¹⁹⁷³ K1sakürek, Çile, 20.

¹⁹⁷⁴ K1sakürek, Çile, 67.

¹⁹⁷⁵ K1sakürek, Çile, 70.

*“Ruhuma bir kefen bezi yeter de,
Yetmez aç nefsim sırma ve ipek.
Çare yok, yüzünden düştüğüm derde;
Yesem de “toprakla karışık kepek...”*

*Güneşle bir tutsam girmez hizaya;
Dar bulur, sığmam der, dipsiz fezaya.
Kuyruk sallar, sonra hırlar ezaya;
Benim nefsim, benim nefsim ne köpek!... ”¹⁹⁷⁶*

“Zifaf” noktalamasında da nefis kuduz bir köpektir:

*“Birazcık su ve kepek, şu kuduz nefse kifaf;
Dünyada varsa söyle, sabaha çıkan zifaf!.. ”¹⁹⁷⁷*

“Ve Nefs” şiiri ise şairin nefsinin ne kadar büyük olduğunun itirafıdır ve yine hadis-i şerif¹⁹⁷⁸ verilerek tevazu vardır:

*“Köpek korkusuyla korktum ölümden,
Ölmeden ölmeyi anlayamadım.
Ne güneşler doğup battı üstümden;
Bir günü bir güne bağlayamadım.*

*Hırsıma ne şöhret yetti, ne de şan;
Döndüğüm her nokta dünyadan nişan.
Nefsimin ardından koştum perişan,
Ondan bir kıl bile avlayamadım... ”¹⁹⁷⁹*

Şiirde geçen *“Bir günü bir güne bağlayamadım.”*¹⁹⁸⁰ mısraı ise şu hadise telmihtir: *“İbrahim b. Edhem’e dayandırılan bir habere göre Hasan el Basri, Hz.*

¹⁹⁷⁶ Kısakürek, *Çile*, 68.

¹⁹⁷⁷ Kısakürek, *Çile*, 243.

¹⁹⁷⁸ bk. el-Aclûnî, *Keşfü'l Hafa*, II, 29.

¹⁹⁷⁹ Kısakürek, *Çile*, 69.

¹⁹⁸⁰ Kısakürek, *Çile*, 69.

Peygamber’i rüyasında görür ve kendisine nasihatte bulunmasını ister. Hz. Peygamber cevaben iki günü bir olan ziyandadır der.”¹⁹⁸¹

“**Hani Ya?**” şiirinde geçen,

*“Gözüne mil çekersen
Görünür gerçek dünya
Aynalarda sen, hep sen;
Dost, sevgili, hep riya!”*¹⁹⁸²

dizeleri riya kavramını verirken,

*“Kaç, kurtul kelimeden;
Ağlamadan, gülmeden!
Hani ya sen ölmeden,
Ölecektin, hani ya?”*¹⁹⁸³

dizelerinde eleştiri ile nefsin kendini öldüremediği belirtilmekte, “**Onlar**” da ise ölümü öldürebilenler verilmektedir.

*“İnsandan murad onlar, ölümü öldürenler;
Ötenin ötesinde sonsuz hayat sürenler...”*¹⁹⁸⁴

“**Kahramanlık**”ta ise kahramanlığın ölümü öldürmekle olduğu ifade edilmektedir:

*“Ne varsa çöplüğe at, belli başlı zamanlık;
Ölümü öldürmekte olanca kahramanlık.”*¹⁹⁸⁵

Bu şiirlerde verilen ölümü öldürebilme teması nefsin dünya hevesinden arınabilmesiyle yani ezilmesiyle alâkalıdır. “**Kara Tahta**” adlı noktalaması da şairin kendisinin nefsine zulmedemediğine bir itiraf olup tevazu içermektedir:

*“Dünyayı yererken de yine onunla ilgim;
Nefse el süremiyor kara tahtada silgim...”*¹⁹⁸⁶

¹⁹⁸¹ Ebû Nu’aym, *Hilyetü’l-Evliyâ ve Tabakâtü’l-Asfiyâ*, VIII, 35.

¹⁹⁸² Kısakürek, *Çile*, 343.

¹⁹⁸³ Kısakürek, *Çile*, 343.

¹⁹⁸⁴ Kısakürek, *Çile*, 389.

¹⁹⁸⁵ Kısakürek, *Çile*, 392.

¹⁹⁸⁶ Kısakürek, *Çile*, 82.

“**Hep O**” noktalaması ise nefsinin kendini bırakmadığına bir itiraftır:

*“Hep nefis çıkar karşıma, ölüp ölüp dirilsem;
İnsandan kaçmak kolay; kendimden kaçabilsem...”*¹⁹⁸⁷

“**Sofra**” noktalamasında ise nefis halk içinde bolca kullanılan bir deyimle yerden yere vurulmuş, ayrıca riyâzet ehline hürmet ifade edilmiştir:

*“Doymayan nefis, gözünü kara toprak doyursun!
Soframıza açlığı besleyenler buyursun!”*¹⁹⁸⁸

“**İşim Acele**” şiirinin,

*“Nefsim doymamaktan dünyaya küstü.”*¹⁹⁸⁹

mısraı da şairin nefesine bir eleştiridir. “**Baş**” noktalaması Hz. Ebubekir’e atfedilen cehennem menkıbesini¹⁹⁹⁰ hatırlattığı gibi tevazuya da bir örnek oluşturmaktadır:

*“Eklense de başıma dünyada kaç baş varsa
Başım, onların hepsi için secdeye varsa...”*¹⁹⁹¹

“**Günah**” şiiri de Necip Fazıl’ın hayatındaki “ben”ini ezip tevazu göstermesini vermektedir:

*“Sanırım, insanların her suçunda ben varım;
Günah uzun bir kervan, tâ ucunda ben varım!”*¹⁹⁹²

“**Sen**” adlı şiirin,

*“Ben ki, suçumu yuysam,
Su biter kurnalarda.”*¹⁹⁹³

mısralarında şair kırılmaz nefisini anlatarak tevazu göstermekte ve halk inançlarını akla getirmektedir. Necip Fazıl, “**Allah Diyene**” şiirinin,

*“Akıl, kırık kanadı hiçin;
Derdi gücü “nasıl” ve “niçin”...”*¹⁹⁹⁴

¹⁹⁸⁷ Kısakürek, *Çile*, 83.

¹⁹⁸⁸ Kısakürek, *Çile*, 84.

¹⁹⁸⁹ Kısakürek, *Çile*, 112.

¹⁹⁹⁰ bk. Şemseddin Sivâsî, *Menâkib-i Çehâr Yâr-ı Güzin-Dört Büyük Halife*, Ahmed Arslantürkoğlu (Sad.), Saadet Yayınevi, İstanbul 2014, 26, 27

¹⁹⁹¹ Kısakürek, *Çile*, 91.

¹⁹⁹² Kısakürek, *Çile*, 278.

¹⁹⁹³ Kısakürek, *Çile*, 22.

dizelerinde,

“Eski Rafta” şiirinin,

“Akıl bir çürük diş, at, kurtulursun!”¹⁹⁹⁵

mısraında olduğu gibi akılı eleştiren bir şairdir. “Aynalar Yolumu Kesti” şiirinin,

“Doğmaz güneşlere bağlandı vâde;
Dişlerinde, köpek nefsin, irade.”¹⁹⁹⁶

dizelerinde görüldüğü gibi yine köpeğe benzeterek eleştirdiği nefsin gıdasının akıl olduğunu vurgulayarak yine akıl eleştirisi yapmıştır. “Nefs Muhasebesi”nde ise aklın bitişi nefsin törpülenmesine bağlamaktadır:

“Bıçaklarım su oldu, boyuna bilenmekten;
Bitti benlik madenim her ân törpülenmekten.”¹⁹⁹⁷

“Akıl” noktalaması aklın eleştirisini ve gönlün övülmesini verdiği gibi kalbin mutmain olmadığı için eleştiri de yapmaktadır:

“Akıl, akıl olsaydı ismi gönül olurdu;
Gönül gönlü bulsaydı bozkırlar gül olurdu.”¹⁹⁹⁸

“Visal” şiirinde ise kalbin vuslata vasıta olduğu,

“Rabbim, Rabbim, Yüce Rab, âlemlerin Rabbi, sen!
Sana yönelsin diye icad eden kalbi, sen!”¹⁹⁹⁹

dizelerinde verilmiş,

“O visal, can sendeyken canını etmek feda;
Elveda, toprak, güneş, anne ve yâr, elveda!”²⁰⁰⁰

dizelerinde ise vuslatın bedelinin olduğu vurgusu yapılmaktadır. “Visal”ın,

“Sonsuzu nasıl bulsun, pösteki sayan deli?
Kendini kaybetmek mi, visalin son bedeli?”

¹⁹⁹⁴ Kısakürek, Çile, 26.

¹⁹⁹⁵ Kısakürek, Çile, 116.

¹⁹⁹⁶ Kısakürek, Çile, 269.

¹⁹⁹⁷ Kısakürek, Çile, 281.

¹⁹⁹⁸ Kısakürek, Çile, 104.

¹⁹⁹⁹ Kısakürek, Çile, 231.

²⁰⁰⁰ Kısakürek, Çile, 231.

*Mahrem çizgilerine baktıkça örtünen sır;
Belki de benliğinden kaçabilene hazır.*”²⁰⁰¹

dizeleri ise vuslatın bedellerinden birinin de nefsten vazgeçmek olduğunu vermektedir.

“**Gizli**” noktalamasında ise artık nefis delidir. Deliye dokunmak onu nasıl azdırırsa, nefse dokunmak da onu azdıracığı için nefsi uyandıracak şeylerden uzak durmak uyarısında bulunmaktadır:

*“Azdırma, rahat bırak, içimdeki deliyi;
Bana sorma, benim de bilmediğim gizliyi!...”*²⁰⁰²

“**İman**” noktalamasında ise “kendinden geçmenin” yani nefsten geçmenin iman olduğu onunla beraberliğin ise küfür olduğu vurgusu yapılmaktadır:

*“Yum gözünü, kalbine her ân yokluğu üfür
Kendinden geçmek iman, kendinde olmak küfür.”*²⁰⁰³

“**Öpmek**” noktalaması şairin nefsini ezdiği tevazu şiiridir:

*“Ellerime uzanan dudakları tepeyim;
Allah diyen gel, seni ayağından öpeyim!”*²⁰⁰⁴

“**Dev**” noktalaması da yine “**Öpmek**”teki gibi nefsi ezen tevazu şiiridir:

*“Öyle bir devim ki, ben, hakikatte pireyim,
Bir delik gösterin de, utancımдан gireyim...”*²⁰⁰⁵

Kısakürek’in şiirinde ölümü mutlulukla karşılamak duygusu da görülmektedir. Ölüm, insanları korkutan bir sondur. Ancak mümin ve mutasavvıf için ölüm vuslata ermek olduğu için “*hoş geldin*”²⁰⁰⁶ diyebilmektir. Bu hâl Necip Fazıl’ın şiirinde, şu mısralarda görülmektedir:

“**Boş Dünya**”nın,

*“Gözlerim müebbette,
Günü gelir elbette...”*

²⁰⁰¹ Kısakürek, *Çile*, 231.

²⁰⁰² Kısakürek, *Çile*, 309.

²⁰⁰³ Kısakürek, *Çile*, 347.

²⁰⁰⁴ Kısakürek, *Çile*, 46.

²⁰⁰⁵ Kısakürek, *Çile*, 103.

²⁰⁰⁶ bk. Kısakürek, *Çile*, 130; Kısakürek, *Çile*, 148.

*Gelir, Melek nöbette;
Safa geldi hoş geldi.*”²⁰⁰⁷

mısraları, “**Aralık Kapı**”nın,

*“Kapımı, buyursun diye o Melek;
Aralıyorum!”*”²⁰⁰⁸

dizeleri, “**Tebessüm**”ün,

*“Bu dünyada renk, nakış, lezzet, ne varsa küsüm;
Gözümde son marifet, Azrâil’e tebessüm...”*”²⁰⁰⁹

mısraları, “**Bayram**”ın,

*“Ölüm ölene bayram, bayrama sevinmek var;
Oh ne güzel, bayramda tahta ata binmek var!”*”²⁰¹⁰

dizeleri, “**Hüner**”in,

*“O demde ki, perdeler kalkar, perdeler iner,
Azrâil’e “hoş geldin!” diyebilmekte hüner...”*”²⁰¹¹

mısraları, “**Güzel Şey**” noktalamasının,

*“Ölüm güzel şey; budur perde ardından haber...
Hiç güzel olmasaydı ölür müydü Peygamber?..”*”²⁰¹²

dizeleri ve “**Müjde**” noktalamasının,

*“Öleceğiz; müjdeler olsun, müjdeler olsun!
Ölümü de öldüren Rabbe secdeler olsun!”*”²⁰¹³

mısraları ölümü karşılayabilen mutmain bir nefsi gösterirken, “**Müjde**”, “Duhan sûresi 56. âyeti hatırlatmaktadır: “İlk tattıkları ölüm dışında, orada artık ölüm tatmazlar. Ve Allah onları cehennem azabından korumuştur (sürekli hayata kavuşmuşlardır).”²⁰¹⁴

²⁰⁰⁷ Kısakürek, *Çile*, 130.

²⁰⁰⁸ Kısakürek, *Çile*, 131.

²⁰⁰⁹ Kısakürek, *Çile*, 145.

²⁰¹⁰ Kısakürek, *Çile*, 146.

²⁰¹¹ Kısakürek, *Çile*, 148.

²⁰¹² Kısakürek, *Çile*, 151.

²⁰¹³ Kısakürek, *Çile*, 150.

²⁰¹⁴ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâlî*, 488.

“**Mutlu**” noktalamasında mutlu adamın ölümü şerbet gibi tatlı görebilen kişinin olduğu yani nefisini ezebilen, nefisini ezince de dünyanın gurbet yani ayrılığın acısının olduğu bir yer olduğunu kavrayan, mutluluğun ölümden bir başka tabirle ötelere, Allah ile buluşmakla meydana geldiği bilincinde olan adamın tanımlanması vardır:

*“Mutlu adam, dünyayı bir acı gurbet bilen;
Öz vatan pınarından, ölümü şerbet bilen...”*²⁰¹⁵

Necip Fazıl tasavvufî ıstılâhı çokça kullandığı şiirinde mürşid, derviş, himmet ve nazar kavramlarına da yer vermiştir. Şairin “ben”ini kırdığı, dünyadayken de²⁰¹⁶ ukbadayken de²⁰¹⁷ en çok değer verdiği, sözlerini emir ve lütuf kabul edip niyesiz kabul ettiği²⁰¹⁸ mürşidi Abdulhâkim Arvâsî için Necip Fazıl’ın dünyadaki en değerlisi demek dahi yanılğı olmayacaktır. Şiirinde de mürşidine ve mürşidlere saygıyla yer verdiği görülmektedir. “**Tam Otuz Yıl**” noktalamasında mürşidsiz ve boş geçirdiği yıllarına hayıflanmaktadır:

*“Tam otuz yıl saatim işlemiş ben durmuşum;
Gökyüzünden habersiz, uçurtma uçurmuşum...”*²⁰¹⁹

“**Merdiven**” noktalamasında merdiven, mürşid olarak düşünülebilir:

*“Diyorlar bana: Kalsın şiir de söz de yerde!
Sen araştırsın, göklere çıkan merdiven nerde?”*²⁰²⁰

“**Allah Dostu**” noktalaması Abdulhâkim Arvâsî’yi vermekte ve o anın güzelliğini ve etkileyiciliğini anlatmaktadır:

*“Allah dostunu gördüm, bundan altı yıl evvel;
Bir akşamdı ki, zaman, donacak kadar güzel.”*²⁰²¹

“**Mürşid**” şiirinde ise nazar kavramı işlenmiştir. Bu nazarın Necip Fazıl’ı bütün yaşamı boyunca etkilediği, mürşidinin hayatına girmesiyle yaşamının değiştiği, öncesi ve sonrası olduğu şu mısralarda görülmektedir:

²⁰¹⁵ Kısakürek, *Çile*, 93.

²⁰¹⁶ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 178, 179; Kısakürek, *O ve Ben*, 213.

²⁰¹⁷ bk. Zarifoğlu, *Yaşamak*, 203, 204; Özdenören, “Necip Fazıl”, 29.

²⁰¹⁸ bk. Kısakürek, *O ve Ben*, 178.

²⁰¹⁹ Kısakürek, *Çile*, 35.

²⁰²⁰ Kısakürek, *Çile*, 38.

²⁰²¹ Kısakürek, *Çile*, 74.

*“Bana, yakan gözlerle, bir kerecik baktınız;
Ruhuma, büyük temel çivisini çaktınız!”²⁰²²*

Nazar konusunda Necip Fazıl’ın “O ve Ben”deki ifadeleri Arvâsî’nin onu ne derece büyük bir şekilde etkilediğinin işaretidir: *“Bu, büyük bir mânevî buhran, (metafizik) kıvranış, yepyeni bir kuruluşa doğru temelinden sarsılıştı; en kısa zamanda sezdiğime göre, onun, Efendi Hazretleri’nin tek nazarıdır ki beni bu hâle getirmişti.”²⁰²³*

“**Rütbe**” noktalaması “ben”li Necip Fazıl’ın rütbeyi kölenin kulluğunda yani mürşidine dervişlikte bulduğunun huzuru ve tevazusudur:

*“Düşünün, ben ne büyük rütbeye tutkuluyum!
Çünkü O’nun kulunun kölesinin kuluyum!”²⁰²⁴*

“**Son Sığınak**” şiirinin,

*“Ve aşksız yobaz... İşi gücü,
Namazla Cennet takasında.”²⁰²⁵*

mısraları dervişliği yanlış anlayanlara zâhidlere ağır bir eleştiridir. “İdeolocya Örgüsü”ndeki şu ifadeler bu eleştiri mısralarının nesir şeklinde ifadeleri ve açıklayıcısı olup sahte sofi ile ham ve kaba softanın ağır yergisidir: *“Kâinatın yüzü suyu hürmetine yaratıldığı Gaye-İnsan ve Ufuk-Peygamber ‘Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya, hemen ölecekmiş gibi âhirete çalış!’ emrini verirken işte bu nâmütenâhî derin ve girift hikmeti, zâhir ölçülerinin en kolay ve amelî ifadesi içinde heykelleştiriyordu. Ne çare ki tasavvufun yalnız posasını yiyen sahte sofi, bu emirdeki dünya borcunu anlamaz ve marifeti dünyaya topyekün arkasını dönmek diye görür; şeriatın kısrında kalan ham ve kaba softa da her şeyin âhret gayesini ezbere tekrarlarlarken dünyayı, şeriatta mevcut olmayan bir darlık ve havasızlık içine almaya çalışır. İşte, tasavvufla şeriatın hâlis verimlerinden mahrum ve tarih boyunca neler yaptığı ve ne tesirler bıraktığı malum iki tipin tecelli şekli ve manası!”²⁰²⁶* “**Son Sığınak**”ta sahte sofiyi eleştiren Necip Fazıl “**Yobaz**”da ise ham ve kaba softayı eleştirmektedir:

²⁰²² Kısakürek, *Çile*, 75.

²⁰²³ Kısakürek, *O ve Ben*, 103.

²⁰²⁴ Kısakürek, *Çile*, 81.

²⁰²⁵ Kısakürek, *Çile*, 429.

²⁰²⁶ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 188.

*“Din adamı yol kesen dünkü yobazın oğlu!..
Yine sen kesiyorsun, küfür uğrunda yolu!..”²⁰²⁷*

Bir başka **“Allah Dostu”** noktalamasında ise velilerin özelliklerini, onların nefslerini ezdiklerini, övülmekten sakındıklarını ve riyâzet içinde olduklarını Necip Fazıl vermektedir:

*“Allah dostu odur ki, nefesine tek pay biçmez;
Kırk yıl bir ekşi ayran özler de onu içmez.”²⁰²⁸*

“Onlar”ın amacının ötelere olduğu vurgulanmaktadır:

*“Onlar ki, dudakları ölümsüzlük tasında;
İmzaları, mâverâ yurdu haritasında...”²⁰²⁹*

“Suâl-Cevap”ta müşid ve dervişin aralarındaki konuşma ile müminin nasıl olması gerektiği verilmektedir:

*“Suâl: Ey velî, insan nasıl olmalı, söyle!
Cevap: Son ânda nasıl olacaksa hep öyle...”²⁰³⁰*

“Kafiyeler”in,

*“Tövbeler
Gerçeksiz.
Cübbeler
Yüreksiz.
Cezbeler
Şimşeksiz.
İzbeler
Emeksiz.
Heğbeler
Ekmeksiz.”²⁰³¹*

²⁰²⁷ Kısakürek, *Çile*, 439.

²⁰²⁸ Kısakürek, *Çile*, 85.

²⁰²⁹ Kısakürek, *Çile*, 99.

²⁰³⁰ Kısakürek, *Çile*, 101.

²⁰³¹ Kısakürek, *Çile*, 262.

dizeleriyle içi boş dervişliğin eleştirisi yapılmaktadır. **“Hâlim”**in son iki dizesi Necip Fazıl’ın mürşidine olan sevgisinin, şeyhi memattayken de bitmediğini göstermektedir:

*“Hayat bir zar içinde, hayatı örten bir zar;
Bana da hayat yeri “Bağlum” köyünde mezar...”*²⁰³²

“O’na” şiiri baştan sona Necip Fazıl’ın efendisine olan muhabbetinin, bağlılığının, mürşidinin ona olan etkisinin, aşılmaz “ben”dini kırdığının, efendisinde kaybolduğunun, âdeta o olduğunun, “efendim” hitabıyla da kölesi olduğunun vurgulandığı, mürşid sevgisinin şiiridir:

*“Benim efendim!
Ben sana bendim!
Bir üfledin de
Yıkıldı bend'im.
Ben ki, denizdim,
Dağbaşı bendim.
Şimdi sen oldun,
Âleme pendim.
Benim efendim!*

*Benim efendim,
Feza levendim!
Ölmemek neymiş;
Senden öğrendim.
Kayboldum sende,
Sende tükendim!
Sordum aynaya:
Hani ya kendim?
Benim efendim!*

*Benim efendim!
Emri yükledim!*

²⁰³² Kısakürek, Çile, 307.

*Dağlandım kalbden
 Ve mühürlendim.
 Askerin oldum,
 Başta tülbendim;
 Okum sadakta,
 Elde kemendim.
 Benim efendim.*”²⁰³³

“**O Erler ki...**” şiiri ise “**Kafiyeler**”de eleştirdiği içi boş dervişlerin aksine gerçek dervişleri ve müridleri, onların İslâm’ın hükümlerini yerine getirmelerini ve tasavvufun hâllerini yaşamalarını, manevî aşka meftunluklarını, tevazularını, nihâî amaçlarının Allah rızası olduğunu veren şairin meşhur şiirlerindendir:

*“O erler ki, gönül fezasındalar,
 Toprakta sürünme ezasındalar.*

*Yıldızları tesbih tesbih çeker de,
 Namazda arka saf hizasındalar.*

*İçine nefis sızan ibadetlerin,
 Birbiri ardınca kazasındalar.*

*Günü her dem dolup her dem başlayan,
 Ezel senedinin imzasındalar.*

*Bir ân yabancıya kaysa gözleri,
 Bir ömür gözyaşı cezasındalar.*

*Her rengi silici aşk ötesi renk;
 O rengin kavuran beyzasındalar.*

*Ne cennet tasası ve ne cehennem;
 Sadece Allahın rızasındalar.*”²⁰³⁴

²⁰³³ Kısakürek, Çile, 380, 381.

“Seyyid Tâhâ’yı Ziyaret” noktalaması tasavvufta sadece mürşidin değil silsilenin de önemli olduğunu veren, muhabbetin sadece mürşid de kalmayıp silsileyi²⁰³⁵ de içine aldığını gösteren bir şiidir; ayrıca himmet kavramını da vermektedir:

“Şemdinli dağlarının içtim nur çeşmesinden;
Kurtuldum akreplerin ruhumu deşmesinden...”²⁰³⁶

“Sabır” şii ise,

“Sabırla pişer koruk,
Yerle bir olur doruk.
Sabır, sabır ve sabır,
İşte Kur’anda buyruk!”²⁰³⁷

dizelerinde verildiği gibi hem dinen istenen bir hâlin vurgusunun yapıldığı bir şiir olup şiirin,

“Belâ sana kahretsin;
Sen belâyaya selâm et!”²⁰³⁸

mısraları ve

“Sabır Hakka tevekkül.
Sabır Hakka itimat.”²⁰³⁹

dizeleriyle de dervişte olması gereken tevekkül hâlinden bahsedilmiştir.

Tasavvuf büyükleri, hayret, hırka, çile, teslimiyet, bast-ı zaman ve himmet kavramları da Necip Fazıl’ın şiirinde bulunan ıstılâhlardandır. Dua şeklinde olan “Hayret” şii hem vahdet-i vücûd düşüncesi ile maruf olan İbnü’l-Arabî’yi²⁰⁴⁰ hem de tasavvufî bir ıstılâh olan hayret kavramını vermektedir. Ayrıca şu bilgide ise Necip Fazıl’ı mutmain eden İbnü’l-Arabî’den ziyade İmâm-ı Rabbânî olduğu ancak Arabî’ye

²⁰³⁴ Kısakürek, *Çile*, 388.

²⁰³⁵ bk. Arvasi Derneği, *Seyyid Abdulkakim Arvasi Hazretleri*, Arvasi Derneği, Basım yeri yok 2012, 14-16.

²⁰³⁶ Kısakürek, *Çile*, 391.

²⁰³⁷ Kısakürek, *Çile*, 71.

²⁰³⁸ Kısakürek, *Çile*, 71.

²⁰³⁹ Kısakürek, *Çile*, 71.

²⁰⁴⁰ Kılıç, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, 506.

de hürmet de kusur etmediği görülmektedir: “Şeyh-i Ekber’i tasdik ve tenzih ile beraber, biz, mizacımızın İmam-ı Rabbânî üzerinde olduğunu ileriye süreriz.”²⁰⁴¹

“Şeyh-i Ekber’e göre en üstün makam, hayret;

Ben de şaşkınlardanım, Rabbim sonumu hayr et!..”²⁰⁴²

“**Ve Hayret**” noktalaması için ise “**Hayret**”in hemen hemen aynısı demek yanlış olmaz. “**Ve Hayret**” de Şeyh-i Ekber düşüncesinin ön plana çıkarıldığı bir noktalamaadır:

“Şeyh-i Ekber diyor ki “en büyük makam hayret”

İki bir, iki eder demek bile cesaret...”²⁰⁴³

Bir başka “**Hayret**” noktalamasında ise irfansız ilmin eksikliğini şair vurgulamaktadır.

“Kuyruğu etrafında dönen kedi hayrette;

Âlim ki, hayreti yok, ne boş yere gayrette!”²⁰⁴⁴

Necip Fazıl için Yunus Emre’nin yeri çok farklıdır. Öncesinde de sonrasında da şiirinde Derviş Yunus’un yeri vardır. 1926 tarihli “**Yunus Emre**” şiirine²⁰⁴⁵ ve 1972 tarihli “**Bizim Yunus**” şiirine²⁰⁴⁶ bakıldığı zaman Yunus Emre’nin sadece sanatında değil, Necip Fazıl’ın gönlünde de yerini, 1934’te derviş olan²⁰⁴⁷ şairin tasavvuf muhabbetinin öncesinde de sonrasında da var olduğunu göstermektedir. “Cinnet Mustatili”ndeki şu ifadeler de Necip Fazıl’ın Yunus Emre’ye ve efendisine olan bağlılığını sarih bir şekilde göstermektedir: “Yalnızlık Kâbusu’nu o kadar sudan yazan Bay (Stefan Zvayg) ile bu mustatil içinde biraz dolaşmak ve ona bazı şeyler göstermek isterdim. Beni, ulvî mesele sahibi Avrupalılar içinde acaba kim anlayabilirdi?.. Beyninin elleri hıfâ perdesine dokunup büyük cereyana çarpılanlardan ve titreye titreye yatağına kaçanlardan acaba kim?..

-Hakiki hayat burada namevcuttur. (Varken yok)

²⁰⁴¹ Kısakürek, *O ve Ben*, 187.

²⁰⁴² Kısakürek, *Çile*, 86.

²⁰⁴³ Kısakürek, *Çile*, 364.

²⁰⁴⁴ Kısakürek, *Çile*, 363.

²⁰⁴⁵ bk. Kısakürek, *Çile*, 383.

²⁰⁴⁶ bk. Kısakürek, *Çile*, 382.

²⁰⁴⁷ bk. İntisabı için bk. Yorulmaz, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, 147-156.

Diyen (Rembo) mu?..

-Filozofların değil, Peygamberlerin haberini verdiği Allah... Ona talibim!

Diyen ve düşüne düşünce beyninde bir ur kabartan (Paskal) mı?..

Şu mu, bu mu; büyük mustariplerden daha kim?..

Hiçbiri; beni Derviş Yunus ile Efendim Abdülhâkim Hazretleri'nden başka kimse anlayamazdı."²⁰⁴⁸

Necip Fazıl'ın "**Yunus Emre**" şiirinde Yunus'a hayranlığının yanında tasavvufa ait bazı kavramlar da görülmektedir:

*"Kaç mevsim bekleyim daha kapında,
Ayağımda zincir, boynumda kement?
Beni de, piştiğin belâ kabında,
O kadar kaynat ki, buhara benzet!"*²⁰⁴⁹

dörtlüğünün birinci ve ikinci mısraları tasavvufta büyük öneme sahip teslimiyeti, üçüncü ve dördüncü mısralar ise bu yolun çile yolu olduğunu ve Abdulkâdir Geylânî'nin "İlâhî Armağanı"nda da görülen belâya belî²⁰⁵⁰ demekle sülûkun tamam olacağına işaret eder. Buhar olmak yok olmaktır; bu da nefsin bitirmek demektir. Sadece burada değil, Necip Fazıl'ın başka şiirlerinde de teslimiyet ve çile görülmektedir.

"**Güzel**" noktalaması teslimiyetin bir örneğidir:

*"Güzel Allahım, senden ne gelecekse gelsin;
Sen ki, rahmetinle de, kahrınla da güzelsin..."*²⁰⁵¹

"**Oyuncak**" noktalaması da teslimiyet için bir başka örnektir:

*"Ben bir atım, iradem, elinde binicimin;
Bir çocuk oyuncuğu, ucunda bir sicimin..."*²⁰⁵²

"**Visal**"de ise çilenin gerekliliği vurgulanıyor:

*"Çilesiz suratlara tüküresim geliyor!"*²⁰⁵³

²⁰⁴⁸ Kısakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 186.

²⁰⁴⁹ Kısakürek, *Çile*, 383.

²⁰⁵⁰ Abdulkadir Geylânî, *İlâhî Armağan (Fethu'r-Rabbani)*, 166.

²⁰⁵¹ Kısakürek, *Çile*, 48.

²⁰⁵² Kısakürek, *Çile*, 96.

“Yüzkarası”nda da aynı duygu hakimdir:

*“İpten indirilir, yine uslanmam,
Belâ... Belâ bende yakıcı şehvet...
Bir olur, ateşi görmemle yanmam;
Dipsiz uçurumda kaçılmaz davet.”²⁰⁵⁴*

Bu duygu “Belâ” şiirinde âdeta en üst seviyeye çıkarılmıştır. Şiir, hâline tercüman olmuştur:

*“Ne var, ne var âlemde,
Belâ kadar çekici?
Örse benzer kelleme,
Belâların çekici.*

*Çiçeklik, bana ateş,
Bana pınar, kerbelâ,
Koynumdan çıkmayan eş,
Suyum, ekmeğim belâ...”²⁰⁵⁵*

“Yunus Emre” şiirinin son dörtlüğünde de hayranlık ve tasavvufî öğeler devam etmektedir:

*“Rüzgâra bir koku ver ki, hırkandan;
Geleyim, izine doğru arkandan;
Bırakmam, tutmuşum artık yakandan,
Medet ey dervişim, Yunus’um medet!..”²⁰⁵⁶*

Tasavvuf diyince akla ilk gelen kavramlardan biri olan hırka burada intisap için bir işaret aracı olarak kullanılmış, medet ifadesiyle de Yunus Emre’den manevî bir yardım olan himmet istenmiştir. Şiirin 1926 olan tarihine²⁰⁵⁷ bakıldığında ta o zamanlar Necip Fazıl’ın tutunacak bir el, sığınacak bir liman aradığının, “Bırakmam” ifadesi ise Derviş Yunus’ta huzur bulduğunun işaretidir.

²⁰⁵³ Kısakürek, *Çile*, 231.

²⁰⁵⁴ Kısakürek, *Çile*, 258.

²⁰⁵⁵ Kısakürek, *Çile*, 294.

²⁰⁵⁶ Kısakürek, *Çile*, 383.

²⁰⁵⁷ bk. Kısakürek, *Çile*, 383.

“**Bizim Yunus**” şiirinde de Necip Fazıl, Yunus Emre hayranlığını göstermekte ve Yunus’un gerçek bir dervişte bulunacak nefsi öldürme, ölümden korkmama, kimseyi incitmemeye, bast-ı zaman, tevazu, teslimiyet gibi manevî hâllerini anlatmaktadır:

“Bir zaman dünyaya bir adam gelmiş:

Okunu kör nefsin, kılıçla çelmiş...

Bizim Yunus,

Bizim Yunus...

Bir zaman dünyaya bir adam gelmiş;

Ölüm dedikleri perdeyi delmiş...

Bizim Yunus,

Bizim Yunus...

Bir zaman dünyaya bir adam gelmiş;

Eli kaatile de kalkamaz elmiş...

Bizim Yunus,

Bizim Yunus...

Bir zaman dünyaya bir adam gelmiş;

Zaman, onun kemend attığı selmiş...

Bizim Yunus,

Bizim Yunus...

Bir zaman dünyaya bir adam gelmiş;

Toprakta devrilmiş, göğe çömelmiş...

Bizim Yunus,

Bizim Yunus...

Bir zaman dünyaya bir adam gelmiş;

Sayıları silmiş, BİR'e yönelmiş...

*Bizim Yunus,
Bizim Yunus... ”2058*

Bu şiirde de geçen ve tasavvufta önemli bir terim olan bast-ı zaman kavramını “**Olmaz mı?**” şiiri de hissettirmektedir:

*“Bir parçacığım ben, bütüne hasret;
Zaman döne dursun, o güne hasret;
Ruhumsa zamanın üstüne hasret;
Ebediyet boyu bir ân... Olmaz mı? ”2059*

“Kaldırımlar şairi bir ıstırapı dile getiriyordu. Çile, bir imanın sözcüsü olur. Sakarya Türküsü ile destan şairi kimliği de kazanan Necip Fazıl, şiiri bir hakikat arayıcılığı olarak görürken, ‘Allah için sanat’ ilkesinin nazariyesini de hazırlar.”2060 Şair, Yunus Emre’ye “**Sakarya Türküsü**”nde de yer vermektedir. Çünkü “*Anadolunun manevî mimarlarından Yunus Emre, tozu dumana katan akıncı orduları; yani Necip Fazıl’ın anlayışıyla mana ve madde kahramanları*”2061 dır.

*“Hani Yunus Emre ki, kıyında geziyordu;
Hani ardına çil çil kubbeler serpen ordu? ”2062*

Necip Fazıl’ın tasavvuf büyüklerinden Hallâc’ı ele alan şiiri ise “**Mansur**”2063 dur. Bilindiği gibi Türk edebiyatında Hallâc-ı Mansûr çokça işlenmiş, şiirlerde yer almış, mısralara örnek olmuştur. Necip Fazıl ise Mansûr’u şöyle ele almıştır: “*Şimdi Mansûr’u alalım ele bir an... Mansûr için ilerilerde bir Nakşî büyüğü şunu söylemiştir:*

‘-Eğer zamanında Abdülhâlik Gücdüvânî’nin en hakir müridi olsaydı Mansûr, o lafı etmezdi.’

Mansûr o lafında mazurdur. Ayrı hikâye... Şimdi Mansûr’un hâllerini anlatacak değiliz. O hâller geçti fakat burada bir büyük terbiye meselesi var... Tıpkı gemilerin buhar kazanları gibi... Pek büyük bir buhar basıncı vardır. O kazanların o basınca göre

²⁰⁵⁸ Kısakürek, Çile, 382.

²⁰⁵⁹ Kısakürek, Çile, 24.

²⁰⁶⁰ Miyasoğlu, Necip Fazıl Kısakürek, 77.

²⁰⁶¹ Çetin, Kendini ve Allah’ı Arayan Adam: Necip Fazıl, 157.

²⁰⁶² Kısakürek, Çile, 399.

²⁰⁶³ Kısakürek, Çile, 387.

ne büyük hesaplarla yapıldığını tasavvur etmenizi isterim. Kazan patlarsa ne muvazene kalır ne şu ne bu... Ama o buharın basıncını o kazan çeker. Onun için hakikat ilminin kendini kaybetme noktalarında şeriatı muhafaza etmek o adam için çok zordur.

İşte, en küçük bir uygun düşünmeme olmaksızın kendisini bu edebe koyanlardır ki -evliyanın edebi budur- onlar büyük irşadın ehliyetine ermişlerdir! Mansûr gibi de halk arasında çok şöhretli, birtakım kerâmetleri muhakkak bulunan, veli olduğuna hiçbir şüphe bulunmayan bir insanın, onların tabiriyle terbiyesindeki yani disiplinindeki noksan meydana çıkar. Fakat Mansûr mizacını -Batı çok meşgul oldu onunla- bu şöhrete varmış ve artık zâhir perdesine çıkmış mizacı, biraz Hristiyanî mizaçtakiler daha çok sevdiği için, eser üstüne eser yazılır Mansûr hakkında... Fakat büyükler gizli kalır ve onların gizli kalmasıdır ki belki en büyük kıymetleridir.

Sırası gelmişken söyleyeyim ki kafalarda bir soru işareti kalmasın... Mansûr, anlattığım sekr (mânevî sarhoşluk) halini, sahv (kendine gelme) halinden ayırdelemeyecek kadar gaşy halinde kalmış bir insandı... ”²⁰⁶⁴

Necip Fazıl’ın “**Mansur**”unda tasavvuf yolunun çilesi, bu yolun çilelerden örüldüğü, dervişlerin imtihan içinde yer alan belâdan lezzet aldıkları gibi manevî hâllerin yanında, Mansûr’un yani “*dini his ve heyecan içinde kalan ve ilâhî tecellilere mazhar olan sâlikin kendinden geçmesi, ruhunu latif ve lâhûti bir perdenin bürümesi...*”²⁰⁶⁵ olan gaşy hâlinin şiirleştirilmesi görülmektedir:

*“Mercan mercan, uçuk dudağında kan,
İnci inci, soluk şakağında ter.
Ne baş yedi, ne kan içti bu meydan!
Bu meydan âşıktan canını ister.*

*Tatlıydı akrebin sana kısıncı,
Acıya acıda buldun ilâcı;
Diyordun, geldikçe üstüste acı:
Bir azap isterim bundan da beter.*

²⁰⁶⁴ Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, 170, 171.

²⁰⁶⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 144.

*Sana taş attılar, sen gülümsedin,
Dervişin bir çiçek attı, inledin,
Bağrımı delmeye taş yetmez dedin,
Halden anlayanın bir gülü yeter!...’’²⁰⁶⁶*

Abdülhâkim Arvâsî; Seyyid Tâha Şemdînî Nakşibendî'nin halifesi Seyyid Fehîm'den rüya ile intisabına kabul edildiğini, Nakşibendiyye, Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye, Çeştiyye ve Üveysiyye tarikatlarından me'zûn olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁶⁷ İrşada memur olduğu tarikatlar arasında Nakşîliğin piri Şah-ı Nakşibend'in kabul edildiği bilinmektedir. Necip Fazıl'da tarikat pirini “**Şah-ı Nakşibend**” noktalamasıyla, hürmetle ve övgüyle şiirine almıştır:

*“Yüce Şah-ı Nakşibend, Nakkaş ve Nakış onda
Bütün içi dışıyla ölüme bakış onda.”²⁰⁶⁸*

“**Şehirlerin Dışından**” şiirinde geçen,

*“Kalk arkadaş, gidelim!
İnsanın unuttuğu
Allahı zikredelim;
Gül ve sümbül hırkamız,
Sular, kuşlar, halkamız...’’²⁰⁶⁹*

dizelerinde tasavvufî terimler olan zikir ve halka görülmektedir.

Tasavvufî şiirlerde görülen vahdet-i vücûd kavramı Necip Fazıl'ın şiirinde de yer almaktadır. Necip Fazıl'da İmam-ı Rabbânî etkisi, efendisinin etkisiyle baskın olduğu “O ve Ben”deki şu ifadelerde görülmektedir: “*Şeyh-i Ekber lakaplı Muhiddin-i Arabî Hazretleri'nin 'Vahdet-i Vücut' davası malum... Bu davaya göre müessir (Allah), esere (Kâinata) mutabıktır. Hatta Efendi Hazretleri, büyük veliye büyük saygı göstererek, eserlerinin sonunda şöyle derler:*

' - Eseri müessirin aynı bilmek bu fakire pek giran geliyor. '

²⁰⁶⁶ Kısakürek, *Çile*, 387.

²⁰⁶⁷ Arvasi Derneği, *Seyyid Abdulhakim Arvasi Hazretleri*, 14-16.

²⁰⁶⁸ Kısakürek, *Çile*, 393.

²⁰⁶⁹ Kısakürek, *Çile*, 176.

Buradaki 'bilmek' tabiri, velilik derecesi üzerinde kimsenin şüphesi olmayan Muhiddin-i Arabî Hazretleri'ne hürmetlerinden... 'Giran' kelimesi de kendilerinden ve hakikatten... Olanca incelik şurada ki pek az insan Muhiddin-i Arabî'nin muradını anlayabilmiş ve yanlış tefsir yüzünden çoğu helake gitmiştir. Muhiddin-i Arabî'nin akıl dönemeci üzerinden kimse kıvrılamaz. O kadar nazik ve tehlikeli...

Onu yanlış anlayana karşı nihayet tam ve kati düzeltici, İkinci Binin Yenileyicisi İmam-ı Rabbânî Hazretleri gelmiş ve bütün vahidleri yerli yerine oturtmuştur. Şeriat ve tasavvuf, zâhir ve bâtın, İmam-ı Rabbânî'de birleşmiştir."²⁰⁷⁰

"Sen" şiirinin,

*"Senden, senden, hep senden,
Akisler aynalarda."*²⁰⁷¹

dizelerindeki akis ve ayna kelimeleri, senden zamirinin tekrarı ve hep ifadesiyle yapılan vurgu vahdet-i vücûd anlayışını akla getirmektedir.

"Tâ Maverâdan" şiirinin şu dizeleri de vahdet-i vücûdu vermektedir:

*"Rüzgâr öyle esti, öyle esti ki,
Her şey uçup gitti, kaldı Yaradan.
Ayna düştü, hayal, perdelerdeki
Bir akiscik gibi çıktı aradan."*²⁰⁷²

"O Var!" şiirindeki,

*"Ne sen varsın, ne ben, ne yâr, ne kimse;
O var!"*²⁰⁷³

dizeleri de **"Hasret"** şiirinin,

*"Allah'ım, eşyanın hicâbındasın!
Sensin suda, kuşta, telde ses veren.
Nice hasret varsa gıyabındasın;
Aynalarda sensin seni gösteren..."*²⁰⁷⁴

²⁰⁷⁰ Kısakürek, *O ve Ben*, 186, 187.

²⁰⁷¹ Kısakürek, *Çile*, 22.

²⁰⁷² Kısakürek, *Çile*, 31.

²⁰⁷³ Kısakürek, *Çile*, 32.

²⁰⁷⁴ Kısakürek, *Çile*, 33.

mısraları da her şeyde Allah'ın varlığı olduğunu vererek vahdet-i vücûdu işaret etmektedir.

Yukarıda verilen örneklerde de görüldüğü gibi vahdet-i vücûd şiirlerinde “ayna” dikkat çekici bir şekilde görülmektedir. Ayna ve vahdet-i vücûd anlayışı “Cinnet Mustatili”nde şöyle görülmektedir: “*Osman Yüksel’e sorarsanız Malatya’ya geldiğim birkaç gündenberi yüzüm düzelmiş, benzime kan gelmiştir. Ben de her bahçeye inişimde, daimî mütebessim ve mütehayyir Müdür Bey’in yanına gidip bir ‘merhaba’ vesilesiyle, odadaki büyükçe bir aynadan bu teşhisi incelemek merakına düştüm. Şöyle, Müdür’e sezdirmeden, göz uciyle aynada kendime bakarak... Bir defasında, Osman’ın ne kadar yanıldığını aynadaki hayalime uzun uzun izah etmiş olacağım ki Müdür dramı anladı:*

-İnanmayın, diye mırıldandı; bu ayna yalancıdır!

Eyvah; Osman’ı, ne ben ne ayna, bizzat Müdür yalanlıyordu. Ondan sonra bana bu sözü, aynaya bakayım veya bakmayayım, dâimî mütebessim ve mütehayyir Müdür Bey, belki kırk defa söyledi:

-Bu ayna yalancıdır!

-Evet, Müdür Bey, bütün aynalar yalancıdır. Çünkü biz birer yalandan ibaretiz! Bir türlü kendimizi ‘sahi’ye ve ‘Sahici’ye veremiyoruz! diyemedim.”²⁰⁷⁵

Vahdet-i vücûd “**Hey!**” noktalamasında da görülmektedir:

“Neye baksam aynı şey, neyi görsem aynı şey...

Olan sensin, hey gidi Hakikat Sultanı hey!”²⁰⁷⁶

“**Müslümanın Yüzü**” insanın Allah’tan iz olduğunu vermektedir:

“O yüz, her hattı tevhid kaleminden bir satır;

O yüz ki, göz değince Allahı hatırlatır...”²⁰⁷⁷

“**Hakikat**”ın birinci mısraı aklın yetersizliğini verirken ikinci mısraı vahdet-i vücûdu işaret etmektedir:

²⁰⁷⁵ K1sakürek, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, 123.

²⁰⁷⁶ K1sakürek, *Çile*, 55.

²⁰⁷⁷ K1sakürek, *Çile*, 92.

*“Allaha hakikatten yola çıkmak, meşakkat;
Allahtan yola çıkıp varılan şey, hakikat...”*²⁰⁷⁸

Seyr u sülûk ve zikir de Necip Fazıl’ın şiirinde yer alan ıstılâhlar arasındadır. Necip Fazıl bu yolun sıkıntılı ama hak olduğunu vurgulayarak teslimiyetini ve samimiyetini vermiştir. **“Zehirle Pişmiş Aş”**’ın ilk mısraı bu sıkıntılara rıza gösterenin kim olduğunu sorarken aslında soruyla bu yolun zorluğunu pekiştirmektedir. İkinci mısradaki ise Nakşîlerin hâfi zikri vurgulanmıştır.²⁰⁷⁹ Çünkü Necip Fazıl Nakşîdir.²⁰⁸⁰

*“Zehirle pişmiş aş yemeye kimler gelir?
Dilsizce, yalnız Allah demeye kimler gelir?”*²⁰⁸¹

“Ağzımı Dikseler” noktalaması aşkın çok ileri boyutunu, seyr u sülûkun yüksek mertebelerini işaret eden bir şiirdir. Bu ileri mertebeye ulaşma isteğinin işareti olan uzuvların zikre dalması dilenmektedir:

*“Tel tel ve iplik iplik dikseler de ağzımı;
Tek ses duysalar; Allah... Yoklayanlar nabzımı.”*²⁰⁸²

Hırka başlığında farklı ıstılâhlar için değinilen, burada ise zikrin ön plana alındığı **“Şehirlerin Dışından”** şiirinde geçen,

*“Kalk arkadaş, gidelim!
İnsanın unuttuğu
Allahı zikredelim;
Gül ve sümbül hırkamız,
Sular, kuşlar, halkamız...”*²⁰⁸³

dizelerinde zikredelim ifadesiyle zikir kavramı, halkamız ile dervişlerin zikir meclisi hatırlatılmıştır. **“Su 4”** noktalamasında ise cemadatın duraksız zikri verilmiştir:

*“Su kesiksiz hareket, zikir, ahenk, şırıltı;
Akmayan kokar diye esrarlı bir murıltı.”*²⁰⁸⁴

²⁰⁷⁸ Kısakürek, *Çile*, 348.

²⁰⁷⁹ bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 261.

²⁰⁸⁰ bk. Arvasi Derneği, *Seyyid Abdülhakim Arvasi Hazretleri*, 14-16.

²⁰⁸¹ Kısakürek, *Çile*, 40.

²⁰⁸² Kısakürek, *Çile*, 43.

²⁰⁸³ Kısakürek, *Çile*, 176.

²⁰⁸⁴ Kısakürek, *Çile*, 189.

Şiirde geçen “Akmayan kokar...” ifadesi (Zikir yapmayan manevî kirlere kokar.) şeklinde yorumlanabilir. Birinci mısradaki “ahenk” ise zikirdeki ahenkli sesi hatırlatmaktadır.

“**Kadın**” şiirindeki şu mısralar kadının seyr u sülûkta bir basamak olduğuna işaret olup Yunus Emre’nin kadının manevî ilerleyişte bir vesile olduğunu vurgulayan “Leyla Leyla derken Mevlayı buldum”²⁰⁸⁵ dizesini akla getirmektedir:

“Allah’a yol bir timsâl;

*Kadın...”*²⁰⁸⁶

“İdeolocya Örgüsü”ndeki şu ifadeler de kadının dinî ve tasavvufî olarak önemini vurgulamaktadır: “*Ruhbaniyeti kabul etmeyen İslâm, bâtinî büyük marifet yolunda nefis köreltmenin usulü olarak kadından uzak kalmayı kabul etmez. Aksine, büyük marifet yolunda, meşru şekiller ve hadler içinde kadın alâkası şarttır.*”²⁰⁸⁷ “**Gölgeler**” noktalamasında da seyr u sülûkun meşakkatinden, nefsin dervişe oyunlarından bahsedilmektedir:

“Gönlüm uçmak dilerken semavî ülkelere;

*Ayağım takılıyor yerdeki gölgelere...”*²⁰⁸⁸

“**İhtizaz**” noktalamasında isim ile başlayan zikir hâli bütün her şeye teşmil edilmiştir:

“Renkte, seste, ışıktta her şeyde bir ihtizaz;

*Her şeyde bir titreşim, zikir, fikir ve niyaz...”*²⁰⁸⁹

Aşk ve vecd de Kısakürek’in şiirleri arasında görülmektedir. “**Ateş**” noktalamasında manevî aşk; ateşin hararetiyle, manevî hâller ile oluşan içteki ateşinlikle verilmiştir. İçteki ateşin yani aşkın harareti o kadar büyüktür ki maddî ateşi bile yakacak kadar yoğundur. Bu, feyz ve muhabbet hâlinin doruk noktasında olduğuna işarettir:

²⁰⁸⁵ Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlahileri*, 31; Bu şiir, Mustafa Tatcı’nın hazırladığı *Dîvân-ı İlahiyât*’ta “Âşık Yûnus’un veya Başka Yûnuslar’ın Şiirleri” kısmında verilmiştir. *bk.* (Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlahiyât*, 647-718.)

²⁰⁸⁶ Kısakürek, *Çile*, 202.

²⁰⁸⁷ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 136, 137.

²⁰⁸⁸ Kısakürek, *Çile*, 249.

²⁰⁸⁹ Kısakürek, *Çile*, 374.

*“İçimde bir fırın var, ateşi yakan ateş,
O ne alev deryası, çiçek bahçesine eş.”²⁰⁹⁰*

“**Cehennem**” şiiri Allah’ın merhametinin yüceliğinin noktalamasıdır. Şair, cehennemi azab olarak değil, temizlenme yeri olarak düşünerek aslında Allah’ı cemâl sıfatıyla, muhabbetle göstermektedir:

*“Ateş benim yıkayan, yuyan, emziren annem!
Bir arınma kurnası olsa gerek cehennem...”²⁰⁹¹*

Şiirde geçen “emziren annem” sıfatı da merhametin ve anne sevgisiyle muhabbetin işaretidir.

“**Kelime**” noktalaması “iman, ihlâs, vecd ve aşk” kelimelerinin değerinden bahsetmektedir. Bu kelimeler o kadar değerlidir ki kelime ifadesinde bu mefhumlar olmazsa kelime ismi boştur, gereksizdir, değersizdir:

*“İman, ihlâs, vecd ve aşk, bunlar birer kelime...
Kelimeyi boğardım verselerdi elime...”²⁰⁹²*

“**Su 7**” noktalamasında ise yine “**Kelime**”de de olan imandan bahsedilmektedir:

*“Bu dünya insanlığa manevî hamam olsa;
Her rengiyle insanlık tek renkte tamam olsa...”²⁰⁹³*

Bu dizelerde şair, dünyanın hamam misali temizlenen bir yer olması temennisinde bulunmaktadır. Çünkü bu kirli dünyada temiz olarak yaşamak en büyük irfandır, imandır. Bu irfan ve iman sağlandığı zaman çeşit çeşit olan insanların Allah’ın istekleri olan “tek renk”te yani “iman”da buluşarak manen tek şekle dönüşüp kendilerini kurtarmalarını dilemekteir. Bu da şairde engin bir gönlün varlığına işaretir.

“**Aşk**” ise Allah’ın ve Hz. Peygamber’in muhabbetinin yüceliğini vermektedir:

*“Allah, Resûl aşkıyla yandım, bittim, kül oldum!
Öyle zayıfladım ki, sonunda herkül oldum.”²⁰⁹⁴*

²⁰⁹⁰ K1sakürek, Çile, 350.

²⁰⁹¹ K1sakürek, Çile, 351.

²⁰⁹² K1sakürek, Çile, 365.

²⁰⁹³ K1sakürek, Çile, 192.

Maddî aşk âşığı zayıflatırken manevî aşk ise güçlendirmektedir.

Havf ve recâ ise şairde görülen tasavvuf istilâhlarındandır. “**Aşk ve Korku**” noktalaması muhabbetle korkunun birarada olduğunu anlatan, insanın sevdiğinden sevdiği için korkacağını belirten, ümit ve korkunun iç içe olduğu bir şiiridir:

*“Aşk korkuya peçedir, korku da aşka perde,
Allah’tan nasıl korkmaz, insan O’nu sever de...”*²⁰⁹⁵

Bu şiirde korku ve ümidin iç içe oluşu Secde sûresinin, “*Korkuyla ve umutla Rablerine yalvarmak üzere (ibadet ettikleri için) vücutları yataklardan uzak kalır ve kendilerine verdiğimiz rızıktan Allah yolunda harcarlar.*”²⁰⁹⁶ şeklindeki 16. âyetini hatırlatmaktadır.

“**Çocuk**” şiirinde geçen,

*“Allah diyor ki: ‘Geçti gazabımı rahmetim!’
Bir merhamet heykeli mahzun bakışlı yetim...”*²⁰⁹⁷

dizelerinde şair, “*Rahmetim gazabımı geçti.*”²⁰⁹⁸ hadisini vermekte yani recâ hâlini anlatmaktadır.

Necip Fazıl, varlık-yokluk ve dünyanın geçici bir yer olmasını da şiirinde işlemiştir.

“**İşaret**” şiirinin son mısraı olan,

*“Bir yokluk ki, bu dünya, var olandan işaret...”*²⁰⁹⁹

dizesi yokluk olan dünyanın aslında var olan Allah’ın izi olduğunu açık bir şekilde vermektedir.

“**Var - Yok**” noktalamasının birinci mısraında şair, var gibi görünen masivanın yok olduğu, yok gibi görünen maveranın var olduğunu yani “var”ın aslında “yok”, “yok”un aslında “var” olduğunu söylerken ikinci mısraında ise şair, insana mezarlığın bile boşluk yani yokluk olduğu aslını kavratma çabasıdadır. Mezarlık ölülerin yani

²⁰⁹⁴ Kısakürek, *Çile*, 376.

²⁰⁹⁵ Kısakürek, *Çile*, 52.

²⁰⁹⁶ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 406.

²⁰⁹⁷ Kısakürek, *Çile*, 72.

²⁰⁹⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, II, 257, 259, 397.

²⁰⁹⁹ Kısakürek, *Çile*, 29.

yoklukların yeridir; varlıkların yeri ise ötelerdir. ikinci mısra için şu yorum da yapılabilir: Boşluk, mezarlık gibi yokluktur. Mezarlık, aslında yok olan ve boş olan dünyanın bir parçası olduğu için yoktur. Görünürde mezarlık, mezar yerleriyle var olan ama asılların olmadığı bir yerdir. Kısaca **“Var - Yok”** dünyanın yok bir yer olduğuna vurgudur:

*“Var”ın altında yokluk, yokun altında varlık;
Başını kaldır da bak, boşluk bile mezarlık... ”²¹⁰⁰*

“Haberci” şiiri ise yokluk yerinin var olanın işareti olduğunu vermektedir. Gurbet, yokluktur çünkü yalnızlık yeridir. Fakat gurbet geçici bir yer olup asli yere bir gün varılacağına işaretidir. Dünya da gurbettir yani yokluktur fakat var olan Allah’ın da işaretidir:

*“Ne kadar vatan varsa, o vatandan haberci,
Gurbet dediğin senin, Yaradandan haberci... ”²¹⁰¹*

4.6. DİĞER ŞAİRLER

4.6.1. Sezai Karakoç

Sezai Karakoç da şiirinde tasavvufu işleyen modern Türk şiirinin şairlerindedir. Şair, **“Birinci Ayın”**in **“I.”** başlıklı şiirinin şu mısralarında türbe ve derviş kavramlarını bir arada kullanmıştır:

*“Yağmurun kapandığı bir sesle birlikte
Oysa inci ve güneş. Türbe ve derviş
Alışverişini sürdürmektedir ne kadar dirensen de.”²¹⁰²*

Karakoç, **“Birinci Ayın”**in **“II.”** başlıklı şiirinin şu dizelerinde ise türbe ve dergâhı vermektedir:

*“Ulu bir ağaç. Şimşekle çizilmiş, gelir doğudan ve batıdan seslerle
Gök gürültülerinin eşliğinde
Ama, ne yazık ki, Şehir ölü. Natürmort şehir. Frigofirik şehir.*

²¹⁰⁰ Kısakürek, *Çile*, 346.

²¹⁰¹ Kısakürek, *Çile*, 234.

²¹⁰² Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, (3. Baskı), Diriliş Yayınları, İstanbul 2003, 486.

*Ruhumun simgesi olan bir dumanla örtülü.
Yalnız bir anti - şehir var durur içinde,
Bir türbe, bayram biçiminde.
İç kale. Aslanlı Cami.
Ve bir dergâh taç gibi.
Zincire vurulmuş tapınmaevi.”²¹⁰³*

“Çeşmeler I.” adlı şiirde ise yine türbe kavramı verilmiştir. Şiirin şu mısralarında yaşayanların ölü gibi olmasından dolayı yatacın yalnız kalmasına değinilmiştir. Bu, evliyanın öte âlemde de ruhen canlı olduğunun vurgusu olarak düşünülebilir:

*“Ölüydü insanlar
Yalnız yaşıyordu o yatac”²¹⁰⁴*

“Birinci Ayın”ın “II.” başlıklı şu mısralarında ise tasavvuf için de değerli bir kavram olan sabır ve sabrın zorluğundan bahsedilmektedir:

“Sabır Depremi Limanında.”²¹⁰⁵

“Hızır ile Kırk Saat”ın “40.” başlıklı şiirinde geçen,

*“Yüzünüzü nereye çevirirseniz çevirin
O'dur var olan var eden
Biçim veren değıştiren
Dağıtan toplayan
Hiç olmamışa çeviren
Bir çırpıda gelip
Geçmişe döndüren zamanı
Sesi seslendiren yeri yerlendiren
...
Doğmamış ve ölmeyen
Gelmemiş ve gitmeyen”²¹⁰⁶*

²¹⁰³ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 488, 489.

²¹⁰⁴ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 464.

²¹⁰⁵ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 490.

²¹⁰⁶ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 295, 296.

şeklindeki mısralar, Namık Kemal şiirinin,

*“Dilim ol gülşen-i yek-reng-i vahdetdir ki peydâdır
Sadâ-yı Semmevechullah her mürğ-ı çemânımdan”*²¹⁰⁷

dizelerinde de geçen “Semmevechullah” ifadesini vermekte ve Bakara sûresi 115. âyete iktibâs yapılmaktadır. *“Doğu da Allah’ındır Batı da. Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü (Zatı) oradadır. Şüphesiz Allah’(ın rahmeti ve nimeti) geniştir, O her şeyi bilendir.”*²¹⁰⁸ Bu da vahdet-i vücûda işaret olarak düşünülebilir. Ayrıca bu mısralarda şair, Allah’ın yüceliğini, ezeli ve ebediliğini vermektedir.

Karakoç, “**Alınyazısı Saati**”nin “**11.**” başlıklı şiirinde ise tasavvuf büyüklerinden bahsetmektedir. Ayrıca vahdet-i vücûd ve muhabbet de işlenmektedir:

“...
*Onlardır güneşi ve gölgeyi yerli yerine koyan
Bu dünya ve öteki dünya, hakikatin gölgesi
Tanrı aşkını yaşayanlardır onlar
Mevlâna görünür bir uçtan
Konya’dan Kubbe-i Hadra’dan
Muhyiddin-i Arabi İmam-ı Gazali
İmam-ı Rabbani ve Hallac esintileriyle dolu uygarlık
Pancurlar ve Hallac gibi
Yaz sıcağında ruha açılan
Sabrın ve tevekkülün son ucu Geylâni
Halisliğin saf madeni Rûfai
Dünya nakışlarını silmiş kalbden
Kalb ahiret aşısının boyasıyla boyalı nakşi
Ey kalbim sen yine bunları ara
Ve bul yeniden”*²¹⁰⁹

Bu dizelerde şair, hem mutasavvıfları hem de Mevlevîlik, Kâdirîlik, Rifâîlik, Nakşîlik gibi tarikatları vermiştir. Ayrıca “Ene’l Hakk” nidası ile maruf olan Halâc-ı Mansûr birçok şairde işlendiği gibi Karakoç şiirinde de yer almıştır. Şair, İslâm medeniyetinin

²¹⁰⁷ Göçgün, *Namık Kemâl’in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, 30.

²¹⁰⁸ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 18.

²¹⁰⁹ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 670.

tasavvufu yaşadığını da vurgulamıştır. Dikkat çeken bir başka husus ise Kâdirî tarikatının piri Abdulkâdir Geylânî ve Rifâî tarikatının piri Ahmed Rifâî övgü dolu niteliklerle verilmiştir. Şair, ehl-i tasavvufun yoluna tekrar talip olarak aslında tasavvufa muhabbetini de bu dizelerinde vermiştir. Şair, “**Alınyazısı Saati**”nin “**2.**” başlıklı şiirinde de yine Hz. Pir Geylânî’nin yanında Cüneyd-i Bağdadî ve Hallâc-ı Mansûr gibi tasavvuf büyükleri, İslâm’ın ve şiirin büyüklerini ve İslâm medeniyetini vermektedir:

*“Görmedim Bağdat’ı ne kadar görmek istemişken
Bizi mahrum bırakmışlar birbirimizden
Kendimiz mahrum bırakmışızdır kendimizi kendimizden
Bağdat ki Kerbelâ şehitlerinin kanıdır harcı
İslâm Uygarlığının Başkenti
Harun Reşit barışı
İmam-ı Âzam adaleti
Cüneyd’in gözleri
Geylânî’nin gönlü
Ve Halid’in zikri
Binbir gece ülkesi
Binbir gündüz gerçeği
Fuzuli’nin günü
Leyli vü Mecnun nefesi
Ve Hallac-ı Mansur’un kanıyla besli
... ”²¹¹⁰*

Karakoç, “**Hızırla Kırk Saat**”ın “**25.**” başlıklı şiirinde de tasavvuf büyüklerinden ve eserlerinden bahsetmektedir:

*“Şam’dayız
Mevlâna ve Mesnevi
Muhyiddin ve Yasin
Şems ve Fûsus
Şems nasıl değiştirdi
Bengisu sarnıçlarından geçirerek*

²¹¹⁰ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 632, 633.

Mevlâna Celâleddin 'i
Ve Yasin bir delikanlı biçiminde
Ağır ölüm hastalığında
Nasıl iyileştirdi İbn-i Arabî 'yi
Mekke çatısında Fûsus 'un ve Fütuhât 'ın yapraklarını
ayıklayan
Güneşin yağmurun ve rüzgârın yardımcısı kimdi"²¹¹¹

Modern şairlere ve bu çalışmada ele alınan şiihlere bakıldığı zaman bu şiirde de verildiği gibi Şems, Mevlânâ, İbn-i Arabî gibi tasavvufun büyükleri ve Mesnevî, Fûsus, Fütuhât gibi tasavvufun önemli eserlerinin çeşitli şairlerde verildiği görülmektedir. Aynı şiirin şu mısralarında da aynı zatlar verilmekte, tasavvufta itirazın değil teslimiyetin önemli olduğu ve gerekliliği vurgulanmaktadır:

"Kişinin kendisiyle yaptığı bir konuşmaya
Muhyiddin 'in İbnürrüşd 'e dediği gibi
Bir evet bir hayır demedi Mevlâna
Hep evet dedi Şems 'e bu konuşmada"²¹¹²

Karakoç, "**Diriliş**"te de İbn-i Arabî 'yi ve Hz. Mevlânâ 'yı işlemiş olup İmam-ı Rabbani de şiirinde yer almaktadır. Şair, çile kavramına da vurgu yapmaktadır:

"Varmak Rabbani ile çileye katıp çile
Muhyiddin-i Arabî ve Mevlâna hakikatına"²¹¹³

"**Hızır la Kırk Saat**"ın "**26.**" başlıklı şiirinde ise yine tasavvuf büyükleri verilmekte birçok şairin işlediği gibi bu şiirde de Hallâc-ı Mansûr işlenmektedir. Hallâc 'ın manen çektiklerine şair talip olarak manevî büyükler olarak kabul edilen evliyaya gönül verdiği görülmektedir:

"Bağdat 'tayız
Dönüp duruyoruz yırtıcı kuşlar gibi
Çevresinde bir darağacının
Koparabilir miyiz acaba

²¹¹¹ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 230.

²¹¹² Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 230.

²¹¹³ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 620.

*Etinden çileli etinden
 Döğmeli ciğerinden bir parça
 Hallac-ı Mansur'un
 Kur'an okuyan yüreğinden
 Bir ışık kapabilir miyiz
 Eriyen gözlerinden
 Bir bakış geçer mi içimizden
 Bir taş atarak
 Bir gül alabilir miyiz”²¹¹⁴*

“**Dördüncü Ayin**”in keramet işlenen,

*“Tufan suları basar her yeri
 Ama ıslanmaz dervişlerin etekleri”²¹¹⁵*

mısralarının yanında şiirin devamında ise yine tasavvuf büyükleri işlenmektedir:

*“Kurtuba söndüğünde görünür Muhyiddin-i Arabî kenti
 Tatar ordularını gömen bir Mevlâna Silüeti
 Selâm selâm yağmurlar indikçe görünmezlikten
 Selâm selâm eridikçe taş karların kefeni
 At bir adım daha dünya çökmüş de olsa omuzlarına
 Pamuk gibi atacaksın onu Hallacı olacaksın dış birikimlerin
 Nesimi gibi derisi yüzülecek denizlerin”²¹¹⁶*

Bu mısralar şairler için bazı mutasavvıfların önemini verdiği gibi birçok şairde aynı zatların verilmesi bu mutasavvıfların şöhretiyle de alâkalıdır. Aynı şiirin şu mısraında ise kalb ve sekinet kavramlarına değinilmektedir:

“Ey kalb güvenliğine er bütünleş sûrunu onar”²¹¹⁷

Bu mısrada kalbin teşvişlerden arınıp mutmain olması istenmektedir. “**Altıncı Ayin**”in şu mısraında da sekinet hâli verilmektedir:

“Artık ne korku ne umutsuzluk”²¹¹⁸

²¹¹⁴ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 233.

²¹¹⁵ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 502.

²¹¹⁶ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 504.

²¹¹⁷ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 505.

“**Dördüncü Ayın**”ın şu dizelerinde ise vahdet-i vücûda ve gönül kavramına değinilerek, bu çalışmada bazı şairlerde de görülen aklın olumsuz eleştirisi verilmiştir. Bu mısralarda şairin ruhun övgüsünü yaparak manen yenilenmeyi de verdiği düşünülebilir:

*“Kuşlar dirildi tepelerde ve tepeler ölümden kurtuldu
Yeni Maske gaz zerreciklerini tuttu
Tanrı’dan başkası kalmadı bir bakıma
Her şey birden yok oldu O’nun karşısında
Her şey yeniden var oldu O’nda
Ve sen yeniden ayak bastın dünyaya
Aparı bir gönülle
Tûr’dan inen bir akıl
Miraç’tan dönen bir ruhla
Yeniden açıyorsun kapılarını Kent’in
Sözü uzatmanın yeri yok inan bana
Tek kelimeyle dirildin söyleyeyim sana”²¹¹⁹*

“**Kervan**”ın şu mısraı ise ruhun kıymetini vermektedir:

“Vücut değil ruhtur aşka kadir”²¹²⁰

“**Leylâ Köşesi**”nin şu mısralarında da ruha verilen değer görülmektedir. Ayrıca vasıl olma da şiirde işlenmektedir:

*“Sonunda Tanrı varlığında yok olur
Ruh hürdür vücut esir
Ruh baldır beden zehir
Ruh hürdür Tanrı aşkıyla
Bağlı değil yer ve zaman kaydıyla
Farketmez gelse gelmese Kays O’na
Gitse gitmese O’na Leylâ
Tanrı katında buluşmuşlardır
Hakikat yurduna kavuşmuşlardır”²¹²¹*

²¹¹⁸ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 515.

²¹¹⁹ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 506.

²¹²⁰ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 594.

Bu mısralarda Karakoç fenâ kavramını işlemiş olup kemâl mertebesine değinmektedir. Mevlevîliğin geçtiği birçok şiirde yer alan semâ ve ney “Beşinci Ayin”in şu mısralarında verilmektedir:

*“İnsan ve melek yakının yakını iki dakika gibi
Birbirini kovalıyorlar ney ve sema gibi”²¹²²*

“Altıncı Ayin”de de yine ney ve semâ vardır:

*“Gibi atılarak solduran bütün renkleri
Siyah-beyaza dönüştüren
Ney olup üflenlen
Sema olup dönen döndürülen
Bakış ve duruş çiçekleri”²¹²³*

“Beşinci Ayin”in şu mısraında ise tasavvuf makamlarından nefis-i râdiye²¹²⁴ akla gelmektedir:

“Tanrıdan razı olanların şölenidir bu”²¹²⁵

Ayrıca bu mısrayla şair, “Onların Rableri katındaki mükafatları, zemininden ırmaklar akan, içinde devamlı olarak kalacakları Adn cennetleridir. Allah kendilerinden hoşnut olmuş, onlar da Allah’tan hoşnut olmuşlardır. Bu söylenenler hep Rabbinden korkan (O’na saygı gösterenler) içindir.”²¹²⁶ şeklinde verilen El-Beyyine sûresi 8. âyetinden, “(Bu konuşmadan sonra) Allah şöyle buyuracaktır: Bu, doğrulara, doğruluklarının fayda vereceği gündür. Onlara, içinde ebedî kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetler vardır. Allah onlardan razı olmuştur, onlar da O’ndan razı olmuşlardır. İşte büyük kurtuluş ve kazanç budur.”²¹²⁷ şeklindeki Mâide sûresi 119. âyete, “(İslâm dinine girme hususunda) öne geçen ilk muhacirler ve ensar ile onlara güzellikle tabi olanlar var ya, işte Allah onlardan razı olmuştur, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır. Allah onlara, içinde ebedî kalacakları, zemininden ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte

²¹²¹ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 597.

²¹²² Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 508.

²¹²³ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 515.

²¹²⁴ bk. Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 236.

²¹²⁵ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 509.

²¹²⁶ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 617.

²¹²⁷ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 120.

bu büyük kurtuluştur.”²¹²⁸ şeklinde verilen Tevbe sûresi 100. âyet-i kerimeden iktibas yapmıştır.

“**Beşinci Ayın**”ın şu mısraında şair cezbeyi vermektedir:

*“Arşta çınlayan cezbe sesleri devşirilir”*²¹²⁹

Aynı şiirin şu dizesi ise bir karşılaştırma olup İslâm’ın ve velinin yüceliğini vermektedir.

*“Yandı rahibin zünnarı sarıldığı veli cübbesinde”*²¹³⁰

Bu çalışmada yer alan bazı şairlerde görülen İslâm tarihini Sezai Karakoç, Peygamberleri sıralayarak “**Taha Sabır Kentinde**”nin “**Çile**” kısmının şu mısralarında vermektedir:

“Secdeden secdeye sıçrayarak Taha

Selâm sana Zülküfûl

Selâm sana Yahya

Selâm sana İsa

Selâm sana İbrahim

Selâm sana Musa

Selâm sana Süleyman

Selâm sana Dâvud

Selâm sana Yuşa

Selâm sana Ahmed

Selâm sana Muhammed

Selâm sana Mustafa

Mustafa selâm sana

Ey seçilmiş seçilmiş

Mustafa selâm sana

Ey öğülmüş öğülmüş

*Muhammed selâm sana”*²¹³¹

²¹²⁸ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 189.

²¹²⁹ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 510.

²¹³⁰ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 511.

²¹³¹ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 350.

“Zamana Adanmış Sözler”in “IV.” başlıklı şiirinin şu mısralarında şair aşkı, muhabbeti verdiği gibi nazar kavramına da değinmiştir:

“Ülkedeki kuşlardan ne haber vardır
 Mezarlardan bile yükselen bir bahar vardır
 Aşk cellâdından ne çıkar madem ki yar vardır
 Yoktan da vardan da ötede bir Var vardır
 Hep suç bende değil beni yakıp yıkan bir nazar vardır
 O şarkıya özenip söylenecek mısralar vardır
 Sakın kader deme kaderin üstünde bir kader vardır
 Ne yapsalar boş göklerden gelen bir karar vardır
 Gün batsa ne olur geceyi onaran bir mimar vardır
 Yanmışsam külümden yapılan bir hisar vardır
 Yenilgi yenilgi büyüyen bir zafer vardır
 Sırların sırrına ermek için sende anahtar vardır
 Göğsünde sürgünümü geri çağırın bir damar vardır
 Senden umut kesmem kalbinde merhamet adlı bir çınar vardır
 Sevgili
 En sevgili
 Ey sevgili”²¹³²

Şiirde geçen “Var” ifadesinin büyük yazılması hürmeti verdiği gibi külli irade, recâ, gönül gibi kavramlar da vurgulanmıştır. Mısralarda mümince, dervişçe bir muhabbet görülmektedir.

“4. Dönüş”ün şu mısralarında da şair aşkı, aşkın ehemmiyetini ve her şeyin aşk olduğunu vermektedir:

“Biri dedi
 İlk nokta aşktır

 Ve öbürü dedi
 Aynı zamanda
 Son nokta”²¹³³

²¹³² Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 433, 434.

“**Mecnun Yeniden Çölde**”nin şu mısralarında tecelli verilmektedir:

“*Tecelli etmişti Tanrı Halifeliği
İnsanda*”²¹³⁴

Bu mısralar “*Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken yeryüzünde fesat çıkaracak, orada kan dökecek birini mi yaratacaksın? dediler. Allah da onlara: Sizin bilemeyeceğinizi herhalde ben bilirim, dedi.*”²¹³⁵ şeklindeki Bakara sûresinin 30. âyetinden iktibas olup, “*Allah, Âdem’i kendi suretinde yarattı.*”²¹³⁶ hadisini de hatırlatmaktadır. Karakoç, “**Kar Şiiri**”nin şu dörtlüğünün ilk mısraında da tecelliyi işlemektedir:

“*Allah kar gibi gökten yağınca
Karlar sıcak sıcak saçlarına değince
Başını önüne eğince
Benim bu şiirimi anlayacaksın*”²¹³⁷

4.6.2. Lâle Müldür

Cumhuriyet dönemi Türk şairlerinden Müldür’ün şiirinde de tasavvuf teması işlenmiştir. Himmet ıstılâhının ön planda olduğu “**Makam-I Gavs Ya Da Gayb Erenleri**” şiirinde tasavvuf başlıktan itibaren işlenmeye başlanmıştır. Bu şiirde gavs, ricâlü’l-gayb,²¹³⁸ tasavvuf büyükleri, kutub, kutb-ı azam gibi ıstılâhlar kullanılarak tasavvuf işlenmiştir:

“*Bu şiiri bütün benim gibi yardım isteyenlere yazdım
Yani muriz, manevi yardım*

*İsm-i Muriz’e mazhar olanlar: Hz. Muhammed
Geylani, Nakşibendi lideri*

Kutpların kutbu ise değirmen taşının miline benzetiliyor

²¹³³ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 579.

²¹³⁴ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 583.

²¹³⁵ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 7.

²¹³⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, XIII, 504.

²¹³⁷ Karakoç, *Gün Doğmadan-Şiirler*, 35.

²¹³⁸ bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 519.

*Kutb-ı Azam: Hz. İsa'nın Müslüman olarak
geleceği hadisi*

Ya Gayb Erenleri, Ya Gayb Erenleri, Ya Gayb Erenleri"²¹³⁹

Şiirde özellikle Hz. Peygamber'in ve Hz. İsa'nın yer alması "*Kutb-ı Azam: Hz. İsa'nın Müslüman olarak/geleceği hadisi*"²¹⁴⁰ mısrasında verilen hadis-i şerif²¹⁴¹ telmihindedir.

Lâle Müldür, "**Âşık Yunus'un:**" şiirinde Yunus Emre'nin şiirini ele almıştır. Sadece aktarım denilebilecek bu şiir, hemen hemen Derviş Yunus'un şiirinin aynısıdır.²¹⁴²

Fakat Lâle Müldür'ün,

*"Şol cennetin ırmakları,
Akar Allah deyu, deyu"*²¹⁴³

şeklinde verdiği mısraların hemen devamında olan,

*"Çıkmış İslâm bülbülleri
Öter Allah diyü diyü"*²¹⁴⁴

dizeleri Müldür'de yoktur. Ayrıca Müldür'ün,

*"Salınır Tûba dalları
Kur'an okur hem dilleri
Cennet bağının gülleri
Kokar Allah deyu, deyu"*²¹⁴⁵

şeklinde verdiği dizeleri, "Dîvân-ı İlâhiyât"ta Tatçı farklı aktarmaktadır:

*"Eser ol latîf yilleri
Salınur Tûbâ dalları
Coşmuş İslâm bülbülleri
Öter Allah diyü diyü"*²¹⁴⁶

²¹³⁹ Lâle Müldür, *Apokalips/Amonyak-Toplu Şiirler II-(1990-2012)*, YKY, İstanbul 2014, 318.

²¹⁴⁰ Müldür, *Apokalips/Amonyak-Toplu Şiirler II-(1990-2012)*, 318.

²¹⁴¹ Konu ile ilgili rivayetler için bk. Buhârî, "Büyü", 102, "Enbiyâ", 49; Müslim, "İmân", 242, 243, 247, "Hac", 216, "Fiten", 34, 39; Ebû Dâvûd "Melâhim", 12, 14; Tirmizî, "Fiten", 21, 54, 59, 62.

²¹⁴² bk. Yunus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 735-737.

²¹⁴³ Lâle Müldür, *Anemon-Toplu Şiirler-(1988-1998)*, (3. Baskı), YKY, İstanbul 2011, 217.

²¹⁴⁴ Yunus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 735.

²¹⁴⁵ Müldür, *Anemon-Toplu Şiirler-(1988-1998)*, 217.

²¹⁴⁶ Yunus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 735.

Lâle Müldür”ün “*Kur’an okur hem dilleri*”²¹⁴⁷ mısraı da “*Dîvân-ı İlâhiyât*”ta yer almamaktadır.²¹⁴⁸ Müldür’ün verdiği “*Cennet bağının gülleri/Kokar Allah deyu, deyu*”²¹⁴⁹ mısraları ise şöyle verilmiştir:

*“Ol Allah’un melekleri
Dâ’im tesbîhde dilleri
Cennet bâğı çiçekleri
Kokar Allah diyü diyü”*²¹⁵⁰

4.6.3. Fazıl Hüsnü Dağlarca

Tasavvufu şiirinde işleyen şairlerden bir diğeri ise Fazıl Hüsnü Dağlarca’dır. Dağlarca’nın “**Ön**” şiirinde yaratılışın ele alındığı şu mısralar tasavvufu vermektedir:

*“Sevgidir
7 günde yaratan
Evreni yeryüzünü”*²¹⁵¹

mısralarında yer alan “sevgidir” sözcüğü “*Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım.*”²¹⁵² hadisini hatırlatırken “7 gün” ise yaratılışla ilgili bazı âyetleri akla getirmektedir. “*O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş’ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır. Yemin ederim ki (Resûlüm!): ‘Ölümden sonra muhakkak diriltileceksiniz’ desen, kâfir olanlar derhal ‘Bu, açık bir büyüden başka bir şey değildir’ derler.*”²¹⁵³ şeklinde meâli yapılan Hûd sûresinin 7. âyeti, “*Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş’a istivâ eden, geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah’tır. Bilesiniz ki yaratmak da emretmek de O’na mahsustur. Âlemlerin Rabbi Allah ne yücedir!*”²¹⁵⁴ şeklinde meâli verilen A’râf sûresi 54. âyeti, “*Gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde*

²¹⁴⁷ Müldür, *Anemon-Toplu Şiirler-(1988-1998)*, 217.

²¹⁴⁸ bk. Yunus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 735-737.

²¹⁴⁹ Müldür, *Anemon-Toplu Şiirler-(1988-1998)*, 217.

²¹⁵⁰ Yunus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 736.

²¹⁵¹ Fazıl Hüsnü Dağlarca, *O’1923-Tapınağa Asılmış Gövdeler-Gezi (Mevlana’da Olmak)-Gobistan*, (2. Baskı), Milliyet Yayınları, İstanbul 1998, 11.

²¹⁵² el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 164.

²¹⁵³ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 208, 209.

²¹⁵⁴ Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 148.

yaratan, sonra Arş'a istivâ eden (ona hükmeden) Rahmân'dır. Bunu bir bilene sor.”²¹⁵⁵ şeklindeki Furkân sûresi 59. âyeti ve “Gökleri, yeri ve bunların arasındakileri altı günde (devirde) yaratan, sonra Arş'a istivâ eden Allah'tır. O'ndan başka ne bir dost ne de bir şefaatiniz vardır. Artık düşünüp öğüt almaz mısınız?”²¹⁵⁶ uyarısındaki Secde sûresi 4. âyeti örnek olarak verilebilir. Âyetlerde görüldüğü üzere yaratılışın 6 günde oluşu dikkat çekmektedir.

“**Kırmızıyı Sormak**” şiirinin,

“Tanrının yüzü çocuklardadır”²¹⁵⁷

mısraı ise tecelli kavramını vermektedir.

Fazıl Hüsnü Dağlarca'nın “**Aşk Üzre**” şiirinin başlığından anlaşılacağı üzere aşk ıstılâhı şiirin özünü oluşturmaktadır:

“Hayvanlar ve nebatlar vardır,

Aşk üzre”²¹⁵⁸

Bu şiir “**Ön**” şiirinde ön plana çıkan “sevgi” ve “yaratılış” kavramları ile değerlendirilebilir. Sevgi ve yaratılış bu mısralarda hayvanat ve cemadat üzerinde tecelli etmiştir.

“Korkunç işsizliği duyulur nasibin,

Aşk üzre”²¹⁵⁹

Bu mısralarda ise “işsizlik” ve “nasip” kavramları dikkat çekmektedir. Nasip için çalışmak gerekmediği, Allah'ın kullara merhametinden, aşktan dolayı nasibin kulun âdeta ayağına kadar geldiği vurgusu yapılmaktadır.

“Hayatın garip devamından,

Aşk üzre.

Rüzgârlarla, başaklarla ve nefsinde;

Bir çocuk gibi hayret etmiş,

Karanlık sular gerisinde.”²¹⁶⁰

²¹⁵⁵ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 355.

²¹⁵⁶ Karaman vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 405.

²¹⁵⁷ Dağlarca, *O'1923-Tapınağa Asılmış Gövdeler-Gezi (Mevlana'da Olmak)-Gobistan*, 73.

²¹⁵⁸ Fazıl Hüsnü Dağlarca, *Çocuk ve Allah*, (2. Baskı), YKY, İstanbul 2015, 142.

²¹⁵⁹ Dağlarca, *Çocuk ve Allah*, 142.

Bu dizelerde ise aşkın yanında nefis kavramı da şiirde yer almıştır. Bu dizeler âdeta (Aşk, bu kötü dünyaya rağmen çocuğun nefsinin temiz olmasından dolayı vardır.) izlenimi uyandırmaktadır.

Dağlarca, “**Evliya**” şiirinde ise halk inançlarını işlemiştir:

*“Garip ve meçhul muradında
Evliyaya mum adamıştı komşum.
Nasıl güzeldi, rahattı ve tenha
Benim evliya olduğum”²¹⁶¹*

4.6.4. Haydar Ergülen

Tasavvuf temasının şiirinde görüldüğü bir başka yeni Türk şairi ise Haydar Ergülen’dir. Ergülen’in “**Bencileyin**” şiirinin başlığı Yunus Emre’yi hatırlatmaktadır. Şiirin,

*“Tereddüt veya endişe
üzüntü veya öfke
herkes bildiği yerde
kayık çekildiği sahilde
söz çilehanede
dem bu demde
keşmekeş aynı
derviş beyhude
idrak infilak
böyle bir vehim”²¹⁶²*

mısralarında âdeta hayatın boş vermişliği anlatılmıştır. Bu dizelerde tasavvufî olarak dikkat çeken sözcükler “çilehane” ve “derviş”tir. Boş vermişlik içine çilehane ile dervişin dahil edilmesi, uzletin dünyayı boş verme algısından dolayı olduğu düşünülebilir. Şiirin devamı olan,

“Sakin ol beyim

²¹⁶⁰ Dağlarca, *Çocuk ve Allah*, 142.

²¹⁶¹ Dağlarca, *Çocuk ve Allah*, 203.

²¹⁶² Haydar Ergülen, *Hafız İle Semender-Toplu Şiirler 2*, Turkuvaz Kitap, İstanbul 2008, 105.

*sakin ol ya hû
 ara sıra bildiğim
 biri gibi dur
 bende veya kendinde
 Hafız sensin bencileyin
 bense onun yerine
 gevezelik etmedeyim*”²¹⁶³

mısralarında geçen “ya hû” ifadesi hem halk söyleyişini vermekte hem de dervişleri hatırlatmaktadır. “*Sakin ol ya hû/ ara sıra bildiğim/ biri gibi dur/ bende veya kendinde/Hafız sensin bencileyin/ bense onun yerine*”²¹⁶⁴ mısralarındaki “sen-ben” nefis ve ruhu, “sakin” ve “gevezelik” sözcükleri ise nefsi akla getirmektedir.

4.6.5. Enis Behiç Koryürek

Koryürek’in “Vâridât-ı Süleyman” adlı eseri incelendiğinde tasavvufun belirgin ve samimi bir derviş edasıyla verildiği görülmektedir.

“Vâridât-ı Süleyman”ın “**Bezm-i Âli: II**” kısmındaki,
*“Rindâne-şîarım, bana mey sunma da huu çek!
 Mey, Aşk-ı İlâhî’dedir ancak bize bî-şek
 Kalbimde yanan Nur-i Hüdâ kalbime memsek.
 Ben bir ezeli âteşe yandımsa ne gam ki,
 Buldum ebedî zevkimi Allaah’da gerçek.*”²¹⁶⁵

dizelerinde zikir, aşk, feyz, muhabbet, kalb gibi ıstılâhlar geçmektedir. Bu mısralar tekkede dervişlerin yaptığı zikir meclisini tahayyül ettirmektedir. Zikri hatırlatan “huu” sözcüğü uzatılarak derviş selamını da akla getirmektedir. Ayrıca lafzatullahın “Allaah” şeklinde uzatılması kalbin mutmain hâlini ve muhabbetin yoğunluğunu vermektedir. Lafza-i celâl’in uzatılarak söylenmesi ise Ârif Nihat Asya şiirinde de görülmektedir.

“Vâridât-ı Süleyman”ın “**Bezm-i Âli: III**” kısmında yer alan,
“Sen, sen değilsin; Sen, ben’sin ancak!

²¹⁶³ Ergülen, *Hafız İle Semender-Toplu Şiirler* 2, 105.

²¹⁶⁴ Ergülen, *Hafız İle Semender-Toplu Şiirler* 2, 105.

²¹⁶⁵ Enis Behiç Koryürek, *Vâridât-ı Süleyman-Çedikçi Süleyman Çelebi(Ruhundan İlhamlar)*, Pülhan Matbaası, İstanbul 1956, 29, 30.

*Ben, ben değildim; Ben sen'dim elhak!
Ben , benden uçtum, Sen, Ben'le doldun!
Senlik de yoktur, Benlik de bizde;
Zerrât-ı âbız birtek denizde”²¹⁶⁶*

dizelerinde tasavvuf için çok önemli bir ıstılâh olan vahdet-i vücûd işlenmektedir. Bu kavramı veren “Ene'l Hakk” nidası modern Türk şiirinin bir birçok şiirinde görüldüğü gibi bu çalışmada ele alınan bazı şairlerde de kullanılmıştır. Bu nida, “Vâridât-ı Süleyman”ın **“Bezm-i Âli: IV”** kısmının,

*“Herdem tefekkür eyle “En-el Hak!” diyen Er’i,
Taazîm-i daimî ile an Şeyh-i Ekber’i.
Kalbinde zulmetin olamaz bakıyyesi.
Aşkın bu yoldadır sana Allaah atıyyesi.
Şevk-i Hüda verir sana elhan-ı Mesnevî
Sen guş idince kalbin olur saz-ı mâ’nevî”²¹⁶⁷*

dizelerinde de verilmektedir. Ayrıca “Şeyh-i Ekber” ile de bu kavrama değinilmiştir. Aşk ve feyzi veren şair “elhan-ı Mesnevî”, “saz-ı mâ’nevî” terkipleriyle Hz. Mevlânâ ve tasavvufu da şiirine dahil etmektedir. Burada da lafzatullahın uzatılması muhabbeti vurgulamaktadır. “Vâridât-ı Süleyman”ın **“Bezm-i Âli: IV”** kısmının devam eden şu mısraları ise zâhid ile rindi kıyaslamakta, kişinin tasavvuf yoluna girerse keşflere nâil olacağını Koryürek vurgulamaktadır:

*“Kul var ki bî ibadet-ü bî zühd-ü bî düa,
Tâ Barigâh-ı Rabbe kadar eyler î’tilâ...
Kul var ki bî teallüm-ü bî cehd-ü bî haber,
İlham-ı Hakk ilee bütün esrarı keşfider...
Daldıkca hep Vusul-i illâllah niyazına,

Çıkdıkca bir Tesavvuf-i alî firazına,
Mevcud-i Lâyezal ile bir tek vücud olur...
Âzade-ii kıyam-ü rüku-uu sücud olur...*

²¹⁶⁶ Koryürek, *Vâridât-ı Süleyman-Çedikçi Süleyman Çelebi(Ruhundan İlhamlar)*, 31.

²¹⁶⁷ Koryürek, *Vâridât-ı Süleyman-Çedikçi Süleyman Çelebi(Ruhundan İlhamlar)*, 35.

*Envar-ı Hikmet-ii Samedanî nüzul ider;
Tâ kalbince Bekaa-yı Hakıykî hulul ider... ”²¹⁶⁸*

Şiirin devamında ise sûfinin evhamlardan uzak olması öğütlenmekte Nâs²¹⁶⁹ ve İnşirâh²¹⁷⁰ sûrelerinden iktibas yapılmaktadır:

*“Ey Fânus
Soofi-i bî küşayiş ü nâ puhteden sakın!
Vesvas-ı fitne sadrına hiç olmasın yakın!*

-Huuu... Eyvallaah! ”²¹⁷¹

Şiir, derviş selamı ve lafza-i celâl’in uzatılmasıyla nihayete erdirilmiştir. Derviş selamı “Vâridât-ı Süleyman”ın “**Bezm-i Âli: X**” kısmındaki “**Huuu...!**” şiirinde belirgin bir şekilde verilmiştir:

*“Bir cezbe-i ulya ile eflâke atıl, Huu!
Seylâbe-i nurâni-i ervaha katıl, Huu!
Mümkün mi senin çün seni fâniyyete satmak?
Gencîne-i iymân ile Lâhut’a satıl, Huu!*

...

*Yokdur o mübarek kul için hayf-i ceza, Huu!
Allaah ona bahşeyledi ferman-ı kaza, Huu!
Fânus’uma benden ebedî müjdeler olsun:
Tâ Rabbe kadar böyle olur şuule-feza, Huu! ”²¹⁷²*

“Vâridât-ı Süleyman”ın “**Bezm-i Âli: XVI**” kısmının şu dizeleri ise “Her geceyi kadir her insanı hızır bil.” sözünü anımsatmaktadır:

“Gavs-i Âzam beyânında:

*Gavs-i Âzam ummadık insandadır.
Kalbe dolmuş lücce-ii iymandadır. ”²¹⁷³*

²¹⁶⁸ Koryürek, *Vâridât-ı Süleyman-Çedikçi Süleyman Çelebi(Ruhundan İlhamlar)*, 36.

²¹⁶⁹ bk. Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 633.

²¹⁷⁰ bk. Karaman vd., *Kur’ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, 613.

²¹⁷¹ Koryürek, *Vâridât-ı Süleyman-Çedikçi Süleyman Çelebi(Ruhundan İlhamlar)*, 36.

²¹⁷² Koryürek, *Vâridât-ı Süleyman-Çedikçi Süleyman Çelebi(Ruhundan İlhamlar)*, 48, 49.

Bu mısralar kulun kimseyi hor görmemesini yani tevazulu olmasını vurgulayan dervişâne ifadelerdir.

4.6.6. Asaf Hâlet Çelebi

Asaf Hâlet Çelebi'nin tasavvuf ve mistisizmi işlediği şiirleri bulunmaktadır. Çelebi'nin “Cüneyd” şiirinde isminden de anlaşılacağı üzere Cüneyd-i Bağdadî'nin etkisinin olduğu döylenebilir ve bu şiir, vahdet-i vücûd anlayışını işleyen bir anlayış olarak değerlendirilebilir. Ayrıca “Cüneyd”in fenâfillâh makamını veren tasavvufî bir şiir olduğu da ifade edilebilir. Asaf Hâlet, bazı şiirlerine Arapça lafızla başlamaktadır. “Cüneyd” de bunlardan biridir. Şair, “Leyse fî cübbetî sîvallâh” sözünden²¹⁷⁴ iktibas yaparak şiirine başlamıştır:

“ليس في جبتي سوالله”

جنيد

bakanlar bana

gövdemi görürler

ben başka yerdeyim

gömenler beni

gövdemi gömerler

ben başka yerdeyim

aç cübbeni cüneyd

ne görüyorsun

görünmiyeni

cüneyd nerede

cüneyd ne oldu

²¹⁷³ Koryürek, *Vâridât-ı Süleyman-Çedikçi Süleyman Çelebi(Ruhundan İlhamlar)*, 63.

²¹⁷⁴ bk. Kürkçükoğlu, “Tasavvuf’a Dair”, 36, 37.

*sana bana olan
ona da oldu*

*kendi cübbesi altında
cüneyd yok oldu”²¹⁷⁵*

Asaf Hâlet, bu şiirde Cüneyd-i Bağdadî'nin bedeniyle zahirî olarak görünse de aslında ruhen mana âleminde olduğunu ifade ederek fenâ fillâh makamına sahip bir velinin hâlini anlatmaktadır. Bu şiir, İslâm inancına göre ölen kişinin cesediyle dünyada olsa da ruhunun artık başka bir dünyada olduğunu hatırlatmaktadır. Bu ise ehl-i tarikin itibar ve şiar ettiği “Ölmeden önce ölünüz.”²¹⁷⁶ hadisini akla getirmektedir.

Asaf Hâlet Çelebi'nin bir başka tasavvufî şiiri ise “**Sema-ı Mevlânâ**”dır. Çelebi, “*Simâ’ edenin başı hafifçe sağ tarafa eğilir ve yüzü sola çevrilir. Gözleri geçirdiği vecd ve hâletin tesiriyle süzülür. Yüzüne âdeta gülümseyen bir hâl gelir, artık onun ‘benzinde güller açar’ çünkü ‘içindeki nigâr başka bir nigârdır’, o cân artık başka bir âlemden ‘çağırıldığını duyar’, yalnız kendisinin uçtuğunu değil, yıldızları ve güneşleriyle göklerin uçtuklarını görür.*”²¹⁷⁷ ifadelerini “**Sema-ı Mevlânâ**” şiiriyle terennüm etmiştir. Asaf Hâlet Çelebi'nin,

“ *سَمَاعِ مَوْلَانَا*

SEMA-I MEVLÂNÂ

tennure giymiş ağaçlar

aşk niyâz eder

mevlânâ

içimdeki nigâr

başka bir nigârdır

içimdeki sema’ a

nece yıldızlar akar

ben dönerim

gökler döner

benzimde güller açar

²¹⁷⁵ Asaf Hâlet Çelebi, *Bütün Şiirleri*, (6. Baskı), YKY, İstanbul 2013, 9.

²¹⁷⁶ bk. el-Aclûnî, *Keşfü'l Hâfâ*, II, 29.

²¹⁷⁷ Asaf Hâlet Çelebi, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, Nurgök Matbaası, İstanbul 1957, 191.

güneşli bahçelerde ağaçlar ²¹⁷⁸

şeklindeki Arapça lafızla başlanan ve semâin vurgulandığı, 1. kısım denilebilecek şiirinin bu bölümü ve

خلق السماوات والأرض

halaka-ssemâvâti-vel'ard'h

yılanlar ney havalarını dinler

tennure giymiş ağaçlarda

çemen çocukları mahmur

câaan

seni çağırıyorlar

yolunu kaybeden güneşlere

bakıp gülümserim

ben uçarım

gökler uçar ²¹⁷⁹

şeklindeki dizelerle devam eden ve ney sesinin vurgulandığı 2. kısım denilebilecek bu kısmıyla semâ ve ney vurgusu yapmış, Mevlevî ayininin dönüş ve mûsikî²¹⁸⁰ olan iki boyutunu vurgulamış olduğu düşünülebilecek bu şiirinin düz bir sırada değil de dalgalı bir şekilde istiflemesi ise tennurenin dalgalanmasına işaret olarak düşünülebilir.

“**Hırsız**” şiiri ise Çelebi’nin tasavvufu ele alan bir başka şiiridir. “**Hırsız**”ın

“pencereden girdi mehtap

bu evde hırsız var

mehtapta

pencerede oturmuş

beni görüyorum

²¹⁷⁸ Çelebi, *Bütün Şiirleri*, 39.

²¹⁷⁹ Çelebi, *Bütün Şiirleri*, 39.

²¹⁸⁰ Mevlevîlik ve mûsikî hakkında bk. Uludağ, *İslâm ve Musiki*, 304-315.

*kapıyı çalsam
içerden ben çıkacağım
içerden çıkacak beni
ne kadar görmek istiyorum*²¹⁸¹

dizeleri Yunus Emre'nin “Beni sorma bana ben ben değilim/Bir ben vardır bende benden içeru”²¹⁸² mısralarını hatırlatarak bireyin ya da dervişin beden, ruh ve nefis arasındaki mücadelesini vermektedir. Fakat asıl vurgulanmak istenen insanın maneviyatını çalan nefis hırsızdır.

*“penceredeki beni uyandırmalıyım
içerde hırsız var
içerdeki hırsızın
ben olacağımdan korkuyorum*²¹⁸³

Bu dizelerde beden ve nefsin çatışması görülmektedir. Şiirde geçen “Penceredeki ben” tamlaması kişinin cama yansımalarını vermektedir ki bireyin pencerede yansımaları her ne kadar kendisini gösterse de aslı değil sadece görüntüsüdür. Bu da İslâm itikadına göre dünyanın asıl olmamasına vurgu olarak düşünülebilir. Ayrıca “uyandırmalıyım” gerekliliği ise kişinin dünya lezzetlerine kapılıp ahirete çalışmaması yani manen uyuması anlamında da kullanılabilir. Şairin kendisinin hırsız olabileceğini düşünmesi ise nefse uymaktan korkması olarak yorumlanabilir.

“**Mansûr**” şiirinin,

*“ne renk gerek bana
ne renksizlik
...
ne aydınlık gerek bana
ne karanlık*²¹⁸⁴

dizeleri fenâ makamında olan bir kişinin artık maddeyi bir kenara bırakıp önemsememesi olarak yorumlanabilir ki bu aslında onun için madde diye bir şeyin

²¹⁸¹ Çelebi, *Bütün Şiirleri*, 49.

²¹⁸² Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlâhileri*, 151.

²¹⁸³ Çelebi, *Bütün Şiirleri*, 49.

²¹⁸⁴ Çelebi, *Bütün Şiirleri*, 50.

kalmaması olarak da düşünülebilir. Şiirin son mısralarında ise Yaratıcı'nın büyüklüğüne vurgu yapılmış ve vahdet-i vücûd kavramı verilmiştir:

*“büyük köse vur
bütün sesler bir seste boğuldu
mansûr
mansûur”*²¹⁸⁵

“Çimenlerde” şiirinde geçen “şerâb, ferâce,²¹⁸⁶ piyâle, sâkî” kelimeleri Asaf Hâlet'in şiirinde geçmesinden dolayı ıstılâh olarak okunabilir:

*“şerâbi ferâcem yerde
çemenlerde
şerâb ve piyâle
...
sâkî
çekik bâdem gözlü
ve saz benizli
sâkî”*²¹⁸⁷

4.6.7. Ziya Osman Saba

Ziya Osman Saba'nın “**Rabbim, Nihayet Sana**” şiirinin,

*“Rabbim, nihayet sana itaat edeceğiz...
Artık ne kin ne haset ne de yaşamak hırsı,
Belki bir sabah vakti, belki gece yarısı,
Artık nefes almayı bırakıp gideceğiz...”*²¹⁸⁸

şeklindeki ölümü anlatan dizelerinde şair, aslında insanoğlundaki nefsanî hâllerin dünyevî olduğunu, ölümle beraber bunların da biteceğini söyleyerek ve ölümün olması gereken itaati getireceğini vererek dervişâne bir hâl sergilemektedir. Şair,

²¹⁸⁵ Çelebi, *Bütün Şiirleri*, 50.

²¹⁸⁶ Açıklama olarak ferâce'nin Mevlevî hırkası olduğu verilmektedir. (Çelebi, *Bütün Şiirleri*, 112.) bu da şiirin tasavufî okunması gerektiğine bir işaretidir.

²¹⁸⁷ Çelebi, *Bütün Şiirleri*, 72.

²¹⁸⁸ Ziya Osman Saba, *Bütün Şiirleri-Cümlemiz*, (2. Baskı), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2016, 37.

*“Ben artık korkmuyorum, her şeyde bir hikmet var
Gecenin sonu seher, kışın sonunda bahar.
Belki de bir bahçeyi müjdeliyor şu duvar,
Birer ağaç altında sevgilimiz, annemiz.
Gece değmemiş sema, dalga bilmeyen deniz,
En güzel, en bahtiyar, en aydınlık, en temiz
Ümitler içindeyim, çok şükür öleceğiz...”²¹⁸⁹*

şeklindeki şiirin devamında ise recâ hâlini vermekte, bu hâlden dolayı da ölümden korkmamakta hatta ölümü kurtuluş olarak görerek ölüme muhabbet beslemektedir. Çünkü ölüm, huzur olarak görülmektedir. Ayrıca şiirde geçen “hikmet” sözcüğü teslimiyeti ve külli iradeyi vermektedir.

“**Ahret**” şiirinde de yine ölüm işlenmektedir. Burada ise ölüm dünyanın keşmekeşinden ve şaire çektirdiklerinden dolayı kurtulma vesilesi olarak görülmekte ve huzur hâli olarak düşünülmektedir:

*“Bu garip dünyada ben yadırgadım yerimi...
Yıllardan sonra bir gün, görüp çektiklerimi,
Tanrım bir meleğine emredek: “Yetişir!”*

*Gözlerimi o saat sessiz kapayacağım.
Beni bekleyedursun bir kenarda yatağım;
Bütün yorgunluğumu alacak bir teneşir.*

*Bir yükü atmış gibi içimde bir hafiflik,
Oraya geçmek için aşacağım bir eşik,
Bir lahza tutacağım bana uzanan eli.”²¹⁹⁰*

Şiirin son dördlüğü buradaki ölüm temasının tasavvufi olarak Allah’a kavuşma isteği ve mutluluğu olmadığını göstermektedir:

*“Bir el gözlerimdeki perdeyi sıyracak.
Onları bulacağım...Ve annem şaşıracak:*

²¹⁸⁹ Saba, *Bütün Şiirleri-Cümlemiz*, 37.

²¹⁹⁰ Saba, *Bütün Şiirleri-Cümlemiz*, 34.

“Oğlum! Ne kadar da büyümüş ben görmeyeli.”²¹⁹¹

“**Toprağım**” şiirinde de ölüm işlenmiştir. Bu şiirde tasavvufî olarak dikkat çeken cami avlusunun manevi atmosferi içinde hayvanatın zikrinin verilmesi ve musalla taşının ölümü hatırlatmasıdır:

*“Ahret dolsun içime kumruların “Hu...”sundan
Diyeyim, camiinin geçerken avlusundan.
Şu musalla taşında bir namaz yatacağım”²¹⁹²*

Ziya Osman Saba “**Adak**” şiirinde ise halk inançlarıyla türbe ve evliya kavramlarını işlemektedir:

*“Bir bahur ağaçları sararken boydan boya,
Burada yatar, dedin, “Aşk” adlı bir evliya;
Buralardan gidilir ümidin Kâbe’sine...”*

*Beraber tavaf ettik mezarın dört başını,
Beraber öptük kırık yosunlanmış taşını,
Ömrümüzü adadık kandilsiz türbesine...”²¹⁹³*

Şiirin iki üçlüğünde de şair okuyucuya türbelerin fizikî görüntüsünü canlandırmaktadır. Ayrıca “Aşk” kavramının evliyaya isim olarak verilmesi ise evliyanın Allah aşkıyla yaşamasına vurgu olarak düşünülebileceği gibi ilk üçlüğün üçüncü mısraında insanların türbelerden aşk ve muhabbetle onlardan medet umması ya da evliyayı vasıta kılarak isteklerine ulaşmakta ümitlenmelerini de vermektedir. Şiirin ikinci üçlüğünde de insanların türbeden beklentilerini şair işlemektedir.

4.6.8. Bahaettin Karakoç

Bahaettin Karakoç şiirinde tasavvufî unsurlar çokça kullanılmaktadır. Aşk, nefis, akıl, gönül, ney, neyzen, zikir, vird, tevbe, tevazu, tecelli, vahdet, sır bunlardan bazıları olup, Karakoç şiirinde tasavvuf büyüklerinden Hallâc-ı Mansûr da görülmektedir.

²¹⁹¹ Saba, *Bütün Şiirleri-Cümlemiz*, 34.

²¹⁹² Saba, *Bütün Şiirleri-Cümlemiz*, 39.

²¹⁹³ Saba, *Bütün Şiirleri-Cümlemiz*, 180.

“Kâ’be Ekseninde İlk Yakarış”şiiirinin,

“*bu sefere çıkmalı bir an ayık değilim*”²¹⁹⁴

mısraı Allah’ın kutsal beldesine gitmenin, Hac farızasını yerine getirmenin muhabbetini, aşkını verirken aynı şiiirin,

“*rahman olan adına aşk ile zincirlendim*”²¹⁹⁵

dizesinde aşk, Allah’ın zatıdır. Bu aşk, Mevlevîlik’e ait terimlerle ise,

“*özüm pervazlanınca hem neyzenim hem ney’im*”²¹⁹⁶

mısraında verilmektedir. Aşk, “Dostlara Sava Veya En Güzel Haber” şiiirinde ise hâl ehliyle beraber verilmiştir:

“*aynasını tutan tuttu özüme
âşıklardan çekiç değdi tözüme
ummân bile sığ görünür gözüme
rahmân’a râm oldum imzam değışti*”²¹⁹⁷

“Bir Kelebeğin Fantazileri / 13”te de aşk, feyz yine hâl ehliyle verilmekte ve şair hâline hamd etmektedir. Bu ise muhabbetten kaynaklanmaktadır:

“*önümdeki boş bardak iflâsın remzi değil,
sâkiler doldurdukça içtim elhamdülillah*”²¹⁹⁸

İkinci dize Derviş Yunus’un “*Hakdan inen şerbeti içtik Elhamdülillah*”²¹⁹⁹ şiiirini hatırlatmaktadır. “Bir Süreç Değişimi Esrikliğı” şiiirinin ilk dizelerinde ise aşk, Yunus Emre’nin “*Leyla Leyla derken Mevlayı buldum*”²²⁰⁰ mısraından iktibasla verilmektedir:

“*mescid-i haram’da leylâ’yı buldum,
leylâ’ya bakarken mevlâ’yı buldum,
mekâna sığmayan sevdâyı buldum,
hayran kaldım hakk’ın hazinesine*”²²⁰¹

²¹⁹⁴ Bahaettin Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, Nobel Kitabevi, Adana 2008, 5.

²¹⁹⁵ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 6.

²¹⁹⁶ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 6.

²¹⁹⁷ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 74.

²¹⁹⁸ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 113.

²¹⁹⁹ Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlâhileri*, 110.

²²⁰⁰ Hatipoğlu, *Besteleriyle Yunus Emre İlâhileri*, 31; Bu şiiir, Mustafa Tıatcı’nın hazırladığı Dîvân-ı İlâhiyât’ta “Aşık Yûnus’un veya Başka Yûnuslar’ın Şiiirleri” kısmında verilmiştir. bk. (Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, 647-718.)

“**Tek Kişilik Bir Dünya**” şiirinde ise aşk ve vird kavramlarını kullanan şair, aşkın tarifini yapmaktadır:

*“övünmek ahmaklıktır, dövünmek korkaklıktır
aşk ise hep yanmaktır, virdim kendi içinde”*²²⁰²

“**Kâ’be Ekseninde İlk Yakarış**”ın şu dizelerde ise hem aşk verilirken hem de nefsin kötülüklerinden Allah’a sığınma vardır:

*“beni bana bırakma
nurundan yoksun bırakma
aşkınla yanmak varken başka ateşle yakma”*²²⁰³

mısralarında ise aşk ve nefis kavramları tekrar görülmektedir. Aynı şiirin,

*“figürlere takılan nefsimden nefret ettim
akli takıntılardan içime hicret ettim”*²²⁰⁴

dizelerinde ise nefsinin zulmüne değinen şair, akıldan kalbe hicret ettiğini söyleyerek tasavvufta önemli olan gönlün değerine vurgu yapmaktadır. “**Bir Kelebeğin Fantazileri / 12**” şiirinin şu mısralarında da akıl ve gönül çelişmesine şair değinmiştir:

*“akıl pınarı sık sık bulanır ve durulur
gönülse her güzelde seni görüp vurulur”*²²⁰⁵

“**Kâ’be Ekseninde İlk Yakarış**” şiirinin şu dizelerde de akıl-gönül çarpışmasına değinen şair, kalbin hararetlenmesiyle zikre daldığını vurgulamıştır:

*“aklımla gönlüm arasında sıkışan elçinim
yüreğim kaynadıkça hu çekerim”*²²⁰⁶

“**Bir Süreç Değişimi Esrikliği**” şiirinin şu mısralarında da aşk kavramının yanında gönül ve zikir ıstılahları verilmiştir. Ancak burada zikir cemadatın zikridir:

*“aşka gelip raksederken felekler
yüreğime kirkit vurur melekler”*²²⁰⁷

²²⁰¹ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 20.

²²⁰² Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 65.

²²⁰³ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 5.

²²⁰⁴ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 6.

²²⁰⁵ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 112.

²²⁰⁶ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 7.

“**Bir Kelebeğin Fantazileri / 12**”de ise zikir bütün yaratılanlar tarafından yapılmaktadır:

*“ne varsa bu evrende görünen görünmeyen
her şey senin eserin hepsi seni zikreder”²²⁰⁸*

“**İlâhi**” şiirinin şu mısralarında da yine aşk, gönül ve zikir verilmiştir. Buradaki zikir ise kelime-i tevhid zikridir:

*“saatçım, saatımı
ne olur yeniden kur
dinle bak yüreğimi
ne der ve nasıl vurur
lâilâhe illâllah
lâilâhe illâllah
...
karakoç bir garip kul
ne âmirdir ne memur
sana âşık bir kulun
duyar mı başka gurur?
lâilâhe illâllah
lâilâhe illâllah”²²⁰⁹*

“**Kâ’be Ekseninde İlk Yakarış**” şiirinin,

“gerçek gönül derdinin sendedir tek ilâcı”²²¹⁰

mısraı da aşk ile gönlü vermektedir. “**Bir Süreç Değişimi Esrikliği**” şiirinin şu mısraında da şair gönlün kıymetini işlemektedir:

“göz gizemli kapı, kalp bir define”²²¹¹

“**Kâ’be Ekseninde İlk Yakarış**”ın şu dizelerde ise nefsinin kötülüğünü vererek tevazu da sergilemektedir:

²²⁰⁷ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 20.

²²⁰⁸ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 111.

²²⁰⁹ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 23, 24.

²²¹⁰ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 13.

²²¹¹ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 20.

*“yüzüm yok, mücrimim, ama geldim
sen nasip etmeseydin
tövbe kapısını sonsuza dek açık tutmasaydın
nefsimin kirliliği ve güdüklü ayaklarıyla
bu kapıdan içeri girebilir miydim?”²²¹²*

“**Bir Süreç Değişimi Esrikliği**” şiirinde ise şair, nefesine darbe vurduğunu söylemektedir:

*“beni öteledim, onu bıraktım
eğrimi, kirliliği sıyrıp yaktım”²²¹³*

“**Münâcât**”ın şu dizelerinde ise vahdet-i vücûd anlayışı yanında Allah’ın yüceliği vurgulanmış, aklın ve nefsin iflası verilmiştir:

*“Ve bütün yaratılmışlar
Senin imzanı taşır
Her şey sana şükreder
Zaman hep seninle var
Hiçliğin tek yorumudur zamansızlık
Aklın intiharıdır
Nefsin sefaleti
Ve en çirkin küfürdür
İmansızlık”²²¹⁴*

Lâle Müldür şiirinde olduğu gibi Karakoç’un şiirinde de Yunus Emre şiirinden iktibas yapılmıştır. Bu, “**Yunus’ça Değilse Sevgi Ölçeği**” şiirinin muhabbet içeren,

*“Yunus söyler: Şol cennetin ırmakları
Akar Allah deyu deyu”
Aşk budur, sevgi budur deniz deniz
Sel dediğiniz nedir ki?*

Gökkuşağı altında: “Cennet bağının gülleri

²²¹² Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 7.

²²¹³ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 20.

²²¹⁴ Bahaettin Karakoç, *Bir Çift Beyaz Kartal-Bütün Eserleri-3*, Nar Yayınları, İstanbul 2016, 277.

*Kokar Allah deyu deyu”
Bezm-i eleste mesteden sevdâ iksiri budur işte
Akıl dediğiniz nedir ki?*

*Doruklara “Çıkmuş İslâm bülbülleri
Öter Allah deyu deyu”
Bir kul ile dost olunca Allah’ı
Kul dediğiniz nedir ki?”²²¹⁵*

mısralarında yine aklın eleştirisiyle işlenmiştir.

“Bir Kelebeğin Fantazileri / 12” şiirinde tecelli kavramına da değinilmiştir:

*“allah’ım
sana yarattıkların sayısınca
teşekkürler ederim!
...
kuşlar kendi dilleriyle anlatırlar sevgiyi
akrepler ve yılanlar kendi dilleriyle
her dilbaz seni anlatmaya çalışır en iyi”²²¹⁶*

“Bir Kelebeğin Fantazileri / 13”ün şu mısraında vahdet kavramına değinen şair, teslim olmuş bir derviş edasındadır:

“çoklukta bir’i buldum, seçtim elhamdülillah!”²²¹⁷

“Seyran”ın şu dizelerinde ise şair, dervişlerin kapısındadır:

*“Bir Kûfî yazı edamız,
Harman yeridir odamız,
BİR’dir, RAHİM’dir Hüdamız;
Yeni bir çağa bakarım,
Pişmişlerin kapısında
Aşınmayan eşik benim”²²¹⁸*

²²¹⁵ Karakoç, *Bir Çift Beyaz Kartal-Bütün Eserleri-3*, 265, 266.

²²¹⁶ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 111.

²²¹⁷ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 113.

²²¹⁸ Bahaettin Karakoç, *Seyran, Bütün Eserleri-1*, Nar Yayınları, İstanbul 2012, 84.

Karakoç'un dervişlere muhabbeti o kadar çoktur ki o kapıda ebedî hizmetkâr olduğunun vurgusunu yapmaktadır. “**Aşk Mektubu XVI**”da derviş, şaire recâyı, tevazuyu, gereksiz şeylerle uğraşmamayı öğreten bir mürşid gibidir:

*“Bir derviş gülümsemeyi öğretti bana
Sesli ağlamayı unuttum
Yüzümü ekşitmem/tütün içmem
Duyarsız güllerden demet bağlamayı unuttum”²²¹⁹*

“**Kâ’be Ekseninde İlk Yakarış**”ın şu dizelerde ise tasavvuf erbabı için de muteber olduğu bilinen levlâke²²²⁰ hadisine,

*“levlake, levlake” muştusuna muhatap olan
sevgili peygamberin çağırıyor medine’den”²²²¹*

dizelerinde yapılan iktibas, “**Lirik Naatlar / I**”de,

*“levlake, levlake demiş, rabb’im seni çok yüceltmiş
güller, sümbüller lâleler terindi yâ resûlallah”²²²²*

mısralarıyla,

“VI/İşte Medh Budur” şiirinde ise,
*“Levlâke... Levlâke”, işte medh budur;
Gerçek akîd budur, kefâlet budur.”²²²³*

dizelerinde yapılmıştır.

Hallâc-ı Mansûr Türk şiirinde birçok şairin şiirinde yer almıştır. Bu çalışmada da bazı yerlerde geçmektedir. Bahaettin Karakoç’un şiirinde de Hallâc kullanılmıştır. Karakoç, Mansûr’u sır kavramıyla beraber “**Nev Zuhur**”şiirinde vermektedir:

*“söz geldi sukûta dayandı hece hece
mühürlü kapılar açıldı bu gece
ortalıkta kaldı hallac’ı mansur”²²²⁴*

²²¹⁹ Bahaettin Karakoç, *Beyaz Dilekçe-Bütün Eserleri-4*, Nar Yayınları, İstanbul 2016, 91.

²²²⁰ bk. el-Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, II, 164.

²²²¹ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 16.

²²²² Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 25.

²²²³ Karakoç, *Beyaz Dilekçe-Bütün Eserleri-4*, 240.

²²²⁴ Karakoç, *Gündemde Yine Aşk Var*, 81.

Bu dizelerde sır artık kalmamıştır. Çünkü kemâl mertebesine ulaşıldığı için hâl, âşikâr olmuştur. Mansûr, Karakoç'un "Aşk Davulcusu" şiirinin şu mısralarında ise vahdet-i vücûdu veren maruf sözüyle şiire yansımıştır:

*"Ben ayna olmuşum bakanlar bakmış
Zaman gergin deri, yürek tokmakmış
Herkes canânına bir isim takmış,
Kimi aşk sarhoşu demiş; Ene'l-hak."*²²²⁵

*"Osmanlı Beyliği kurulurken Anadolu'daki Ahi, Bâbâî ve Mevlevîler, siyasî, ictimâî ve iktisadî alanda önemli rol oynamışlardır. Bilhassa tarikat mensubu olup 'alp-erenler' ismiyle anılan gazilere önem verilmiş ve bunlar için zaviyeler yaptırılmıştır. Osmanlı devletinin temel harcında, Ahilerin ve Ahi reislerinin katkıları büyük olmuştur."*²²²⁶ Karakoç, "Ses Ta Uzaklardan Gelir" şiirinin şu mısralarında bu hususu şiirleştirmiştir:

*"Anadolu'da bir beylik;
Soyluluğu kesin ve dik
Eserinde koymaz gedik
Ve il, il, Allah'ı söyler:*

*-ALLAHU EKBER
ALLAHU EKBER
LÂ İLÂHE İLLALLÂHU
VALLAHU EKBER,
ALLAHU EKBER
VE LİLLÂHİL HAMD!*

*Bir kez açılmış bu bayrak;
Rüzgârı îman, gücü hak...
Dergâh dergâh, ocak ocak
Aşk sel sel Allah'ı söyler:*

*-ALLAHU EKBER
ALLAHU EKBER*

²²²⁵ Karakoç, *Beyaz Dilekçe-Bütün Eserleri-4*, 132.

²²²⁶ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 303.

*LÂ İLÂHE İLLALLÂHU
VALLAHU EKBER,
ALLAHU EKBER
VE LİLLÂHİL HAMD!*

*Osman Gazi Kur'an okur
Ve bir ulu devlet dokur;
Yağmur yağmur yağarken nur
Su tel tel Allah'ı söyler:*

*-ALLAHU EKBER
ALLAHU EKBER
LÂ İLÂHE İLLALLÂHU
VALLAHU EKBER,
ALLAHU EKBER
VE LİLLÂHİL HAMD!"²²²⁷*

4.6.9. Abdurrahman Cahit Zarifoğlu

Abdurrahman Cahit Zarifoğlu şiirinde de tasavvuf çeşitli ıstılâhlarla görülmektedir. Zarifoğlu, “Başım Eğik Dilim Kapalı Gözler Kaçanağı Anlamında” şiirinin şu mısralarında rabita ıstılâhını işlemiştir:

*“Aha Şeyhefendim Aha yüreğim
Göz kapanır akıl susar susar akıl
İstersen haydi haydi haydi
Yeryüzünün bütün gümbürtülerini çağır”²²²⁸*

Bu mısralarda rabitanın yanında aklın eleştirisi, dünyanın ya da nefsin atılması da verilmektedir. “? Soru İşaretlerinden Biri”nde ise süveyda verilmektedir:

*“Zulumdur dinlenen başlarsa eğilmiş
Gömleğin üstüne kadar çıkmış kalpteki kara leke”²²²⁹*

²²²⁷ Karakoç, Seyran, *Bütün Eserleri-1*, 187, 188.

²²²⁸ Cahit Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, (4. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 2000, 360.

²²²⁹ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 386.

“**Kaybolan Şiir/Hayretlerimi**” şiirinde ise tasavvufta çok değerli olarak görülen tefekkür ve teslimiyet işlenmiştir:

*“Bil tefekkür koruna düşsen
Ödün kopmaz zalimden, dersin Allah daim”*²²³⁰

Bu mısralarda Zarifoğlu’nun samimi bir derviş edasında olduğu görülmektedir. Şiirin devamında ise tevazu ve uzlet verilmiş, nefsanî arzular eleştirilmiştir:

*“Sözde şehvet dilde şehvet
Hani sükut tevazu uzlet”*²²³¹

“**Sultan**” şiirinde de Zarifoğlu tevazuyu vermekte, recâ hâliyle af dilemektedir:

*“Seçkin
Bir kimse değilim
İsmimin baş harfleri acz tutuyor
Bağışlamamı dilerim.”*²²³²

“**Kaybolan Şiir/Hayretlerimi**”in şu dizelerinde ise teslimiyet işlenmiştir:

*“Her sözün zarara
Emri maruf nehî münker bir de Allahı anmak müstesna
Her haykıranın takıldın ardına
Eğildin rüzgarda*

*İster misin makam rütbe ölümünden sonra
Allahı hakim bil diğerlerin mahkumun-aleyh”*²²³³

“**Lokomotif**”in “**Reca**” kısmında da şair, recâ ile teslim olmuştur:

*“Bohçam boş
Öteberim eksik
Azığım kuru
Canım aç*

²²³⁰ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 401.

²²³¹ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 402.

²²³² Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 491.

²²³³ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 402.

*Yüzüm sana çevrili
Adımın sana
Irmaklarına
Bir lokma suyla geldim, su denmez
Kabul ola affola*²²³⁴

“**Ateşli Hastalıklar I**”in şu mısralarında ise havfın da recânın da değerli olduğu vurgulanmıştır:

*“Bilinmez ne zaman birden açılır kapı
Korku ve recada cennet yanıkları”*²²³⁵

Özellikle ikinci mısradaki geçen “cennet” ifadesi bu kavramların muteber olduğuna işarettir.

“**İlk Kocaman Bakışlar**”da ise şair himmet dilemektedir:

*“Kendimi yalnız bildiğim her gece
Yalvarışım ağlayışım
Cenkleşiyorum kendimle
Medet
İmdat”*²²³⁶

“**Kaplanlık**” şiirinde ise Zarifoğlu sayha ıstılâhını şiirinde işlemiştir:

*“Şimdi bir aşk sayhası salacağım havalara
Derler ki bu adam isyan basıyor havalara”*²²³⁷

Bu mısralarla şair anlamadığını da vurgulamaktadır.

“**Altı Üstü İnsanlığın**” şiirinde Abdulhâkim Arvâsî verilerek velî ve nazar kavramı işlenmiştir:

*“Oysa aynı Haliç
Abdulkakim hazretlerinin
Ayağı altında nazarı önünde*

²²³⁴ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 463.

²²³⁵ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 474.

²²³⁶ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 449.

²²³⁷ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 293.

*Tahtı saadetinde
Berrak bir suydu”²²³⁸*

Zarifoğlu “**Böyle Ol Böyle Söyle**” şiirinde ise evliyadan ve Hz. Peygamber’den övgüyle bahsederek yakarıştadır:

*“Allahım
Nasıl pırıl pırıl
Güzelse sevdiğin kulların
Öyle güzel kıl beni*

*Allahım
O güzeller güzeli
Hangi iyilik diledi senden
Dilerim ben de öylelerini
Allahım Peygamber efendimiz
Hangi şerlerden sığındıysa sana
Upuzak tut benden de onları”²²³⁹*

“**Bazı Özlemler**” şiirinde şair, dervişlere verdiği kıymeti işlemektedir:

*“Dağlara vardık
Herbirimizin elinde gözleri ıstık saçan birer deve
Düşündük ayaklara düşmüş kıymetlerini iade ettik
Sandık
Dervişlerin”²²⁴⁰*

Ayrıca bu dizeler, dervişlerin seyr u sülûklarında itibar görmemelerinin nefslerinin ezilmesine vesile olduğunu anlatan ve tasavvuf yolunun zorluğunu veren mısralar olarak da düşünülebilir.

²²³⁸ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 413.

²²³⁹ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 422.

²²⁴⁰ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 379.

“**Hama: Sımsıcak**” şiirinde ise tekkelerden bahsedilmektedir. Hac farızasını yerine getirmek isteyen hacı adaylarının önceden karayoluyla Hicaz’a gittikleri bilinmektedir. Bu şiirde bu yoldaki uğraklardan Hama verilmektedir:

*“Hac yolunda bir merhale
Kalbin ve cesedin azık yeri*

*Tekkeler zaviyeler medreseler ulema
Yemiş yüklü ağaçların kolları kökleri.”²²⁴¹*

4.6.10. Alaeddin Özdenören

Alaeddin Özdenören’in bazı şiirlerinde tasavvufî unsurlar görülmektedir. “**Sır**” şiirinin şu mısralarında Özdenören, sır ile evliya arasında bağlantı kurmuştur:

*“Güzelliğinden çırpınan bu gecenin
Sırlarını evliyalar getirir.”²²⁴²*

“**Sır**”ın şu mısralarındaki Özdenören’in kullandığı kuş, sabah, varlık ve sır kelimeleri dikkate alındığında Attâr’ın “Mantık al-Tayr”ının etkisinin olduğu düşünülebilir:²²⁴³

*“Benden selâm olsun diye kuşlar
Bu gece aydınlıkları avuçlar
Sabahlar ve arzular içre
Geçerek varlığın sırlı kapılarından.”²²⁴⁴*

Bu çalışmada birçok şairde İslam tarihinin işlendiği görülmektedir. Alaeddin Özdenören’in “**Hasret**” şiirinde asr-ı saadet dönemine gidilmiştir:

*“Büyük hasret ejderha
Yağmurla ıslanan sahra
Kutsal deve Kusva
Gelir geliyor bir daha.*

²²⁴¹ Zarifoğlu, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, 381.

²²⁴² Alaeddin Özdenören, *Bütün Şiirler*, (2. Baskı), Hece Yayınları, Ankara 2011, 17.

²²⁴³ Bu konu hakkında bk. Feridüddin Attâr, *Mantık al-Tayr*, XX, XXI.

²²⁴⁴ Özdenören, *Bütün Şiirler*, 20.

*Güzel çocuk elveda
Karşımda yükselen dağ
Kalbe atılan ağ
Ve ordusuyla Taha
Geliyor geliyor bir daha.*

*İçli ağaç Hannâne
Göçler ki hane hane
Geliyor geliyor bir daha.”²²⁴⁵*

“**Ağlayan Ağaç**”ta da “Hannâne” işlenmiştir:

*“Hannâne
Gözlerin nerde
Görülmevende
Hannâne ellerin nerde
Bilinmevende
Kalbin nerde atar
Beytülhemde
Suyu nerden içersin
O'nun parmaklarından
Yerinde misin Hannâne
Kopuyor içimde hasretin
Ağla Hannâne
Secde kıl
Derdin kendine yeter
Gözlerin bana”²²⁴⁶*

Bu mısralarda şairin “**Hasret**” şiirinde de var olan özlemi görülmektedir. Bu, tasavvuf ehli olsun ya da olmasın Müslüman bir kulun asr-ı saadete yani Hz. Peygamber’e olan aşkının, feyzinin, muhabbetinin şiirsel hâlidir. Ayrıca şiirde geçen “*Suyu nerden*

²²⁴⁵ Özdenören, *Bütün Şiirler*, 118.

²²⁴⁶ Özdenören, *Bütün Şiirler*, 121.

içersin/ O'nun parmaklarından''²²⁴⁷ mısraları Hz. Peygamber'in mucizesini hatırlatmaktadır.²²⁴⁸

“**Büyütme Fırını**”nın “**II.**”başlıklı kısmının,

“Yaşarken ölüme rastladığımı bilmeyecekler

Belki hiçbir zaman

Zira böyle bir ânın büyüünü tanımadılar

O akşam serüveninde sönmek üzere olan

Alın yazısını

...''²²⁴⁹

mısraları hem külli irade ile ölümü vermekte hem de “*Ölmeden evvel ölünüz.*”²²⁵⁰ hadis-i şerifini hatırlatmaktadır. Şiirin devamında yer alan,

“Süleyman’ın tahtı üzerinde ceset

Hikmet ki kalbine yayılsın.”²²⁵¹

dizeleriyle ise dünyanın boş oluşuna vurgu yapılmakta, hikmet ve kalb ıstılâhları şiirde yer almaktadır.

²²⁴⁷ Özdenören, *Bütün Şiirler*, 121.

²²⁴⁸ Bu mucize için bk. (el-Buhârî, Menâkıb, 22.)

²²⁴⁹ Özdenören, *Bütün Şiirler*, 134.

²²⁵⁰ bk. el-Aclûnî, *Keşfü'l Hafa*, II, 29.

²²⁵¹ Özdenören, *Bütün Şiirler*, 135.

SONUÇ

Tasavvuf ve şiir denilince akla ilk olarak Osmanlı şiiri gelmektedir. Bu hususa sebep olan hassalar Osmanlı toplumu yapısı ve şiirinin teması olarak söylenebilir. Bu, eksik bir algı oluşturmakta ve modern şiirin temsilcileri tarafından sûfizm temasının yadsındığı yanlışlığını meydana getirmektedir. Yeni Türk şiirinin kapsamında yer alan fakat zaman bakımından Osmanlı toplumu içinde bulunan Tanzimat, Ara Nesil, Servet-i Fünûn, Meşrutiyet dönemi şairlerinde olduğu gibi Yahya Kemal Beyatlı, Nâzım Hikmet Ran, Faruk Nafiz Çamlıbel, Ârif Nihat Asya, Necip Fazıl Kısakürek gibi Cumhuriyet Dönemi Türk şairlerinde de tasavvuf temasının şiirlere yansdığı hatta Ârif Nihat ve Necip Fazıl gibi sanatkârlarda belirgin bir şekilde bu temanın işlendiği görülmektedir.

Bu çalışmada modern Türk şiirinin Namık Kemal, Ziya Paşa, Tevfik Fikret, Yahya Kemal gibi ön plana çıkmış şairlerinin yanında Ahmed Edîb Harâbî, Emin Hâkî gibi ismi daha az duyulmuş şairleri de ele alınarak hem bu şairlerin geri planda kalmış tasavvufî yönleri gösterilmek hem de Ahmed Edîb Harâbî, Emin Hâkî gibi şairler hatırlatılmak istenmiştir.

Bu incelemede Tanzimat döneminden Âkif Paşa, Hersekli Ârif Hikmet, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Muallim Nâcî; Ara Nesil döneminden Mehmed Celâl; Servet-i Fünûn şairlerinden Tevfik Fikret, Cenab Şahabeddin ve Hüseyin Sîret Özsever; Meşrutiyet döneminden Ahmed Edîb Harâbî, Emin Hâkî ve Hüseyin Vassâf; Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinden Yahya Kemal Beyatlı, Nâzım Hikmet Ran, Faruk Nafiz Çamlıbel, Ârif Nihat Asya, Necip Fazıl Kısakürek ve bu dönem başlığı altında “Diğer Şairler” alt başlığı içinde Sezai Karakoç, Lâle Müldür, Fazıl Hüsnü Dağlarca, Haydar Ergülen, Enis Behiç Koryürek, Asaf Hâlet Çelebi, Ziya Osman Saba, Bahaettin Karakoç, Abdurrahman Cahit Zarifoğlu ve Alaeddin Özdenören şiirinde tasavvufî unsurlara değinilmiştir.

Bu çalışmada ele alınan şairlere bakıldığı zaman tasavvufu bazılarının yaşantı ile bazılarının ise sadece tema olarak işlemiş oldukları, yaşayarak şiirlerine aksettiren şairlerden bir kısmının derviş, bazılarının ise mürşid konumunda yer aldıkları görülmektedir. Bu bağlamda örnek verilecek olursa Hersekli Ârif Hikmet’in, Hüseyin Sîret’in, Emin Hâkî’nin, Necip Fazıl’ın derviş, Ziya Paşa, Hüseyin Vassâf, Ahmed Edîb Harâbî, Ârif Nihat Asya’nın ise mürşid şairler olduğu bu çalışma sonucunda

görülmektedir. Bu çalışmada tasavvuf ile bağlantısı olan şairlerin Kâdirîlik, Nakşîbendîlik, Bektâşîlik, Cerrâhîlik, Uşşâkîlik, Mevlevîlik gibi tarikatlara müntesip oldukları belirtilmiştir. Fakat incelenen şiirlerde özellikle Bektâşîliğin ve Mevlevîliğin dikkat çektiği görülmektedir. Hersekli Ârif Hikmet'te Kâdirîlik ve Bektâşîlik, Namık Kemal ve Ahmed Edîb Harâbî'de Bektâşîlik, Ziya Paşa ve Necip Fazıl'da Nakşîbendîlik, Hüseyin Sîret'te Cerrâhîlik, Hüseyin Vassâf'ta Uşşâkîlik, Emin Hâkî, Yahya Kemal, Nâzım Hikmet ve Ârif Nihat Asya şiirinde ise Mevlevîlik etkisi görülmektedir. Ayrıca Mevlevîlik, Asaf Hâlet Çelebi şiirinde de belirgin bir şekilde görülmektedir. Hersekli Ârif Hikmet'in ve Hüseyin Vassâf'ın ise çeşitli dergâhlardan feyz aldığı, Namık Kemal'in intisabının çeşitli tarikatlar olarak gösterildiği bu çalışmada belirtilmiştir.

Bu incelemede özellikle Tanzimat döneminde vurgulanmış olan akıl mefhumunun daha sonraki dönemlerde de şiirlere eleştirel olarak girdiği görülmektedir. Bu durumun Osmanlı'nın son döneminin dikotomik yapısından olabileceği gibi tasavvufta gönlün hâiz-i kıymet bir kavram olmasından da kaynaklandığı söylenebilir. Tasavvufî ıstılâha ait kavramların şairler arasında farklı şekilde yorumlandığı da görülmektedir. Örneğin Âkif Paşa'da şeyh, kaba softayken Namık Kemal'de kâmil insandır; Âkif Paşa ve Muallim Nâcî kendini şeyh sananları eleştirmektedir. Âkif Paşa'daki yokluk anlayışıyla Namık Kemal'deki yokluğa bakış açısının da farklı olduğu görülmektedir. Bu çalışmada bazı şairlerde birtakım kavramların dikkat çektiği vurgulanmıştır. Örneğin Hersekli Ârif Hikmet, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Muallim Nâcî'de irfan ve marifet kavramları, Hersekli Ârif Hikmet ve Namık Kemal şiirinde teslimiyet, hikmet, irfan, muhabbet, dergâh, aşk, feyz gibi benzer kavramlarla tasavvuf verilmekte, Namık Kemal'de vahdet-i vücûd, Mehmet Celâl ve Tevfik Fikret'te tecelli, Ziya Paşa ve Necip Fazıl'da nefis mücadelesi, Nâzım Hikmet'te semâ, Faruk Nafiz'de evliya, Hüseyin Sîret Özsever, Hüseyin Vassâf, Ahmed Edîb Harâbî ve Emin Hâkî'de teslimiyet ve muhabbet, Yahya Kemal'de ise gönül kavramı dikkat çekmektedir. Cenab Şahabeddin'de ise cüretkâr bir tavrın belirgin olduğu anlaşılmaktadır. Şiirlerde Hallâc-ı Mansûr menkıbesinin etkisi görülmektedir. Bazı şahıslar ve evliyadan bazı zatlar verilerek de tasavvufî iz şiirlere yansımaktadır. Ayrıca bazı şiirlerin âyetleri, hadisleri, İslâm tarihini hatırlattığı görülmektedir. Namık Kemal, Ziya Paşa, Muallim Nâcî ve Ahmed Edîb Harâbî şiirlerle İslâm tarihini vermekte; Namık Kemal, Ziya Paşa,

Muallim Nâcî ve Mehmet Celâl'de ise âyetlerin etkisi görülmektedir. Fakat bu husus Namık Kemal'de belirgin olarak verilmektedir. Bu çalışmada ele alınan şiirlerde Hakikat-i Muhammediye, Nur-ı Muhammediye, feyz, muhabbet, teslimiyet, intisap, gaşy, cezbe, tecelli, gönül, derviş, şeyh, pir, aşk, âşık, dergâh, naz, marifet, irfân, ârif, hikmet, zikir, vahdet, kesret, halvet, celvet, hayret, uzlet, gayret, seyr u sülûk, sâlik, fakr, fenâ, melâmet, sır, nefis, cân, zuhûrât, kerâmet, tevazu, küdüret, rıza, şatah, vird, nur, nutuk, devr, garîb, tayy-i mekân, bast-ı zaman, zünnar, gavs gibi tasavvufî ıstılâhlar kullanılmakta, özellikle ney olmak üzere kudüm, rebab gibi sûfî enstürmanları; tennure, hırka, tig, aba gibi tasavvuf kıyafetleri; post gibi sûfî makamı; keşkül, teber gibi derviş aletleri yer almaktadır. Ayrıca özellikle Osmanlı'nın son dönem şairleri, yeni Türk edebiyatının ise ilk şairleri olmak üzere şairlerin aile yaşantısı ve küçük yaşlarda okunan eserlerin etkisinin tasavvufî bağlamda şairlere etki edebileceği verilmiştir. Bu hususun yanında yine son dönem şairlerinde zaman etkisinden dolayı geleneksel mazmunların kullanımı da tasavvufî şiirlerde rastlanmaktadır. Tanzimat şairlerinde şikâyet hâli verilmekte fakat şiirin sonunun ise tevekkül ile bitirilmekte olduğu dikkat çekmektedir. Bu durumun muhabbetî bir yaklaşımdan ziyade cehennemî bir korkudan olduğu düşünülebilir. Yine bu dönem şairlerinde ikilemler bir ruh hâli hissedilmektedir. Servet-i Fünûn döneminde ise profan bir yapının etkili olduğu görülmektedir. Ancak şairlerde kadim tasavvuf geleneği ile heteredoks bir anlayışın varlığı da hissedilmektedir. Şiirlerde Vedûd, Kadir, Hu, Hay, Âlim, Rahim, Rahman, Subhan gibi Allah'ın isimlerinin belirtilmesi de dikkat çekicidir. Bu hususların yanında Namık Kemal, Ziya Paşa ve Muallim Nâcî şiirinde dünyanın boş olduğu vurgusu; Âkif Paşa ve Ziya Paşa'da karamsarlık ve huzursuzluk; Âkif Paşa, Muallim Nâcî, Yahya Kemal ve özellikle de Ahmed Edîb Harâbî'de rind-zâhid ikilemi belirgin olarak görülmektedir. Ayrıca "Diğer Şairler" alt başlığı içinde ele alınan şairlerden Sezai Karakoç şiirinde Abdükâdir Geylânî, Ahmed Rifâi, Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî gibi tarikat pirleri, İbn-i Arabî, İmam-ı Rabbanî gibi tasavvuf büyükleri, Mesnevî, Füsûs, Fütûhât gibi tasavvufî eserler dikkat çekmektedir. Lâle Müldür şiirinde gavs kavramı ve Yunus Emre, Fazıl Hüsnü Dağlarca şiirinde yaratılış, Haydar Ergülen'de ise Yunus Emre, dervişlik ve nefis dikkat çekmektedir. Enis Behiç Koryürek şiirinde samimi bir derviş edası görülmekte, Asaf Hâlet Çelebi'de Mevlevîlik ve nefis-ruh çatışması, Ziya Osman Saba'da ölüm ve evliya kavramı, Bahaettin Karakoç şiirinde "Levlâke" hadisi dikkat çekmektedir.

Abdurrahman Cahit Zarifoğlu ise Necip Fazıl'ın şeyhi olan Abdulhâkim Arvâsî'yi şiirine aldığı görölmektedir. Alaeddin Özdenören şiirinde ise İslâm tarihi, Asr-ı Saadet' belirgin bir şekilde görölmektedir.

Bu çalışmada yer alan şairlerin bir kısmının Osmanlı döneminin geleneksel yapısından, diğer kısmının ise hem Osmanlı'nın kadim hem de Cumhuriyet döneminin yenilikçi yapısının etkisinde kaldıkları anlaşılmaktadır. Ancak hepsinde gerek tema olarak daha çok da sûfi etkiyle ya da yaşantıyla şiirlerine tasavvufun girdiği aktarılmıştır. Geleneksel sanat ve edebiyat, yenileşen edebiyata da yön çizmekte ikincil durumda kalsa da yaşamaya devam etmektedir.



KAYNAKÇA

- Abdulkadir Geylanî, *İlâhî Armağan (Fethu'r-Rabbani)*, (Çev.: Abdulkadir Akçiçek), Bedir Yayınevi, İstanbul 2000.
- Abdulkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlimine Dair-Kuşeyri Risalesi*, (9. Baskı), Süleyman Uludağ (Haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, (2. Baskı), (Çev.: Ekrem Demirli), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Acar, Mehmet Emin, *Faruk Nafiz Çamlıbel-Hayatı-Sanatı- Eserleri- Eserlerinden Seçmeler*, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Thk. Şu'ayb el-Arnaûd vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1421/2001.
- Ahmet Necdet, *Tekke Şiiri-Dinî ve Tasavvufî Şiirler Antolojisi*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1997.
- Ak, Suat, *Necip Fazıl ve Büyük Doğu-Sosyal, Siyasi Mücadele Tarihi*, Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016.
- Akay, Hasan, *Cenab Şahabeddin*, Timaş Yayınları, İstanbul 1998.
- Akay, Hasan, *Cenab Şahabeddin'in Şiirleri Üzerinde Stilistik Bir Araştırma*, Kitabevi, İstanbul, 1998.
- Akay, Hasan, *Tevfik Fikret*, Timaş Yayınları, İstanbul 1998.
- Akın Zâkir, *Aşk Mezheb ü Dindir Bana*, Demos Yayınları, İstanbul 2018.
- Aksan, Doğan, *Nâzım Hikmet Şiirinin Gücü*, Bilgi Yayınevi, Ankara 2009.
- Aktaş, Şerif, *Yenileşme Dönemi Türk Şiiri ve Antolojisi I (XIX. Yüzyıl)*, Kurgan Edebiyat, Ankara 2012.
- Akyüz, Kenan, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, (11. Baskı), İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1985.
- Akyüz, Kenan, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri 1860-1923*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2014.

- Alper, Serap, “Tevfik Fikret’in Kırk Sekiz Yılı”, Ayşegül Yaraman (Yayın Yönetmeni), *Biyografya 7-Tevfik Fikret*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Alpyağıl, Recep, “Çağdaş Felsefede Onto-Teoloji Eleştirisi, Mevlânâ ve Nâzım’ın Bir Rubaisi”, *Hece*, Sayı 121, (Ocak 2007), 106-113.
- Altay, İbrahim, “Öğrencisi Zeki Sofuoğlu İle Söyleşi”, *Arif Nihat Asya*, (2. Baskı), Nevzat Köseoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 203-213.
- Ambrosio, Alberto Fabio, *Dervişler-Tarihi, Antropolojisi, Mistik Yönü*, (Çev.: Buğra Poyraz), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Andı, M. Fatih, *Ara Nesil Şairi Mehmed Celâl-Hayatı Görüşleri Şiirleri*, Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul 1995.
- Arkan, Atilla, “Psikoloji: Nefis ve Akıl”, *İslâm Felsefesi-Tarih ve Problemler*, M. Cüneyd Kaya (Ed.), İSAM Yayınları, İstanbul 2013, 569-602.
- Arvasi Derneği, *Seyyid Abdulhakim Arvasi Hazretleri*, Arvasi Derneği, Basım yeri yok 2012.
- Asya, Arif Nihat, *Kubbe-i Hadrâ*, (2. Baskı), Defne Yayınları, Ankara 1967.
- Asya, Arif Nihat, *Ses ve Toprak*, (4. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012.
- Asya, Arif Nihat, *Rübâiyyat-ı Ârif -1-*, (3. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.
- Asya, Arif Nihat, *Rübâiyyat-ı Ârif -2-*, (3. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2014.
- Asya, Arif Nihat, *Bir Bayrak Rüzgâr Bekliyor*, (23. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.
- Asya, Arif Nihat, *Duâlar ve Âminler*, (13. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.
- Asya, Arif Nihat, *Fâtihler Ölmez ve Takvimler*, (4. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2015.
- Asya, Arif Nihat, *Kökler ve Dallar*, (11. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2015.
- Asya, Arif Nihat, *Nesirleri-Aramak ve Söyleyememek*, (4. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.
- Ayda, Adile, *Yahya Kemal’in Fikir ve Şiir Dünyası*, Hisar Yayınları, Ankara 1979.

- Aydın, Mehmet, “Tevfik Fikret”, *Antoloji Aylık Şiir Dergisi*, 2 (11), (Kasım 1981), 53-64.
- Aynî, Mehmed Ali, *Ateizm Aynasında Tevfik Fikret*, Ethem Cebecioğlu (Sad.), Yeni Çizgi Yayınları, Ankara 1997.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Yahya Kemal-Eve Dönen Adam*, Ötüken, İstanbul 1995.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Ney'in Sırrı*, Kapı Yayınları, İstanbul 2007.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Yahya Kemal-Eve Dönen Adam-Ansiklopedik Biyografi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2008.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Kuşunun Son Şarkısı*, (10. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2015.
- Ayvazoğlu, Beşir, *Güller Kitabı*, (14. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2016.
- Azamat, Nihat, “Kâdiriyye”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2001, XXIV, 131-135.
- Bakış, Rıza, *Âşığın Tevhîdi-Hallâc'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, (2. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Bâkiler, Yavuz Bülent, *Ârif Nihat Asya İhtişamı*, Size Dergisi Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 2007.
- Bâkiler, Yavuz Bülent, “Çeşitli Özellikleriyle Arif Nihat Asya”, *Arif Nihat Asya*, (2. Baskı), Nevzat Köseoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 384-394.
- Bâkiler, Yavuz Bülent, “Kendi Ağzından Çocukluğu ve Şiire Başlaması”, *Arif Nihat Asya*, (2. Baskı), Nevzat Köseoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 76-93.
- Banarlı, Nihad Sâmi, *Nihad Sâmi Banarlı'nın Kaleminden Yahyâ Kemal-Bir Dağdan Bir Dağa*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul, 1984.
- Banarlı, Nihad Sâmi, *Kitaplar ve Portreler-Mehmed Âkif'den Günümüze*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul 1985.
- Banarlı, Nihad Sami, *Yahya Kemal'in Hatıraları*, (2. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1997.

- Batur, Enis, “Âşiyân’ın Kanadı Kırık, Kederli ve Mağrur Kuşu”, *Tarih*, Sayı 15, (Ağustos 2015), 24-26.
- Baykara, Resuhi, “Birinci Harb-i Umumi’de Mücâhidîn-i Mevleviye Alayı”, Cemil Çiftçi (Haz.), *Tasavvuf Kitabı*, (2. Baskı), Kitabevi, İstanbul 2008.
- Bek, Kemal, *Yahya Kemal Beyatlı-Yaşamı ve Yapıtlarını Okuma Kılavuzu*, Tarih ve Özne Yayınları, İstanbul 2001.
- Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Ahmet Kuyaş (Haz.), (23. Baskı), YKY, İstanbul 2016.
- Beşikçi, Mehmet, *Birinci Dünya Savaşı’nda Osmanlı Seferberliği*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.
- [Beyatlı], Yahya Kemal, *Rubâiler ve Hayyam Rubâilerini Türkçe Söylemiş*, (2. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1983.
- [Beyatlı], Yahya Kemal, *Kendi Gök Kubbemiz*, (31. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2009.
- [Beyatlı], Yahya Kemal, *Çocukluğum Gençliğim Siyâsî ve Edebî Hatıralarım*, (6. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2012.
- [Beyatlı], Yahya Kemal, *Aziz İstanbul*, (15. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2014.
- [Beyatlı], Yahya Kemal, *Eski Şiirin Rüzgârıyla*, (15. Baskı), İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 2015.
- Beyaz, Yasin, *Necip Fazıl’ın Düşünce Dünyası-Edebiyat-Toplum-Din-Siyaset*, İşaret Yayınları, İstanbul 2013.
- Bilgegil, Kaya, *Ziyâ Paşa Üzerinde Bir Araştırma-I*, (2. Baskı), Atatürk Üniversitesi Yayınları, Ankara 1979.
- Birand, Kâmiran, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1955.
- Birinci, Ali, “Necip Fâzıl Hakkında Yeni Tespitler ve Tashihler”, *Türk Edebiyatı*, Sayı 475, (Mayıs 2013), 10-18.

- Birinci, Necat, *Faruk Nafiz*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Namık Kemal'in İslâm'a Bakışı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1992.
- [Bolayır], Ali Ekrem, *Ordunun Defteri, Darü'l-Hilâfetü'l-Aliyye, Evkâf-ı İslâmiye* Matbaası, Basım yeri yok 1336.
- [Bolayır], Ali Ekrem, *Namık Kemal*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1992.
- Bölükbaşı, Rıza Tevfik, *Serâb-ı Ömrüm ve Diğer Şiirleri*, Abdullah Uçman (Haz.), Kitabevi, İstanbul 2005.
- Bölükbaşı, Rıza Tevfik, *Tevfik Fikret*, Abdullah Uçman (Haz.), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2005.
- Bölükbaşı, Rıza Tevfik, *Tekke ve Halk Edebiyatı Makaleleri*, Abdullah Uçman (Haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Budak, Selçuk, *Psikoloji Sözlüğü*, (3. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (5. Baskı), Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2009.
- Ceylan, Ömür, *Böyle Buyurdu Süfî-Tasavvuf ve Şerh Edebiyatı Araştırmaları*, Kapı Yayınları, İstanbul 2005.
- Çabuk, Vahid, *Saraydan Şiirler*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2016.
- Çamlıbel, Faruk Nafiz, *Heyecan ve Sükûn*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 1959.
- Çamlıbel, Faruk Nafiz, *Han Duvarları-Toplu Şiirler*, (9. Baskı), YKY, İstanbul 2008.
- Çavuşoğlu, Mehmed, "Divan Şiiri", Mehmet Kalpaklı (Haz.), *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, YKY, İstanbul 1999, 194-203.
- Çelebi, Asaf Hâlet, *Mevlânâ ve Mevlevilik*, Nurgök Matbaası, İstanbul 1957.
- Çelebi, Asaf Hâlet, *Bütün Şiirleri*, (6. Baskı), YKY, İstanbul, 2013.
- Çelik, İsa, *Tasavvufî Düşünce İnsân-ı Kâmil*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2010.
- Çetin, Nurullah, *Yeni Türk Şiirinde Geleneğin İzleri*, Hece Yayınları, Ankara 2004.

- Çetin, Nurullah, “Muallim Naci”, *Tanzimat Edebiyatı*, İsmail Parlatır (Koord.), Akçağ Yayınları, Ankara 2006, 651-701.
- Çetin, Nurullah, *Kendini ve Allah'ı Arayan Adam: Necip Fazıl*, (2. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2015.
- Çevikoğlu, Timuçin, *Semâ'nun Sadâsı*, Türkiye Finans Katılım Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2008.
- Dağlarca, Fazıl Hüsnü, *Çocuk ve Allah*, (2. Baskı), YKY, İstanbul 2015.
- Dağlarca, Fazıl Hüsnü, *O'1923-Tapınağa Asılmış Gövdeler-Gezi (Mevlana'da Olmak)-Gobistan*, (2. Baskı), Milliyet Yayınları, İstanbul 1998.
- Demirci, Mehmet, *Yahya Kemal ve Mehmet Âkif'te Tasavvuf*, Akademi Kitabevi, İzmir 1993.
- Demirci, Mehmet, *Hadislerle Tasavvuf Kültürü*, Vefa Yayınları, İstanbul 2009.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, (17. Baskı), Aydın Sami Güneyçal (Haz.), Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 2000.
- Doğan, D. Mehmet, *İki Yol Açıcı: Nureddin Topçu ve Necip Fâzıl*, Yazar Yayınları, Ankara 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Beyrut 1988.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. Abdillâh el-İsbehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Nşr. es-Se'âde, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1409.
- el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs ammeştéhara mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs-II*, Nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1351.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî b. Mûsâ, thk. Abdulaliyy Abdülhamîd Hâmid, *Şu'abu'l-Îmân*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1423/2003.
- el-Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr el-Atekî, *Müsnedü'l-Bezzâr (el-Bahruz-zehhâr)*, thk. Heyet (Mahfûzurrahmân Zeynullâh vd.), Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1988/2009.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsırînâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut 2001.

- Elçin, Şükrü, *Âşık Ömer*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Elçin, Şükrü, *Gevherî*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- El-Hac Mehmed Nuri Şemsüddin-El-Nakşibendi, *Tam Miftâh-ül-Kulûb-Kalblerin Anahtarı*, Salâh Bilici Kitabevi Yayınları, İstanbul Basım yılı yok.
- el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru'l-Mâturîdî (Te'vilâtü Ehli's-Sünne)*, thk. Mecdî Baslûm, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005/1426.
- Emre, Süleyman Arif, "Necip Fazıl Üstadımız", *Yedi İklim*, 18 (182), (Mayıs 2005), 24-27.
- Enginün, İnci, *Cenap Şahabettin*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- Enginün, İnci, *Yeni Türk Edebiyatı-Tanzimat'tan Cumhuriyet'e (1939-1923)*, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2006.
- Enginün, İnci-Zeynep Kerman, *Yeni Türk Edebiyatı Metinleri 1-Şiir (1860-1923)*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2011.
- en-Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1986.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (10. Baskı), M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012.
- Erbay, Erdoğan, *Eskiler ve Yeniler-Tanzimat ve Servet-i Fünun Neslinin Divan Edebiyatına Bakışı*, Akademik Araştırmalar, Erzurum 1997.
- Erbay, Erdoğan vd., *Potin ve Şiir-Emin Hâkî'nin Hayatı ve Eserleri*, Suna Yayınları, Erzurum 2005.
- Erbay, Erdoğan, *Erzurum'un Yüzleri-Ziya Paşa*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum 2015.
- Ercilasun, Bilge, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Ziya Paşa*, Akçağ Yayınları, Ankara 2007.
- Ercilasun, Bilge, *Türk Şiiri Üzerine*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Erdem, Hüsametdin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

- Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri-19 uncu asırdanberi*, (2. Baskı), İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul Basım yılı yok, III/255.
- [Ergun], Sadettin Nüzhet, *Cenap Şehabettin*, Yeni Şark Kütüphanesi, Basım yeri yok, 1934.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet, *Namık Kemal'in Şiirleri*, İnkilâb Kitabevi, İstanbul 1941.
- Ergül, Necmettin, "İnsan-ı Kâmil – Güzel Ahlak İlişkisi", *The Journal of Academic Social Science Studies*, (35), Summer I 2015, 259-270.
- Ergülen, Haydar, *Hafız İle Semender-Toplu Şiirler 2*, Turkuvaz Kitap, İstanbul 2008.
- Ertaylan, İsmail Hikmet, *Türk Edebiyatı Tarihi I-IV*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2011.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî*, Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1998.
- Feridüddin Attâr, *Mantık al-Tayr*, (10. Baskı), (Çev.: Abdülbâki Gölpınarlı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.
- Fişekçi, Turgay, "Nâzım Hikmet Şiirinin Evreleri", *İstanbul Şairi Nâzım Hikmet Hoş Geldin*, (2. Baskı), Kıymet Coşkun (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2014, 57-76.
- Gariper, Cafer, "Yenileşmenin Başlangıcı ve Öncüleri", *Yeni Türk Edebiyatı El Kitabı 1839-2000*, Ramazan Korkmaz (Ed.), Grafiker, Ankara 2004, 37-75.
- Garnett, Lucy Mary Jane, *Osmanlı Toplumunda Dervişler ve Abdallar*, (Çev.: Hanife Öz), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.
- Gencer, Bedri, *İslâm'da Modernleşme (1839-1939)*, (4. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2017.
- Gibb, E. J. Wilkinson, "Osmanlı Şiirinin Hususiyeti ve Sahası", Mehmet Kalpaklı (Haz.), *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, YKY, İstanbul 1999, 54-63.
- Gibb, E. J. Wilkinson, *Osmanlı Şiir Tarihi, A History of Ottoman Poetry-III-V*, (Çev.: Ali Çavuşoğlu), Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

- Goodwin, Godfrey, *Yeniçeriler*, (2. Baskı), (Çev.: Derin Türkömer), Doğan Kitap, İstanbul 2004.
- Göçgün, Önder, *Namık Kemâl'in Şairliği ve Bütün Şiirleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999.
- Göçgün, Önder, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Namık Kemal*, Akçağ Yayınları, Ankara 2014.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, Basım Yılı Yok.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Türk Klasikleri-Divan Şiiri XIX. Yüzyıl*, Varlık Yayınları, İstanbul 1955.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *100 Soruda Tasavvuf*, (2. Baskı), Gerçek Yayınevi, İstanbul 1985.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tasavvuf*, (3. Baskı), Milenyum Yayınları, İstanbul 2004.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul 2015.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Yunus Emre-Hayatı ve Bütün Şiirleri*, (4. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2011.
- Göze, Ergun, *İçimizden 30 Kişi*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1975.
- Göze, Ergun, *Üç Büyük Mustarip-Cemil Meriç-Peyami Safa-Necip Fazıl Kısakürek*, (2. Baskı), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1995.
- Griffe, H. Mirgöl Eren, *Osmanlı'nın Hizmetkârı Galip Ali Paşa Rızvanbegovic-Stocevic*, (2. Baskı), Berikan Yayınevi, Ankara 2005.
- Gümüšoğlu, Dursun, *Ahmed Edib-Harâbî Dîvânı-Yaşamı ve Tüm Şiirleri*, (3. Baskı), Can Yayınları, İstanbul 2013.
- Günaydın, Yusuf Turan, "İbrahim Aşkî ve Necip Fazıl", *Hece*, Sayı 97, (Ocak 2005), 150-152.
- Günaydın, Yusuf Turan, "Mevlevî Geçmiş, Maddecî Dünya Görüşü ve Nâzım Hikmet'in Şiirinde Tasavvuf", *Hece*, Sayı 121, (Ocak 2007), 323-331.

- Gürdoğan, Ersin, *Görünmeyen Üniversite*, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Gürsel, Nedim, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*, Adam Yayınları, İstanbul 1992.
- Haksal, Ali Haydar, *Necip Fazıl Kısakürek-Büyük Doğu Irmağı*, (3. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul 2016.
- Hatef-e Esfehânî, *Aşkname (Ünlü Tercî-i Bend)*, (Çev.: Rüştü Şardağ), Ege Üniversitesi Matbaası, İzmir 1962.
- Hatipoğlu, Ahmet, *Besteleriyle Yunus Emre İlâhîleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993.
- Hayber, Abdulkadir-Hüseyin Özbay, *Muallim Nâci'nin Şiirleri*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1997.
- Hücviri, *Hakikat Bilgisi-Keşfu'l-Mahcûb*, Süleyman Uludağ (Haz.), (4. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Hüseyin Vassâf, *Dîvân*, Mustafa Tıncı vd. (Haz.), Kırkambar Yayınları, İstanbul 2012.
- Hüseyin Vassâf, *Gerçeği Gösteren Ayna-Mir'ât-ı İncilâ-yı Hakikat (Niyâzî-i Mısri Şerhi)*, Mustafa Tıncı-Mehmet Akkuş (Haz.), H Yayınları, İstanbul 2016.
- Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliya-I*, (Çev.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), Seha Neşriyat, İstanbul 1990.
- Işın, Ekrem, "Tanzimat Ailesi ve Modern Âdâb-ı Muâşeret", *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (5. Baskı), Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ed.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, 557-574.
- İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-Allah Adamları ve Kutuplar*, (Çev.: Ekrem Demirli), Litera Yayıncılık, İstanbul 2015.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l-Âsâr*, Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İbn Ebî Üsâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed et-Temîmî, *Buğyetü'l-Bâhis an Zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, (el-Müntekî (Seçki yapan) Nûruddîn Ali el-

Heysemî) thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, Medine 1992/1413, II, 983.

İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, (Çev. ve Şerh: Ekrem Demirli), (2. Baskı), Kabcacı Yayıncılık, İstanbul 2016.

İbn-ül-Emin Mahmud Kemâl, *Kemâl ül-Hikme*, Tercümân-ı Hakikat Matbaası, Dersaadet, 1327.

İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şâirleri (Kemâlî's-Şuarâ)*-V, Ayşegül Celepoğlu (Haz.), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2013.

İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdırrahman Abdullah, *ez-Zühhd ve'r-Rakâik*, Thk. Habîburrahmân el-Azamî, Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

İmam-ı Ahmet Şernûbî, *Tabakâtü's-Şernûbî-Keşfül Guyyup-Şakayık*, (Çev.: Süleyman Yüksel), Ali Toker (Drl.), Fulya Yayınları, Basım yeri yok, Basım yılı yok.

İnalcık, Halil, *Seçme Eserleri-IX-Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

İnalcık, Halil, *Seçme Eserleri-X-Devlet-i 'Aliyye-Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-IV-Âyânlar, Tanzimat, Meşrutiyet*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2016.

İnalcık, Halil, *Şâir ve Patron-Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerinde Sosyolojik Bir İnceleme*, (7. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2016.

İnalcık, Halil, *Türklük Müslümanlık ve Osmanlı Mirası*, (3. Baskı), Kırmızı Yayınları, İstanbul 2016.

İpekten, Haluk, *Eski Türk Edebiyatı-Nazım Şekilleri ve Aruz*, (3. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

İsen, Mustafa, "Tezkirelerin Işığında Divan Edebiyatına Bakışlar: Divan Şairlerinin Tasavvuf ve Tarikat İlişkileri", Mehmet Kalpaklı (Haz.), *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, YKY, İstanbul 1999, 306-309.

İsmail Hikmet, "Fikret ve Hayatı", Tefvik Fikret-Düşünce Dergisi, Nüşa-i Mahsûsa, 1918, Seval Şahin (Haz.), Abdullah Uçman (Sunuş), Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, 105-189.

- İşli, H. Necdet -Mehmet Kökrek, *Yeniçeriler-Remizleri ve Mezar Taşları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- Kabahasanoğlu, Vahap, *Faruk Nafiz Çamlıbel*, Toker Yayınları, İstanbul 1988.
- Kabaklı, Ahmet, *Türk Edebiyatı-III*, (9. Baskı), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 1994.
- Kabaklı, Ahmet, *Şairler Sultanı Necip Fazıl*, (5. Baskı), Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- Kafadar, Cemal, *Kim Var İmiş Biz Burada Yoğ İken-Dört Osmanlı: Yeniçeri, Tüccar, Derviş ve Hatun*, (4. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul 2012.
- Kahraman, Âlim, *Büyük Göçmen Kuş-Yahya Kemal Beyatlı-Şairin Edebiyat, Medeniyet ve Siyaset Adamı Olarak Portresi*, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul 2013.
- Kahraman, Mehmet, *Necip Fazıl'ın Çilesi*, Hece Yayınları, Ankara 2015.
- Kaplan, Mehmet vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1839-1865-I*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1974.
- Kaplan, Mehmet vd., *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi 1865-1876-II*, Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1993.
- Kaplan, Mehmet, *Tevfik Fikret Devir-Şahsiyet-Eser*, (6. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.
- Kaplan, Mehmet vd., *Cenap Şahabeddin-Bütün Şiirleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.
- Kaplan, Mehmet, *Nesillerin Ruhu*, (12. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Kaplan, Mehmet, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, (32. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Kara, İsmail, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*, (3. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2009.
- Kara, İsmail, *Din ile Modernleşme Arasında-Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, (5. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.

- Kara, Mustafa, “Tasavvufî Şiirin Gücü-Nazım Hikmet, Sabahattin Ali, Samih Rifat, Hasan Ali Yücel Tekke Şâiri midir?”, *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1), 2000, 107-130.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, (7. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2006.
- Kara, Mustafa, “Bir Mevlevî Dervişi Arif Nihat Asya”, *Arif Nihat Asya*, (2. Baskı), Nevzat Köseoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara 2011, 235-246.
- Kara, Mustafa, *Gönül Mektupları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Karaca, Alâattin, *Necip Fazıl Adnan Menderes İlişkisi-Mektuplarla ve Belgelerle*, Lotus Yayınevi, Ankara 2009.
- Karaismailoğlu, Adnan, “Mevlana'nın Hayatı, Eserleri ve Sanatı”, *Mevlana*, Osman Horata-Adnan Karaismailoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2007.
- Karakoç, Bahaettin, *Beyaz Dilekçe-Bütün Eserleri-4*, Nar Yayınları, İstanbul 2016.
- Karakoç, Bahaettin, *Bir Çift Beyaz Kartal-Bütün Eserleri-3*, Nar Yayınları, İstanbul 2016.
- Karakoç, Bahaettin, *Gündemde Yine Aşk Var*, Nobel Kitabevi, Adana 2008.
- Karakoç, Bahaettin, *Seyran, Bütün Eserleri-1*, Nar Yayınları, İstanbul 2012.
- Karakoç, Sezai, *Gün Doğmadan-Şiirler*, (3. Baskı), Diriliş Yayınları, İstanbul 2003.
- Karal, Enver Ziya, *Büyük Osmanlı Tarihi-I*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, Basım yeri yok Basım yılı yok.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*, (3. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2015.
- Karataş, Turan, *Hüseyin Sîret-Bedbaht Bir Muhalif-Kırgın Bir Şair-Sırlı Bir Derviş*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011.

- Karpuz, Haşim, “Mevlevihaneler: Mimari, Adab-Erkân ve Sanat”, *Mevlana*, Osman Horata-Adnan Karaismailoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2007, 81-95.
- Kavaz, İbrahim, *Âkif Paşa Hayatı ve Eserleri*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara 2005.
- Kaya, Bayram Ali, *Neşâtî*, Şûle Yayınları, İstanbul 1998.
- Kılıç, M. Erol, “Ekberiyeye”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1994, X, 544-545.
- Kılıç, Mahmud Erol, “İbnü'l-Arabi, Muhyiddin”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, XX, 493-516.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Sufî ve Sanat-Makaleler – Konferanslar 2*, Sufî Kitap, İstanbul 2015.
- Kırzioğlu, Banıççek, *Nâmîk Kemâl'i Kars'ta Okutan Müderris, Şeyh Vâ'izzâde Muhammed Hâmid (1779-1854) ve Dîvânçesi*, San Matbaası, Ankara 1987.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, (17. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1991.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Başbuğ Velîlerden 33-Altın Silsile*, (12. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2012.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, (20. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2013.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Benim Gözümde Menderes*, (9. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2013.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, (21. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Tanrı Kulundan Dinlediklerim*, (15. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Bâbîâli*, (19. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2015.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Edebiyat Mahkemeleri-Edebiyat Mahkemeleri-Doğu Edebiyatı-Dil Raporları*, (6. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2015.

- Kısakürek, Necip Fazıl, *Cinnet Mustatili-Yılanlı Kuyudan*, (19. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2016.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Doğru Yolun Sapık Kolları-Arınma Çağında İslâm*, (20. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2016.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *Kafa Kâğıdı*, (20. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2016.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *O ve Ben*, (38. Baskı), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2016.
- Koca, Şevki ve Dursun Gümüšoğlu, *Ahmed Edib-Harabi Divanı-Yaşamı ve Bütün Şiirleri*, Can Yayınları, İstanbul 2003.
- Koçu, Reşat Ekrem, *Yeniçeriler*, (4. Baskı), Doğan Kitap, İstanbul 2017.
- Korkmaz, Ramazan, “Servet-i Fünun Şiiri (1896-1901)”, *Türk Edebiyatı Tarihine Bir Bakış-Yeni Türk Edebiyatı*, M. Kayahan Özgül (Ed.), Kurgan Edebiyat, Ankara 2013, 149-176.
- Koryürek, Enis Behiç, *Vâridât-ı Süleyman-Çedikçi Süleyman Çelebi(Ruhundan İlhamlar)*, Pülhan Matbaası, İstanbul 1956.
- Köprülü, Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (2. Baskı), Alfa, İstanbul 2016.
- Köprülü, Mehmet Fuad, *Anadolu'da İslamiyet*, Hasan Aksakal (Haz.), Alfa, İstanbul 2017.
- Kurnaz, Cemâl vd., *Hüseyin Vassâf-Hayatı-Eserleri ve Şiirlerinden Seçmeler*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.
- Kurnaz, Cemal-Mustafa Tatçı, *Bir Mektebe Uğradım Kuş Dilini Okurlar-Türk Edebiyatında Şathiyye*, Akçağ Yayınları, Ankara 2001.
- Kurt, İhsan, *Çile'deki İnsan Necip Fazıl*, (3. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2011.
- Kurtoğlu, Mehmet, *Metafiziğin Trajik Şairi Necip Fazıl*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2015.
- Kutay, Cemal, *Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, DİB Yayınları, Ankara Basım Yılı Yok.

- Kutlu, Sönmez, *Türkler ve İslâm Tasavvuru*, (2. Baskı), İSAM Yayınları, İstanbul 2017.
- Küçük, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, (4. Baskı), Ensar Neşriyat İstanbul 2015.
- Kürkçükoğlu, Kemal Edib, “Tasavvuf’a Dair”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (4), 1953, 23-41.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiyenin Doğuşu*, (8. Baskı), (Çev.: Boğaç Babür Turna), Arkadaş Yayınevi, Ankara 2015.
- Mardin, Şerif, “Tanzimat ve Aydınlar”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi-I*, İletişim Yayınları, İstanbul Basım yılı yok, 46-54.
- Mehmed Celâl, “Tehlîl”, *Hazine-i Fünûn*, (21 Temmuz 1310), 25.
- Memet Fuat, *Namık Kemal-Yaşamı, Düşünce Dünyası, Sanatçı Kişiliği, Seçme Yapıtları*, YKY, İstanbul 1999.
- Memet Fuat, *Nâzım Hikmet-Yaşamı, Ruhsal Yapısı, Davaları, Tartışmaları, Dünya Görüşü, Şiirinin Gelişmeleri*, Adam Yayınları, İstanbul 2000.
- Mengi, Mine, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi-Edebiyat Tarihi-Metinler*, (21. Baskı), Akçağ, Ankara 2015.
- Mengüşoğlu, Metin Önal, *Mağrur Öfke: Necip Fazıl*, (3. Baskı), Okur Kitaplığı, İstanbul 2015.
- Mevlânâ, *Mesnevî*, (5. Baskı), (Çev. ve Şerh: Tâhirü'l-Mevlevî), Recep Kibar (Haz.), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul 2013.
- Mevlânâ, *Mesnevî-Tam Metin*, (13. Baskı), (Çev.: Adnan Karaismailoğlu), Akçağ Yayınları, Ankara 2013.
- Mevlânâ, *Rubâiler*, (Çev.: Şefik Can), Sufi Kitap, İstanbul 2014.
- Mevlâna Celâleddîn-i Rumî, *Mesnevî ve Şerhi-II*, (2. Baskı), (Çev. ve Şerh: Abdalbâki Gölpınarlı), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- Mısıroğlu, Kadir, *Üstad Necip Fâzıl’a Dâir*, Sebil Yayınevi, İstanbul 1993.
- Miyasoğlu, Mustafa, “Divan Şairinin Dünyası” Mehmet Kalpaklı (Haz.), *Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*, YKY, İstanbul 1999, 291-294.

- Miyasoğlu, Mustafa, "Necip Fazıl ile Abdülhakim Arvâsi'nin Sohbetleri", *Yedi İklim*, 18 (182), (Mayıs 2005), 30-31.
- Miyasoğlu, Mustafa, *Necip Fazıl Kısakürek*, (5. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2009.
- Muallim Naci, *Ömer'in Çocukluğu*, (2. Baskı), Suat Batur (Haz.), Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 2010.
- Müldür, Lâle, *Anemon-Toplu Şiirler-(1988-1998)*, (3. Baskı), YKY, İstanbul 2011.
- Müldür, Lâle, *Apokalips/Amonyak-Toplu Şiirler II-(1990-2012)*, YKY, İstanbul 2014.
- Müslim, b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz.
- Narlı, Mehmet, *Şiir ve Mekân*, (2. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2014.
- Nayır, Yaşar Nabi, *Türk ve Dünya Klasikleri-Tevfik Fikret, Yaşamı Sanatı Şiirleri*, Varlık Yayınları, İstanbul 1995.
- Necatigil, Behçet, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, (24. Baskı), Varlık Yayınları, İstanbul 2007.
- Niyâzî-i Mısırî Halvetî, *Dîvân-ı İlâhiyât-Seçmeler*, (2. Baskı), Mustafa Tatçı (Haz.), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul 2012.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Osmanlı Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, (3. Baskı), Kitap Yayınevi, İstanbul 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Selçuklu Dönemi-Makaleler-Araştırmalar*, (4. Baskı), Kitap Yayınevi, İstanbul 2016.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslâm-Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, (14. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul 2016.
- Oğuzbaşaran, Bekir, *Necip Fazıl Gerçeği*, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, İstanbul 2011.
- Okan, Aysel, *İstanbul Evliyaları-İstanbul Manevi Gezi Rehberi*, (4. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul 2015.

- Okay, Orhan, *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.
- Okay, Orhan, *Necip Fazıl-Sıcak Yarada Kezzap*, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Okay, M. Orhan, *Batılılaşma Devri Türk Edebiyatı*, (7. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2016.
- Ortaylı, İlber, “Batılılaşma Sorunu”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi-I*, İletişim Yayınları, İstanbul Basım yılı yok, 134-138.
- Ortaylı, İlber, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu”, *Tanzimat-Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, (5. Baskı), Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ed.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, 421-461.
- Ortaylı, İlber, *Tarihimiz ve Biz*, (14. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- Ökten, Sadettin, *Yahya Kemal’in Rüzgârıyla-Düşünceler ve Duyuşlar*, Ötüken, İstanbul 2008.
- Önder, Mehmet, “Yahya Kemal’de Tasavvuf ve Mevlâna Hayranlığı”, *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası III*, Nermin Suner Pekin ve Muhtar Tefikoğlu (Haz.), Özal Matbaası, İstanbul 1988, 165-169.
- Öner, Sakin, *Arif Nihat Asya*, Toker Yayınları, İstanbul 1979.
- Ösen, Serdar, *Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevilik 19. Yüzyıl*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2015.
- Öz, Baki, *Kurtuluş Savaşı’nda Alevi-Bektaşiler*, (4. Baskı), Can Yayınları, İstanbul 1990.
- Öz, Baki, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, Can Yayınları, İstanbul 2004.
- Özarslan, Ersin, *Şiirden Coğrafyaya-Arif Nihat Asya’nın Şiirinde Mekân Endişesi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Özbalcı, Mustafa, *Yahyâ Kemâl’in Duygu ve Düşünce Dünyası*, (3. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2006.
- Özbalcı, Mustafa, “Şairliği ve Şiirleriyle Arif Nihat Asya”, *Arif Nihat Asya*, (2. Baskı), Nevzat Köseoğlu (Ed.), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı , Ankara 2011, 94-153.

- Özdemir, Ahmet, *Muallim Naci, Hayatı-Sanatı-Eserlerinden Seçmeler*, Hikmet Neşriyat, İstanbul 2002.
- Özdemir, Mehmet, *II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Divan Edebiyatı Tartışmaları*, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.
- Özdenören, Alaeddin, *Bütün Şiirler*, (2. Baskı), Hece Yayınları, Ankara 2011.
- Özdenören, Rasim, "Necip Fazıl Kısakürek (Kişiliği Üzerine Notlar)", *Mavera*, 7 (80-81-82), (Temmuz-Ağustos-Eylül 1983), 19-46.
- Özdenören, Rasim, "Necip Fazıl", *Necip Fazıl Kitabı-Kalır Dudaklarda Şarkımız Bizim*, Asım Öz vd. (Ed.), Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul 2015, 13-29.
- Özdiñç, Rıdvan, *Osmanlı Modernleşmesi ve Hersekli Ârif Hikmet-Mecelle'nin Bazı Mevâddına Dâir İntikadnâme*, Kitabevi, İstanbul 2012.
- Özel, İsmet, "Tanzimat'ın Getirdiği Aydın", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi-I*, İletişim Yayınları, İstanbul Basım yılı yok, 61-66.
- Özgül, Metin Kayahan, *Hersekli Arif Hikmet*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1987.
- Özgül, M. Kayahan, *Divan Yolu'ndan Pera'ya Selâmetle-Modern Türk Şiirine Doğru*, Hece Yayınları, Ankara 2006.
- Özgül, M. Kayahan, *XIX. Asrın Özel Bir Edebiyat Mahfeli Olarak Encümen-i Şuarâ, Kurgan Edebiyat Yayınları*, Ankara, 2012.
- Özgül, M. Kayahan, *Kemâl'le İhtimâl-Nâmuk Kemâl'in Şiirine Tersten Bakmak*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Özgül, M. Kayahan, *Şiir Hazanında Gazel Dökenler-II-Hersekli Ârif Hikmet Bey*, Kitabevi, İstanbul 2015.
- Özgül, M. Kayahan, *Şiirin Hazanında Gazel Dökenler- V-Muallim Naci Efendi*, Kitabevi, İstanbul 2016.
- Özköse, Kadir, "İstanbul Tasavvuf Kültüründe Bedeviyyenin Yeri ve Üsküdar Bedeviyye Tekkeleri", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 2012, 507-540.

- Özönder, Hasan, *Konya Velileri*, Arı Basımevi, Konya 1980.
- Özönder, Hasan, *Konya Mevlâna Dergâhı*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1989.
- Özönder, Hasan, *Tarihi Boyunca Mevlevî Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları*, T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, Konya 2006.
- Özsarı, Mustafa, *Şeyh Vasfî-XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Yaşamış Bir Neo-Klasik*, Altınpost Yayıncılık, Ankara 2013.
- Öztürk, Özkan, *Siyaset ve Tasavvuf-Osmanlı Siyasi Düşüncesinde Tasavvufun Tezahürleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Parlatır, İsmail, *Edebiyatımızın Zirvesindekiler-Tevfik Fikret*, Akçağ Yayınları, Ankara 2004.
- Parlatır, İsmail-Nurullah Çetin, *Tevfik Fikret-Bütün Şiirleri*, (2. Baskı), TDK Yayınları, Ankara 2004.
- [Ran], Nâzım Hikmet, Nâzım ile Piraye, (2. Baskı), Memet Fuat (Dr.), De Yayınevi, Basım yeri yok 1976.
- [Ran], Nâzım Hikmet, Bursa Cezaevinden Vâ-Nû'lara Mektuplar, (3. Baskı), Nâzım Hikmet Kültür ve Sanat Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.
- [Ran], Nâzım Hikmet, Kuvâyi Milliye-Şiirler 3-Kuvâyi Milliye-Saat 21-22 Şiirleri-Dört Hapisaneden-Rubailer, (20. Baskı), YKY, İstanbul 2015.
- [Ran], Nâzım Hikmet, *İlk Şiirler-Şiirler 8*, (15. Baskı), YKY, İstanbul 2016.
- [Ran], Nâzım Hikmet, *Son Şiirleri (1959-1963)-Şiirler 7*, (21. Baskı), YKY, İstanbul 2017.
- Saba, Ziya Osman, *Bütün Şiirleri-Cümlemiz*, (2. Baskı), Can Sanat Yayınları, İstanbul 2016.
- Sa'dî-yî Şîrâzî, *Gülîstan*, (Çev.: Mehmet Kanar), Şule Yayınları, Ankara 2015.
- Safer el-Muhibbi el-Cerrahi, *Istilahat-ı Sofîyye fî Vatan-ı Asliyye-Tasavvuf Terimleri*, Kırkkandil Yayınevi, İstanbul 2013.

- Sağlam, Nuri, “Servet-i Fünûn’a kadar Tevfik Fikret ve Bilinmeyen Şiirleri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 30, (0), 2003, 403-444.
- Samancı, Metin Nuri, “Arif Nihat Asya’ya 10 Soru-Arif Nihat Asya’dan 10 Cevap”, *Defne*, 4 (62), (Şubat 1969), 8-14.
- Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, (Çev.: Ergun Kocabıyık), (2. Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2004.
- Serdengeçti, Osman Yüksel, “Dâvâ Arkadaşım”, *Türk Edebiyatı*, Sayı 117, (Temmuz 1983), 5.
- Sertel, Zekeriya, Mavi Gözlü Dev, YKY ve Can Yayınları, İstanbul 2016.
- Sevinç, Canan, “Bir Huzursuzluğun Şiiri: ‘Örümcek Ağı’ndan Çile’ye ‘Necip Fazıl Şiiri’nin Evreleri”, *Hece*, Sayı 97, (Ocak 2005), 236-245.
- Songar, Ayhan, “Necip Fazıl’ın Ruh Portresi”, *Türk Edebiyatı*, Sayı 117, (Temmuz 1983), 10-11.
- Soyyer, A. Yılmaz, *19. Yüzyılda Bektaşılık*, Frida Yayınları, İstanbul 2012.
- Subaşı, Muhsin İlyas, “Mevlevî Arif Nihat Asya...”, *Türk Edebiyatı*, Sayı 370-371, (Ağustos-Eylül 2004), 58-60.
- Sunar, Cavit, *Ana Hatları ile İslâm Tasavvufu Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Sütçü, Tevfik, “Eski Edebiyattan Yeni Edebiyata Geçişin Eşiğinde Önemli Bir İsim: Hersekli Ârif Hikmet ve Divanı”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 5 (2), Spring 2010, 482-525.
- Şahin, Haşim, *Dervişler ve Sufi Çevreler-Klasik Çağ Osmanlı Toplumunda Tasavvufi Şahsiyetler*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2017.
- Şeker, Fatih M., *Osmanlı İslâm Tasavvuru*, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.
- Şeker, Fatih M., *Türk Zihniyet Dünyası ve Hayat Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015.

- Şemseddin Sivâsî, *Menâkîb-i Çehâr Yâr-ı Güzin-Dört Büyük Halife*, Ahmed Arslantürkoğlu (Sad.), Saadet Yayınevi, İstanbul 2014.
- Şengül, Abdullah, *Gaibi Kurcalayan Çilingir-Necip Fazıl Kısakürek-Şiir*, Kesit Yayınları, İstanbul 2015.
- Şentürk, Habil, *Yahya Kemal ve Din-Psikososyal Bir Yaklaşım*, İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, Muhsin Kalkışım (Haz.), Akçağ Yayınları, Ankara 1994.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *Yahya Kemal*, (4. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2001.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, (23. Baskı), Abdullah Uçman (Haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- Tanrıkorur, Barihüda, “Mevleviyye”, İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2004, XXIX, 468-475.
- Tansu, Samih Nafiz, *İki Devrin Perde Arkası*, Ararat Yayınevi, İstanbul 1969.
- Tanyol, Cahit, *Türk Edebiyatında Yahya Kemal*, Özgür Yayınları, İstanbul 2008.
- Tanyu, Hikmet, *Tevfik Fikret ve Din*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1972.
- Tarakçı, Celal, *Muallim Nâcî Efendi ve Eserlerinden Seçmeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1994.
- Tarlan, Ali Nihad, *Divan Edebiyatında Tevhidler, Tasavvufî Tevhidler: Umumî Tasavvuf Esasları, Fasikül: IV*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1936.
- Tarlan, Ali Nihat, *Tanzimat Edebiyatında Hakikî Müceddit*, Maarif Matbaası İstanbul, 1940.
- Tarlan, Ali Nihat, *İran Edebiyatı*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1944.
- TDK, *Türkçe Sözlük*, (11. Baskı), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2011.
- Toprak, Zafer, “Edebiyat ve Siyasal Duruş: Tevfik Fikret Ayıraçı”, Bengisu Rona ve Zafer Toprak (Haz.), *Bir Muhalif Kimlik Tevfik Fikret*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2007, 1-24.

- Tosun, Necdet, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Nakşibendilik ve Siyaset”, *Derin Tarih*, Özel Sayı 7, (Aralık 2016), 60-65.
- TRT, *Türk Sanat Müziği Seçme Eserler 2*, TRT Müzik Dairesi Başkanlığı Yayınları, Ankara 1999.
- Tuncer, Hüseyin, *Arayışlar Devri Türk Edebiyatı II- Servet-i Fünun Edebiyatı*, Akademi Kitabevi, İzmir 1992.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.
- Türk, Abdurrezak, *Erzurum’un Kandilleri*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2014.
- Uçman, Abdullah, “Âkif Paşa”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1989, II, 261-262.
- Uçman, Abdullah, *Muallim Naci, Hayatı-Kişiliği-Eserleri*, (2. Baskı), Toker Yayınları, İstanbul 1998.
- Uludağ, Süleyman, *İslâm ve Musiki*, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul 2017.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (2. Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- Uludağ, Süleyman, “Osmanlı Dönemi Tasavvuf Düşüncesinin Bazı Temel Kaynakları”, Ahmet Yaşar Ocak (Haz.), *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler-Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, (2. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2014, 21-49.
- Uraz, Murad, *Muallim Naci-Hayatı, Şahsiyeti ve Eserlerinden Seçme Parçalar*, Tefeyyüz Kitabevi, İstanbul, 1938.
- Uysal, Sermet Sami, *Şiire Adanmış Bir Yaşam...-Yahya Kemal Beyatlı*, (2. Baskı), Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2006.
- Uzgun, Hafız Mustafa, *Hakk’a Giden Yolda Yürümek*, Emir Matbaacılık, İstanbul 2007.
- Uzluk, Şahabettin, *Mevlevilikte Resim Resimde Mevleviler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1957.
- Uzun, Mustafa, “Nahîf”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, XXXII, 297-299.

- Üçüncü, Kemal, *Ahmed Edîb Harâbî Baba Divânı-I*, Alevilik Araştırmaları Dergisi Yayınları, Ankara 2012.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Aşk Ahlâkı*, (9. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi-Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*, (5. Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, (8. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi* (4. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2017.
- Ünver, A. Süheyl, *Yahya Kemal’in Dünyası*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000.
- Vâlâ Nureddin, *Bu Dünyadan Nâzım Geçti*, (5. Baskı), Cem Yayınevi, İstanbul Basım yılı yok.
- Waardenburg, Jacques, “Teslîs”, *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2011, XL, 548-549.
- Yahyâ Âgâh b. Sâlih el-İstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm-Mecmu’âtü’z-Zarâ’if Sandukatu’l-Ma’ârif*, (2. Baskı), Ülker Aytekin (Sad.) Ocak Yayıncılık, İstanbul 2005.
- Yalçın, Ayhan *Gönül Sultanları-İstanbul Evliyalari ve Ziyaret Yerleri*, Çelik Yayınevi, İstanbul 1996.
- Yalçın, Murat (Ed.), *Tanzimat’tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi Cilt 2-K-Z*, (3. Baskı), YKY, İstanbul 2010.
- Yalçınkaya, Mehmet Alaaddin -İbrahim Yılmazçelik, “Yeniden Yapılanma”, *Osmanlı Tarihi El Kitabı*, (4. Baskı), Tufan Gündüz (Ed.), Grafiker Yayınları, Ankara 2014, 451-521.
- Yaylalı, Yasemin, “Hâtif-i İsfahânî ve TerciiBendi”, *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (57), Aralık 2016, 113-126.
- Yetiş, Kazım, *Dönemler ve Problemler Aynasında Türk Edebiyatı*, Kitabevi, İstanbul 2007.

- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (3. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013.
- Yıldırım, Ercan, *İslâmcılığın İki Kurucusu-Mehmet Akif-Necip Fazıl*, Pınar Yayınları, İstanbul 2016.
- Yıldız, Saadettin, *Tanzimat Dönemi Edebiyatı*, (2. Baskı), Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2006.
- Yıldız, Saadettin, *Bayrak Şairi Ârif Nihat Asya'dan Seçmeler*, (5. Baskı), Ötüken Neşriyat, İstanbul 2016.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, (24. Baskı), İstanbul 2017.
- Yorulmaz, Hüseyin, *Bir Neslin Üstadı Necip Fazıl Kısakürek*, Hat Yayınevi, İstanbul 2014.
- Yûnus Emre, *Dîvân-ı İlâhiyât*, (3. Baskı), Mustafa Tatcı (Haz.), H Yayınları, İstanbul 2014.
- Yücebaş, Hilmi, *Faruk Nafiz-Bütün Cepheleriyle Hayatı Hatıraları Şiirleri*, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1974.
- Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, M.E.B. Yayınları, İstanbul 1996.
- Zarifoğlu, Cahit, "Necip Fazıl'la", *Mavera*, 7 (80-81-82), (Temmuz-Ağustos-Eylül 1983), 170-177.
- Zarifoğlu, Cahit, *Şiirler-Bütün Eserleri 1*, (4. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 2000.
- Zarifoğlu, Cahit, *Yaşamak*, (16. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul 2016.
- Zilfi, Madeline C., *Dindarlık Siyaseti-Osmanlı Uleması-Klasik Dönem Sonrası*, (Çev.: Mehmet Faruk Özçınar), Birleşik Yayınevi, Ankara, 2008.
- Ziyâ Paşa, *Harâbât*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1291.
- Ziya Paşa, *Terci-i Bend ve Terki-i Bend*, Hüseyin Yorulmaz (Haz.), Çıdam Yayınları, İstanbul 1992.

İNTERNET KAYNAKLARI

<https://islamqa.info/ar/130847> (Son Erişim: 14.05. 2018)

<https://www.uskudar.bel.tr/tr/main/erehber/tekkeler/12/huseyin-efendi-dergahi-beylerbeyi-bedevi-tekk/1026> (Son Erişim: 17.06.2018)

<https://www.youtube.com/watch?v=uRbrDWTJJs4> (Son Erişim: 06.05.2018)

<http://muridan.com/yazdir.php?id=1973&t=H> (Son Erişim: 07.05.2018)

<http://www.nevzattarhan.com/isminiz-kisiliginizi-olusturuyor.html> (Son Erişim :27.06.2018)



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Ahmet KARAKUŞ
Doğum Yeri ve Tarihi	Erzurum/20.06.1981
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi/Fen Edebiyat Fakültesi/Türk Dili ve Edebiyatı
Y. Lisans Öğrenimi	1) Kocaeli Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Tezsiz Y. Lisans 2) Sakarya Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü/Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı/Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller	İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Atatürk Üniversitesi/Yabancı Diller Yüksekokulu Atatürk Üniversitesi-ATA-TÖMER
İletişim	
E-Posta Adresi	ahmet.karakus@atauni.edu.tr
Tarih	