

İSLÂM SONRASI TÜRK DÜNYASINDA DOĞU-BATI EKSENLİ TASAVVUF ÇALIŞMALARI



EDİTÖR: DOÇ. DR. BERNA KARAGÖZOĞLU
DR. CEYLAN MOLLAMEHMETOĞLU ÇEKİCİ



Demavend Yayınları
Elektronik Yayınlar Serisi: 30
İstanbul, Aralık 2022
Yayın yönetmeni: Neval Güzelyüz
Editörler: Doç. Dr. Berna Karagözoğlu
Dr. Ceylan Mollamehmetoğlu Çekici
Kapak: Havva Tunç
Mizanpaj: Nidanur Yıldız
Dili: Türkçe

© Bütün hakları saklıdır. 5846 Sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Yasası'nın hükümlerine göre bu kitabın tamamı ya da bir bölümünün, Demavend Yayınları'nın yazılı izni olmadan elektronik, mekanik, fotokopi veya herhangi bir kayıt sistemi ile yayınlanması, çoğaltılması ya da depolanması yasaktır.

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncı Sertifika No: 51286
ISBN: 978-625-7087-34-6

Kütüphane Bilgi Kartı (Cataloging-in-Publication Data)

1.İslam Sonrası Türk Dünyası 2.Doğu Batı Eksenli 3.Tasavvuf Çalışmaları

Demavend Yayınları
Başak Mah. Mimar Sinan Cad. Vadipark, D14 Blok, D. 47
Başakşehir-İSTANBUL
Tel: 0090 212 500 36 07-0090 212 487 62 98

E-mail: demavendyayinlari@gmail.com

Web: <http://www.demavend.com.tr>

İçindekiler:

1-	Kısaltmalar	II
2-	Önsöz	III
3-	Dinî Tasavvufî Edebiyat	
	<i>Mehmet Gökteş</i>	1
4-	Bilge Şeyh, Dahi Şair Genceli Nizâmî	
	<i>Nimet Yıldırım</i>	49
5-	Hoca Ahmed Yesevî’de Kâmil İnsan	
	<i>Naila Askar</i>	105
6-	İranlı Türk Şair Muhammed Bâkır Halhâlî’nin Sa’lebiye (Tülkünâme) Adlı Eserindeki Tasavvufî Yaklaşımı	
	<i>Sinan Cereyan</i>	138
7-	Sühreverdî’nin Fî Hâleti’t-Tufûliyye İsimli Risâlesi’nin Bir Değerlendirmesi	
	<i>Büşra Arslan Meçin</i>	169
8-	Klasik Şerh Geleneğine Göre Nâbî’nin Tasavvufî Bir Gazelinin Şerhi	
	<i>Hâcer Sağlam</i>	221
9-	Şirvânşâh Halilullah’a İthaf Edilmiş El-Halîliyye Risalesinin Tahkik ve Değerlendirilmesi	
	<i>Kamran Abdullayev, Zaid Al-Badaren</i>	257
10-	1256-1282 Yılları Arasında İlhanlı Devleti’nde Tasavvuf	
	<i>Özkan Dayı</i>	304
11-	Tasavvufî Söylemde Kadına Dair Değerlendirmelerin Annemarie Schimmel Tarafından Yorumlanma Biçimi	
	<i>Saadet Altay</i>	366

Kısaltmalar

Bk./bk.	Bakınız
Çev.	Çeviren
DİA	Diyânet İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
neşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
trc.	Tercüme
trans.	Translate
TDV	Türkiye Diyânet Vakfı
ty.	Tarih yok
by./b.y.	Basım yeri yok
vd.	ve diğerleri
Vol.	Volume
Öl.	Ölüm tarihi

ÖNSÖZ

Anlamına ilişkin birçok tanımı olan tasavvuf kelimesini en genel açıklayan ifade kalbin maddi ve dünyevi meşgalelerden temizlenmesi, arındırılmasıdır. Tevhit ekseninde bir bilinç sağlayan ve ilim olarak kabul edilen tasavvufun gayesi kalbe, doğru yönde istikamet vermektir.

Orta Asya'da başlayan Türk İslam tasavvufu düşüncesi, Horâsân ve Maverâünnehir kökenlidir. Bu düşünce ve inanış, Horâsân Erenleri tarafından Anadolu topraklarına ulaşmış Anadolu'dan da Balkanlara yayılmıştır.

Türk İslâm tasavvufunda hoşgörü esaslı din duygusu Allah'a duyulan sevgiye dayanmaktadır. Yaratılan tüm varlıklar yaratandan ötürü sevilir. Şâirler, Allah'a duydukları sevgiyi şiir yoluyla aktarmış ve halkın gönlünde yer edinmiştir. Kitlelere hitap eden dizeler İslam düşünce ve felsefesi çatısı altında toplanarak birleşmiştir. Bizler de bu duygu ve düşünceden hareketle siz sevgili yazarlarımızın çalışmalarını *İslâm Sonrası Türk Dünyasında Doğu- Batı Eksenli Tasavvuf Çalışmaları* başlığı altında toplayarak dimağlara bilgi gönüllere sevgi ekmeyi gaye edindik.

Aşağıda kitabımızda yer alan çalışmalar sırasıyla tanıtılmaya çalışılmıştır.

Türk-İslâm edebiyatının İslâmiyet etkisi altındaki gelişim süreci *Dinî Tasavvufî Edebiyat* adlı çalışmada beyitlerle örneklendirilerek ele alınmıştır.

Türk, İran ve dünya edebiyatında önemli bir şahsiyet olan Azerbaycanlı şair Nizâmî, ilk olarak mesnevi formunda eserler kaleme almıştır. Lirik şiirlerinin yanı sıra toplumsal, didaktik ve felsefî şiirler de yazmıştır. Vatanın ve toprağın bütünlüğü, insanın önemi, insana duyulan saygı ve sevgi gibi konularda eserleri kaleme alan Nizâmî ise *Bilge Şeyh, Dahi Şair Genceli Nizâmî* adlı çalışmada detaylı biçimde anlatılmıştır.

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî hayatı, faaliyetleri ve hikmetleriyle *Ahmet Yesevî'de Kâmil İnsan* adlı çalışma ele alınmıştır.

Muhammed Bakır Halhâlî, Azerbaycan ve İran-Türk edebiyatının en güçlü şairlerinden biri olarak anılmaktadır. *İran'lı Türk Şair Muhammed Bâkır Halhâlî'nin Sa'lebiye (Tülkünâme) Adlı Eserindeki Tasavvufî Yaklaşımı* isimli çalışmada şairin hayatı, eserleri ve tasavvufî yönü kaleme alınmıştır.

Şeriat, tarikat ve felsefeye dair farklı görüşler farkı mutasavvıfların kalemle ele alınmıştır. Sühreverdî ise bu kavramları bir arada kullanarak onları birbiri ile uyumlu hale getirmiştir. *Sühreverdî'nin Fî Hâleti't-Tufûliyye İsimli Risâlesi'nin Bir Değerlendirmesi* adlı çalışmada konuya açıklık getirilmiştir.

Klasik Şerh Geleneğine Göre Nâbî'nin Tasavvufî Bir Gazelinin Şerhi başlıklı çalışmada öncelikli olarak Ali

Nihat Tarlan'ın şerh geleneğine olan katkıları ve daha sonra 17. yüzyılın önemli şairlerinden Nabi'nin hayatına değinilerek bir gazelinin şerhi yapılmıştır.

Şirvânşâh Halilullah'a İthaf Edilmiş El-Halîliyye Risalesinin Tahkik ve Değerlendirilmesi adlı bölümde ise Şirvan Şahlar döneminde ilmi ve edebî çalışmalardan bahsedilerek ismi geçen risâle tahkik edilmiştir.

Sonraki dönemlerde geniş sınırlara ulaşan Moğollar, Cengiz Han'ın izlediği politikayla Müslüman, Hıristiyan, Budist inançlara sahip milletlerle tanışmış dinlere genel olarak saygılı bir tutum içerisinde bulunmuşlardır. Şaman inancından tamamen kopamasalar da Budizm'e , Hıristiyanlığa meyl etmişler hatta inanç tercihlerini zaman zaman bu dinlerden yana kullanmışlardır. Hülagu Han da fetihlerini Müslümanları yaşadığı coğrafyalara sürdürünce İslamiyet ile tanışmış ve bu yönde hoşgörü politikası uygulamıştır. Bu dönemde çok sayıda mutasavvıf Hülagu'nun teşvikleri ile çalışmalarına ortam bulmuşlardır. *1256-1282 Yılları Arasında İlhanlı Devleti'nde Tasavvuf* adlı çalışmada dönemin tasavvuf anlayışına ve önemli mutasavvıflara yer verilmiştir.

Tarih boyunca her ne kadar anaerkil yapıya sahip devletler ile karşılaşılsa da kadın, eskiçağdan günümüze değin ikinci plana itilmiştir. Müslüman toplumlarına bakıldığında da kadının konumu Kur'an-ı Kerim önderliğinde belirlenmeye çalışılmıştır. *Tasavvufî söylemde Kadına Dair Değerlendirmelerin Annemarie Schimmel Tarafından Yorumlanma Biçimi* adlı

Çalışmada, yazarımız kadının statüsü ve toplumun kadına bakış açısını Schimmel'in yorumuyla ele almıştır.

İçeriklerinden bahsettiğimiz bu değerli çalışmaları muhtevastndaki sorumluluklarla beraber deruhte ederek sonlandıran; Prof. Dr. Nimet Yıldırım, Doç Dr. Naila Askar, Doç Dr. Mehmet Göktaş, Doç Dr. Özkan Dayı, Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay, Dr. Öğr. Üyesi Büşra Arslan Meçin, Dr. Öğr. Üyesi Kamran Abdullayev, Dr. Öğr. Üyesi Zaid Al-Badaren, Dr. Öğr. Üyesi Sinan Cereyan, Arş. Gör. Dr. Hâcer Sağlam'a içtenlikle teşekkür ederiz.

Editörler

Doç Dr. Berna Karagözoğlu

Dr. Ceylan Mollamehmetoğlu ekici

AĞrı, 2022

DİNÎ TASAVVUFÎ EDEBİYAT

Mehmet Göktaş*

Din ve Edebiyat

Edebiyat genel anlamıyla; insana ait birtakım duyguları, düşünceleri, gözlemleri, hayalleri, yorumları, tutum ve davranışları dilin imkânlarıyla en güzel şekilde anlatma sanatı olarak tarif edilmiştir. Edebiyat tarihi, en az dinler tarihi kadar eski olup ilk insanla birlikte ortaya çıkmış ve gelişmiştir.¹ Bu itibarla din ve edebiyat ilişkisi kadim bir ilişkidir. Edebiyat sanayi-i nefisedendir. Yani güzel sanatların bir şubesidir. Güzel sanatların başlangıcı hakkında araştırmalar yapan ilim adamları ve estetik zevkin ortaya çıkışını ve gelişimini araştıran uzmanlar mûsikînin, şiir ve edebiyatın menşeinin din olduğu kanaatine sahiptirler.²

* Doç., Dr., Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, mehmet.goktas@atauni.edu.tr.

¹ Yaşar Şimşek, *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanında Dinler ve İnançlar, (1908-1923)*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 33.

² Bilal Kemikli, *Türk İslâm Edebiyatı-Giriş*, (Bursa: Emin Yay., 2010), 22.

Kelamın insanla birlikte var olduğu görüşünden hareketle, söze bağlı olarak ortaya çıkan edebiyat sanatının köklerinin insanlık tarihi kadar eski olduğunu söylemek mümkündür. Sözün yahut dilin, tarihî süreç içinde insanın yaptığı yeni keşiflerle, içine girdiği toplum ve medeniyetlere bağlı olarak değişen ve gelişen bir özelliğe sahip olduğu da aşikârdır.³

Türkler İslâm dini ile karşılaşmadan önce Budizm, Maniheizm, Hıristiyanlık ve Museviliğin tesiri altında kaldılar. Uygur harfleriyle bu dinlerden müteessir olarak yazılan tarihen sabit yüksek bir edebiyat da vücuda getirdiler. Türkler bu dinlerden bilhassa Budizm ve Maniheizm’i asırlardan beri yaşadıkları hayata, örf ve âdete çok da uygun görmediklerinden dolayı bu dinlerden hoşlanmadılar. İslâmiyet’i ise kendi yaşantılarına daha uygun gördüklerinden candan sevdiler ve benimsediler.⁴ Milâdî 610 yılında doğan İslâm’ı Arabistan sınırları dışında ilk kabul eden millet İran halkıdır. Türkler ise Hz. Ömer’in hilâfeti sırasında (634) İslâm ile tanışmaya başladılar. İslâm orduları

³ Kemikli, *Türk İslâm Edebiyatı-Giriş*, 22.

⁴ Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergâh Yay., 2002), 44.

Türklerin yoğun halde yaşadıkları topraklara ilk olarak Emevîler devrinde (661-750) girdiler. Emevîler döneminde ferdî olarak Müslüman olan Türkler bulunmakla beraber henüz İslâm, Türk bölgelerine tam olarak hâkim değildi. Türklerin kitleler halinde Müslümanlığı seçmeleri Abbasiler döneminde olmuştur. 751 yılında Abbasilerin Orta Asya içlerine doğru ilerleme ve buraları fethederek İslâmlaştırma politikası ile Türklerin Çinlilerin sürekli baskılarından kurtulma isteği her iki devleti aynı safa çekmiş, Müslüman Araplarla Türkler arasında son derece sıcak bir diyalog böylece başlamıştı. X. yüzyılın ilk yarısında hükümdarları Satuk Buğra Han'ın İslâm'ı kabulü ile Orta Asya'da ilk Müslüman Türk devleti olan Karahanlılarla birlikte (920) Türk milleti ve Türk dünyası X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artık tümüyle İslâm dini ve kültürü çerçevesine girmiş oldu.⁵

İslâm'ı kabul eden Türklerin İslâm medeniyet ve kültürüne girmesinde İranlıların etkisi daha çok olmuştur. Bir başka deyişle İslâmî Türk edebiyatının iç

⁵ Halil İbrahim Şener- Alim Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2011), 33.

ve dış yapısını oluşturan unsurlar İranlılar aracılığı ile Türk edebiyatına girmiştir. Öyle ki Türklerin kabul ettiği bu yeni dinin ibadetle ilgili önemli terimlerinden bir kısmı Türk dili'ne Farsçadan girmiştir. Örneğin Arapça “salât” yerine Farsça “namaz”; “vudû” yerine “abdest”, “savm” yerine “oruç” tamamıyla Farsçadan dilimize geçmiş kelimelerdir.⁶

Firdevsî ile kemal noktasına ulaşmış olan İran edebiyatı sürekli gelişen bir ivme ile inkişaf etmiş Farsça, Gazneliler, Selçuklular ve Harzemşahlar gibi muhtelif Türk sülalelerin himayesi altında önemli bir edebiyat dili haline gelmiştir. Arapça telif edilen dinî eserler müstesna olmak üzere edebî, tarihî, felsefî mevzularda ve devlet muamelelerinde Farsça büyük değer kazanmış ve çok güzel eserler telif edilmiştir. İlme ve edebiyata değer veren Türk hükümdarlarının himayesi altında vücuda getirilen bu zengin edebiyat, Türk edebiyatının gelişmesi üzerinde çok büyük tesir icra etmiştir.⁷

Türkler İslâmiyet'i kabul ettikten sonra, bu yeni dinin

⁶ Şener - Yıldız, *Türk İslâm Edebiyatı*, 33.

⁷ M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, (İstanbul: Ötügen Yay., 1981), 116.

camiası içine girince benliklerinden ve hususiyetlerinden birçok fedakârlık yaptılar. İslâmiyet'in vücuda getirdiği yeni telakkileri, yeni mefhumları ve yeni bilgileri kabul edip benimsediler. İslâmiyet, kendi içine giren bütün kavimlere şamil olmak üzere yeni bir nas, yeni bir iman ve yeni bir bilgi silsilesi getirmiş oluyor, bu suretle yeni bir fikir manzumesi teessüs etmiş bulunuyordu. Bu cümleden olarak, Kur'an'ın ayetleri toplandıktan sonra, bu ayetlerin şerh ve izahı ile "tefsir", Peygamber'in söyledikleri tespit edilerek "hadis", Kur'an ve hadise istinat ederek dünyevi ahkâmı toplayıp tedvin eden "fıkıh" ilmi meydana çıktı. Bundan başka, İslâmî meselelerin münakaşasından doğan "kelam" ilmi ile İslâm arasındaki fikir ihtilâflarından çıkan "tasavvuf", fikir ve felsefe sistemi olarak teşekkül etmiş oldu.⁸

İnsanlar gibi medeniyetler de etkileme ve etkilenme özelliğinden uzak değildir. Bu etkileşimin bir neticesi olarak Türk toplumunda İslâmlaşma ile birlikte edebî mahsullerde dinî muhteva daha zengin bir mahiyet

⁸ Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı*, (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1964), 8.

kazanmıştır. Bu dönemde, doğrudan doğruya dinî kaynaklardan beslenen edebî eserlerin; 1. Dinî metinleri açıklama ve öğretmeyi amaçlayan, 2. Dinî duygu ve tecrübeyi aktaran edebî eserler olarak iki koldan gelişim gösterdiğini söylemek mümkündür. İslâmlaşma sonrası içine girilen bu yeni hayatta edebiyat dinden; dinî kültür ve düşünce, edebiyattan etkilenmiştir. Bu edebî anlayış Tanzimat dönemine kadar devam etmiştir.⁹

İslâmiyet'in kabulünden sonra hem muhteva hem de şekil ve tür olarak yepyeni bir veçhe bürünmüş olan edebî geleneğimiz; kuruluşunu Orta Asya'da tamamladıktan sonra göçlerle Anadolu'ya kadar gelmiştir. Uzun asırlar boyunca bu yeni haliyle ürünlerini vermeye devam etmiş, Osmanlı döneminde zirveye ulaşarak muhteva zenginliği, şekil mükemmelliği ve ürün sayısı olarak altın çağını yaşamıştır.¹⁰

Dinin edebiyatı tür, şekil ve muhteva olarak etkilediğinin en bariz örneklerinden biri Klasik edebiyatın en büyük şairlerinden olan ve sonraki çağları

⁹ Kemikli, *Türk İslâm Edebiyatı-Giriş*, 23.

¹⁰ Ali Yılmaz, *Türk İslâm Edebiyatı El Kitabı*, (Ankara: Grafiker Yay., 2012), 7.

sanatıyla derinden etkileyen Fuzûlî'nin (ö. 1556) Türkçe Divanı'nın mukaddimesinde dile getirdiği şu ifadeler dikkate şayandır:

“İlmsiz şi'r esası yok divar kimi olur ve esassız divar gayet de bî-i'tibar olur. Pâye-i şi'rimi hilye-i ilmden mu'arra olmağı mûcib-i ihanet bilip ve ilmsiz şi'rden kaleb-i bî-ruh gibi teneffür kılıp, bir müddet nakd-i hayatım sarf-ı iktisab-ı fünûn-ı ilm-i aklî ve naklî ve hâsıl-ı ömrüm bezl-i iktibâs-ı fevâid-i hikemî ve hendesî kılmağın mürûr ile leâlî-i esnaf-ı hünerden şâhid-i nazmıma pirâyeler müretteb kıldım ve tedricle tettebbu'-i ehadîs ü tefâsir idüp fazîlet-i şi're mezemmet isnadı nakz-ı himmet olduğının hakikatin bildim.”¹¹

Edebiyatımızda Dinî Muhteva

Edebiyat metinlerinin sağlıklı ve güvenilir tahlili için edebiyatı besleyen kaynakların iyi bilinmesi gerekir. Edebî türleri besleyen kaynaklar arasında önde gelen disiplinlerden biri hiç şüphesiz dindir. Çağlar boyunca edebiyatın yoğun bir ilişki içinde olduğu din, edebiyat metinlerini çözümlemede önemli bir sahadır. Zira dinle

¹¹ Kenan Akyüz vd., *Fuzûlî Divânı*, (Ankara: Akçağ Yay., 1990), 15.

edebiyat arasındaki bu sıkı ilişki günümüzde de sürmektedir. Edebî eserler ve türleri için vazgeçilmez derecede malzeme teşkil eden dinler ve inançlar, özellikle tematik bağlamda temel alınan ve üzerine düşünülen hususlardır.¹²

Her büyük edebiyatın kendisini meydana getiren medeniyete uygun bir sanat anlayışına, bir ilim ve tefekkür kaynağına dayandığı görülür. İslâmî Türk edebiyatının ilim ve fikir kaynağı tamamıyla Kur'an'dır. Vahyedildiği asır Arap dünyası dikkate alındığında muazzam bir mucize olan Kur'an İslâmî ilimlerin de ana kaynağıdır.¹³

Klasik edebiyatın en büyük şairlerinden olan ve sonraki çağları derinden etkileyen Fuzûlî, İslâm medeniyetinin kendisiyle başladığı Kur'an'ın bu yönüne bir beytinde şöyle temas eder:

¹² Şimşek, *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanında Dinler ve İnançlar*, 45.

¹³ Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*, (Ankara: Akçağ Yay., 2009), 58.

Bâki-i mu‘ciz ne hâcet dîn-i hakk isbâtına

*Âlem içre mu‘ciz-i bâkî yeter Kur‘ân sana*¹⁴

(Fuzûlî)

Çünkü Kur‘an, edebiyatın şekle ait birtakım özelliklerinden muhtevasına ve bazı türlerin ortaya çıkışına kadar hemen her sahada temel kaynaktır.¹⁵ Bunun içindir ki Kur‘an‘ın ayetlerini ya doğrudan doğruya yahut ilk ve en manalı kelimeleri ile edebî eserlerde zikretmek, İslâmî edebiyatın “iktibas” adı verilen ve sözün kıymetini şiddetle ışıklandıran geleneklerinden olmuştur. Bu yolla söze manevî bir güzellik veya ilâhîlik verilmek istenmiştir.¹⁶ Bu itibarla iktibas; bir şair veya nâsirin kendi eserine âyet veya hadislerden birini katmasıdır. Bu yolla anlamı pekiştirmek, söze güzellik ve güç katmak amaçlanır. Tam ve kısmî veya manevî ve lafzî iktibas şeklinde kullanımı bulunmaktadır. Bir sözün tamamı alınmışsa

¹⁴ İsmail Parlatır, *Fuzulî Türkçe Divânı*, (Ankara: Akçağ Yay., 2012), 186

¹⁵ Reyhan Keleş, “Türk İslâm Edebiyatının Muhteva Kaynakları: Şeyh Gâlib Örneği”, *Bilimname* 41/1 (2020), 445.

¹⁶ Güzel, *Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, 58. Edebiyatımızda iktibaslar için ayrıca bk. Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2016).

iktibâs-ı tam (tam iktibas) yarısı veya bir parçası alınmışsa iktibâs-ı gayr-ı tam (yarım iktibas) meydana gelir:¹⁷

Anadolu şiirinin kurucu üstatlarından manzumelerindeki sade ve samimi dili ve muhteva zenginliğiyle sonraki asırları derinden etkileyen Yunus Emre manzumelerinde Kur'an'dan iktibaslar da bulunur. Nitekim o, bir beytinde Araf suresinin 172. ayetinde geçen “*Elestü bi rabbiküm*” ve “*beli*” ifadelerini lafzen iktibas eder:

“Elestü bi rabbiküm” Hak’dan nidâ gelicek
*Mü’minler “Beli” deyüp ettiler ikrârını*¹⁸
(Yunus Emre)

Muhibbî mahlaslı Büyük Osmanlı Sultanı Kanuni Sultan Süleyman (1494/1566), Türkçe ve Farsça divan tertip edecek düzeyde şiire vakıftır ve 3000 kadar şiiriyle Osmanlı Sultanları arasında en çok şiir yazarlardandır. Nitekim o da manzumelerini anlam yönünden

¹⁷ İskender Pala, *Divan Edebiyatı*, (İstanbul: Ötüken Yay., 1996), 148.

¹⁸ Selim Yağmur, *Yunus Emre Divânı*, (İstanbul: Dergâh Yay., 2012), 379.

pekiştirmek ve sözüne çekicilik katmak maksadıyla birçok Kur'an ayetini iktibas eder. Fâtır Sûresi'nin 33 ve Zümer Sûresi'nin 73. ayetlerini tam lafzî olarak iktibas ettiği beyti şöyledir:

Rûz-ı mahşerde nidâ cennetten ere ümmete
*"Hâzihî cennâtu adnin fe'dhulûhâ hâlidîn"*¹⁹
(Muhibbî)

İslâmî edebiyat içinde başlı başına bir şahsiyet olan ve şüphesiz XX. asırda Türk-İslâm edebiyatının en kuvvetli mümessillerinden biri belki de birincisi olan Mehmet Âkif'in (1873/1936)²⁰ şiirlerinin ilham kaynağı Kur'an'dır. O da meşhur eseri *Safahat*'nda gerek lafzen gerek mealen çokça Kur'an ayetlerinden iktibaslarda bulunur. "*İnsan için ancak çalıştığı vardır.*" (Necm, 53/39) mealindeki ayeti lafzen iktibas ettiği beyti şöyledir:

¹⁹ Coşkun Ak, *Muhibbî Divânı*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987), 46.

²⁰ Neclâ Pekolcay, *İslâmî Türk Edebiyatı*, (İstanbul: Kitabevi Yay., 2002), 346.

“*Leyse li’l-insâni illâ mâ seâ*” derken Hudâ;

*Anlamam hiç meskenetten sen ne beklersin daha*²¹

(Mehmet Âkif)

İslâm’ın kabulünden sonra ediplerimizin kutsal kitabımız Kur’an’dan istifadeleri, eserlerini güzelleştirme, anlam yönünden pekiştirme gayreti sadece lafzi ve manevi iktibasla sınırlı kalmamıştır. Lügatte parıl parıl parlamak anlamına gelen; edebî bir terim olarak, tarihî bir hadiseye, ilmî bir konuya, bilinen bir kıssaya, meşhur bir fıkraya, yaygın bir nükteye işaret etmek demek olan telmih²² yoluyla da bu eşsiz mucizeden bolca yararlanmışlardır. Manzumelerinde manayı ön planda tutan, düşünen ve düşünmeye sevk eden, Türk şiirindeki hikemî tarzın en önemli temsilcisi olarak görülen XVII. asır divan şairi Nâbî (1642/1712)²³ aşağıya aldığımız şiirinde “*Allah’ın nimetlerini saymaya kalksanız sayamazsınız. Şüphesiz insan çok zalim ve çok*

²¹ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Âkif; Safahat*, (İstanbul: Çağrı Yay., 2006), 24.

²² Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, (Ankara: Sevinç Matbaası, 1989), 267.

²³ Mehmet Gökteş, *Kavram Atlası: Türk İslâm Edebiyatı*, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 152.

nankördür” İbrahim suresi 34. ayetiyle; “*Kullarımdan şükredenler çok azdır*” mealindeki Sebe suresi 13. ayete telmihte bulunur.

Bu denlû ni ‘met-i bî-imtinânın kadrini bilmez

Aceb küfrân-ı nâ şükrândır ekser merdüm-i dünya

Bu denlû ni ‘met-i ma ‘lûme vü meçhûleden sonra

İder takdîrden bast-ı şikâyet itmez istihyâ²⁴

(Nâbî)

Şiirde ortaya koyduğu yenilik sebebiyle devamlı gündemde olmuş, çok sayıda şairi derinden etkilemiş, klasik şiirin tekrar ve taklide düştüğü bir dönemde yetişen ve divan şiirinin son büyük temsilcisi kabul edilen, aynı zamanda bir Mevlevî şeyhi olan Şeyh Gâlib (1757/1799), eserinde telmih yoluyla birçok Kur’an ayetine işaretlerde bulunur. Aşağıya aldığımız beytinde güneş ve ayın gece-gündüz âleme nur saçtıklarını ve yıldızlarla beraber Yüce Allah’ı tespih ettiklerini söylerken İsrâ suresi 44. ayette buyrulan “*Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile*

²⁴ Ali Fuat Bilkan, *Nabi Divânı I-II*, (Ankara: Akçağ Yay., 2011), 1-8.

tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız” ayetini zihinlere ihtar eder:

Mihr ü meh kim âlemi pür-nûr eder her rûz u şeb

*Encüm-i şebnem ile hoş tesbîh ederler rûz u şeb*²⁵

(Şeyh Gâlib)

Şair ve nâsirlerin, din ve edebiyat etkileşimi bağlamında, bir sanatkâra çok zengin malzeme sunan ve canlı tablolar halinde Kur'an'da takdim edilen peygamber kıssalarına kayıtsız kalmaları elbette düşünülemez. Bu kıssalar sanat içinde ele alınır; topluma bir ibret ve örnek olarak takdim edilir.

Hız. Âdem'in (as), topraktan yaratılışı, meleklerin ona secdesi, İblis'in secde etmeyişi, yasak meyve ve cennetten çıkarılışları; Hız. İdris'in (as), ilk defa kalemle yazı yazması ve elbise dikmesi; Hız. Nuh'un (as), tufan olayı ve gemi yapması; Hız. İbrahim'in (as), ateşe atılması ve Kâbe'yi inşa edişi; Hız. İsmâil'in (as), kurban edilmesi; Hız. Yakup'un (as), oğlu Yusuf'un hasretiyle çok ağlaması ve bu sebeple gözlerini kaybetmesi; Hız.

²⁵ Naci Okcu, *Şeyh Gâlib Diivani*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011), 80.

Yusuf'un (as), kardeşleri tarafından kuyuya atılması, köle olarak satılması, güzelliği, Züleyhâ'nın ona olan aşkı, gömleğin yırtılması, zindana atılması ve aziz-i Mısır olması; Hz. Eyyûb'un (as) yara bere içinde kalması ve sabrı; Hz. Musa'nın (as), Tur'a çıkması, Allah (cc) ile konuşması, asası; Hz. Dâvut'un (as), sesinin güzelliği ve demiri hamur gibi yumuşatması; Hz. Süleyman'ın (as) kuvvet ve şevketi, ins, cin, hayvanlar ve rüzgârın onun hükmüne tabi olması, Yemen melikesi Belkıs ve tahtı, karınca ve hüthüt ile Hz. Zekeriyâ'nın (as), testereyle kesilmesi; Hz. Yahyâ'nın (as), şehid edilmesi; Hz. İsa'nın (as), babasız dünyaya gelişi, fakirliği ve göğe çekilmesi gibi sebeplerle konu edilirler ve sanat içinde edebî eserlere kaynaklık ederler.

Ciltlerle ifade edilebilecek düzeyde kaynak barındıran bu hususla ilgili, çalışmanın boyutu sebebiyle, birkaç örnekle yetinmek durumundayız.

Hz. Âdem'in (as) yasak meyveden yemesi ve dünyaya gönderilişi:²⁶

²⁶ İlgili ayetler için bk. A'raf 7/24; Bakara 2/37.

Bilmezlik itdi kendüyi bildirdiler hemîn

*Bâğ-ı cinândan Âdem'i dünyâyâ saldılar*²⁷

(Taşlıcalı Yahyâ)

Hz. Yûsuf'un (as) kardeşleri tarafından ihanete uğramasına rağmen onun kardeşlerini affetmesi ve iyilikle davranması.²⁸

Çün ayrılсан gerek bi'l-ızırâr elbet ahibbâdan

*Cefâ görsen de Yûsuf var sen ihvânunı hoş tut*²⁹

(Kânî)

Hz. İbrahim'in (as) Nemrut tarafından ateşe atılması ve ateşin İbrahim'i (as) yakmaması.³⁰

İbrâhîm'e Nemrûd odın aşkdur gülistân eyleyen

*Aşkdan çün irdi bir nazar gül-zâr oldu nâr olmadı*³¹

(Yunus Emre)

²⁷ Mehmet Çavuşoğlu, *Yahyâ Bey Divânı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1977), 355.

²⁸ İlgili ayet için bk. Yûsuf 12/92.

²⁹ İlyas Yazar, *Kânî Divanı*, (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 102.

³⁰ İlgili ayet için bk. Enbiya 21/69.

³¹ Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Divânı*, (Ankara: Akçağ Yay., 1991), 316.

Hız. İsmâil'in (as) babası İbrahim (as) tarafından Allah'a kurban olarak sunulması:³²

Kurbân olmayınca İsmâil gibi

*Kimse için gökden koç indürmeye*³³

(Yunus Emre)

Hız. Peygamber'in (as) sözleri, filleri ve davranışları anlamına gelen **Hadis**, edebî muhtevayı şekillendiren önemli bir unsur olarak, İslâm'ın kabulünden sonra şair ve nâsirlerimizin sıkça başvurdukları, çokça istifade ettikleri bir hazine, bir ilham kaynağıdır. Edipler gerek iktibas gerek telmih yoluyla hadislere eserlerinde çokça yer vermişlerdir. Vezin zaruretinden kaynaklanan sebeplerle bu alıntılarda ufak bazı değişiklikler de yapmışlardır. Hız. Peygamber'in (sav) "*İlim Çin'de de olsa alınır*" mealindeki meşhur hadisi şair tarafından lafzen şu şekilde iktibas edilmiştir.

³² İlgili ayetler için bk. Saffât 37/101-103.

³³ Tatçı, *Yunus Emre Divânı*, 266.

Hazretin nâsa budur telkini

“*Utlubü’l-ilme velev bi’s-Sîn*”i³⁴

(Nâbî)

Necip Fazıl (1905/1983), Cumhuriyet döneminde heceyle yazan şairler arasında estetik kaygı ve metafizik derinlik itibarıyla müstesna bir konumdadır ve şairler sultanı unvanına sahiptir. Türk şiirinde modern mistik anlayışın kurucusu olmanın yanında bir mizacın şairi olarak da önemli bir isimdir. Cumhuriyet döneminde Necip Fazıl’ın mistik çizgide başladığı şiir yolculuğu İslâmî muhteva ile zenginleşmiştir. Hz. Peygamber’in birçok hadisini nazmen tercüme etmek suretiyle muhteva bağlamında İslâm’ın Kur’an’dan sonra en temel kaynağı hadislere çokça müracaat ettiği eserlerinde görülmektedir.³⁵ Bir örnek olmak üzere aşağıya aldığımız “*Cennet annelerin ayakları altındadır*” mealindeki hadisi manen iktibas ettiği şiiri şöyledir:

³⁴ Mahmut Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 2008), 199.

³⁵ 101 Hadis tercümeleri için bk. Necip Fazıl Kısakürek, *Esselam* (İstanbul: Büyük Doğu Yay., 2006).

Varlık vesilesi anneye minnet...

“Annenin ayağı altında cennet”³⁶

(Necip Fazıl Kısakürek)

İslâm’ın kabulünden sonra Türk edebiyatının gelişme gösterdiği alanlarda Divan (edebiyatı, Türk tasavvuf edebiyatı, Halk edebiyatı) Kur’an ve Hadis kaynaklı olarak ortaya çıkan dinî ilimler de şair ve nasirlerin eserlerini tezyin adına başvurdukları kaynaklardır. Fuzûlî’nin Türkçe divanının ön sözünde, kısaca mealen, *“İlimsiz şiirin temelsiz duvar gibi olacağı aklî ve naklî ilimlerle şiirini süslediğini”* ifade etmesi bu hususa en güzel örneklerden biridir. Edebi eserler tetkik edildiğinde tefsir, fıkıh, kelim, akaid gibi temel İslâm bilimlerinin hiç de azımsanmayacak düzeyde edebiyata nüfuz ettiği görülecektir. Bu hususa aşağıya alacağımız birkaç örnekle temas etmek yerinde olacaktır.

İslâm fikhının en temel hükümlerinden ve bir suçluya ceza olarak, başkasına yaptığı kötülüğün aynısını verme, uygulama anlamına gelen kısas, şiir diliyle şöyle ifade edilir:

³⁶ Kısakürek, *Esselam*, 129.

Katl ile zulm-i beşer eylemeden eyle hazer
“Beşşiri ’l-kâtile bi ’l-katli” didi Peygamber³⁷

(Lâ edrî)

Bu beytin ilk mısraında “*Kim, haksız yere bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur.*” mealindeki Maide suresinin 32. ayetine telmih yapılırken, ikinci mısraında haksız yere bir cana kastedenin kısas gereği öldürüleceğini ifade eden hadis lafzen iktibas edilir. Kelam, ulûhiyeti bir sistem dâhilinde ispata çalışan temel İslâmî ilimlerden ve en temel konularından biri hudûs ve imkân delilidir.

Mükevvenâta hudûs ol Kadîm ’dendir kim
Kemâl-i zâtına mümkün değil kabûl-i fenâ³⁸

(Fuzûlî)

Şair bu beytinde hâdis (sonradan olan) olan her şeyin kadîm olan Allah tarafından yaratıldığını söylerken imkân ve hudûs delillerini zihinlere çağırır. Ayrıca

³⁷ Levend, *Divan Edebiyatı*, 106.

³⁸ Akyüz, vd., *Fuzûlî Divânı*, 26.

Allah'ın mükemmel zatının kıdem ve beka sahibi oluşuna da temas eder.

İslâm inanç esaslarından biri de kadere imandır. İslâmî gelenekte, biraz da konunun muğlaklığı sebebiyle, üzerinde çok fazla tartışmalar yapılmış olan bu mesele hakkında şairler de düşüncelerini sanat zemininde ifade etmişlerdir. Bu hususta serdedilen düşüncelerin ortak noktası; mukadder olan başa gelir. Takdire boyun eğmekten başka çare de yoktur. Takdiri değiştirmek de mümkün değildir.

Çâre yok şîve-i takdire rızâdan gayri

Fehmolunmaz hikem-i sırr-ı hafîyy-i Bârî³⁹

(Sâmi)

Değil tedbir ile bir ferd kadir mahv u isbâta

Sütûr-ı nüsha-i takdire kimdir hâme uydurmuş⁴⁰

(Koca Râgıp Paşa)

³⁹ Fatma Sabiha Kutlar Oğuz, *Arpaemîni-zâde Mustafâ Sâmi Divânı*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2017), 73- 104.

⁴⁰ Hüseyin Yorulmaz, *Koca Ragıp Paşa Divânı*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 123.

Din ve edebiyat etkileşimi muvacehesinde ana hatlarıyla yukarıya muhtelif zamanlara ait olan şairlerden verdiğimiz örneklerde de görüleceği üzere İslâm'ın kabulünden günümüze uzanan süreçte hayat bulan edebiyatımız genel görünümü itibariyle dinî karakterlidir ve dokusu itibariyle İslâmî bir edebiyattır. Özellikle tevhid, münacat, na't gibi dinî muhtevalı türler başta olmak üzere şairler şiirlerinde ilk ve en önemli kaynak olan Kur'an'dan ve Kur'an'a dayalı olarak ortaya çıkan dinî ilimlerden ilham almış ve sanat endişesi ile eserlerinde işlemişlerdir.

DİNİ TASAVVUFİ EDEBİYAT

Sûfilerin manevi mertebelerinin, mizaç ve meşreblerinin farklı oluşundan kaynaklı olarak zaman içinde tasavvufun pek çok tarifi yapılmıştır. Tüm bu tariflerden hareketle bir ilim dalı olarak tasavvuf ana hatlarıyla şöyle tanımlanabilir: “Tasavvuf, insanın kalbindeki kötü vasıflarla onlardan kurtulma çarelerinden; kalpteki iyi vasıflar ve onları kazanma yollarından; manevi mertebeleri kat ederek en yüksek mertebe olan ‘insan-ı kâmil’ mertebesine ulaşmanın kurallarından ve nihayet ‘tevhid’in sırlarından bahseden

bir ilimdir.”⁴¹

Tasavvuf kelimesinin nereden geldiği hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu kelimelerden bazıları şunlardır: Ashâb-ı Suffa, Saff-ı evvel, Benu’s-Sûfa, Safevî, Savf, Sofos-Sophia ve Sof. İleri sürülen bu kelimelerin sarf kaideleri yönünden benzer tarafları bulunmasa da mana yönünden yakınlıkları mevcuttur.⁴²

Sûfi kelimesi, yün manasına gelen “sûf” kelimesine nisbet edilerek türemiştir. Renksiz kaba yünden yapılmış elbise giymek, o devirlerde günahlardan pişmanlık duymanın bir alameti, kibri örten tevazu kisvesiydi. Sufiler, yün elbise giymeyi peygamberlerin elbisesi ve tevazu alameti olarak görmüşlerdir. Arapça dil kuralları açısından da problemsiz olduğundan çoğunluk tarafından bu görüş benimsenmiştir. Hicri III. asırdan itibaren sufilerce resmi elbise olarak kabul görmüştür.⁴³

Tasavvufun konusunu ifade için kısaca “tahalluk (ahlaklanma) ve tahakkuktur” denilmiştir. Bu hüküm

⁴¹ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Seha Neşriyat, 1995), 26.

⁴² Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1994), 51.

⁴³ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 32.

“öğrenmek ve yaşamak” olarak da ifade edilebilir. Hakk’ın hoşnutluğunu kazanmak ve ebedî saadete ermek için nefisleri temizleme, ahlakî tasfiye, iç ve dışı tenvir, suret ve sîreti tezkiye hallerinden bahseden bir ilim⁴⁴ olması sebebiyle tasavvufun konusunu insan ve özellikle insanın ruhu, ahlakî ve psikolojik yapısı teşkil etmektedir.⁴⁵ Ayrıca nefisini bilmek, kalbini bilmek, mükâşefe, müşahede, makamlar, haller, vusul, fena, bekâ, sekr, sahv, fark, tecelli, ilham vb. gibi tasavvuf ilmüne mahsus kavramlar da onun konuları arasındadır.

Tasavvufun gayesi, “nefsi dine râm, dini nefis için vicdan kılmaktır”. Yani nefsi dinin hükmü altına sokmak, salih ameller ve güzel ahlâk ile süslemek suretiyle insanı kemal mertebeye (insan-ı kâmil) yükseltmektir. İnsan ruh ve bedenden meydana gelmiştir. Onun insanî yönünü daha ziyade rûhî yapısı oluşturur. Yalnız maddesi itibariyle insanın diğer canlılardan fazla bir farkı yoktur. İnsanın ruhî olgunluğu, nefis tezkiyesi ile gerçekleşeceğinden, ruhun beden üzerine üstünlüğünü temine yönelik eylem ve tedbirler

⁴⁴ Mahir İz, *Tasavvuf*, (İstanbul: Kitabevi Yay., 1997), 30.

⁴⁵ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 26.

de tasavvufun gayesini teşkil eder.⁴⁶

Tasavvufun kaynağı, Kur'an ve Sünnet'tir. Hz. Peygamber'in yaşadığı zühdî hayat, yani dünyaya temayül göstermeme hali, ashabi tarafından da benimsenmiştir. İslâm fetihlerinin neticesi olarak elde edilen ganimetlerle hâsıl olan zenginliğin insanları refah ve sefahate sevketmesi, tasavvufun bu isim altında zuhuruna sebep olmuştur. Bu haliyle tasavvuf ilk olarak Basra'da ortaya çıkmıştır. İlk sûfi ismiyle anılan Ebû Hâşim (ö. 150/767) isimli bir zattır. Ebû Hâşim'le başlayan bu zühdî hareket, kısa zamanda İslâm coğrafyasının tamamına yayılmıştır.⁴⁷

İslâm tasavvufunun başlangıçtan günümüze geçirdiği safhalar alanın uzmanlarınca birkaç şekilde tasnife tabi tutulmuştur. Bu tasniflerden en çok rağbet göreni şu şekildedir: 1. Tarikatlardan önceki zühd dönemi. 2. Tasavvuf devri. 3. Vahdet-i vücud devri. 4. Tarikatlar devri 5. Çağdaş durum.⁴⁸

Çeşitli fikir cereyanlarının hiçbiri İslâmî

⁴⁶ Mehmet Gökteş, *Divan Şiirinde İnsan*, (Erzurum: Ertual Akademi Yay., 2018), 16-17.

⁴⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 61.

⁴⁸ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, 76-77.

edebiyatlarda tasavvuf kadar sanata nüfuz etmemiştir. Bu cereyanın doğuşu ve gelişmesi de Arap edebiyatında başlamıştır. Hicri II. yüzyıldan itibaren önce Basra ve Kûfe'de, sonra Bağdat'ta bazı büyük sûfiler bu hayat ve düşünce tarzını kuvvetli bir cereyan haline getirmişlerdir. Arap edebiyatında sûfiyane şiirin fazla gelişmemesine rağmen Fars edebiyatında bu tarz şiir büyük bir süratle gelişmiştir. Tasavvufi şiirin ilk büyük şairi Senâî'dir (ö. 525/1130). İran edebiyatında tasavvufi mesnevilerin ilki onun kaleminden çıkmıştır. Kendisinden sonra gelen birçok mutasavvıf-şair ve edibe önderlik eden Feridüddin-i Attar, İran edebiyatında Senâî ile büyük mutasavvıflar devrini açmıştır. Attar ve Mevlâna tasavvufi düşünceleri şiirle anlatırken Senâî'nin yolundan gitmişlerdir. Şark-İslâm tasavvuf edebiyatının şaheserlerinden biri olan *Meşnevi*'yi yazan Mevlâna Celaleddin-i Rumî, tasavvufun anlatılması en güç ve derin inceliklerini halkın anlayacağı bir tarzda ekseriyetle çeşitli hikâyelerle Farsça olarak dile getirmiştir. Miladî 9. yüzyıldan itibaren yeni bir medeniyet dairesine giren Türkler arasında tasavvufi düşüncenin yayılması İslâm dininin yayılmasına paralel olarak oldukça süratli olmuştur. Herat, Nişabur, Merv,

Buhara ve Fergana'da da şeyhlere tesadüf edilmeye başlanmış, Türkler arasında yetişen mutasavvıflar etkisiyle Tekke edebiyatının da temelleri atılmıştır. Medrese, zahiri ilimlerin merkezi müessesesi olduğu gibi İslâm ülkelerinin her tarafında yaygınlaşan tekkeler de manevi ve ruhani ilimlerin merkezi müessesesi olmuştur.

Orta Asya'da Ahmed-i Yesevî (ö. 562/1166) ile başlayan tekke edebiyatı, Miladî XIII ve XIV. yüzyıllarda Anadolu'da büyük inkişaf göstermiş, şiir, ilahi, türkü ve destanlarla halkın estetik zevk ve kabiliyeti beslenmiştir. Anadolu'da Mevlâna Celaleddin-i Rumî, Sühreverdi, Fahreddîn-i Irâkî, Ahi Evran, Evhadüddin-i Kirmanî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddin-i Konevî gibi âlimler ve mutasavvıflar Farsça ve Arapça yazdıkları eserlerle tasavvufî düşünceleri, okumuş çevrelerde yayarken Anadolu'ya gelen Yesevî dervişleri de aynı düşünceleri halka ulaştırmışlardır.

Anadolu'da XII. yüzyıldan itibaren ilk örneklerini vermeye başlayan Türk edebiyatı başlangıçta Mevlevilik ve Bektaşilik gibi iki farklı kolda gelişme ve yayılma imkânı bulmuştur. Mevlevîliğin daha kuruluşundan

itibaren münevver zümreler ve yüksek idari çevrelerde doğup gelişmesinin yanında Bektaşî, Melamî, Halvetî tekkeler çevresinde geniş halk kitleleri içinde sanat gayesi gütmeyen, sade, basit bir edebiyat gelişmiş ve Tekke edebiyatının ilk ürünleri verilmiştir.

XIII. yüzyılda Moğol akınlarıyla yıpranan Selçuklu Devleti'nin yerini beylikler alırken, devletin resmî dil kabul ettiği Farsçanın yerini beyliklerde yerli dil olan Türkçe almaya başlamıştır.

Orta Asya'da, Ahmed-i Yesevî ve dervişlerinin hikmetleriyle açılan çığır Anadolu'da Tekke edebiyatının en kuvvetli temsilcisi olan Yunus Emre (ö. 720/1320-21) ile devam etmiştir. Anadolu'da klasik sûfî terminolojisini Türkçeleştirmeyi başaran Yunus, tasavvufi düşüncüyü, İslâmî ve insanî değerleri sanatla işlemiş, kendi öz dilini kullanarak topluma sunmuştur.⁴⁹

İslâm dünyasında mevcudiyetini koruyan ve insanları pek çok yönden etkileyen en önemli akımlardan biri olan tasavvuf, kendine özgü eğitim yöntemleri, kurumları,

⁴⁹ Azmi Bilgin, *Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı*, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/fsmiadeti/issue/6478/85661> (Erişim: 21.07.2022), 65-71.

ilkeleri, bilgi ve varlık anlayışına dayalı olarak oluşan dili ve zengin kavram dünyasıyla İslâm medeniyetinin hükümran olduğu bütün coğrafyalarda sosyal ve siyasî müesseseler üzerinde derin tesirler bırakmıştır. Bu tesiri İslâm medeniyeti dairesinde gelişen mûsikî, mimarî, hat, tezhib, minyatür gibi sanat dallarında görmekle beraber en büyük etkinin şair ve yazarlarda olduğu bedihidir. Bu sebeple tasavvuf ve edebiyat adeta birbirlerinin tabîi bir ifade vasıtası hâline gelmiştir. Nitekim bu etkileşim edebi geleneğimiz içinde Türk Tasavvuf edebiyatı, Tekke edebiyatı gibi adlarla anılan bir edebiyatın doğmasına sebep olmuştur. Edebiyat açısından insanı mutlak hakikatlerle yüzleştiren, kâinattaki umumi ahengin derin sırlarını ruhlara duyuran sistemin adı olan tasavvuf şairane hayaller için önemli bir kaynaktır.⁵⁰

Dinî tasavvufî Türk edebiyatı, vezin, kafiye, anlatım şekli, dil ve üslup özellikleri bakımından İslâm'dan önceki Türk edebiyatının tesiri altında kalmış, Vezin, kafiye, anlatım şekli, dil ve üslup özellikleri bakımından İslâm'dan önceki Türk edebiyatının tesiri altında kalan dinî tasavvufî Türk edebiyatı, İslâm'ın kabulünden sonra

⁵⁰ Kemikli, *Türk İslâm Edebiyatı-Giriş*, 26.

İslâmiyet ile yeni bir ruh, tasavvufla da düşünce zenginliği kazanmıştır. Bu itibarla bir ucu divan tarzı Türk edebiyatına, bir ucu da saz şiirine bağlanan Tekke edebiyatı mahsulleri, dini ve tasavvufi karakterli manzum ve mensur eserlerden meydana gelmiştir.⁵¹

Mutasavvıf şairler düşüncelerini dile getirmede şiir dilinin imkânından azami ölçüde faydalanmışlardır. Sanat kaygısından uzak, manayı önceleyen bir tavır içinde olmalarının yanı sıra son derece musanna eserler de vücuda getirmişlerdir.

Edebiyatımızın muhteva kaynağı olarak tasavvufun, edebiyatımızda müstesna bir yeri vardır. Tasavvuf tüm yönleriyle edebi ürünlerde işlenirken manzum olarak birçok tasavvuf tarifinin yapıldığını da görmekteyiz.⁵² Dede Ömer Rûşenî (ö. 1487) mutasavvıf bir şairdir, şiirlerini tasavvufî düşüncelerini anlatmak için yazar. *Miskinlik Kitabı*'ndan örnek olarak aldığımız manzum tasavvuf tarifinden iki beyit şöyledir:

⁵¹ Kemal Üçüncü, “Dinî -Tasavvufi Türk Edebiyatı Vadisinde Bâtini Yorum Geleneği Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59 (2011), 223-238.

⁵² Manzum tasavvuf tariflerinin en ünlülerinden biri Olanlar Şeyhi İbrahim Efendi'ye (ö. 1655) aittir.

*Tasavvuf terk-i da 'vâdır demişler
Dahi, kitmân-ı ma'nâdır demişler*

*Tasavvuf kalbi Allah'a bağlamakdur
Yüregün aşk oduyla dağlamakdur
(Dede Ömer Rûşenî)⁵³*

Tasavvufun zaman içinde oluşmuş ve şairlerin iştihasını tahrik eden çok zengin bir kavram dünyası vardır. Sûfî tecrübeye sahip olsun ya da olmasın şairler tasavvufun bu zengin kavramlarını ve konularını eserlerinde sanat içinde işlemişlerdir. Bu konulardan biri varlık konusudur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye ait “Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır.” şeklindeki ifadesi tasavvufun varlık düşüncesinin en önemli dayanağını teşkil eder.

Tasavvufî düşüncede önemli bir yer tutan “vahdet-i vücud” nazariyesine göre yegâne varlık Allah'tır. Eşya ve mevcudât, Allah'ın muhtelif tecellisinden ibarettir, hakikî ve müstakil bir mevcudiyete malik değildir.

⁵³ Orhan Kemâl Tavukçu, *Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Dîvânının Tenkidli Metni*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10601,dede-omerrusenî,47> (Erişim: 20.07.2022).

*Ben bilmez idim gizli ryan hep sen imişsin
Canlarda vü tenlerde nihan hep sen imişsin*

*Senden bu cihan içre nişan ister idim ben
Âhir bunu bildim ki cihan hep sen imişsin⁵⁴*

(Samî Dede)

Tasavvufun üzerinde dönüp dolaştığı konu insandır. Ancak onu ilgilendiren insanın fizikî yapısından ziyade, rûhî ve psikolojik yapısıyla davranışlarıdır. Bilindiği üzere insan ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Onun insanî yönünü daha ziyade rûhî yapısı oluşturur. Yalnız maddesi itibariyle insanın diğer canlılardan fazla bir farkı yoktur. Tasavvuf insanı rûhî yönüyle ele alır ve onu rûhî olgunluğa erdirmeyi gaye edinir. Sûfiler insan ruhunu kesiften lâtife doğru kalp (nefs-i natıka), ruh, sır, sırru's-sır, hafî, ahfâ isimleriyle “letâif-i sitte” adı altında bir sıralamaya tâbi tutmuşlardır. Ruh kesiften latife doğru her bir merhale kat edişinde Allah ile arasındaki perdelerden biri kalkar ve “ahfa” mertebesine

⁵⁴ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Meral Yay., 1972), 2/378.

ulaştığında arada hiçbir perde kalmaz. Bu mertebeye ulaşan ruh, dünyaya gelmeden önceki safiyetini tekrar kazanır ve Hakk'ı yakînen müşahede eder. Bu mertebeye ulaşan kimseye tasavvuf literatüründe “insan-ı kâmil” denir.⁵⁵

Tasavvufun insan telakkisini kavramak için insanın kâinattaki yerine bakmak gerekir. Tasavvuf insanı, vasat-ı câmia (iki varlığı kendisinde toplayan, birleştiren varlık) olarak ifade etmektedir. Bunlardan biri şeklî, öteki aslî varlıktır. Şeklî varlık iğreti, geçicidir. Aslî varlık ise ebedî ve yaratıcıdır. İnsana insanlığını veren bu aslî varlığıdır.⁵⁶

Vasat-ı câmia olan insan, özüyle Allah'ı, kalıbıyla varlığın tümünü temsil etmektedir. Bu yüzden insana küçük kâinat denmiş, insan kâinatın küçük bir modeli olarak nitelendirilmiştir.

Âlem-i suğrayız ammâ âlem-i kübrâ ile

Keffe-i mîzan-ı hikmetde beraber gelmişüz

⁵⁵ Tüzer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 231-232.

⁵⁶ Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, (İstanbul: Yeni Boyut Yay., 1997), 65.

Aynı anlam Mehmet Akif tarafından “İnsan” başlıklı manzumesinde Şu Şekilde ifade edilir:

Haberdâr olmamıŐsın kendi zâtından da hâlâ sen
“*Muhakkar bir vücudum!*” dersin ey insan fakat bilsen

Senin mahiyyetin hattâ meleklerden de ulvîdir
Avâlim sende pinhandır, cihanlar sende matvîdir

...

Senin bir nüsha-i kübrâ-yı hilkât olduğun elbet
Tecellî etti artık, dur düşün öyleyse bir hükmet
Nasıl olmak gerektir Şimdi ef’alin ki hem gayen
*Behâim olmasın kadrin melâikten muazzezken*⁵⁷

(Mehmet Âkif)

İnsanın yaratılışından önce Hakk Teâla bu âlemin tümünü kendisinde ruh bulunmayan bir ceset gibi yaratmıştı. Bundan dolayı da sanki cilalanmamıŐ bir ayna gibiydi...

Bu durum, âlem denilen aynanın cilalanmasını

⁵⁷ Düzdağ, *M. Akif Ersoy Safahat*, 66.

gerekli kıldı. Binâenaleyh Âdem de (insanda) bu aynanın cilasının temeli ve bu suretin de ruhu oldu.⁵⁸

Mutlak varlık (vücûd-ı mutlak), mutlak iyilik (hayr-ı mutlak), mutlak güzellik (hüsn-i mutlak) olan Allah Teâla, bu sıfatlarıyla kâinatta tecelli eder. Bu zuhur ve tecelli, kendisini idrâk edebilecek varlıkların varlığını iktiza eder. Görebildiğimiz veya göremediğimiz en müdrük varlık insandır. Allah Teâla insanı kendi zatı için bir ayna; sıfatları ve fiilleri için bir tecelligâh olarak yaratmıştır.

Çünkü Sen âyine-i kevnecelli eyledin

Öz cemâlin çeşm-i âşıktan temâşa eyledin

Ma'ni-i Lâhutunu nâsutda izhar için

Âdeme suret verip ta'lîm-i esmâ eyledin

(Yeneşehirli Avnî)

Aynı anlam tekke şairi Kaygusuz Abdal (ö. 1444) tarafından şöyle ifade edilir:

⁵⁸ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, trc. Ahmet Yüksel Özemre. (İstanbul: 1998), 313-314.

Çün Hak seni yarattığı Zatına mir'at tuttuğu

Tecelli-i zât kıldığı Suret-i insan değil mi?

Tasavvufta “*Âdem-i ma'na*” denilen düşünen insan,
“insan-ı kâmil” anlamını taşır:

Bu âdem dedikleri ayağıla baş değil

Âdem manaya derler suret ile kaş değil

(Kaygusuz Abdal)

İnsan her şeyden kâmilidir, çünkü her şey insanda dâhildir. İnsan nevinde olan anlayışlar, idrakler, tasarruflar gerek soyut varlıklarda ve gerek onların üstündekilerde bulunmak ihtimali yoktur. Vücudun en parlak ve muazzam aynası ancak insandır.

Allah Kur'an'da: “*Biz emaneti göklere, yere, dağlara teklif ettik, onlar emaneti yüklenmekten çekindiler, ona hıyanet etmekten endişeye düştüler de onu insan yükledi.*”⁵⁹ buyurmuştur. Bu emanetten maksat (Hak

⁵⁹ Ahzab, 72.

sureti) ve (Allah bilgisi)'dir.⁶⁰

Zaîf ü acz ile sikl-i tekellüfâta hamûl

Zalûm ü cehl ile huml-i emanete hammâl

(Şeyhî)

İnsan dış yüzünce halkın, iç yüzünce de Hakk'ın hakikatının aksettiği aynadır. Kalbi ile cemâle ait sıfatların, nefsi ile de celâle ait sıfatların mazharıdır.

İnsan, vücup ve imkân sahilleriyle kuşatılmış ve vahdet incileriyle dopdolu bir hikmet deryasıdır.

Ka'rumuz gavvâs-ı efkâr u tasavvur bulmaz

Bizdedür dürr-i ma'âni marifet deryasıyuz

(Zâtî) G. 528-3

İnsan bilgi cennetlerini ve cehalet cehennemlerini kendinde toplayan bir kudret kaynağıdır.⁶¹

Büyük âlemde bulunan her şey küçük âlem olan insanda da vardır. Çünkü âlem büyük olmakla birlikte

⁶⁰ Cavit Sunar, *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*, (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yay., 1974), 110-121.

⁶¹ Sunar, *Tasavvuf Felsefesi*, 110-121.

insanî hakikat üzerine yaratılmıştır.⁶² İnsan, zıtları toplayan bir varlıktır. Varlıkta parça parça bulunan her şey insanda toplanmıştır. Bu gerçeğe işaret için bazı büyükler Arş ve içindekileri insan kalbine koysanız kalbin bir köşesini bile tutmaz demişlerdir. Çünkü kalp, bütün unsurları, Arş'ı, Kürsü'yü, aklı, mekânı, hatta imkân dâhilinde olan her şeyi kuşatmıştır.⁶³

Nazar etsen yer ü gök düzâh u cennet sende

Arş u Kürsiyy ü melek sendedir elbet sende

(Gâlib)

İnsan bu kadar aziz olmakla beraber, derecesi bir değildir. Sufiler insanları üç kısma ayırırlar. Birinci kısım, son mertebeye varan (insan-ı kâmil)'lerdir. İkincisi, tarikata giren (sâlik)'lerdir. Üçüncüsü de bunların haricinde bulunan ve henüz dalalette kalmış olan kimselerdir.

Mademki insan mevcudatın en azizidir; bulunduğu derecede kalmayarak haiz olduğu (nûr-ı ilâhî)'nin

⁶² Mustafa Kara, *Niyazi-i Mısrî*, (Ankara: 1994), 36.

⁶³ Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 257-258.

esasına yani asıl menbaa varmaya çalışmalıdır.⁶⁴

İnsanın aziz olması gönlü sebebiyledir. Gönül Allah'ın Kâbe'sidir. Her şeyi orada aramalıdır.⁶⁵ Edebiyatımızda gönül bu yönüyle çok fazla ele alınmış, üzerinde çok durulmuş bir mefhumdur. Cenab-ı Hakk'ın nazarına mazhar olan gönül; Hz. İbrahim'in bina ettiği, aslı taş toprak olan Ka'be'den daha değerlidir. Cenab-ı Hakk kudret eliyle bina ettiği gönlü, kendine mekân kılmıştır.

Dest-i kudretle yapılmış sun'-ı Mevlâdır gönül

Secdegâh-ı Kibriyâ'dır yıkma kalbin kimsenin

Gönül mü yeğ Kâ'be mi yeğ eyit bana akl' eren

Gönül yeğdir zîrâ ki Hakk gönülde tutar durağ

(Yunus Emre)

Böylesine değerli olan her bir gönle layık olduğu hürmet gösterilmelidir. Mevlâna: *“Ahmaklar mescide hürmet gösterirken secde edenin kalbini kırarlar.*

⁶⁴ Levend, *Divân Edebiyatı*, 23.

⁶⁵ Levend, *Divân Edebiyatı*, 22.

Gerçekte ise ey ahmaklar; o mecaz bu hakikatdir. Asıl mescid gönül evidir.” sözleriyle bu gerçeğe işaret eder.⁶⁶

Tasavvufta insan-ı kâmil, Allah’ın zât, sıfat, isim ve fiilleriyle en mükemmel biçimde kendisinde tecelli ettiği insandır. Âlemin var oluşunun ve varlığın sebebi, varlığı meydana getiren ve onu muhafaza eden ilke şeklinde tanımlanmaktadır.

Merhabâ insan-ı kâmil canımın canânesi

Âlemin cismi sadeftir sen misin dürdanesi

(Nesîmî)

İnsan-ı kâmil, yaratılış ağacının en mükemmel meyvesidir. Hz. Âdem (a.s) ve Hz. Havva’nın yaratılış sebebidir.

Derd ü gama merd olmadır aşk içre âlemden garaz

İnsan-ı kâmil gelmedir Havva vü Âdem’den garaz

(Hayâli)

⁶⁶ Mevlâna Celaleddin Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 2015), çev. Deya Örs- Hicabi Kırlangıç), 282 (3091-3092).

Aferînişden ne deryâdur ne sahildür garaz

Ne sadeften lü'lü insan-ı kâmilidir garaz

(Nâbî)

SONUÇ

İnsana ait birtakım duyguları, düşünceleri, dilin imkânlarıyla en güzel şekilde anlatma sanatı olan edebiyat ilk insanla birlikte ortaya çıkmış ve gelişmiştir ve en az dinler tarihi kadar eskidir. Bu itibarla din ve edebiyat ilişkisi kadim bir ilişkidir. Estetik zevkin ortaya çıkışını ve gelişimini araştıran uzmanlar mûsikînin, şiir ve edebiyatın menşeyinin de din olduğu kanaatine varmışlardır.

İslâm dini ile karşılaşmadan önce Budizm, Maniheizm, Hıristiyanlık ve Museviliğin tesiri altında kalmış olan Türkler, asırlardan beri yaşadıkları hayata, örf ve âdete uygun görmedikleri bu dinlerden bilhassa Budizm ve Maniheizm'den hoşlanmamış İslâmiyet'i ise kendi yaşantılarına daha uygun gördüklerinden candan sevmiş ve benimsemişlerdir. Türklerin İslâm medeniyet ve kültürüne girmesinde olduğu kadar İslâmî Türk edebiyatının iç ve dış yapısını oluşturan unsurlar da

İranlılar aracılığı ile Türk edebiyatına girmiştir.

Türkler, İslâm'ın kabulünden sonra benliklerinden ve hususiyetlerinden birçok fedakârlık yapmışlar, İslâmiyet'in vücuda getirdiği yeni telakkileri, yeni mefhumları ve yeni bilgileri kabul edip benimsemişlerdir. Türk toplumunda İslâmlaşma ile birlikte edebî mahsullerde dinî muhteva zengin bir mahiyet kazanmıştır. Doğrudan doğruya dinî kaynaklardan beslenen edebî eserlerin, dinî metinleri açıklayan, öğreten; dinî duygu ve tecrübeyi aktaran edebî eserler olarak gelişim gösterdiği görülmüştür.

İslâmiyet'in kabulünden sonra hem muhteva hem de şekil ve tür olarak yepyeni bir şekle bürünmüş olan edebî gelenek, kuruluşunu Orta Asya'da tamamladıktan sonra göçlerle Anadolu'ya kadar gelmiştir. İslâmlaşma sonrası içine girilen bu yeni hayatta edebiyat dinden; dinî kültür ve düşünce de edebiyattan etkilenmiştir. Bu edebî anlayış Tanzimat dönemine kadar devam etmiştir ve dayandığı ilim ve fikir kaynağı vahyedildiği asır dikkate alındığında muazzam bir mucize olan Kur'an'dır. Tevhid, münacat, na't gibi dinî muhtevalı türler başta olmak üzere edipler eserlerinde ilk ve en önemli kaynak

olan Kur'an'dan ve Kur'an'a dayalı olarak ortaya çıkan dinî ilimlerden ilham almış ve sanat endişesi ile eserlerinde işlemişlerdir. Bu itibarla edebiyatımız genel görünümü itibariyle dinî karakterlidir ve dokusu itibariyle İslâmî bir mahiyete bürünmüştür.

Tasavvufun kaynağı, Kur'an ve Sünnet'tir. Çeşitli fikir cereyanlarının hiçbirisi İslâmî edebiyatlarda tasavvuf kadar sanata nüfuz etmemiştir. Miladî 9. yüzyıldan itibaren yeni bir medeniyet dairesine giren Türkler arasında tasavvufî düşüncenin yayılması İslâm dininin yayılmasına paralel olarak oldukça süratli olmuştur. Orta Asya'da Ahmed-i Yesevî ile başlayan tekke edebiyatı, Anadolu'da büyük inkişaf göstermiş, şiir, ilahi, türkü ve destanlarla halkın estetik zevk ve kabiliyeti beslenmiştir. İslâm dünyasında mevcudiyetini koruyan ve insanları pek çok yönden etkileyen en önemli akımlardan biri olan tasavvuf, kendine özgü eğitim yöntemleri, kurumları, ilkeleri, bilgi ve varlık anlayışına dayalı olarak oluşan dili ve zengin kavram dünyasıyla İslâm medeniyetinin hükümran olduğu bütün coğrafyalarda sosyal ve siyasî müesseseler üzerinde derin tesirler bırakmıştır.

Dinî tasavvufî Türk edebiyatı, vezin, kafiye, anlatım

şekli, dil ve üslup özellikleri bakımından İslâm'dan önceki Türk edebiyatının tesiri altında kalmıştır. Türklerin İslâm dinini kabul ettikten sonra edebî geleneğimiz İslâmiyet ile yeni bir ruh, tasavvufî da düşünce zenginliği kazanmıştır. Mutasavvıf şairler düşüncelerini dile getirmede tasavvufî düşüncenin tabî bir vasıtası olan edebiyattan özellikle şiir dilinin imkânlarından azami ölçüde faydalanmışlardır. Sanat kaygısından uzak, manayı önceleyen bir tavır içinde olmalarının yanı sıra son derece musanna eserler de vücuda getirmişlerdir. Başlangıçtan günümüze ünlü sanatkârlar yetiştirtirmiş ve müstesna eserler vücuda getirmiş bu edebî gelenek, toplum hayatına değer inşa etme yönüyle de derin tesirler icra etmiştir.

KAYNAKÇA

Ak, Coşkun. *Muhibbî Divânı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

Akyüz, Kenan vd. *Fuzûlî Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.

Bilgegil, Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1989.

Bilgin, Azmi. *Tasavvuf ve Tekke Edebiyatı*. <https://dergipark.org.tr>, (Erişim: 21.07.2022), 65-71.

Bilkan, Ali Fuat. *Nabi Divânı I-II*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.

Çavuşoğlu, Mehmet. *Yahyâ Bey Divânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmet Âkif; Safahat*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006.

Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.

Göktaş, Mehmet. *Divan Şiirinde İnsan*. Erzurum: Ertual Akademi Yayınları, 2018.

Göktaş, Mehmet. *Kavram Atlası: Türk İslâm Edebiyatı*. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

İz, Mahir. *Tasavvuf*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

İzutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*. trc. Ahmet Yüksel Özemre. İstanbul: 1998.

Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-i Nâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2008.

Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.

Kara, Mustafa. *Niyazi-i Mısrî*. Ankara: 1994.

Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.

Keleş, Reyhan. “Türk İslâm Edebiyatının Muhteva Kaynakları: Şeyh Gâlib Örneği”, *Bilimname* 41/1 (2020), 443-484.

Kemikli, Bilal. *Türk İslâm Edebiyatı-Giriş*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Esselam*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2006.

Köprülü, M. Fuat. *Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981.

Kutlar Oğuz, Fatma Sabiha. *Arpaemîni-zâde Mustafâ Sâmî Dîvânı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2017.

Levend, Ağâh Sırrı. *Divan Edebiyatı*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1964.

Mevlâna, Celaleddin Rûmî. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev: Deya Örs, Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 2015.

Okcu, Naci. *Şeyh Gâlib Divânı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Yeni hayat Yay.,

Pala, İskender. *Divan Edebiyatı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1996.

Parlatır, İsmail. *Fuzulî Türkçe Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2012.

Pekolcay, Neclâ. *İslâmî Türk Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002.

Sunar, Cavit. *Tasavvuf Felsefesi veya Gerçek Felsefe*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Şimşek, Yaşar. *II. Meşrutiyet Dönemi Türk Romanında Dinler ve İnançlar. (1908-1923)*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınları, 1972.

Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divânı*. Ankara: Akçağ Yay., 1991.

Tavukçu, Orhan Kemâl. *Dede Ömer Rûşenî Hayatı, Eserleri, Edebî Kişiliği ve Divânı'nın Tenkidli Metni*. <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr>. (Erişim: 20. 07. 2022)

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1995.

Üçüncü, Kemal. “Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı Vadisinde Bâtını Yorum Geleneği Üzerine Bazı Düşünceler”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 59 (2011), 223-238.

Yağmur, Selim. *Yunus Emre Divânı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Yazar, İlyas. *Kânî Dîvanı*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.

Yılmaz, Ali. *Türk İslâm Edebiyatı El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Yorulmaz, Hüseyin. *Koca Ragıp Paşa Divânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.

BİLGE ŞEYH, DAHİ ŞAİR GENCELİ NİZAMİ

Nimet Yıldırım*

Giriş

Farsça Şiirde ‘‘Hamse’’ t¸r¸n¸n kurucusu olarak kabul edilen Eb¸ Muhammed Cem¸l¸dd¸n İlyas b. Yusuf b. Zeki b. M¸eyyed Azerbaycan T¸rk edebiyat¸n ve T¸rk d¸nyas¸n¸n dahi bilgelerinden, b¸y¸k s¸z ustalar¸ndan ve sarsılmaz temel s¸tunlar¸ndan biridir. Eserlerindeki kayıtlardan bizzat kendi ifadesiyle ad¸n¸n ‘‘İlyas’’, babas¸n¸n ad¸n¸n da ‘‘Yusuf b. Zeki b. M¸eyyed’’ olduğu anlaşılmaktadır. K¸nyesi ‘‘Ebu Muhammed’’, lakab¸ ‘‘Nizamuddin’’, mahlas¸ da ‘‘Nizamı’’dir. Bazı yazarlar lakab¸n¸n ‘‘Cemaleddin’’ olduğunu kaydederler. Şairin doğum yeri b¸t¸n tezkirelerin kayıtları ve aynı zamanda kendi ifadelerine g¸re de Gence’dir. Kendisi de Şiirlerinde doğum yerinin Gence olduğunu

* Prof. Dr., Atat¸rk ¸niversitesi, Fen-Edebiyat Fak¸ltesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları B¸l¸m¸. Email: yildirim2002@hotmail.com. web: nyildirim.wordpress.com. Orcid: [0000-0002-5973-8830](https://orcid.org/0000-0002-5973-8830)

söylemektedir.¹ Doğum ve ölüm tarihleri kesin olarak bilinmediği gibi hayatı hakkında gerek tezkirelerin verdiği bilgiler gerekse yapılan yeni araştırmalarda elde edilen sonuçlar yeterli değildir; son derece sınırlı da olsa hayatına dair en sağlıklı bilgiler kendi eserlerindeki bazı ifadelere dayanmaktadır. Nizamî genel kanıya göre 535-540/1141-1145 yılları arasında dünyaya gelmiştir.²

Nizamî, Gence’de iyi bir eğitim gördü, dil ve edebiyat yanında astronomi, felsefe, coğrafya, tıp ve matematik okudu, musikiye ilgi duydu, Farsça ve Arapça’dan başka Pehlevîce, Süryanice, İbranice, Ermenice ve Gürcüce gibi dilleri de öğrendi. Nizamî bir saray şairi olmayıp hükümdarlar, emirler ve eşrafın yakın çevresinde bulunmak yerine mütevazı bir hayatı tercih etti, böylece hem halk ve yöneticiler hem de şairler tarafından saygı gördü.³

¹ Granville Edward Browne, *Ez Senâi Tâ Sadî*, çev. Fethullâh-i Muc-tebâyî (Tahran: 1373), 92-93; Rypka, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 386-87; Said Nefisî, *Dîvân-i Kasâid ve Ğezeliyyât-i Nizamî-yi Gencevî*, 13-14; Vahîd Destgirdî, *Gencîne-yi Gencevî*, giriş kısmı.

² Mehmet Kanar, “Nizamî-yi Gencevî”, Türkiye *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/183.

³ Kanar, “Nizamî-yi Gencevî”, (Erişim: 15.03.2022), 184.

Devletşâh onun Ahî Ferec Zencanî'nin müritleri arasında yer aldığını belirtmektedir. Bu görüşü doğru olsa da olmasa da Nizamî'nin tasavvufa derinden ilgisi ve bağlılığı, hemen hemen tamamını sakınganlıkla geçirdiği hayat tarzı şiirlerinden de anlaşılmaktadır. Hayatının zühd ve itikâf ile geçmiş olması, hükümdar saraylarından oldukça uzak durması da bu sakınganlığını ve tasavvuf konusunda ne denli duyarlı ve söz sahibi, aynı zamanda ergin bir sûfî olduğunu göstermektedir. ⁴

Gençliğinin ilk yıllarından itibaren öğrenime başlamış, eserlerinde kendisiyle ilgili bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla hemen hemen bütün bilim dallarında bilgi sahibi olmuştur:

هر چه هست از دقیقه‌های نجوم
با یکایک نهفته‌های علوم

خواندم و سر هر ورق جست
چون ترا یافتم ورق شستم

⁴ Zebîhullâh Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, II, (Tahran: 1371), 799, 800.

همه را روی در خدا دیدم
در خدا بر همه ترا دیدم

ای به تو زنده هر کجا جانیست
وز تهور تو هر کرا نانیست

بر در خویش سرفرازم کن
وز در خلق بی نیازم کن

Yıldızbiliminden ne kadar ince bilimler varsa

Bilginin sırlarını tek tek okudum

Her sayfada aradım aradım durdum

Seni bulunca bütün sayfaları bir kenara bıraktım ⁵

Nizamî, “Şeyh Nizamî” diye de bilinen, kendisi ve çevresinde oluşturduğu erdem ve aşk şehrinde bir derviş gibi son derece sakıngan bir kişilik olarak yaşasa da şairlik onun hamurunda var olan, yaratılışından getirdiği Tanrı vergisi eşsiz, benzersiz ve üstün bir özelliğidir. Şairlik o çağlarda son derece yaygındır, geniş çevrelerce çok beğenilmektedir, şairlere de alabildiğine büyük ilgi ve içten bir saygı duyulmaktadır. Bu yüzden Nizamî

⁵ Nizamî, Heft Peyker, 1. Bölüm.

öğrenimini tamamlar tamamlamaz yazmak için kalemi eline aldığında ölçülü sözler ve şiirler yazmaya başlayarak kendi şiir yapısının temellerini attı. Bu yetisi her geçen gün gelişti, öylesine yüce ve erişilmez makamlara erişti ki, zamanın hükümdarları son derece güçlü ve ünlü olmalarına karşın Nizamî'yi çok değerli bir kişi olarak görüyor, saygınlığına yaraşır saygı ve ilgiyi gösteriyorlar, bunu da yönetimlerinin bir gereği olarak kabul ediyorlardı.⁶

Onun böylesine ulu bir kişiliği ve usta şairliğini fark edip kendisine saygılarını sunan ilk hükümdar Behram Şah'tır. Nizamî kırk yaşlarına yaklaştığında Mahzenü'l-esrâr'ını 575/1185 yılında onun adına yazmış, o edebiyat dostu hükümdar da kendisine beş bin eşrefi ve çok değerli hediyelerle yüklü bir deve kervanı hediye etmiştir. O çağlarda Gence Selçuklular yönetimine bağlı bir şehirdir. Hükümdar da Tuğrul b. Arslan'dır. Tuğrul, bilgisi, erdemi, yiğitliği ve adaletiyle bilinmektedir.⁷

⁶ Nu'mânî Şibli, *Şi'ru'l-'Acem/Târîh-i Şi'r ve Edebiyyât-i Îrân*, çev. Seyyid Muhammed Takî Fahr Daî-yi Gilanî, (Tahran: 1335 hş.), I-III, 228.

⁷ Şibli, *Şi'ru'l-'Acem*, 228-29.

Tuğrul önceleri ülke yönetimini tamamıyla kölesi olan Muhammed b. İldeniz'e bırakmıştı. Nizamî, Hüsrev ve Şîrîn mesnevisini yazmaya başladığında bu haber Tuğrul'a ulaşmış ve Tuğrul da onun kendisinden hatıra kalacak bir eser yazmasını istemiş, o da onun bu buyruğunu yerine getirmiş, şair de bu konuyu eserinin giriş bölümünde belirtmiştir.

Eserin bitmesinden sonra tahtın sahibi Muhammed b. İldeniz vefat edince kardeşi Kızıl Arslan (eg. 1186-1191) onun yerine tahta çıktı. Söz konusu olayı duyunca bir buyruk göndererek şair Nizamî'yi saraya davet etti. Töre gereği buyruğu başının üzerine koyup üç köşesini öptükten sonra atına binip bir aylık yoldan sonra hükümdarın huzuruna vardı. Huzura kabul edildiğinde onu hükümdar bizzat kendisi karşıladı. Kendisine yaraşır bir makama oturttu. Uzun uzun konuşmaları oldu. Hükümdar için bir kaside yazdı ve bir ravi kasideyi orada okudu. Şiiri okunurken töre gereği şairin de ayakta şiiri bitinceye kadar beklemesi töresine karşın hükümdar onun ayağa kalkmamasını söyledi. Ardından Hüsrev ve Şirin hikâyesini okumaya başladı hükümdar elini Nizamî'nin sırtına koymuş, dinliyor arada bir de onu öven sözler söylüyordu. Hikâye bitince Nizamî'ye şöyle

dedi: “Siz bana yepyeni bir hayat bağışladınız. Adımı sonsuza dek yaşatacak bir eser bıraktınız. Size çok borçluyum”. Daha sonra sultan Hamduniye adlı köyü de kendisine bağışladı.⁸

Bizzat şairin eserlerinde kendi diliyle anlattığı gibi; Kızıl Arslan’ın Nizamî’nin geldiğini haber aldığında çok sevinmiş, şiirlerinin rud sesinden daha tatlı, bütün şiirlerinin birer içli şarkı olduğunu söylemiş, şarapların, sâkilerin ve çalgıcıların bolca yer aldığı bir eğlence meclisi düzenlemiş, onu son derece sıcak ve samimi olarak karşılayarak ağırlamıştır. Nizamî o gün hükümdarla baş başa kalmış, çeşitli konularda görüşlerini ona iletmiş ve bol bol da kendisine öğütler vermiştir.⁹

Nizamî, Derbend emirinin kendisini ödüllendirmek için gönderdiği Kıpçak cariyeye aşık oldu, sonra da onunla evlendi. Onunla beş yıl mutlu bir evlilikten sonra cariyeye öldü. Bu evliliğinden Muhammed adında bir oğlu dünyaya gelmişti. Ardından iki kez daha evlendi. Ancak

⁸ Şiblî, *Şi’ru’l-‘Acem*, 230-31. Rypka, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 385; Said Nefisî, *Dîvân-i Kasâid ve Ğezeliyyât-i Nizamî-yi Gencevî*, 8.

⁹ Nefisî, *Dîvân-i Kasâid ve Ğezeliyyât-i Nizamî-yi Gencevî*, 9.

arda arda evlendiği iki hanımı da kısa süre sonra öldüler. Şiirlerinde bütün bu evliliklerinden ve hanımlarından söz etmektedir.¹⁰

1. Nizamî'nin Edebi Kişiliği ve Şiiri

Romantik mesnevi tarzının en büyük söz ustası ve en ışıklı yıldızı Genceli Nizamî'dir. Nizamî, sözlerinin yeniliği ve gücü yüzyıllar boyunca asla eksilmeden, eskimeden hep artan hep yaygınlaşan düşünce ve söz ustasıdır. Dünyaya geldiği Gence'yi çok seven Nizamî, ana yurdu Gence'den bir tek kez ayrılmıştır. Bu ayrılığı da kendi isteğiyle değil şehrin yakınlarından geçmekte olan Kızıl Arslan'ın onu karargâhına davet etmesi üzerine gerçekleşmiştir.¹¹

Hem lirik şiirde ve hem de kahramanlık şiirlerinde tam anlamıyla büyük üstadı Nizamî, Anadolu'da da çok sevilen, rakipsiz romantik, sûfi ve bilge bir şair, belagat ve fesahat açısından en önde gelen söz ustalarından biridir. Son derece sakıngan bir zahit olarak bilinen Nizamî, hurafelerden, asılsız ve uydurma dinsel

¹⁰ Browne, *Ez Senâi Tâ Sadî*, 92-93.

¹¹ Jan Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân* çev. Kerîm-i Keşâverz, (Tahran: 1370 hş.), 385.

değerlerden, taassuptan uzak, özgür bir kişilik; bencillikten, gösteriştten hoşlanmayan, belagati en üst düzeyde, şiiri her kesim tarafından sevilen bir şairdir. İranlı hiçbir şairle karşılaştırılmayacak kadar farklı ve büyük bir bilgedir.¹²

Nizamî zaman zaman mesnevilerini ve bazı gazellerini hükümdarlara sunuyor olsa bile bir saray şairi değildi, saraylara yaklaşmamasının gerekçesi de inançlarına olan hassasiyetiydi. Yine eserlerinden ve yaşadığı çağın gelişmeleriyle ilgili kayıtlardan anlaşıldığı kadarıyla kimseleri övmeyi hiç sevmezdi. Övgü şiiri yazmayı hiç denemedi. Saraylardan ve yöneticilerden oldukça uzak duruyordu.¹³

Genceli Nizamî, bilge ve sûfi bir filozoftur. İbadete çok düşkün oldukça ergin bir sûfidir. Ömrünün tamamını kanaat, inziva ve uzlette geçirmiştir. Bu yüzden de daha çok “Şeyh Nizamî” olarak bilinir. Hayatı boyunca, kendisine verilene kanaat etmiş, dünyayı sevenlere hiç yaklaşmamış, gençlik yıllarından itibaren sultanlar ve yöneticilerin meclislerinden uzak durmuş,

¹² Browne, *Ez Senâi Tâ Sadî*, 92-94,95.

¹³ Browne. *Ez Senâi Tâ Sadî*, 92-93.

hiçbir yönetici için övgü şiiri yazmamış, kendi zaviyesinde ve dergâhında münzevi olarak yaşamıştır. Ancak bazı yöneticiler zaman zaman gidip kendisini ziyaret etmişlerdir.¹⁴

Bu konuda kendisi de şöyle der:

چون به عهد جوانی از بر تو
بر در کس نرفتم از در تو

همه را بر درم فرستادی
من نمی‌خواستم تو می‌دادی

چون که بر درگه تو گشتم پیر
ز آنچه ترسیدنیست دستم گیر

Gençliğimde bırakıp da kapını senin
Gitmedim kapından kapısına kimsenin

Herkesi benim kapıma gönderdin sen
Ben istemiyordum, kendin gönderiyordun sen

¹⁴ Muhammed Ali Mîrzâ Müderrîs, *Reyhânetü'l-Edeb fî Terâcimi'l-Marûfîn bi'l-Kuna ve'l-Lakâb*, (Tahran: 1364 hş.), V. 211.

Yaşlandım ben artık dergâhında senin
Korkulacak şeylerden koru beni, tut elimden sen ¹⁵

Birtakım kerametleri de aktarılmakta olan Nizamî, erginliğin doruklarına erişmiş bir bilge kişilik olarak şiir sanatlarında alabildiğine güçlü, şiirleri de son derece engin anlamlar ve lafzi sanatlarla donanmış dizelerden oluşur. Mesnevi tarzının ve özellikle de hamse türünün mucidi, Azerbaycan şairlerinin en ulusu olarak bilinir. ¹⁶

Azerbaycan söz ustalarının, fesahat ve belagatin ustası Nizamî, bütün edebiyat otoritelerinin görüş birliğiyle mesnevi yazan şairlerin öncüsü, efsane yazarlarının en önde gelenidir. Onun Mahzenü'l-esrâr'ına İran ve Hindistan şairleri tarafından yüzlerce kişi tarafından nazireler yazılmış, ancak hiç birisi onun derecesine erişememiştir. Emir Hüsrev-i Dihlevî'nin Matlau'l-envâr'ı, Derviş Eşref-i Merağî'nin Menhecü'l-ebrâr'ı, Hâşimî-yi Kirmanî'nin Mazharü'l-Âsâr'ı, Orfi-yi Şirazî'nin Mecmaü'l-ebkâr'ı, Kâsım-i Esirî'nin Riyazu'l-envâr'ı, Mollâ Şeyda'nın Devlet-i Bîdâr'ı...

¹⁵ Nizamî, *Heft Peyker*, I/45-47.

¹⁶ Müderris, *Reyhânetü'l-Edeb fî Terâcimi'l-Marûfîn bi'l-Kuna ve'l-Lakâb*, 211-213.

metni zor anlaşılır olmasından dolayı da bu eser için birçok kişi tarafından şerhler de yazılmıştır. ¹⁷

Hakanî-yi Şirvanî ve Evhadüddîn-i Enverî ile çağdaş olan Nizamî, Firdevsî'nin destansı şiir türünü zirveye taşımakla kalmamış, manzum aşk hikâyelerinin en büyük üstadı unvanını kazanmış, dâhi şairi olarak tanınmasında, konuları işleme tekniğindeki yatkınlığı, anlatım gücü, yeni manalar ve mazmunlar bulması, anlatımda estetiğe önem vermesi, güçlü tasvirleri, ruh tahlillerindeki derinlik, hayal gücündeki enginlik, üslûbundaki parlaklık ve kültür zenginliği rol oynamıştır. ¹⁸

Olayları, kavramları ve duyguları ifade ederken edebî sanatlardan yararlanarak bunları zengin bir tablo içine yerleştirmesi sebebiyle eserin her beyti kendi içinde bir bütünlük ve güzellik arz eder. Ancak ilk defa kendisinin ortaya koyduğu tamlamalar, kavram ve deyimler eserlerinin anlaşılmasını güçleştirdiğinden birçok beyti şerhe muhtaçtır. Bir kısım şiirlerinde mistik bir hava

¹⁷ Muhammed Ali Terbiyet, *Dânişmendân-i Âzerbâyçân* (nşr. *Ğulâmrızâ Tabâtabâi-yi Mecc*), (Tahran: 1377 hş), 546-47.

¹⁸ Sâdık Şafak, *Târih-i Edebiyyât-i İrân*, (Tahran:1352 hş.), 236-37.

görülmektedir; bununla birlikte onun mutasavvıf bir şair olmadığı söylenebilir. Firdevsî'den ve Senâî-yi Gaznevî'den etkilenmiş, kendisi de Türk ve Fars edebiyatlarında birçok şaire örnek olmuştur. Bunlar arasında Mevlanâ Celaluddîn-i Rumî, Sadî-yi Şirazî, Hâfız-ı Şirazî, Fuzulî, Abdurrahmân-i Camî ve Emîr Hüsrev-i Dihlevî gibi ekol sahibi şairler anılabilir.

O sadece şiir için ve şiir ile mi yaşıyordu? Bu sorunun cevabını eserlerinde Leylâ ve Mecnûn adlı eserinde aramak gerek. Söz konusu dört bin beyitlik bu mesneviyi dört aydan daha az bir zamanda bitirmiş, başka işlerle uğraşmasa, on dört günde bitirebileceğinden söz etmiştir. Mesnevilerini ve diğer eserleri zaman zaman hükümdarlara sunsa da bu sunuşları o çağların yaygın bir geleneği olduğu içindir. Genellikle de bu sunuşların karşılığında emeklerinin karşılığı hediye olarak verilirdi. Hükümdarın kendisine vermiş olduğu Hamduniye köyü de şairin kendisine maddi bir katkı sağlamanın tersine kıskançların ve kendisini çekemeyenlerin alay etmelerine ve hakkında asılsız iddialar uydurmalarına neden olmuştu. Bu ve diğer kayıtlardan hareketle kadarıyla Nizamî'nin dünyalık sevdasında olmadığı söylenebilir.

Bütün şiir türlerinde son derece başarılı bir söz ustası olarak şiir türlerini alabildiğine zenginleştirmiş olan Nizamî birçok şiir türünde öncü bir şairdir. Nizamî inançları, engin hayal gücü, son derece güçlü dindarlığı, ince düşüncesi, söz sanatlarındaki olağanüstü yeteneği, sözlerindeki yapısal ve anlamsal, felsefi ve tasavvufî zenginlik ve derinlik ile sosyal duyarlılığı gibi üstün özellikleriyle öne çıkmaktadır.

Bütün dünya şiirine olduğu gibi Farsça şiirde de genellikle her şair bir ya da birkaç şiir türünde öne çıkar ve o türdeki üstün yetenekleriyle ün kazanır. Örneğin Firdevsî kahramanlık şiiri dalında, Sa'dî aşk şiirinde ve didaktik şiirde, Hayyâm felsefi şiirde, Hâfız gazelleriyle ünlüdür. Nizamî bunların tersine hem “bezm ve rezm: savaş ve kahramanlık şiiri”, “aşk”, “tasavvuf”, “felsefe ve “ahlak” gibi bütün şiir türleri ve konularında yetenekli ve oldukça başarılıdır.

İlk kez kendisinin kullandığı, sözcükler, tamlamalar, mazmunlar, terimler ve şiir konuları onun bütün bu alanlarda bir öncü, bir mucit olarak bilinmesini sağlamıştır. Özellikle beşli mesnevileri yazıldığından bu yana bu alanda eser veren bütün şairlere örnek olmuştur.

Büyük şairler onun şairliğini, tarzını örnek almış ve onu izlemişler, “Beş Mesnevi”sini taklit ederek eserlerini yazmışlardır. Bir diğer açıdan bakıldığında bir mesnevide Mahzenü’l-esrâr’ında beş ayrı naat yazan ilk şairdir. En önemli özellikleri arasında; hikmet ve felsefe konularını manzum olarak anlatan; kaside türü şiirleri övgü, abartı ve anlamsız yüceltmelerden arındıran ilk şair olması da yer almaktadır.

Nizamî, kuşkusuz ve tartışmasız Farsça şiir yazmış şairler arasında bu dilde yazılmış şiirin temel ve en güçlü köşe taşlarından biri ve Farsça şiirde en yetenekli, en önde gelen şairlerden biridir. Nizamî de Firdevsî ve Sa’dî gibi dünya edebiyatlarının büyük söz ustaları kategorisinde özgün yerini almış, o da yeni ve özgün tarzını oluşturmuş büyük bir yetenektir. Destan yazımcılığı Nizamî ile başlamamış olsa da VI/XII. yüzyılın sonuna kadar dramatik şiir tarzını doruklarına eriştiren tek şair Nizamî’dir. Nizamî ilk kez kendisinin oluşturduğu, seçerek şiirlerinde kullandığı özgün yeni sözcükler, tamlamalar ve terimler; oldukça beğenilen yeni anlamlar, mazmunlar, hayal gücü, betimlemelerdeki olağanüstü dikkati ve titizliği; doğa, insan ve diğer varlıklarla ilgili betimlemelerindeki üstün

başarısı, doğal ve başarılı teşbih, istiare ve söz sanatlarıyla kendisinden sonra hiç kimsenin varamayacağı doruklara erişmiş, benzersiz bir dâhidir. ¹⁹

Yeni anlamlar ve mazmunlar yaratmak amacıyla kurmuş olduğu derin ve aşırı hayallerde, yeni oluşturduğu mazmun ve terkiplerde sözcüklerle ustaca oynaması, okuyucularının söz konusu sözcük, tamlama ve mazmunları anlamada biraz uğraşmasına, düşünmesine neden olmaktadır. Nizamî eserlerinde çağın diğer yazarları ve şairlerinin de yaygın tarzı olarak; bilimsel terimler, yoğun Arapça kelime ve tamlamalar, felsefi düşünceler, akımlar, temel bilimlere ait birtakım terimlere de önemli ölçüde yer vermiştir. Bu yüzden de onun eserleri bilimler ansiklopedisi olarak değerlendirilmekte, bazı bölümleri ise açıklama ve şerh olmadan zor anlaşılmaktadır. Ancak eserlerinde kullandığı dil ve derin anlamlı ifadeler, son dereceengin bilgiler ve yer yer anlaşılması zor ifadeler, akıcılığı, inceliği ve bilgeliği sebebiyle okuyucunun gözüne pek de gelmemektedir. ²⁰

¹⁹ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât Der Îrân*, 800.807-808.

²⁰ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 808.

Nizamî'nin işte bu ve diğer yetenekleri, ustalığı ve sanatkârlığı, bütün eserlerinin diğer ünlü şairler tarafından taklit edilmesini ve örnek alınmasını sağladı. Tük dünyasında, İran'da, Hindistan'da ve diğer birçok coğrafyada onun tarzını takip eden ünlü şairler oldu. VII./XIII. yüzyıldan itibaren Nizamî'nin şiirleri taklit edilmeye başlandı, Farsça yazılan edebiyatın bütün alanlarında ve yaygın olduğu coğrafyalarda devam etti. Nizamî'yi taklit ederek onun özgün hamse tarzında ilk eser veren şair Emir Hüsrev Dihlevî'dir. Onun ardından Hâcû-yi Kirmanî, Abdurrahman-i Camî, Hâtif, Kâsımî, Vahşî, Orfî, Mektebî, Feyzî-yi Feyyazî, Eşref-i Merağî, Azer-i Bîgdilî bazı mesnevilerinde Nizamî'yi örnek alarak onun tarzında hamse yazmışlardır. ²¹

Nizamî'nin Farsça olarak kaleme aldığı eserlerinde bu edebiyata derin etkisi kendisini çok seven bir şairler ve yazarlar grubunun oluşmasına, onu üstün yetenekleriyle öne çıkarıp övmelerine de neden olmuştur. Şiblî-yi Numanî onunla ilgili şunları söyler: “Nizamî, hikmet ve felsefe konularını ilk kez şiire taşıyan, kaside şiirlerini övgülerden ve anlamsız abartılı

²¹ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 808-809.

sözlerden temizleyen şairdir.”²² Nizamî’den önce de bu kapsamda kaside yazan, bu konuları işleyen Senaî gibi başka şairler olsa da, özellikle Mahzenü’l-esrâr’ındaki felsefe, hikmet ve tasavvuf konulu düşünce ve ifadelerinde Senaî’yi örnek almış olsa da Şiblî-yi Numanî hikmet ve felsefe konulu şiirleri dorukta olduğu için Nizamî’yi bu övgü dolu sözlerle anmıştır. Klasik dönem şairleri, yazarları ve bilgilerinden Nizamî’den söz eden herkes onu en güzel sözlerle övmüştür.²³

Nizamî’nin Penc Genc adlı mesnevileri dışında kasideleri ve gazellerinin de yer aldığı bir divanı vardır. Şairin çağdaşı olan Avfî, onun mesnevileri dışındaki şiirlerinin az aktarıldığını, Nişabur’a seyahatte bulunduğu bazı gazellerini ve oğluyla ilgili bir mersiyesini duyduğunu söyler. Bu şiirlerini de Lübâbu’l-elbâb adlı tezkiresinde aktarmaktadır. Ancak Nizamî’nin özellikle Senaî’in kasidelerinde olduğu gibi vaaz ve hikmet konularına yer verdiği kesinlikle daha fazla kasidesi olduğu, kendisinden çok fazla gazel aktarıldığı da bilinmektedir. Bütün bu kasideler ve gazellerden

²² Şiblî, *Şi’ru’l-Acem*, I, 229.

²³ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 809.

büyük bir divan oluşturulmuş, daha sonra bunlara değişik zamanlarda eklemeler yapılmış ve Devletşâh'ın ifadelerine göre 20.000 beyit olduğu belirtilmiştir. Ancak daha sonra bu şiirlerinin önemli bir kısmı ortadan kaybolmuştur. Vahid-i Destgirdî onun söz konusu divanından kendisine ait olan şiirlerini bir araya toplayarak Nizamî'nin bütün eserlerini en güzel şekilde yayınlayan ve açıklamalarıyla bu alanda çok önemli bir miras bırakan Vahîd-i Destgirdî de Gencîne-yi Gencevî adlı eserinde büyük söz ustası dahi şair Nizamî'yi diğer ulu şairlerle karşılaştırarak değerlendirmelerde bulunmuştur²⁴

Nizamî'nin hayal gücü, icatçı ve yaratıcı özelliği, şiir ve şairliğin, söz sanatları ve edebi inceliklerin en önemli ve en ince konularında şaşırtıcı ve hayran bırakıcı derecede algılanabilir ve belirgin düzeyde ileri boyutlardadır. Anlattığı hikâyelerin içeriklerindeki akıcılık ve zenginlik, konuların düzenlenmesi, tasarlanması ve anlatımı, olayların örgüsü, hikâye anlatımı ve olaylar izlediği hem içerik ve hem de dil açısından en akıcı ve en güzel bir akışla işlenmesi,

²⁴ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 809-810.

olaylar arasındaki bağlantıları olağanüstü bir yetenekle en güzel şekilde kurması, istiareler, mübalağa vb söz sanatları ile harikulade tarzı alabildiğine dikkat çekmektedir. Bir hükümdarı şu dizelerinde nasıl betimlediğini incelemek bu konuda yeterli bir kanıttır:

علم برکش ای آفتاب باند
خرامان شو ای ابر مشکین پرند

Çek sancağı ey yüce Güneş sen

Salınarak gel ey kara kanatlı bulut sen

İnle ey gök gürültüsü yüreği hükümdar kösü gibi sen

Gül ey şimşeğin dudağı seher vakti gibi sen

Yağdır ey hava berrak su damlalarını sen

Al ey sedef içine sakla o damlayı sen

Gel inci denizinin derinliklerinden sen

Hükümdar tacında bul yerini sen

Bütün bu engin düşünceler ve hayal gücünün yanı sıra mısralarda seçilerek kullanılmış sözcüklerin görkemi, güçlülüğü yepyeni ve engin anlamları, cümlelerin son derece sağlam oluşu, uyumlu dizilişleri, az sözcükle alabildiğine çok anlam ifade etme açısından değerlendirildiğinde olağanüstü bir güç ve akıcılık gözlenmektedir.²⁵

Şiirde ve şairlikte en ince ve en yüce değerlerden biri de insani duyguları öne çıkarmaktır. Nizamî bu değerleri öylesine yüce makamlara erdirmişti ki; şiir tarihinde Firdevsî'den başkası onunla bu konuda yarışamaz. Bazı konularda Firdevsî bile onunla aynı sırada yer alamaz. Firdevsî, insanın coşkularından iç dünyasından ve duygularından söz ederken neredeyse tamamı bilinen, yaygın duyguları dillendirir. Ancak Nizamî engin düşünce ve hayal gücüyle alabildiğine ince, derin anlamlı ve kimselerin hayal edemediği, dillendirmediği inceliklerden söz eder:

چو در موکب قلب دارا رسید
ز موکب روان هیچکس را ندید

²⁵ Şibli, *Şi'ru'l-'Acem*, II, 246-47.

تن مرزبان دید در خاک و خون
کلاه کیانی شده سرنگون

سایمانی افتاده در پای مور
همان پشه کرده بر پیل زور

به بازوی بهمن برآمده مار
ز روئین در افتاده اسفندیار

İskender, Dara'nın cansız teninin yanına gelince,
Onunla olanlardan hiç kimseyi görmedi.

Teni, uykulu başı düşmüş kanlı topraklar üzerine
Ululuk tacı düşmüş kanlar içeresine

Bir Süleyman karıncanın ayağına tutsak düşmüş
Bir sivri sinek bir koca fili yemeye başlamış

Behmen'in koluna vah vah bir yılın sarılmış
İsfendiyar Ruyin Dij'den düşmüş, yerlere serilmiş²⁶

²⁶ Nizamî, *Şerefnâme*, "Koşten-i Serhengân Dârâ râ", 26.

Bu konuda Şibli Numani Firdevsî'nin beyitlerini de verdikten sonra iki şairin aynı konudaki duyguları dillendirmelerinde yerden göğe kadar fark olduğunu belirtir.²⁷

2. Doğa Betimlemeleri

Nizamî, doğa betimlemelerinde eli oldukça uzun bir şairdir. Bağ, bahçe betimlemeleri şairlerin dünyasında alabildiğine geniş ve zengin sözlerle doludur. Nizamî bu konuda da diğer şairlerden farklı bir yerde ve konumdadır. Şairler bahar mevsimini kelimeleriyle, cümleleriyle anlatarak geçerler. Ancak Nizamî bunlara ek olarak baharın gelişiyile insanı mutlu edişini, neşelendişini akıcı ve sade ifadelerle dile getirir: insan bahçede yürür, güllerle sırdaş olur dertleşir, güllerle yürür, güllerle oynaşır, bir demet gül dererek ağaçların üzerine atar. Irmak kıyısına oturur çiçekleri koparıp ırmağın suyuna atar. Göllerin, havuzların çevresinde Yasemin çiçeklerinden sergiler döşer. Sevgilisi kucağındadır. Zülüfleri kıvrım kıvrım göğüslerindedir.

²⁷ Şibli, *Şi'ru'l-'Acem*, II, 257-260.

Dünyayı bir tarafa bırakmıştır. Çimenlikteki kuşlara uçmaları için buyruk verir, kendinden geçer.²⁸

بیاساقی از خنب دهقان پیر
میی در قدح ریز چون شهد و شیر

نه آن می که آمد به مذهب حرام
میی کاصل مذهب بدو شد تمام

بیاباغبان خرمی ساز کن
گل آمد در باغ را باز کن

نظامی به باغ آمد از شهر بند
بیارای بستان به چینی پرند

ز جعد بنفشه برانگیز تاب
سرنرگس مسرت برکش ز خواب

لب غنچه را کایدش بوی شیر
ز کام گل سرخ در دم عبیر

سهی سرورایال برکش فراخ
به قمری خبر ده که سیزست شاخ

²⁸ Şibî, *Şi'ru'l-'Acem*, II, 260.

یکی مژده ده سوی بلبل به راز
که مهد گل آمد به میخانه باز

ز سیمای سبزه فروش سوی گردد
که روشن به شستن شود لاجورد

دل لاله را کامد از خون به جوش
فرو مال و خونی به خاکی بپوش

سرنسـترن را زمـوی سـپید
سـیاهی ده از سایه مشک بید

لب نارون را می آلود کن
به خیری زمین را زرانود کن

سـمن را درودی ده از ارغـوان
روان کن سوی گلبن آب روان

به نورستگان چمن باز بین
مکش خط در آن خطه نازنین

به سرسبزی از عشق چون من کسان
سلامی به هر سبزه ای می رسان

Gel be saki! Aç yaşlı dihkanın şarap küpünün ağzını
da

Doldur kadehimi benim bal gibi, süt gibi şarapla

O dinin yasakladığı şarabı demiyorum ben

Dini bile tamamlayan şaraptan doldur sen

Gel bahçıvan! Neşeden söz et, kur mutluluk sofrasını

Gülerek geldi gül bak, aç bahçenin kapısını

Nizamî şehrin hisarını aştı geldi bahçeye

Beze gel de bahçeyi Çin ipekleriyle

Aç kıvrımlarını kâkülünden menekşenin

Uyandır uykudan, kaldır başını sarhoş nergisin

Süt kokusu gelen goncanın dudağına sen

Kızıl gülün ağzından hoş kokuları sür sen

Bırak servinin kanatları yüceldikçe yücelsin
Kumruya da haber ver bahar erişti artık gelsin

Bir müjde gönder bülbüle başlasın nağmelere
Gül de beşiğinden çıktı geldi meyhaneye

Çimenlerin üzerindeki tozları sil süpür
Yıkandıkça parıldar lacivert yapraklar

Kanıyla coşan lalenin yüreğinde artan kanı
Toprakla kapat da sakinleştir, yatıştır kanını

Nesterenin başından bembeyaz saçlarını at
Kara söğüt gölgesinden ak saçlarını karart

Nar çiçeğinin dudaklarını daldır şaraba
Şebboy çiçeğiyle boya yerleri altın kızılına

Yasemine erguvandan sel sür de götür

Gül dalının köküne akan suyu akıt götür

Çimenlikteki yeni yeşeren körpe güllere iyi bak

O nazlı, güzelleri görmezden gelme sakın bak

Unutma benim gibi kara sevdalı âşıklara aman

Selam ver çimenliğe her girdiğin zaman ²⁹

3. Nizâmî ve Söz

Tanrının yarattığı en değerli varlığın söz olduğunu vurgulayan Nizâmî'nin söz ile varlık arasında ilgiler konusundaki bakış açısı Nâsır Hüsrev ile Senâî'nin bakış açılarına benzer. Bu üç şair farklı açılardan bakıldığında farklı düşünceler taşırsalar da bazı durumlarda birbirlerine ters görüşleri olsa da söz konusunda birbirlerine yakın düşünmüşlerdir. Nizâmî'ye göre:

²⁹ Nizâmî, *Şerefnâme*, "Reğbet-i Nizâmî be Şerefnâme", 11.

Söz Tanrı'nın ilk yarattığı varlıktır. Söz, varlık evreninin makamlarından süzülerek yavaş yavaş sızar gelir. Varlığı ve anlamıyla çok zengin ve geniş olsa da bütün dış evreni ifade edemez, insan zihni zaten zaman ve mekân ile sınırlıdır. Söz, evrenin hem en eski ve hem de en yeni varlığıdır. İnsanın varlığı da sözün işte bu heyecan ve neşesiyle çok yakından ilgilidir. Gerçekte insanın kimliği, söz söylemeye başladığında belirir ve ortaya çıkar. Bütün beşerî düşünce akımlarının oluşumları da insan ile evrenin gerçek ve sanal ilişkileri de yine söz yoluyla olmaktadır.

Tanrı'nın insanoğluna vergileri de söz ile olur. Her insan kendi söz ve anlayış yetileri ve yetenekleri ölçüsünde söz söyler söylenen sözleri anlar. Tanrı ile söz arasındaki gerçek ve ince anlam da dinleyen kişinin yetileriyle orantılıdır: akıl, can kandilinin yağıdır. Dil de o kandilin aklı aydınlatan ışığı saçan fitilidir. Akıl, can ve dil bir üçlüdür. Bu üçünün birlikteliğinden evrenin kendisi için yaratılmış olduğu insanoğlunun varlığı ortaya çıkar.

سخنی کو چو روح بی عیب است
خازن گنج خانہ غیب است

قصه نائش ینده او دانسد
نامه نائیش ته او خوانسد

بنگر از هرچه آفرید خدای
تا ازو جز سخن چه ماند به جای

یادگیری کز آدمیزاد است
سخن است آن دگر همه باد است

Ruh gibi kusursuz olan söz
Gayb hazinesinin hazinecisi söz

Duyulmamış hikâyeyi bilen o
Yazılmamış mektubu okuyan o

Bak Tanrı'nın yarattığı her şeye
Sözden başka ne kalır ki yerinde

İnsanoğlundan yadigâr kalanlar
Bir tek sözü, bir yel gibi diğer kalanlar³⁰

³⁰ Nizamî, Heft Peyker, “*Sitâyiş-i Sohen ve Hikmet ve Enderz*”, 6.

4. Dil Özellikleri ve Tarzı

Nizamî'nin eserlerinde kullandığı dil, basit sözcüklerden daha çok özellikle bileşik kelimeler, tamlamalar, terimler ve deyimler açısından incelendiğinde alabildiğine özgün ve ilk kez kendisini tarafından kullanılmış, Farsça yazılmış metinlerde daha önceleri görülmeyen hem nicelik ve hem de nitelik açısından zengin bir özgün sözcük dağarcığına sahiptir. Söz konusu yeni kelimeler/kelime grupları başlangıcından günümüze Farsça metinlerde yeni oluşları, yenilikçiliği ve yeni anlam yüklemeleri açısından Nizamî eşsiz bir şairdir. Bu yenilikler sadece dil özellikleri ile değil, ifade, dillendirme ve anlamları açısından da son derece önemlidir. Onun kelime gruplarında; bütün tamlama türleri görülmektedir. Nizamî gerçekte Farsçanın kelime yapımı ve türetimi konusundaki bütün imkânlarını en üst düzeyde kullanmış, bir bakıma Türk coğrafyasında geliştirilen ve özgün olarak yerelde kullanılan bir Farsça oluşturmuştur. O yüzden eserlerinde kedine özgü çok sayıda sözcük ilk kez Nizamî tarafından derin anlamalı, sade ve kolay anlaşılır olarak Farsçaya kazandırılmıştır. Said Nefîsî'ye göre "Nizamî; kendisinden önce

bilinmeyen ya da yaygın olarak kullanılmayan kelime grupları ve tamlamaları kullanmakta son derece cesurdur.” Vahid Destgerdî, Nizâmî'nin Penc Genc dışındaki şiirlerini toplayarak yayınladığı Gencîne-yi Gencevî adlı divanında; Bihruz Servetiyân şairin beş mesnevisine yazdığı açıklamalar ve şerhler ile yayınladığı eserlerinde her eserin sonunda; Berat Zencanî, Manzenü'l-esrar'ın sonunda şairin eserlerinde kullandığı özgün ve ilk kez kullanılan sözcükler, terimler, tamlamalar, sözcük gruplarını içeren sözlükler hazırlamışlardır.³¹

Ancak Nizâmî'nin şiirlerinde kullandığı bu özgün kelimeler/kelime grupları için F. Wolf'un Firdevsi'nin Şahnâme'si için hazırlamış olduğu çok değerli sözlük gibi bir çalışmanın Nizâmî'nin eserleri için de yapılması son derece yararlı bir çalışma olacaktır. Onun özellikle Farsça tamlamalar konusundaki yaratıcılığı ve ne denli büyük bir dil ustası, bir söz sanatkârı olduğunu birçok Nizâmî uzmanı belirtmektedir.

³¹ Mutlak, “Nizâmî-yi Gencevî”, *DZEF*, VI, 496-499.

5. Aşk

Nizamî'nin şiirlerinde dikkat çeken en önemli tema aşktır. İlk eseri *Mahzenü'l-esrâr*'da aşk kuşu henüz yumurtlama çağındadır. Orada aşk sözü henüz "Ebced" okuma aşamasındadır. Şair orada şöyle der:

اول کاین عشق پرسستی نبود
در عدم آوازه هستی نبود

Önceleri bu aşkataparlık yoktu

Yoklukta varlığın henüz sesi yoktu³²

Bu aşama tam da sûfilerin ilk mektebe başladıkları çağ, aşkın hem varlığın başlangıcı hem de sonu olduğu çağdır. Hafızası oldukça güçlüdür ve söz sanatlarındaki dehası ve üstün zekâsıyla bu duyguları kendilerinden bilgi ve feyiz aldığı hocalarından daha güzel bir ifadeyle dillendirmiştir. Ancak kuru bir zahid aşamasından kurtulup ergin ve pişkin bir sûfi aşamasına gelinceye, "Aşkın Yedi Şehri"ni gezinceye kadar uzun bir yol vardır önünde. Ona göre aşk; iki insanın buluşma halkası, insan ile doğa arasındaki bağlar değildir. Tam

³² Nizamî, *Mahzenü'l-esrâr*, "Der Âferiniş-i Âdem".

tersine aşk yaratılışın mihrabı, varlık evreninin merkezi
ve odak noktasıdır.³³

فلک جز عشق محرابی ندارد
جهان بی خاک عشق آبی ندارد

غلام عشق شو کاندیشه این است
همه صاحب دلان را پیشه این است

جهان عشقت و دیگر زرق سازی
همه بازیست الا عشق بازی

اگر بی عشق بودی جان عالم
که بودی زنده در دوران عالم

Evrenin aşktan başka mihrabı yok

Evrenin aşk toprağı olmadan bir değeri yok

Aşkın kulu ol, doğru düşünce bu

Bütün gönül adamlarının işi bu

Göklerde aşk olmasaydı

Yerler nereden bayındır olurlardı

³³ Mutlak, “Nizâmî-yi Gencevî”, 512.

Aşksız kendimde can görmedim ya ben
Sattım yüreğimi de aldım bir canı ben

Aşk ile başladım bu hikâyeyi yazmaya
Aşk salasını okudun bütün dünyaya ³⁴

Aşk ile başladım bu hikâyeyi yazmaya
Aşk salasını okudun bütün dünyaya ³⁵

Böyle bir aşk gurur ve kibir, dik başlılık tanımaz. Bu yüzden aşk hiçbir şeye ihtiyaçları olmayan, arzuları peşinde yuvarlanıp giden hükümdarların işi asla olamaz. Nizamî bu düşüncesini de en güzel şekilde yine Hüsrev ve Şîrîn’de diye getirir: “Aşk dünyada sadece sevgilisiyle olmak isteyenin işidir ancak.”

Nizamî Leyla ve Mecnûn’u yazarak aşk konusundaki hem teorisini hem de gerçekçiliğini irdeleme imkânı yakalamıştır. Bu eserinde de şair, hep şu düşüncesini vurgular: “Âşğın varlığı, sevgilisinin tenine çekilmiş bir posttur. Aşk kendi iç döngüsünde oluşturduğu dönüşüm

³⁴ Nizamî, *Hüsrev ve Şirin*, “Sohen-i Çend Der Işk”, 12.

³⁵ Nizamî, *Hüsrev ve Şirin*, “Sohen-i Çend Der Işk”, 12.

ile âşık ile sevgilisini ruhsal bir evrende ve ruhsal bir dönüşümle teklige erıştırir ve ikilik ortadan kalkmış olur. Birisi Mecnun'a şöyle der: "Aşk sadece gençliğin verdiği bir ateştir; gençlik geçip gittiğinde o ateş soğur ve aşk kalmaz."³⁶

این شعله که جوش مهربانیست
از گرمی آتش جوانیست
چون در گذرد جوانی از مرد
آن کوره آتشی که شود سرد

Bu alev aşk ateşinin coşması

Gençlik ateşinin kaynaması

Geçip giderse kişinin gençliği

O közlenmiş tandırın da soğur ateşi³⁷

Sonra Mecnun ona şöyle cevap verir:

³⁶ Mutlak, "Nizâmî-yi Gencevî", 512.

³⁷ Nizâmî, *Leylâ ve Mecnûn*, "Âşine Şoden-i Sellâm-i Bağdadî Bâ Mecnûn", 42.

عشق است خلاصه وجودم
عشق آتش گشت و من چو عودم

عشق آمد و خاص کرد خانه
من رخت کشیدم از میانه

با هستی من که در شمارست
من نیستم آنچه هست یارست

Varlığımın özü benim aşk

Ben öd ağacıyım, ateş alev aşk

Geldi de teslim aldı evi aşk

Çekildim ben ortadan, kalan aşk

Benim varlığım la sayılan ne var?

Yokum artık ben, var olan yâr³⁸

³⁸ Nizâmî, *Leylâ ve Mecnûn*, “*Âşine Şoden-i Sellâm-i Bağdadî Bâ Mecnûn*”, 42.

Yine Leylâ ve Mecnûn’undaki anlatımlarına Nizamî bu konuda şunları da ekler: Âşık ile sevgilisi birbirine giydirilmiş iki harftir. Birbirilerinden asla ayrılmayı kabul etmezler. Asla hangisinin Mecnun, hangisinin Leyla olduğunu hiç kimse bilemez. Mecnun babasına sorar: “Bilmiyorum adım ne benim, sevgili miyim âşık mıyım ben?”³⁹

Böylece özetle; aşkın boyutsal dönüşümleri çerçevesinde âşık ve sevgilisi ruhsal buluşmalarında bile bireysel önemlerini yitirmektedirler ve tek var olan aşk kalmaktadır. Artık Mecnun Leyla’nın âşığı değil, tam tersine aşkın âşığıdır. Leyla’ya yazdığı mektubunda; “artık aşkına sahip olduğu için kendisine ihtiyacının olmadığını” söyler; bir bakıma aşk sevgiliyi sürmüş yerine kendisi konmuştur. Artık aşkın hedefi vuslat değil, aşktır.

عشقی که دل اینچنین نرزد
در مذهب عشق جو نیرزد

³⁹ Nizamî, *Leylâ ve Mecnûn*, “Âşine Şoden-i Sellâm-i Bağdadî Bâ Mecnûn”, 42.

چون عشق تو روی می نماید
گر روی تو غایب است شاید
بازخم من ارچه مرهمی نیست
چون تو به سلامتی غمی نیست

Gönülde böyle kasırğa koparmayan aşk

Aşk mezhebinde bir arpaya bile değmeyen aşk

Gösterirse yüzünün aşkın senin

Yüzün yok olsa da yaraşır senin

İlacı olmasa da yaralarımın benim

Sen sağ ol, hiçbir üzüntüm olmaz benim ⁴⁰

7. Eserleri

Nizamî'nin günümüze kadar gelen eserleri Hamse'si ve Divân'ıdır. "Penc Genc" adıyla da bilinen ve yaklaşık 35.000 beyitlik eserin otuz beş-kırk yılda tamamlandığı kabul edilir. Çeşitli kütüphanelerde yüzlerce yazması

⁴⁰ Nizamî, *Leylâ ve Mecnûn*, "Nâme-yi Mecnûn Der Pâsuh-i Leylâ", 36.

bulunan eser İran'da Hindistan'da ve Avrupa'da defalarca basılmış, manzum ve mensur çevirileri yapılmıştır.⁴¹

Hamse'de yer alan mesneviler şunlardır:

1. Mahzenü'l-esrâr: Tasavvuf ve ahlak konulu bir mesnevi olarak Senaî'nin Hadîkatü'l-hakika adlı tasavvufî mesnevisi örnek alınarak yazılmıştır.

2. Hüsrev ve Şîrîn: Eserde Sasanî Hükümdarı Hüsrev Pervîz ile prenses Şirin'in aşk hikâyesi anlatılır. Güçlü aşk duygularının tahliliyle bir çeşit aşk romanı haline getirilen mesnevi daha sonra benzerlerinin yazılacağı bir edebî tür oluşturmuştur.

3. Leylâ vü Mecnûn: Konusunu Arap kültüründen almakla birlikte kahramanları İranlı kimliğine büründüren Nizamî, kurgulaması ve ifadesiyle aşk temalı en başarılı eserini ortaya koymuştur.

4. Heft Peyker/Behrâmnâme: Eserde Sasanî Hükümdarı Behrâm Gûr'un av eğlenceleri, evlilik hayatı ve yedi eşinin kendisine anlattığı hikâyeler konu edilir.

⁴¹ Abdulmuhammed Ayetî, *Dâstân-i Husrev u Şîrîn*, (Tahran: 1353 hş.), 23; Mehmet Kanar, "Nizamî-yi Gencevî", *DİA*, XXXIII, 184.

Şairin hikâye anlatmadaki ustalığı ve geniş hayal gücü bu mesnevide doruğa erişmektedir.

5. İskendernâme: 597/1201 yılında tamamlanan İskendernâme; Şerefnâme” ve “İkbalnâme” olmak üzere toplam “10.521 beyitten ve iki bölümden oluşmaktadır. İskender hikâyesinin yarısı birinde, diğer yarısı da ikincisinde anlatılır.

6. Nizamînin, kaside, gazel, terki-i bend, terci-i bend, rubai ve kıtalardan oluşan 20.000 beyitlik bir divanı olduğu kaynaklarda söz edilmişse de tam bir nüshası günümüze kadar gelememiş, söz konusu divanın günümüze gelen bölümleri cönklerde ve tezkirelerde bulunan şiirleri Vahîd-i Destgirdî tarafından yayınlanmıştır (Gencîne-i Gencevî, Tahran 1318 hş.).⁴² Şarin divanı, aynı zamanda Saîd Nefisî tarafından da Dîvân-i Kasâid ve Ğezeliyyât-i Genceli Nizâmî adıyla yayınlanmıştır (Tahran 1362 hş.).

7.1. Mahzenü'l-esrâr

Nizâmî'nin beş mesnevisinin ilki Mahzenü'l-esrâr Sanaî-yi Gaznevî'nin Hadîka'sı tarzında daha yenilikçi

⁴² Kanar, “Nizâmî-yi Gencevî”, *DİA*, XXXIII, 184, (Erişim: 15.03.2022).

bir tarzda, daha güçlü ve daha şairane bir dilde kaleme alınmış; ince düşünceler, örneklemeler, mecazlar, ustaca betimlemelerle dolu tasavvufi-felsefi bir eserdir.

Penc Genc'in ilk mesnevisi Mahzenü'l-esrâr 2.260 beyit olarak 570/1174 yılında kaleme alınmıştır. Eser Anadolu Selçuklu Devleti'nin Kılıç Arslan'a bağlı Erzincan hükümdarı Fahrüddîn Behrâm Şâh Mengücek b. Davud (ö. 622/1225) adına kaleme alınmış, İbn Bibî'nin aktardığına göre, Fahrüddîn Behramşah bu değerli hediye karşılığında beş bin Dinar ve beş deve hediye etmiştir. Şair Mahzenü'l-esrâr'ı yazarken kırk yaşının üzerindedir. Eser Farsça yazılmış mesnevilerin temel metinlerden ve en önemlilerinden biridir. Vaazlar, hikmet dolu sözler yanında öğütlere de yer veren Mahzenü'l-esrâr didaktik ve öğüt içerikli bölümlerden oluşur. Nizâmî'nin diğer eserlerinden oldukça farklı ve bütünüyle tasavvuf konulu bir manzumedir.⁴³

⁴³ Terbiyet, *Dânişmendân-i Âzerbaycân*, 54 6; Browne, *Ez Senâi Tâ Sa'dî*, 95; Ethe, *Târih-i Edebiyyât-i Fârsî*, 72; Safâ, *Târih-i Edebiyyât*, II, 701-702.

7.2. Hüsrev ve Şîrîn

Nizâmî'nin Hürev ve Şîrîn adlı mesnevisi daha çok şairin mutluluk dolu günlerinin izlerini taşır. Öte yanda bu hikâyeye, yönetici kesimlerin ne denli temelsiz, ciddiyetsiz olduğunu da göstermektedir. Hükümdarın samimiyetsizliği, feodal yapılar ve halk kesimlerinin bu ve benzeri gerekçelerle yönetime karşı adaletsizlik gerekçesiyle başkaldırıları, sonuçta soylu ve erdemli toplum kesimlerinin de zarar görmesine neden olan huzursuzluklar.⁴⁴

6.500 beyitten oluşan 576/1180 yılında tamamlanmış olan Hürev ve Şîrîn, Hüsrev Pervîz'in, Şirin ile olan aşk hikâyesini konu almaktadır. Atabek Şemsüddîn Muhammed Cihan Pehlivan b. İldeniz'e (eg. 568-581/1172-1185) ithaf edilmiştir. 576/1180 yılından sonra esere şair tarafından birtakım eklemeler de yapılmış ve aynı çağda yaşadığı Selçuklu Tuğrul b. Arslan (eg. 573-590/1177-1194)⁴⁵ ile Kızıl Arslan b.

⁴⁴ Rypka, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 387.

⁴⁵ Hamdullâh Mustevfi, *Târîh-i Guzîde* (nşr. E. G. Browne), (Cambridge: 1910, Tahran :1361 hş.) 752-753.

İldeniz'in (eg. 581-587/ 1185-1191) adları da esere alınmıştır.⁴⁶

Hüsrev ve Şîrîn mesnevilerinin temeli ve asıl kaynağı Sasaniler döneminin son devrelerine dayanmaktadır. Hikâyenin benzerleri, Câhız'ın, el-Mehâsin ve'l-ezdâd; Seâlibî'nin Ğureru Ahbâr-i Mulûki'l-Furs ve Firdevsî'nin Şahnâme'si gibi eserlerde görülür. Ancak bu hikâyeyi ilk kez şiir dilinde tam metin olarak Nizâmî yazmıştır. Ondan sonra bu hikâyeyi yazarlar Arif-i Erdebilî hariç farklı versiyonlarıyla kaleme almışlardır. Nizâmî'den sonra İran, Hindistan ve Anadolu'da yüzlerce şair bu hikâyeyi yazmış olsa da hiç biri onun dilinin akıcılığına, tadına ve gücüne erişebilecek kadar başarı gösterememişlerdir.⁴⁷

Derviş Eşref-i Meraġî, Hâtîfî, Muzaffer-i Gunabadî, Muhsin-i Fanî, Sâdık-i Helvayî gibi bazı şairler bu eseri Şîrîn ve Husrev adıyla; Beyanî, Mirza Muhammed Ekber-i Devletabadî Ferhâd ve Şîrîn adıyla; Arif Erdebilî, Vahşî, Orfî, Kevserî Şîrîn ve Ferhâd; diğer bazı

⁴⁶ Hermann Ethé, *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*, trc. Rızâzâde-yi Şafak, (Tahran: 2536), 73; Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 802.

⁴⁷ Terbiyet, *Dânişmendân-i Âzerbaycân*, 548.

şairler de Hüsrev ve Şîrîn, Şîrîn ve Pervîz adlarıyla yazmışlardır. ⁴⁸

Bu hikâyede Hüsrev'in Şirin ile olan aşk serüveni, İran hükümdarı Hürmüz döneminde başlamış, bu ünlü kadın daha sonra Hüsrev'in saray kadınları arasına katılmıştır. Eserin kahramanlarından biri olan Şirin şairin sevgilisi Afak'tan başkası değildir. Bu hikâye iki sevgilinin ve özellikle de Şirin'in tertemiz, garazsız aşkının, aşkı uğruna çektiği sıkıntı ve üzüntülerin, riyasız, dosdoğru serüvenini konu almaktadır.

7.3. Leylâ ve Mecnûn

Leyla ve Mecnûn, tamamen farklı bir kaynaktan akıp gelmektedir. Bu aşk serüveni Arabistan çöllerinde yaşayan iki gencin aşk hikâyesinden oluşmaktadır. Onların dramatik sonları anne ve babalarının ahmakça tutundukları tavırdan kaynaklanmakta, halk kültüründen alınmış çok eski bir temadır. ⁴⁹

5.000 kadar beyit içeren Leylâ ve Mecnûn, 584/1188 yılında Şirvânşâh Celâlüddeve Ahsitân b. Menûçeher'in isteği üzerine dört aydan kısa bir sürede kaleme

⁴⁸ Terbiyet, *Dânişmendân-i Âzerbaycân*, 548.

⁴⁹ Rypka, *Târih-i Edebiyyât-i İrân*, I, 387.

alınmıştır. Daha sonra eser üzerinde birtakım değerlendirmeler sonucu yeni bölümler de eklemiştir.

Şirvânşâh Celâlüddeve Ahsitân b. Menûçehr aynı zamanda Ebu'l-Ala Gencevî ile Hakanî'nin de bağlı olduğu hükümdardır. Bu hükümdar Nizâmî'ye bir buyruk yazarak Leyla ve Mecnun hikâyesini yazmasını söylemiştir. Nizâmî bu buyruğu kabul etmede biraz kararsız iken ancak o zamanlar on dört yaşlarındaki oğlu Muhammed bu buyruğu kabul etmesini istedi. O da oğlunun isteği üzerine başladı ve dört ay sonra tamamladı. Bu hizmeti karşılığında hükümdardan oğlunu saraydaki nedimlerin yanında görevlendirilmesini istedi.⁵⁰

Konusunu Arap kültüründen almakla birlikte kahramanları İranlı kimliğine büründüren Nizâmî üslûbu, kurgulaması ve ifadesiyle en başarılı eserini ortaya koymuş, birçok nazîre arasında Fuzûlî'nin aynı adla yazdığı eseri ona yaklaşabilmiştir.

Mecnun ile Leyla arasındaki dramatik aşk serüvenini konu alan eser eski Arap hikâyelerinden biridir. Ancak

⁵⁰ Şibli, *Şi'ru'l-Acem*, II, 232-233.

Nizâmî bu hikâyeyi önemli ölçüde yeniden kurarak özgün tarzıyla yazmıştır.

Bazı araştırmacılar, tarih yazarları ve ilgili uzmanlar bu hikâyenin gerçekte yaşanıp yaşanmadığı konusunda kuşkularını belirtmişlerdir. Aynı zamanda bu çevreler Mecnun'a ait olduğuna inanılan bu hikâye ile ilgili şiiirlerin de başkalarının şiiirleri olduğu kanısını taşırlar. Bu iki sevgilinin aşk serüvenleri eş-Şi'r ve 'ş-şuarâ, el-Eğânî, Şerhu'l-uyûn, Hizânetü'l-edeb, Mecâlisu'l-uşşâk... gibi eserlerde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.⁵¹

Bu aşk hikâyesini de ilk kez tamamıyla yazan Nizâmî'dir. Yine çok sayıda İran, Hindistan ve Anadolu şairleri tarafından bu esere de Mecnûn ve Leylâ, Leylâ ve Mecnûn adlarıyla önemli nazireler kaleme alınmıştır.

7.4. Heft Peyker /Behrâmnâme

Heft Peyker, Sasani hanedanının idealist hükümdarı Behrâm Gur'un halk yanlısı ideal eğitim-öğretim politikalarını ve yönetim tarzını konu alan bir eserdir. Şairin aşk konusundaki en üst düzeyde, en ciddi algılamaları temeline dayanan birbirinden ayrı yedi ayrı

⁵¹ Terbiyet, *Dânişmendân-i Âzerbaycân*, 548.

serüvene yer veren eserde yedi şehzadenin hikâyeleri konu edilmektedir. Özellikle sanatsal açıdan Heft Peyker Nizâmî'nin eserleri içerisinde en yüce makamda bulunmaktadır.⁵²

593/1197 Meraga valisi Alaaddin Körpe Arslan'ın isteğiyle kaleme alınmış ve ona ithaf edilmiştir. Eserde Sasani Hükümdarı V. Behram/Behrâm-ı Gûr'un (eg. 420-438) Sasaniler döneminin ünlü anlatılarından olan hükümdarlığı, av eğlenceleri, evlilik hayatı ve yedi eşinin kendisine anlattığı hikâyeler konu edilir.⁵³

Eserde Nizâmî önce şairin hayatı; çocukluk, gençlik ve tahta çıkışı ile ilgili bilgilere yer vermekte, ardından saltanat tahtında bulunduğu yılların gelişmelerini aktarmakta, ardından da yedi ülkeden yedi kız ile olan hikâyelerine yer vermektedir. Söz konusu kızlar için her birine özel renkleriyle bir kümbetli yapı yaptırmış, haftanın her günü birinin konuğu olarak her birinden her gün bir hikâyeyi tek tek dinlemiştir. Bu ilginç kızların, dikkat çekici hikâyelerinin her biri ayrı bir manzume olarak eserde yer almaktadır. Bu hikâyelerin ardından da

⁵² Rypka, *Târih-i Edebiyyât-i Îrân*, I, 388.

⁵³ Kanar, "Nizâmî-i Gencevî", *DİA*, XIII, 184.

Nizâmî, Behram'ın gafleti yüzünden başına gelenleri, Çin hükümdarının İran'a saldırmasını, Behram'ın ibret alarak kendine gelmesi, sonra da yaban eşeği ardından gidip bir daha geri dönmemesi gibi olayları anlatmaktadır.⁵⁴

Bu hikâye için de başta Emir Hüsrev-i Dihlevî'nin Heşt Bihişt adlı mesnevisi olmak üzere Eşref-i Merağî'nin Heft Evreng, Feyzî'nin Heft Kişver, Abdî'nin Heft Ahter, Hâtîfî'nin Heft Manzar'ı Farsça olarak; Nevayî'nin Seba-yi Seyyâre, Lamiî'nin Heft Peyker, Atayî'nin Heft Hân, Âlî'nin Heft Meclis'i de Türkçe olmak üzere önemli nazireler keleme alınmıştır.⁵⁵ Şairin hikâye anlatmadaki ustalığı ve geniş hayal gücü bu mesnevide âdetâ doruğa ulaşır.⁵⁶

7.5. İskendernâme

İskender hikâyesi İslâm kültürünün yaygın olduğu coğrafyalarda alabildiğine ün kazanmış, yoğun kitlelerce bilinen ve yaygınlığını sürdüren bir hikâyedir. En eski çağlardan bu yana bu hikâyeler; bir taraftan halk

⁵⁴ Safâ, *Târîh-i Edebiyyât*, II, 803-804.

⁵⁵ Terbiyet, *Dânişmendân-i Azerbaycân*, 549-50.

⁵⁶ Kanar, "Nizâmî-i Gencevî", *DİA*, XIII, 184. Erişim: 15.03.2022.

hikâyeleri tarzında hikâyeciler, öğretmenler, hikâyeye aktarıcıları tarafından köyde kentte, farklı ortamlarda halk kitlelerine; hükümdar saraylarında hükümdarlar ve emirlere anlatılırken, bir taraftan da en üst düzeyden ünlü şair ve yazarlarca birbirinden farklı versiyonlarıyla değişik şekillerde Farsça manzum ve mensur metinlerde aktarıla gelmiştir.⁵⁷

İskender'in hayat hikâyesi ve mücadeleleri, ayrıntılarıyla en güzel şekilde Nizâmî'nin İskendernâme'sinde aktarılır. Bu eserde; tarihi, kültürel, edebi, mitolojik... birçok konu arasında; İskender'in, İskenderiye şehrini kurması, Âyine-yi İskender'i yaptırmaması, hükümdar Dara'nın kızı Rûşenek ile evliliği, Kıpçak çölünde birtakım tılsımları, karanlıklar ülkesinde hayat suyunu kaybetmesi, ancak beraberinde bulunan Hızır ile İlyas'ın bu suyu bulmaları gibi konular da detaylarıyla anlatılır.⁵⁸

İskender konusunda bilinen en önemli ve ayrıntılı metin Nizâmî'nin Şerefnâme ve İkbâlnâme adlarıyla iki

⁵⁷ İrec Efşâr, "Hadîs-i İskender", *Yağma* 194 (Tahran: 1343 hş.), 160.

⁵⁸ Muhammed Ca'fer Yahakkî, *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*, (Tahran: 1375 hş.), 85; Oşîderî, *Dânişnâme*, 108; Serkaratî, "Efsâne-yi Âb-i Hayât", II, 229-233.

bölüm halindeki İskendernâme adlı eseridir. Nizâmî'ye göre İskender, İslâm dünyasında “Zülkarneyn” diye anılan, Kur'ân'da Musa Peygamber ile aynı çağda yaşadığı belirtilen, onunla birlikte yaşadıkları birtakım serüvenleriyle anılan (bazılarınca Musa'nın kendisi olarak kabul edilen) kişilikle örtüştürülmüştür. İskender, Aristo tarafından yetiştirildiği ve bilgilerini ondan aldığı için de Nizâmî onu tek tanrı inancı konusunda tam olgunluğa ve erginliğe erişmiş bir tek tanrı inancı hükümdar olarak algılar, öyle niteler, eserinin kurgusunu da bu çerçevede oluşturur. İranlıların onun hakkındaki özellikle Ardavirafnâme ve Zerdüşt inancı eksenli kaynaklarda geçtiği gibi bozguncu, lanetli ve putatapar bir kişilik olduğu inancını yıkmaya ve ortadan kaldırmaya çalışır.⁵⁹

Nizâmî, İskendernâme'sinde İskender'den son derece akıllı bir hükümdar diye söz eder, yirmi yedi yaşında peygamber olduğunu söyler. Ancak onun İranlı olduğunu kabul etmez. İskender'in hayatıyla ilgili değişik kaynaklardan süzülerek gelen, değişik

⁵⁹ Browne, E. G., *A Literary History Of Persia*, I, 119-20; Browne, E. G., *Târîh-i Edebî-yi Îrân*, I, 181-82.

çevrelerde ve farklı inanışlara bağlı toplumlarda inançlar ve ulusal değerlerin de derin etkisinde kalıp farklı renkler ve özellikler kazanarak genişleyen rivayetler İslâm sonrası dönem edebiyatının klasik devirlerinden bu yana çok geniş yankı bulmuştur.

Öte yandan son derece gizemli ve sembolik bir adlandırmayla iki kişilik taşıyan İskender-i Zülkarneyn, bilge, iyilik düşünen ve peygamberler arasında sayılan üstün nitelikli bir kişiliktir. Batınîlerin düşüncelerine göre bir “pir” olan ve düşkünlerin, yolda kalmışların ellerinden tutan Hızır’ın kılavuzluğunda, karanlıklar ülkesine gitmekte ve orada hayat suyunu aramaktadır. Bu Zülkarneyn’den Kur’ân’da Kehf suresinde söz edilir ve hikâyesi de özet olarak aktarılır. Bu yüzden de Genceli söz ustası Nizâmî, İskender’i üç temel özelliğiyle Şerefnâme’sinin baş kısmında “bilgeliği”, “peygamberliği” ve “hükümdarlığı”yla öne çıkarmaktadır. Diğer bazı şair ve yazarlar gibi Nizâmî de, İskender’in değişik metinlerde sergilenen birbiriyle

ters iki ya da üç kişiliğini bir tek kişilikte birleştirerek yirmi yedi yaşında peygamber olduğu kanısındadır. 60

SONUÇ

Azerbaycan ve Türk dünyasının büyük şairi Nizâmî, İran ulusal şairi Firdevsî ve aşk ülkesinin hükümdarı Şeyh Sa'dî gibi dünya edebiyatlarının büyük söz ustaları kategorisinde özgün yerini almış, o da yeni ve özgün tarzını oluşturmuş eşsiz bir yetenektir. Farsça şiirde destan yazımcılığı Nizâmî ile başlamamış olsa da VI/XII. yüzyıl sonuna kadar dramatik şiir tarzını doruklarına erdiren tek şair Nizâmî'dir.

Şeyh Nizâmî, Türk edebiyatlarında, Farsça yazılmış edebiyatta bundan da öte bu sınırları aşarak dünya edebiyatlarında özgün ve müstesna bir yere sahip, özellikle "hamse" türünde en yüce makama erişmiş ulu bir bilge şairdir. Onun beşli mesnevilerindeki şairliğine, söz sanatlarındaki başarılarına, ifade tarzına, sözünün ve ifadelerinin gücüne erişen kimse olmamıştır. Başta Azerbaycan, Anadolu, İran, Hindistan olmak üzere çok geniş coğrafyalarda bu büyük söz ustasının eserleri elden

⁶⁰ Kezzazî, Mîr Celaluddîn, "Do Çehre-yi İskender Der Edeb-i İrân", *Keyhân-i Ferhengî*, Tahran 1372 hş., 96, 56.

ele dolaşmış, geniş kitlelerce okunmuş ve büyük şairler tarafından örnek alınarak aynı ya da benzeri konularda eserlerine çok sayıda nazireler yazılmıştır.

KAYNAKÇA

Ayetî, Abdulmuhammed. *Dâstân-i Husrev u Şîrîn*. Tahran: 1353 hş.

Browne, E. G. *Ez Sa'dî Tâ Câmî*. trc. Alî Asğar-i Hikmet. Tahran:1362 hş.

Browne, Edward Granville. *A Literary History of Persia* I-IV. Cambridge: 1924.

Browne, Edward Granville. *Ez Firdevsî Ta Sadî*. çev. Fethullâh-i Muc-tebâyî, Tahran: 1373 hş.).

Destgirdî, Vahîd. *Gencîne-yi Gencevî*. Tahran: 1317 hş.

Efşâr, İrec. “Hadîs-i İskender”. *Yağma*.194, (1343 hş), 160.

Ethé, Hermann. *Târîh-i Edebiyyât-i Fârsî*. trc. Rızâzâde-yi Şafak. Tahran: 2536 hş.

Kanar, Mehmet. “Nizâmî-yi Gencevî”, *DİA*, XXXIII, 184. Erişim: 15.03.2022.

Kezzazî, Mîr Celaluddîn. “Do Çehre-yi İskender Der Edeb-i Îrân”, *Keyhân-i Ferhengî*, 1372 hş, 96, 56.

Mustevfî, Hamdullâh. *Târîh-i Guzîde* (nşr. E. G. Browne). Cambridge: 1910, Tahran: 1361 hş.

Mutlak, Celal Halıkî, “Nizâmî-yi Gencevî”, *DZEF*, VI, 496-499.

Müderris, Mîrzâ Muhammed Ali. *Reyhânetü'l-edeb fi terâcimi'l-marûfîn bi'l-kuna ve'l-lakab*. Tahran: 1364 hş.

Nefisî, Said. *Dîvân-i Kasâid ve Ğezeliyyât-i Nizâmî-yi Gencevî*. Tahran: 1362 hş.

Nu'mânî, Şiblî, Şi'ru'l-'Acem/*Târîh-i Şi'r ve Edebiyyât-i Îrân*. çev. Seyyid Muhammed Takî Fahr Daî-yi Gilanî, Tahran: 1335 hş., I-III

Rızâzâde-yi Şafak. Sâdık, *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, Tahran: 1352 hş.

Rypka, Jan. *Târîh-i Edebiyyât-i Îrân*, çev. Kerîm-i Keşâverz, Tahran: 1370 hş.

Safâ, Zebîhullâh. "Mulâhazâtî Der Bâre-yi Dâstân-i İskender-i Makedonî, *Îrânşinâsî*, III/11, 370.

Terbiyet, Muhammed Alî. *Dânişmendân-i Âzerbâycân* nşr. Ğulâmrızâ Tabâtabâi-yi Mecc. Tahran: 1377 hş.

Yâhakkî, Muhammed Ca'fer. *Ferheng-i Esâtîr ve İşârât-i Dâstânî der Edebiyyât-i Fârsî*. Tahran: 1375 hş.

Zerrînkûb, Abdülhuseyn. *Ez Guzeşte-yi Edebi*. Tahran: 1375 hş.

HOCA AHMED YESEVÎ'DE KÂMİL İNSAN

Naila Askar*

Giriş

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî (?- Ö. 1166) ve ona nispet edilen Yesevîyye (Yesevîlik) tarikatı, düşünce sistemi ve sufi yaşam tarzıyla Orta Asya-Türkistan göçebe Türk toplulukları arasında geniş kabul görerek İslamın yayılmasına önemli ölçüde hizmet etmiştir. Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, Yesevîlik tarikatının kurucusu, Türklerin İslamı kabul etmesinden sonra yetişmiş ilk mutasavvuflardan biri, Türkçeden övgüyle bahseden bir milli değer olan bilge kişi Türkistan'dan Anadolu'ya kadar coğrafyada Türkleşme ve İslamlaşmayı yaygınlaştıran büyük bir şahıstır. Pîr-i Türkistan lakabını da bu büyük hizmetleri karşısında

*Doç. Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Folklor Enstitüsü
garacontali@live.com <https://orcid.org/0000-0002-4723-1135>.

halkın ona gösterdiği değer ve itimat sonucu kazandığını belirtmemiz gerekiyor.

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin babası, Sayram kasabasında yerleşmiş ünlü bir İslam alimi olan İbrahim Şeyh, annesi ise Ayşe Ana (Karasaçlı Ayşe) olarak bilinmekte ve kayıtlara geçmektedir. Bundan başka kaynaklar İbrahim Şeyh'in Hazreti Ali'nin oğullarından Muhammed Hanefi'nin neslinden geldiğini kaydetmektedir. Hoca Ahmed Yesevî'nin annesi ve babasına ait olan türbeler bugün Sayram kasabasında ayakta. Bu türbelerin ana-babası anısına Hoca Ahmed Yesevî tarafından yaptırıldığı rivayet edilmektedir.¹

Tasavvuf Öğretileri

İslam medeniyetinin ve felsefesinin en önemli konularından biri de tasavvuf anlayışıdır. Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin tasavvuf talimi ve cereyanı daha çok Türk yaşam biçiminin İslami değerler sistemindeki yerini belirlemek ve buna göre davranarak doğru hayat sürebilmek öğretisidir. Hoca Ahmed

¹ Hoca Ahmed Yesevi,
https://www.ayu.edu.tr//static/kitaplar/yesevi_hkmt_sml.pdf.
(Erişim: 19.06.2022).

Yesevî'ye kadar oluşturulmuş tasavvuf ve onun şartları yerleşmiş olsa da, ondan sonra gelen ve şekillenen tasavvuf yeni değerler kazanmış ve döneminin en zirvesine ulaşmıştır.

“Tasavvuf cereyanı, Suriye’de Hicri II. yüzyılda ilk zaviyeyi kuran Kufeli Ebu Haşim’den sonra Sufyani-Servi (öl. 875), Mısırlı Zun-Nun (öl. 860), Horasanlı Bayezid Bistami (öl. 848), Hallac Mansur (875-922), Cüneyd Bağdadi tarafından yayılmış, Ebul Kasım Abdulkerim Küseyri (öl. 1073) tarafından da ehlisünnet inancına isbata çalışılmıştır. Daha sonra Gazali (1058-1112), Sühreverdi, Abdülkadir Geylani (1076-1166) gibi meşhur isimler ve daha yüzlerce mutasavvuf, bu cereyanın teşekkül bulmasında önemli rol oynamışlar”.²

Bugün bu büyük İslam sufi evliyalarının yanında Yesevîlik tarikatının kurucusu ve öncüsü Hoca Ahmet Yesevî ismi de gelmektedir. Hoca Ahmed Yesevî, Horasan tasavvuf cereyanının temsilcisi olarak “Türkistan piri” (Pîr-i Türkistan) gibi bir sıfatla anılmaktadır. Çünkü o, halktan biriydi, halkından ayrı

² *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli*, (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Vakfı Yay., 1998), 13.

değildi ve her zaman geniş kitleler arasındaydı. Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, kendi cereyanını yayarak, öğretilerini genişleterek Türkistan coğrafyasında evliyalık makamına yükselmiş, hem dini hem milli mesajlar vererek millet arasında yüzlerce, binlerce Yesevîler yetirmiş bir Yesevîlik tarikatı oluşturmuştu.

Onun her zaman halkın arasında olması ve söylediklerinin Türk yaşam sistemi ile uyum içerisinde olması sayesinde taraftarları çoğalmaya, öğretileri yayılmaya başladı. “*Onun yakın çevresinde 12.000, uzak çevresinde de 90.000 kadar müridi var idi*”.³ Pîr-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî ve müridleri, tek tek insanları ve toplumu kendi yönetiminde değil, cazibesinde tutmaktaydılar. Bunun sonucu olarak da onun sevgi ve şefkat dolu vaazları yayılmaya, fikirleri müridleri aracılığıyla ülkeler, memleketler aşmaya başladı. Halk arasında meşhur olmasının bir başka nedeni de dönemin sosyal hayat şartlarına uygun olarak saz ve nağme eşliğinde aktarılan fikirlerin daha hızlı ve

³ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1991), 71.

kaliteli olarak yayılması ve akılda tutulması olsa gerek. İnsanlarla onların kendi dilinde ve tam olarak kendi uslubuyla konuşmak kısa zamanda Yesevîlik tarikatının Türkler arasında büyük coğrafyada yayılmasına ve sevilmesine neden olmaktadır.

“Ahmet Yesevî'nin öğrencileri Türkistan, İdil-Ural, Türkiye (o zamanki adıyla Diyâr-ı Rum yani Roma toprağı), Deşt-i Kıpçak (Kıpçak bozkırları) ve Kafkaslar'da görev yapmışlardır. Öncelikle saz eşliğinde, çeng, rebap, çeşt, kopuz ustaları, hikmetlerini bestelenmiş olarak çalıp söylemişler; bilgileriyle beyinleri, işleri ve davranışlarıyla bilinçleri etkilemişlerdir. Onlara Gazi Dervişler denilmiştir. Onlara Alperenler denilmiştir. Onlara Horasan Erenleri denilmiştir”.⁴

Pîr-i Türkistan Ahmed Yasevi tarikatında Türkçe dini öğretiler dinleyen, hakkın yolunu bulmaya çalışan Türk müridler, eski dinlerinden kalma bir gelenekle şiir söyleyerek, kopuz çalarak ibadette bulunma yolu ile ilden ile, obadan obaya yayılıyorlardı. Her gittikleri yerde başlarına büyük kitle toplayan müritler, Divân-ı

⁴ Namık Kemal Zeybek, *Aşk Yolu: Hoca Ahmet Yesevi ve Hikmetleri* (İstanbul: Ötüken, 2014) 16.

Hikmet hikmetlerini tam bir ciddiyetle sanat eseri olarak onlara sunmaktaydı. Mana ve içerik geleneksel sunum şekliyle belleklere yerleştiriliyordu. Müridler öğrendikleri vecizeleri ağızdan ağıza yayıyorlar ve bazen kendi sözleri ile de buna katkıda bulunuyor, irticalen yaranmış yeni dizeleri de ezberden söyledikleri metinlere karıştırıyor, kültür sentezi ile yeni dinlerini yaşıyorlardı.

Bütün bunların yanında, Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, geçimini dini talimlerden sağlamaz, ahşap kaşık, kepçe yontup satar, elinin emeğiyle ailesini geçindirirdi. Hoca Ahmed Yesevî'nin yaşadığı dönemde o bölge yeni İslamlaşmaya başlamıştı. Yesevî'nin şeyhi Hoca Yusuf Hemedani de Hıristiyan ve Mecusilerin evlerine gider, çeşitli bilimsel deliller ve güzel muhabbetler ile İslam'ı anlatır, onları Müslümanlığa davet ederdi. Daha sonra bu sistem hiç değişmemiş, İslam'ın yayılması için Ahmed Yesevî de piri gibi davranmış, onun yetiştirdiği talebeler de, fedakârlıkta onun gibi olmuşlardır. Bu süreklilik de halk içinde bir güven yaratmanın yanısıra aynı zamanda bir alışagelmışlik meydana getirmekte, İslamı seçmek konusunda insanlara yol göstermekteydi.

Kaynaklara göre Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, Çimkent şehri yakınlarındaki Sayram kasabasında doğmuştur. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir, ama ölüm tarihi bilindiği için bu tarih de tahmin edilmektedir. Dini eğitimine çok küçük yaşta başlamış, ilk eğitimini o zamanlar bir medeni merkez olan Yesi şehrinde (bugün Türkistan) Arslan Baba'dan almıştır:

Yedi yaşta Arslan Baba'ya verdim selam,

'Hakk Mustafa emanetini eyleyin armağan'.

İşte o zamanda bin bir zikrini eyledim tamam.

Nefsim ölüp lâ mekâna yükseldim ben işte.

Hurma verip, başımı okşayıp nazar eyledi,

Bir fırsatta ahirete doğru sefer eyledi.

'Elveda' deyip bu alemde göç eyledi,

Medreseye varıp, kaynayıp coşup taşım ben işte.

Sünnet imiş, kâfir de olsa, verme zarar

Gönlü katı, gönül incitciden Allah şikayetçi.

Allah şahid, öyle kula ‘Siccin’ hazır
Bilgelerden işitip bu sözü söyledim ben işte.

Sünnetlerini sıkı tutup ümmet oldum,
Yer altına yalnız girip nura doldum.
Hakk'a tapanlar makamına mahrem oldum,
Bâtın mızrağı ile nefsi deştim ben işte.⁵

Ama bu mısralardan da anlaşıldığı gibi Hoca Ahmed Yesevî Arslan Baba'nın yanında uzun süre eğitim alamamış, buna rağmen ondan öğrendikleri bütün hayatı boyunca ona yol göstermiştir. Bu sebeptendir ki bu etkiden hiç kurtulmamış Hoca Ahmed Yesevî, ilk hocasını hep hatırlamıştır. Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, Arslan Baba'nın vefatından sonra da Buhara'ya giderek Yusuf Hemedâni'ye intisap ederek ondan hilâfet almıştır. Yusuf Hemedâni dönemi de Hoca Ahmed Yesevî'nin hayatında önemli bir dönem olmuş, ilk

⁵ Hoca Ahmed Yesevi,
https://www.ayu.edu.tr//static/kitaplar/yesevi_hkmt_sml.pdf
(Erişim: 19.06.2022).

mesleki deneyimlerini hocasının yardımıyla hayata geçirmiştir

Nakşibendi tarikatının silsilesinde yer alan Yusuf Hemedani, Allah yolunda hizmet için Merv, Buhara, Herat ve Semerkand gibi İslam merkezlerini dolaşarak kendi öğretilerini yaymak suretiyle halkı irşada davet etmeğe çalışmaktaydı. Bu yolda kendine bir çok taraftar toplamış, hatta devlet erkanından da murit edinmişti. Tarihi kaynaklarda kaydedildiğine göre o dönemin hükümdarı Selçuklu Sultan Sencer, Yusuf Hemedani'ye bağlılığını her vesileyle göstermiştir. Bu da Yusuf Hemedani'nin bölgede serbest dolaşmak ve eğitim vermek olanaklarını artırmaktaydı. Selçuklu Sultan Sencer ile Yusuf Hemedani arasındaki bağılık ölümle bile sona ermemiş, mezarları da birbirine komşu olmuştur. Bugün hem Sultan Sencer'in hem de Şeyh Yusuf Hemedani'nin mezarları Türkmenistan sınırları içinde kalan Merv şehrindedir.⁶

“İslam dininin felsefi altyapısını oluşturmak, Tanrı kelamını anlamak zaruretinden doğan sufizm, dini-felsefi

⁶ Hoca Ahmed Yesevi,
https://www.ayu.edu.tr//static/kitaplar/yesevi_hkmt_sml.pdf:
(Erişim: 19.06.2022),3.

akım olarak şekillenmesi için Müslümanların iki asırlık faaliyeti devrinde toplumsal-siyasî zemin yaratmıştı. [...] Buna sebep, mutasavvıfların halkla yakınlaşması idi. Onlar tekkede, irfan ocaklarında, mürşit eteğinde kazandıklarını halka, insanlara sarf ederlerdi. Bu anlamda büyük mutasavvıf Hoca Ahmed Yesevî, Türk halk tasavvufunun ilk örnek şahsiyetlerinden sayılabilir. Onun faaliyeti ile birlikte hayat tarzı yanında efsanevî özelliği de bütün tasavvuf dünyasına örnek olmuştur”.⁷

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, öğretilerine başlarken İslam ile yeni tanışan bozkırın savaşçı ve göçebe halkına öncelikle Yaratıcıyı bir kabul etme ve O’na yakarma düşüncesini aşılama çalışır. Dine bağlılıkla başlayan bu meseleden sonra hikmetlerdeki diğer önemli tema peygambere bağlılıktır. İçtenlikle, tüm bedensel ve ruhsal varlığıyla iman etmeyi ve şirkten, riyadan, dünyaya meyletmekten uzaklaşmayı salık veren Hoca Ahmed Yesevî’nin bu istikametteki sözleri sonradan Türk Tasavvuf kültürünün özül taşlarını

⁷ Füzuli Bayat, *Xoca Ehmed Yesevi ve Xalq Sufizminin Bezi Problemleri* (Bakı: Ağrıdağ, 1997), 37.

oluşturmuş, genişleyerek Yunus Emre ile birlikte devam etmiştir.⁸

Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî, Yusuf Hemedani'nin ölümünden sonra temelli Yesi'ye dönerek 1166 yılına kadar burada yaşamış ve dini eğitimini yaymıştır. Dinini güzel öğrenmekle yansıra Arapça ve Farsçayı çok iyi benimseyen Ahmed Yesevî, Yesi'de ikamet ederek, burada bozkırda yaşayan Türklere dinin hükümlerini öğretmeğe başlamıştır. Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, yaşadığı toplumun milli, kültürel değerlerini ve insan yapısını dikkate alarak ele aldığı soyut düşünceleri ve kavramları Farsça değil, Arapça değil halkın anladığı Türkçe ile anlatmaya çalışmıştır. Bu da onun başarısının ve saygınlığının temel nedenlerinden biri olmuştur:

Sevmiyorlar bilginler sizin Türkçe dilini,

Bilgelerden dinlesen açar gönül ilini.

Ayet hadis manası Türkçe olsa anlarlar,

Anlamını bilenler başı eğip dinlerler.

⁸ Fuat Bozkurt, *Türklerin Dini* (İstanbul: Cem Yayınları, 1995), 166.

Miskin kul Hoca Ahmet yedi atana rahmet

Fars dilini bilir de sevip söyler Türkçeyi.⁹

Bu dönem süresince Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî hem de temel eserlerini kaleme almaya başlamış, fikirlerini belgeleyerek gelecek kuşaklar için armağan bırakmıştır. Onun en önemli eseri kabul edilen Divân-ı Hikmet'ten başka Faknâme, Risale der-Adâb-ı Tarikat ve Risâle der Makâmât-ı Erba'in adlı eserleri bulunmaktadır. Bu kitaplarının hepsi Hoca Ahmed Yesevî'nin tasavvuf talimlerini ve bu cereyan içerisindeki insan konularını kapsamaktadır. Bütün bu kitapların yanında muhakkak onun Türk dünyasınca bilinen en önemli eseri Divân-ı Hikmet'tir. İslam tasavvufu içerisinde görmek istediği insan-ı kâmilî, onun hakkındaki düşünceleri, insanın dünyaya gelmesindeki hikmeti, doğumu ve ölümü, insandan sonra en önemli konusu olan evrene dair fikirleri söz konusu eserinde sıkça dile getirilmiştir. Kitabında Pîr-i Türkistan Hoca

⁹ Namık Kemal Zeybek, *Aşk Yolu: Hoca Ahmet Yesevi ve Hikmetleri*, 17.

Ahmed Yesevî, insanın, kâmil insan olabilmesi için tasavvuf derecelerinden geçmesi gerektiğine inanmasının ve mürşit eğitimi almasının şart olduğunu belirtmiştir.

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî eserleri ve eserlerindeki hikmetleri ile dini-tasavvuf dünyasında örnek davranışlar sergilemiş, İslam Peygamberinin sünnetine uymuş, bunu sadece eserlerinde değil hem de hayat tarzıyla insanlara göstermiştir.

“Menkıbeye göre Hoca Ahmed Yesevî çocukluğundan beri Hz. Peygamber’in bütün sünnetine büyük bağlılık göstermiştir. Bu yüzden Hz. Peygamber’in vefat yaşı olan 63 yaşına geldiğinde yer altında inzivaya çekilmek ister. Tekkenin bir tarafını kazdırarak içine kerpiçten bir hücre yaptırır ve orayı mekân olarak kullanır. Lahdi andıran bu dar ve alçak yerde her zikirde dizleri, göğüslerine vurdukça yara olur. 120/125/133 yaşına kadar burada riyazet, ibadet ve mücahede ile ömrünü geçirir. Hoca burada yaşadığı müddette birçok keramet göstermiştir”.¹⁰

¹⁰ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 66.

Kaynaklara bakılınca çeşitli şekilde yazılmasına rağmen genel olarak söylemek mümkünse altmış üç yaşından sonra Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî yeni bir boyutta farklı bir hayat yaşamıştır. Üç arşın (arşın: 68 cm) derinliğindeki bir çilehanede, yer altındaki küçük hücresinde bazı rivayetlere göre 10 yıldan uzun, bazı kaynaklara göre ise çok daha uzun süren bir ömür daha yaşamıştır. Oradaki yaşam tarzıyla tasavvuf âlemine, müridlerine, devamcılarına “Peygamber’in yaşadığından fazla yaşamaya utanıyorum, Peygamber’den fazla yaşadığım yılları mezarı simgeleyen çilehanede yaşamak istiyorum”, mesajını vermiştir. Lakin ömür ona verilmiş bir süreymiş ve bunu tamamlamak gerekiyordu. Bunun için de Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, bu çilehanesinde sürekli ibadet, zikir içerisinde ikinci hayatını yaşamış ve onu başa vurmuştur.

Altmış üç yaşına geldiğinde, Hz. Peygamber yer üstünde altmış üç yıl yaşadı, benim bu dünyada ondan

fazla zevk almam doğru olmaz, diyerek yer altındaki hücrelerine/ çilehanesine çekilmiştir.¹¹

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin burada, yer altında mezarı simgeleyen hücrelerinde geçirdiği süre, tam anlamıyla bir halvet uygulamasıydı. Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, bu tercihi kendine şairlerinde de sıkça atıf yapmaktadır. Yaptığı bu uygulamayı genişçe izah etmek, toplumlara anlatmak ve bir nevi hoş kılmak için Divân-ı Hikmet'in ikinci hikmetinde, her kıtanın son mısrası "O sebepten altmış üçte girdim yere" olan bir şiirinde dile getirmiştir. O, ilahi bir hikmete, bir çağrıya hoşgöreyle, içtenlikle yanıt vermek için bunu yaptığını izah eder. Nefsin terbiyesi, dünya nimetlerinden imtina etmek cesareti göstermek, kalan ömrünü böyle yaşamak istediğini bu şekilde anlatır. Ölmeden önce ölmektir, toprağa girmeden yer altına girmektir bu yaşamak. Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî pazartesi günü, verdiği kararla Peygamber'in öldüğü yaşa geldiğine kanaat

¹¹ Kemal Eraslan, "Ahmed Yesevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/160.

getirerek Peygamber'in ölümüne matemler tutarak,
gözyaşları içerisinde 'girdim yere' demektedir.

Altmışüçte çağrı geldi; 'Kul yere gir!

Hem canınım, cananımın, canını ver.

Hu kılıcını ele alıp nefsini kır,

Bir ve Var'ım, cemalini görür müyüm?

Kul Hoca Ahmed, nefsi teptim, nefsi teptim,

Ondan sonra cananımı arayıp buldum.

Ölmeden önce can vermenin derdini çektim,

Bir ve Var'ım, cemalini görür müyüm?

Sabah erken pazartesi günü yere girdim,

Mustafa'ya matem tutup girdim ben işte.

Altmışüçte sünnet dedi işitip bildim

Mustafa'ya matem tutup girdim ben işte.

Pîr-i kâmil Hak Mustafa, şüphesiz bilin,
Nereye varsan, vasfını söyleyip saygı gösterin.
Salat-selam deyip Mustafa'ya ümmet olun
O sebepten altmış üçte girdim yere.¹²

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin tarikatını devam ettiren ilk halifelerin menkıbeleri çeşitli tasavvuf tarihi eserlerinde yer almaktadır. Onun ilk ve önde gelen halifesi, ilk hocası olmuş Arslan Baba'nın oğlu Mansur Ata'dır (Ö. 1197). Mansur Ata'nın ölümünden sonra yerine oğlu Abdülmelik Ata, onun ölümünden sonra ise yerine oğlu Taç Hoca (ölümü 1210) geçmiştir. Taç Hoca da meşhur Zengi Ata'nın babasıdır. Demek ki, Arslan Baba'nın soyundan geldiği bilinen ve beş kuşak devam eden bir halifelik devam etmiş, sonraki kuşaklar da bu şekilde Yesevîlik tarikatının birer üyesi olmuşlar.

Ahmed Yesevî'nin ikinci halifesi Harizmlî Said Ata'dır. (Ö.1218). Onun üçüncü halifesi Süleyman

¹² Hoca Ahmed Yesevi,
https://www.ayy.edu.tr//static/kitaplar/yesevi_hkmt_sml.pdf :
(Erişim: 19.06.2022),7.

Hakim Ata (ölümü 1185); dördüncü halifesi de Hakim Ata'dır. Bunlardan Süleyman Hakim Ata, daha meşhur olmuş, Harizm'de irşat faaliyetlerinde bulunmuştu, Süleyman Hakim Ata 1185'de burada vefat edince Akkurgan'a defnedildi. Arslan Baba soyundan gelen Zengi Ata, Süleyman Hakim Ata'nın yetiştirdiği en önemli tasavvuf ehlidir. Zengi Ata'nın Orta Asya steplerinde meşhur olmuş, Yesevîlik öğretilerini yayan ve geniş kitleler tarafından sevilen Uzun Hasan Ata, Seyyid Ata, Sadr Ata (Sadreddin Muhammed), Bedr Ata (Bedreddin Muhammed) adlı dört halifesi olmuştur.

Üçüncü halife Süleyman Hakim Ata, ister yetiştirdiği halifelerle, ister güzel ahlakı ve öğretileri ile Ahmed Yesevî'nin Türkler arasında yaşamış en tanınmış halifesidir. Rivayete göre Satuk Buğra Han'ın kızı Anber Ana ile evli olan Süleyman Hakim Ata daha çok Türkistan'ın Harizm bölgesinde halkı irşat ile uğraşmış ve ölümünden sonra Akkurgan'daki türbesine defnedilmiştir. Zengi Ata da Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin sonraki kuşak ünlü halifelerinden biri olarak tanınmıştır. Onun Taşkent yakınlarındaki kendi adı verilen Zengi Ata kasabasındaki türbe ve külliyesi, bugün Özbekistan'ın en çok ziyaret edilen dini

merkezlerinden biri haline gelmiş, bütün Türkistan'dan halkın derin sevgi ve saygı ile gelip ibadet ettiği, dualar ettiği bir ziyaretgâh olmuştur.

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin kendi soyundan gelen ve İslam dünyasının değişik yerlerinde yaşadıkları ve irşat faaliyetinde buldukları kaydedilen tasavvuf âlimlerinden bir kısmı çeşitli kaynaklarda zikredilmiştir. Bu kişiler arasında Semerkand mutasavvıflarından Sadr-ı Âlem Şeyh, Ejderhan yakınlarında katledilen Baba Şeyh, Bağdat-Kazvin arasındaki Gürgan'da yaşayan Şeyh Muhammed Dem Tiz bin Ahmed Yesevî, Keşmir'de Metfun Hoca Hafız Ahmed Yesevî en-Nakşibendî isimlerine rastlanmaktadır. Bu kişilerin Ahmed Yesevî'nin kızı Gevher Şehnaz'dan gelen bir soy kütüğüne sahip olmaları muhtemeldir.¹³

“Çeşitli vesilelerle 12-13. asırda Horasan diyarından Anadolu'ya hicret ermiş ve bu coğrafyanın Türkleşmesi ve islamlaşması faaliyetlerine katılmış şahsiyetlerin menkıbevi hayatları ve bunların

¹³ Hoca Ahmed Yesevi,
https://www.ayu.edu.tr//static/kitaplar/yesevi_hkmt_sml.pdf:
(Erişim: 19.06.2022), 4.

oluşturdukları tasavvufî hareketlere yaklaşım her zaman farklılıklar arz etmektedir. Bu göçler neticesinde Anadolu'ya gelen erenler, Ahmed-i Yesevî başta olmak üzere Horasan cıvanında ortaya çıkıp gelişen tarikatların devamlı batıya yönelik irşad hareketlerine ve buralarda yeni isim ve şekille de yeniden müesseseleşmelerine sebep olmuştur.”¹⁴

Yesevî'ye tarikatının kurucusu Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî, hem Türk-İslam tarihi hem de tasavvuf tarihi bakımından oldukça önemli bir mutasavvıftır. Onun piri, yani kurucusu olduğu Yesevîlik, tasavvuf tarihinin geniş kitlelere ve coğrafyalara yayılmış ilk ve en büyük tarikatıdır. İslamiyet onun öğretileri ve yetiştirdiği dervişler aracılığıyla Türkler arasında hızla yayılmıştır.¹⁵ Bu bakımdan İslam dinine ve tasavvuf cereyanına çok büyük hizmetleri olan Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî özellikle Türkler arasında ister hayattayken Türkistan coğrafyasında, ister sonraki asırlar boyunca bütün Türk dünyasında eşine benzerine

¹⁴ Mehmet Akkuş, “19. Asırda Bir Bektaşî İcazetnamesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, I/1(1999), 27.

¹⁵ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 204; Ahmet Yıldırım, *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 81-82.

rastlanmayacak derecede büyük sevgi ve derin hürmet kazanmış, hem kendi örnek hayatıyla, hem bize bıraktığı eserlerle, hem de kurduğu Yesevîlik tarikatının onun fikirlerini ve öğretilerini yayan müridleri, halifeleri ile bir bütün şeklinde misyonunu başarıyla yeriene getirmiştir.

Pîr-i Türkistan Ahmed Yesevî'nin düşünce dünyasında tasavvuf faaliyetlerine başlamak için yapılacak ilk şey, nefsi terbiye ederek onu hamlıktan, dünyaya bağlılıktan ve dünyevi duygulardan arındırmaktır. Çünkü nefisle mücadele etmeden, nefsi idare etmeği öğrenmeden, aşk ve ilim deryasına dalmak mümkün değildir. Hoca Ahmed Yesevî, dünya nimetlerinden uzaklaşmanın çok zor olduğunu bilmekteydi. Bunun için de nefsin arzularının sınırsız olmasından ve onunla mücadelenin zorluğundan dolayı öncelikle Allah'a sığınır ve O'ndan yardım ister:

Ente'l-Hadi Ente'l-Hakk'ın zikri ulu,

Hakk zikrini vird eyleyenin gönlü kırık.

Vird eylemeyi 'şeyhim' dese yeri cehennem,

Elimi tutup yola koy 'Ente'l-Hadi'.

Ey dostlar nefis elinden perişanım,
İsyân yükü belimi büktü, dertliyim.
Aciz kulunum ne eylesen emrindeyim
Elimi tutup yola koy 'Ente'l-Hadi'.

Kul Hoca Ahmed nefisten büyük bela olmaz,
Yol üstünde toprak olsam kâfir olmaz.
Yer ve gökten yemek versem asla doymaz,
Elimi tutup yola koy 'Ente'l-Hâdi'.¹⁶

Pîr-iTürkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin büyük aşkla, şevkle ve "Bismillah"la başladığı Divân-ı Hikmet kitabındaki hikmetlerinde nefsi arındırmanın, tasavvufî tabirle nefis tezkiyesinin gerekliliğini defalarca vurgulamış, hatta Allah yolunda kul olan gerçek aşığın

¹⁶ Ahmed Yesevî, *Divân-ı Hikmet* (Hazırlayan H. Bice. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016), 22/52.

vasıflarını sıralarken çok bariz bir şekilde bunu “nefsini arındırmış bir salık / derviş” şeklinde göstermiştir.

Dünya nimetlerinden minimum yararlanma, en aza, en küçüğe, en hesapluya talip olma, az konuşma, az yeme, az uyuma vs. ile beraber zamanla riyazetin unsurları arasında zikredilen halvet ve uzlet gibi uygulamalar ise dünyadan tamamen el çekmek, Allahın huzurunda, onunla beraber olmak, dünyevi telaşları bir kenara bırakıp günlerini ibadet ve zikirle geçirmek bu yolda atılacak ilk adımdır. Kâmil insan ve Allaha kul olmak için bu süreci sırasıyla yaşamak gerekmektedir.

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, Divân-ı Hikmet kitabında insanın hakikati görüp anlamasında, insanın âlemdeki yerini ve Yaratıcı karşısındaki durumunu kavramasında Hakk’ı zikretmenin, daima O’nu anmanın öneminden bahseder. Allah’ı her şartta hatırlama ve kendisini O’nun karşısında, hatta O’nun varlığıyla bir görme bir çeşit üst ya da üstün insan modeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Hoca Ahmed Yesevî, kendisi hakkında Hakk’ı zikretmekle artık sadece yokluğu idrak ettiğini, yalnızca Allah’ın hakikatte var olduğunu, kendi varlığının Allah’ın kudretiyle ve Allah için olduğunu

kavradığını ve fenâfillah makamına ulaştığını söyler. Candan geçmedikçe tekrarlanan, yani gönülde tesiri olmadan yapılan bir takım zahiri eylemlerin kıymetinin olmayacağını belirtir.¹⁷ İnsanı kâmileştiren içten, en derinden gelen, candan geçilerek gönülden gelen zikirlerdir.

Tasavvuf ehli müridler, dervişler hayatları boyunca başlarına gelen her türlü sıkıntı, çile ve belaya hiç şikâyet etmeden seve seve katlanmıştır. Çünkü gerek nimet, gerekse mihnet olsun her şey Allah'ın takdiridir ki, ona rıza göstermek Hakk âşığı olmayı murat eden kimsenin bir görevidir. Bunun yanı sıra kişinin dünyada çektiği sıkıntılar, çevresindeki insanlardan gördüğü ihanetler, yaşadığı dert ve kederler, benliğinden kaynaklanan fani vasıflardan onu kurtarıcı bir rol üstlenebilir. Bir başka deyişle, her bir sıkıntı ve dert, bunlardan gerekli dersi çıkarmayı başarabilirse kişiyi, tabii mizacına uygun olmayan palyatif / geçici unsurlardan arındırabilir.¹⁸

¹⁷ Yesevi, *Divân-ı Hikmet*, 2/8, 50/87; Mehmet Fatih Kalın, “Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'inde İlahî Aşk Ve Allah Düşüncesi”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 32 (2018), 195.

¹⁸ Osman Nuri Küçük, *(Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*. İstanbul: İnsan Yay., 2010), 725.

Hakikati öğrenen insan bu aşkla yanıp tutuşmalı, şeriatla aşkı bulmalı, aşkta şeriatı görmelidir. Bunun adı Allah'ı sevmek, ilahi aşktır. Hakikati bilen aşkı aramalı, aşkı arayan hakikati bulmalı. Hakk'a beslenen ilahi aşk insanın manevi dünyasına geçerek yollarına ışık tutar, önünü aydınlatır, bu da gözlerinin Yaradan'ı daha iyi görmesini ve dolayısıyla O'na can-ı gönülden, tüm varlığıyla bağlanmasını sağlar. İnsan, fani olandan, dünyadan, dünyadaki kargaşalardan vazgeçmekle ve Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî yolu ile yürümekle bunu sağlar. Bu bakımdan insanın, insan-ı kâmil olmak yolunda Yaratıcı ile buluşmasını sağlayan bir eren-ozan olan Hoca Ahmed Yesevî, bu aşkı yolunda çekilen zorlukları, verilen emekleri böyle anlatmakta:

Hak kulları dervişler, hakikati bilmişler,

Hakk'a âşık olanlar, Hak yoluna girmişler.

Hakk yoluna girenler, Allah diye yürüyenler,

Erenler izini izleyip memleketten geçmişler.

Fahr-i âlem Mustafa öyle dedi merhaba,
Mirâcında fahr edip fakr yolunu seçmişler.

Gönül vermez dünyaya. el uzatmaz harama,
Hakk'ı seven âşıklar helâlinden yemişler.

Dünya benim diyenler cihan malı yiyenler
Leş kargası misâli haramlara batmışlar.

Molla müftü olanlar, yalan fetvâ verenler,
Akı kara kılanlar cehenneme girmişler.

Kadı imam olanlar, haksız davâ kılanlar,
Tıpkı eşek misâli yük altında kalmışlar.

Rüşvet alan hâkimler, haram alıp yiyenler
Parmağını dişleyip korku ile kalmışlar.

Tatlı tatlı yiyenler, türlü türlü giyenler,
Taht üzere duranlar toprak altı olmuşlar.

Mü'min kullar sâdıklar sıdkı ile duranlar
Dünyalığın sarf edip cennetlere varmışlar.

Hoca Ahmed bilmişsin, Hak yoluna girmişsin,
Hak yoluna girenler Hak dîdârın görmüşler.¹⁹

Dünyada helal ve haramı birbirine katan, dünya nimetleri için haklı haksız gözetmeyen, rüşvet alan, aka kara diyen insanların cehenneme varacağını bildiren Hoca Ahmed Yesevî, nefsine köle olmayan, helal haram bilen ve gönlünde Allah aşkı taşıyan insanın onlarla aynı olmadığı müjdesini vermiş, Hakk yoluna girenlerin Hakk didarı göreceğini belirtmiş, dünyaya gönül vermeyenlerin ahirette cennete varacağını dile getirmiştir.

¹⁹ Yesevî. *Divân-ı Hikmet*, 99/158.

Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin dilinden bize kadar ulaşmış hikmetleri sadece herhangi bir dini manzume olarak değerlendirmek büyük bir gaflet olur. Onun Divân-ı Hikmet'inde neredeyse bin yıldır Türk'ün gönül gözünü aydınlatan, ileriye görmesine, doğru yolda yürütmesine vesile olan bir ışık saklıdır. Bu ışığın huzmeleri her bir hikmetin satırları arasından süzülerek ruh dünyamızı aydınlatmada uzun bir zulmet döneminden sonra bütün Türk yurtlarında yeniden başlamıştır.²⁰

SONUÇ

YAZIMIZI Pîr-iTürkistan Hoca Ahmed Yesevî'nin “Bismillah” diyerek başladığı Divân-ı Hikmet kitabının son satırları ile bitirmek istedik:

Benim hikmetimi kim tutsa sıkı,
Allah eyleye onu elbette gamsız.

Girer cennet içine şen-şakrak,
Allah'ım eyleye sevinçli ve neşeli.

²⁰ Hoca Ahmed Yesevi,
https://www.ayu.edu.tr//static/kitaplar/yesevi_hkmt_sml.pdf.
(Erişim: 19.06.2022).

Benim hikmetlerim Hakk'ın övgüsü
Muhabbet ehlinin derdinin devası.

Benim hikmetlerim şeker ve baldır,
Bütün sözler içinde baha biçilmezdir.

Benim hikmetlerim Allah'ın nimeti
Seher vaktinde dese, estağfirullah.

Onun lanetli şeytan tutmaz yolunu,
Muhammed Mustafa alır elini.

Peygamber ümmetim deyip mehri ister
Şeytanın Allah'ım kendisini yakalar.

Benim hikmetlerimi dertsiz söylemeyin,
Baha biçilmez cevherimi cahile satmayın.

Yesevî hikmetinin değerini anla,
Aşk küpünden meyi bir damla tad.

Aşk küpünden kişi bir damla tadınca
Allah'ın vaslına bir yola batar.²¹

P r-i Türkistan Hoca Ahmet Yesevî bütün öğretilerinde önce insana sevgi, saygı ve hoşgörü demiştir. Onun bütün talimlerinin başında bu gelmektedir. Sevgisiz insan-ı kâmil yoluna  kmak, tasavvuf ilmini talim etmek, tarikat içerisinde bir yola varmak mümkün değildir. İnsanı sevgiden saygıya, oradan da ilahi aşka götüren tasavvuf yolu birlik ve beraberlik yoludur. Nefsten arınma, dünyadan el çekmek kemale erişimin ilk şartıdır. Hoca Ahmet Yesevî öğretisine göre, tasavvuf yoluna giren herkes ilk önce kendinden başlamalı, içindeki nefis ve çirkinliklerden sıyrılmalı, Hakk'a vararak O'na sığınmalı, Hakk'ın içinde eriyerek yok olmalıdır. P r-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî, Divân-ı Hikmet'inde yüzünü insana dönmüş, birlik olmanın, bir olmanın varılacak en büyük yol olduğunu göstermiştir. Bu yol tevhid-i ilahidir. Bu

²¹ Hoca Ahmed Yesevi,
https://www.ayn.edu.tr//static/kitaplar/yesevi_hkmt_sml.pdf.
(Erişim: 19.06.2022).

yol kâmil-i mürşid eğitimi alarak bâki kalmanın, insan-ı kâmil olmanın yegâne yoludur.

KAYNAKÇA

Akkuş, Mehmet. “19. Asırda Bir Bektaşî İcazetnamesi”. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* I/ 1 (1999), 27-39.

Bayat, Füzuli. *Xoca Ehmed Yesevî ve Xalq Sufizminin Bezi Problemleri*. Bakı: Ağrıdağ, 1997.

Bozkurt, Fuat. *Türklerin Dini*. İstanbul: Cem Yayınları, 1995.

Eraslan, Kemal. “Ahmed Yesevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. 2/159-161. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.

Hoca Ahmed Yesevî - Divân-ı Hikmet https://www.ayu.edu.tr//static/kitaplar/Yesevî_hkmt_sml.pdf (Erişim Tarihi 19.06.2022).

Kalın, Mehmet Fatih. “Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'inde İlahî Aşk Ve Allah Düşüncesi”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2018, Sayı: 32, 189-202.

Köprülü, Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1991.

Küçük, Osman Nuri. *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*. İstanbul: İnsan Yay., 2010.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Vakfı Yay., 1998.

Yesevî, Ahmed. *Divân-ı Hikmet*. Haz. H. Bice. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2016.

Yıldırım, Ahmet. *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2012.

Zeybek, Namık Kemal. *Aşk Yolu: Hoca Ahmet Yesevî ve Hikmetleri*. İstanbul: Ötüken, 2014.

**İRANLI TÜRK ŞAİR MUHAMMED BÂKİR
HALHÂLÎ'NİN SA'LEBİYE (TÜLKÜNÂME)
ADLI ESERİNDEKİ TASAVVUFÎ YAKLAŞIMI**

Sinan Cereyan*

Giriş

İran Türkleri köklü bir geçmişe ve mirasa sahiplerdir. Bu geçmişe ve mirasa ev sahipliği yapan Orta Asya, Uzak ve Orta Doğu, Anadolu, Kafkasya Türk bölgeleridir. Bu farklı bölgelerdeki birikim, büyük ve derin bir kültür ve medeniyetin ortaya çıkmasına kaynaklık etmektedir. Özellikle Bakü, Tebriz, Gence, Erdebil, Şeki, Kazak, Berde, Nahcivan, Urmiye, Şemkir, Şamahı, Marağa, Meşhed, Beylegan, Halhal, Save, Sulduz gibi kültür ve medeniyet merkezleri, geçmişten günümüze dünyaya ilim ve kültür yaymaya öncülük etmektedir.¹

* Dr. Öğr. Üyesi., Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, sinancereyan1986@gmail.com, Orcid: 0000-0002-7344-8135

¹ Ali Kafkasyalı, “İran Türkleri ve İran Türk Edebiyatı”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 24/11 (2004), 101.

Müslüman Türkler; Arap ve Fars edebiyatlarının etkisi altında kalarak ilk eserlerini Asya'da Fars diliyle vermiş ve İran edebiyatının gelişimine katkıda bulunmuşlardır. İslam dininin etkisiyle klasik Türk ve İran edebiyatındaki edebî örneklerin büyük bir kısmı müşterektir. Ancak Türkler, İran edebiyatından etkilenerek aldıkları örnekleri kendi milli ve mahalli özelliklerine ve geleneklerine göre uyarlamışlardır.² Bu durum hem Anadolu'daki klasik Türk edebiyatı ve hem de İran'daki Güney Azerbaycan Türk edebiyatı için aynı olmuştur.

Türk ve İran edebiyatı İslam medeniyetini temel alarak birbirinden etkilenmiş hem de birbirini etkilemiştir. Fars edebiyatının gelişmesinde Türkçe manzum eserler kaleme alan Türk asıllı şairlerin büyük bir rolü olmuştur. Bunlara örnek olarak Hakanî, Nizâmî, Zahir, Hüsrev, Saib ve Şehriyâr gibi şairler verilebilir. Bu şairlerden biri de manzum hikâye türünde kaleme aldığı Sa'lebiye adlı eseri ile tanınmış olan Muhammed Bakır Halhâlî'dir.

² Ahmet Kartal, *Şiraz'dan İstanbul'a Türk- Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011), 13.

Şair, İran tarihinde Kaçarlar dönemi olarak bilinen dönemde yaşamıştır. Bilhassa *Nasreddin Şah* dönemini idrak eden Halhâlî bu dönemin pek çok siyasi ve sosyal olaylarını eserleri vasıtasıyla günümüze taşımıştır.

Kaçarlar dönemi kültür ve sanat açısından İran için bir geçiş dönemi kabul edilmektedir. İran coğrafyasında 1794 ile 1925 yılları arasında iktidarı elinde bulunduran Kaçarlar ve öncesinde İran toplumu dinî işler, hükümet işleri ve üretim işleri olmak üzere üç mihver etrafında toplanmıştır. Bu şekilde ehl-i ilim denilen sınıf, din hizmetlerinde; kılıç ve kalem ehli hükümet işlerinde, üretim ehli ise çeşitli mesleklerde ve ziraat işlerinde çalışır.³

Kaçarlar döneminde İran toplumu, millî ve mezhebî bir taassupla yaşamış; halk, geleneklerine sıkı bir bağla sarılarak Avrupa toplumundan farklı bir hayat tarzı ortaya koymuştur. Bu dönemde toplumsal rütbelere; idareciler, ruhaniler ve pazarcılar olmak üzere üç tabaka halinde şekillenmiştir. Toplumsal sıralamada şehzadeler

³ Yasin İpek, *İran'da Kaçar Türk Hanedanlığı, Babailik ve Bahailik*, (İstanbul: Ekim Yayınları, 2010) akt. Ruken Karaduman, "Nebatî'nin Şiirlerinde Din ve Tasavvuf", *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/35 (2017), 35.

ve saraydaki idareci kesim hâkim tabakayı oluştururken, ruhaniler de büyük bir itibarla aynı sınıfa dâhil olmuşlardır. Esnaf, sanatkâr ve tacirlerden oluşan kesim ise, daha çok mahkûm sınıfı oluşturmaktaydı. Bu sosyal dereceler arasındaki büyük farklılıklar ise oldukça dikkat çekicidir.⁴ Bu tarihsel ve toplumsal kesit göz önünde bulundurularak Halhâlî'nin Sa'lebiye adlı eserindeki tasavvufî yaklaşımı irdelenmeye çalışılacaktır. Bundan dolayı Halhâlî'nin hayatına, Sa'lebiye adlı eserine ve tasavvuftaki yerine değinilecektir.

Muhammed Bâkır Halhâlî'nin Hayatı

Fars ve Azeri kaynaklardan edindiğimiz bilgilere göre Muhammed Bakır Halhâlî İran Azerbaycanı'nın Halhal bölgesindeki Karabulak kentinde 1829 yılında dünyaya gelmiştir. Halhâlî'nin Karabulak Köyü'nde doğduğu söylenmektedir. Azerbaycan'da basılan ansiklopedi ve edebiyat tarihleri de bu köyde doğduğunu yinelemektedir. Hicrî takvime göre 70 yıl yaşamış ve 1891 yılında vefat etmiştir. Muhammed Bakır Halhâlî, 19. asır Azerbaycan ve İran Türk Edebiyatı'nın en güçlü

⁴ Faruk Sümer, "Kaçarlar" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2007, 51-53 akt. Karaduman, "Nebatî'nin Şiirlerinde Din ve Tasavvuf", 35.

şairlerinden birisidir. Arapça, Farsça ve Türkçe şiirler yazmıştır. “Tülkünâme” veya “Sa’lebiye” adlı eseri ile halk arasında şöhret kazanmıştır. Halhâlî nisbesiyle ünlenmiş olan ve gazellerinde “Bâkır” mahlasını kullanan şairin adı Muhammed Bâkır’dır. Babası Molla Haydar, dedesi Molla Ahmed din adamıdır.⁵

Halhâlî, Zencan ve Kazvin şehirlerinde tahsil görmüş daha sonra Halhal şehrine geri dönmüş ve orda yaşamına devam etmiştir. Bu durumu Sa’lebiye adlı eserinin sonundaki şiirde şu şekliyle dile getirmiştir:

Haber alsa biri adımı bil farz

Özüm öz adımı koy eyliyüm farz

Fünûnu ma’rifetten haliyem men

Muhammed Bakır Halhaliyem men

Halhâlî hakkında geniş bir araştırma yayımlamış olan Hüseyin Düzgün Karabulak köyünden Abdürrezzak Behmenî’nin mektubuna dayandırdığı şu bilgiyi verir: Halhâlî Şeyh Derâva Köyü’nde doğmuştur ve kendisi 10 küsur yaşlarında olduğu sırada babası Ahûnd Molla

⁵ Hüseyin Düzgün, *Ali Rıza Ohtay, Muhammed Bakır Halhâlî ve Sa’lebiye*, (Tahran: Tekdıraht Yay.,1389), 37.

Haydar Karabulak Köyü'ne yerleşmiştir. Bazı kaynaklarda Halhâlî'nin Yukarı Andari Köyü'nde doğduğu da iddia edilir. Doğum tarihi konusunda da ihtilafli bilgiler bulunmaktadır. Fakat Behmenî, şairin oğullarından aldığı bilgiye dayanarak Halhâlî'nin 1250/1834-35 yılında doğduğunu kesin bir dille belirtir. Bu tarihi 1823'e kadar geri götüren iddialar da bulunuyor. İlk eğitimini babasının yanında alan Halhâlî Zencan'da Molla Kurbanali Hüccetü'l-İslam'dan ve Kazvin'de Molla Ali Karpuzabâdî Zencânî'den ders almıştır. Bu iki şahsiyetin Halhâlî üzerinde büyük bir etki bıraktığı anlaşılmaktadır. Babasının ölümünden sonra Halhal'a dönerek okul açmış, daha sonra aynı yerde kadılık yapmıştır. Halhâlî'nin dönemine göre çok iyi bir eğitim aldığı ve ilmiyle memleketinde büyük bir nüfuz ve saygınlık kazandığı da anlaşılmaktadır. Düzgün'e göre Halhâlî 1316/1898-99 yılında ölmüştür. Ölüm tarihi konusunda da kaynakların 1893'le 1901 arasında tereddütte kaldıklarını söylemek gerekir.⁶

⁶ <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/halhali-muhammed-bakir>. (Erişim: 19 Temmuz 2022).

Halhâlî'nin *Sa'lebiye* dışında birkaç Türkçe mesnevisi daha bulunduğu iddia edilse de bunlar henüz ortaya çıkarılmış değildir.

Sa'lebiye

Halhâlî diye tanınan ve gazellerinde Bâkır mahlasını kullanan Muhammed Bâkır'ın alegorik ve didaktik, manzum hikâye türünde kaleme aldığı eseri *Sa'lebiye* yaklaşık 1600 beyitlik bir mesnevi olup aruzun "*mefâ'îlün mefâ'îlün fe'ûlün*" kalıbıyla yazılmıştır. Eserde bir tilkinin başından geçenler anlatılarak insanlara ders ve nasihat verme amaçlanmıştır.

Mehmed Emin Resulzâde, *Sa'lebiye* adlı eser hakkında bir makalesinde şöyle yazıyor: "İran Türk edebiyatı her ne kadar mersiye ve hiciv ile dopdoluya da, düşündüren ve hissiyât-ı nezihe-i şairâneyi okşayan parçalardan da mahrum değildir. Bunlar arasında Muhammed Bakır Halhâlî'nin meşhur eseri olan *Sa'lebiye*'yi zikredebiliriz. *Sa'lebiye* bir tilkinin sergüzeştini hikâye eder, ahlâkî bir hikâye-i manzumedir. Mesnevî tarzında yazılmıştır. Birçok

hikemî emsal ve hikâyeleri cami'dir. Avamın anlayacağı bir tarz-ı beyânla ifade-i meram eder.”

M. Fuat Köprülü, Halhâlî'nin bilhassa Nasreddin Şah döneminde çok şöhret kazandığını ve sahte din adamlarının rezilliklerini sergileyen “Sa'lebiye” adlı mesnevîsinin müteaddit defalar yayımlandığını yazıyor. Nitekim Köçerli, *Sa'lebiye*'den başka bir eserini görmedik ve anladığımız kadarıyla başka da bir eseri yoktur demektedir. Düzgün de iddialara rağmen *Sa'lebiye*, Farsça 2 beyit ve birkaç Türkçe gazel dışında hiçbir yazılı eserine rastlayamadığını yazar. Bazı kaynaklarda Halhâlî'nin Türkçe *Dîvân*'ı olarak tanımlanan eser Tebriz'de 1940 yılında basılmış olup şairin *Sa'lebiye*'sini, yaklaşık 30 gazelini, Farsça ve Türkçe yaklaşık 20 muammasını, cinaslarını, birkaç küçük sakinamesini vb. şiirlerini ihtiva etmektedir. *Sa'lebiye* İran'da ve Azerbaycan'da birkaç defa basılmış olan didaktik bir mesnevidir. Eserin sonunda “Halhâlîyem” sözüyle düşürdüğü tarihten Halhâlî'nin *Sa'lebiye*'yi 1311/1893-94 yılında tamamladığı anlaşılmaktadır. *Sa'lebiye*'de tilkinin başından geçen olaylar masal şeklinde anlatılmış ve arada kıssadan hisseler çıkarılmıştır. Eseri asıl değerli

kılan Şey Şairin bu nasihatleridir. Yaklaşık 1600 beyitlik bu eseri K o erli edebiyat hazinemizin en kıymetli m ucevherlerinden ve en makbul eserlerinden biri olarak tanımlar. *Sa'lebiye* herkesin anlayabileceği basit ve açık bir dille yazılmıştır. Eserde folklordan, halk dilinden, yerel s ozc uklerden de yararlanılmıŐtır. *Sa'lebiye* hem içerik hem de biçim açısından yeni ve orijinal bir eser olarak kabul edilmektedir. Hik aye kahramanı tilki hem olumsuz hem de olumlu insanları temsil eder. Tilki, hayvanlarla iliŐkilerinde fakir fukaraya zulmeden, hileci, dalkavuk ve hain olarak tasvir edilmesine rağmen kendi ailesine karşı kaygılı bir aile ferdi, necip bir oğul, iyi bir koca ve babadır. *Sa'lebiye*'de tilkinin başından geçenler sınırlıdır. Şair, tilkinin ahvalini anlatırken sık sık araya girip duruma m unasip oğ tler verir. Bu yönüyle eser, Halh l nin hayata dair orijinal düşüncelerini, ahlaki nasihatlerini, dolayısıyla hayata bakış açısını yansıtır. Ele alınan iki eŐlilik, boşanma, evli kadının çektiği sıkıntılar, Şark misafirperverliği gibi hususlar, eseri orijinal kılan diğer ozelliklerdendir. *Sa'lebiye*, toplumsal yozlaŐma ve belalara karşı bir eleŐtiridir. Halhâlî, tilki ve kurt simgeleriyle devrinin k tu huylu kiŐilerine karşı çıkar. Eserde, tilki hik yesine bağlı

olarak verilen kurt ile İran şahlığındaki adaletsizlikler ve yapılan zulümler anlatılmak istenmiştir. Kurt başlar kesen, kimseye merhameti olmayan bir karakteri simgeler. Onun zalimlere karşı, zulmünün sonu yoktur. Halhâlî, kurt simgesiyle zalimlere karşı çıkıp mazlumlara acır ve onların kurtulmalarını temenni eder. Halka zalimlerden kurtuluş yolunu gösteren nasihatlerde bulunur. Böylelikle halkı aldatan, halka zulmeden kötü niyetli insanları bu olumsuz davranışlarından uzaklaştırmaya çalışır. Halhâlî, eserini geniş halk kitlelerinin anlayabileceği sade ve anlaşılır bir dille yazmış, yeri geldikçe günlük konuşma dilinin söyleyiş özelliklerinden yararlanmıştıdır. Anlatımı kuvvetli ve sürükleyicidir. Eser, atasözleri bakımından da zengindir. *Sa'lebiye* İran'da ve Azerbaycan'da birkaç defa basılmıştır.⁷

Tasavvuf

İslam kültür ve medeniyetinin önemli unsurlarından biri de tasavvuftur. Tasavvufun yüzlerce tarifinin yapıldığı bilinmektedir. Bazı sûfiler tasavvufu; kişinin

⁷ <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/salebiye-halhali>, (Erişim: 19 Temmuz 2022).

İslâm ahlâkını yaşaması, dünyaya değil, bütün gönlüyle Allah’a yönelmesi şeklinde tarif ederken; bazı sûfiler de edebî, nefis mücadelesini, riyazeti, ciddiyeti, amel ve ibadeti, kalp temizliğini, keşf ve gönül bilgisi gibi esasları kullanarak tasavvufu tarif etmişlerdir.⁸

Sûfiler tasavvuf anlayışlarını Kur’an ayetleri ve hadisler çerçevesinde ele almaktadırlar. Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuşlardır: “İnsanların tamamı helak olmuştur, ancak âlimler müstesna. Âlimlerin tamamı da helak olmuştur sadece ihlas sahipleri müstesna. İhlas sahipleri için de büyük korku ve tehlikeler vardır.” Hadiste işaret olunan ihlusa ancak nefis terbiyesi ile kavuşmak mümkündür. Bunun için mü’minin manevi ve deruni temizliğe ermesi gerekmektedir⁹. Nitekim Kur’ân’da “Ona tamamen temiz olanlardan başkası el süremez” buyurulmuştur.

Tasavvuf yolunun dış yüzü, birtakım riyazet ve mücahedede bulunmak; iç yüzü de, birtakım menziller ve makamlardan geçmek suretiyle Allah’a yükselmektir.

⁸ Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 13.

⁹ Mustafa Utku, *Kur’an ve sünnet Işığında Tasavvuf Ahlâkı ve Âdâbı*, (İstanbul: Uludağ Yayınları, 2005), 9-10.

Kişi riyazet ve mücahede ile eğer dine bağlanırsa o zaman tasavvuf ilmine ulaşmış olur.¹⁰

Müslümanlar arasında da yayılan tasavvuf yolu edebiyat alanında da etkili olmuştur. Her türlü güzellik, fikir ve heyecanı ifade etmeyi gaye bilen edebiyat, tasavvuf heyecan ve inancı için de bir ifade vasıtası olmuştur. Birçok büyük sûfi duygu ve düşüncelerini şiirle dile getirmiş, bir kısmı da aynı konuda üstün bilgi, görgü, düşünüş ve duyularını başkalarına aktarmak suretiyle büyük eserler vermişlerdir.¹¹

Tasavvufun Güney Azerbaycan Türk edebiyatına etkisi Fars edebiyatının ünlü tasavvuf şairleri Mevlâna Celaleddin Rumi ve Şeyh Mahmud Şebüsteri sayesinde olmuştur.

Halhâlî'de gerek büyüdüğü aile gerekse çevre itibariyle dini bir atmosferde yetişmiştir. Yaşamı boyunca irfâni ve ahlaki değerlere önem vermiş ve bunu hayatında tatbik etmeye gayret göstermiştir. Birçok şiirinde tasavvuf kültürünün temelini oluşturan konulara

¹⁰ A. Azmi Bilgin, *Türk Tasavvuf Edebiyatı Makaleleri*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016), 24.

¹¹ Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, I, 1971, 126 akt. A. Azmi Bilgin, *Türk Tasavvuf Edebiyatı Makaleleri*, 24.

değınmiş, şiirlerinde dini bilgilerle, tasavvufu birlikte ele almıştır.

Mesnevî-i Ma'nevî

Varlıkta birlik anlayışını birtakım hayalî ve gerçek hikâyelerle insanlar arasında olduğu kadar, hayvanlar arasında geçen olaylarla teşhis ve intak sanatlarıyla tanıtmaya çalışılan bu çeşit mesnevîlerin ilk örnekleri İran edebiyatındadır. Hâkim Senâî'nin (1150) *Hadîkatü'l-Hakîka*'sı ve Feridüddin Attar'ın (1193) *Mantıkü't-Tayr*'ı bu tür mesnevîlerin klasik örnekleri arasındadır.¹²

Bu tür eserlerden biri olan Mesnevî, 13. Yüzyıl şairi olan Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî'nin (ö. M. 1273) tasavvuf anlayışını içeren en önemli eserlerinden biridir. Altı cilt olan eser, yaklaşık 26.000 beyitten meydana gelmiştir. Mesnevî, Klasik Fars edebiyatının en önemli edebî ve tasavvufî eserlerinden birisidir.

Şark-İslam tasavvuf edebiyatının şaheserlerinden biri olan Mesnevî'yi yazan Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî,

¹² Nihad Sâmi Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Meb. Yayınları, 1987), 313-314 akt. İsa Çelik, "Klasiklerimiz/XIII 'Mesnev-i Ma'nevî'", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 661-696.

tasavvufun anlatılması en güç ve derin inceliklerini halkın anlayacağı bir tarzda ekseriyetle çeşitli hikâyelerle dile getirmiştir. Salikleri irşat için yazılan eserde çeşitli dinî inanışlara, tasavvuf esaslarına, vahdet-i vücuda, sûfî menkıbelerine, yaratılış ve dünya telakkisine, manevî hallere ve Kur'an kıssalarına da yer verilmiştir. Yazıldığı tarihten itibaren başta Mevleviler olmak üzere bütün tasavvuf edebiyat erbabı tarafından sevilmiştir.¹³

Mesnevî kendisinden sonra yazılan birçok tasavvufî eseri etkilemiştir. Bu eserlerden biri de Muhammed Bakır Halhâlî'nin kaleme aldığı didaktik, manzum hikâyeye türünde eseri olan Sa'lebiye'dir.

Gülşen-i Râz

Gülşen-i Râz, Şeyh Mahmûd-ı Şebüsteri'nin (ö. M.1320) tasavvufî aşkı mecazlarla anlattığı ünlü mesnevisidir. Beyit sayısı yazma nüshalarda 999 ile 1008 arasında değişmektedir. Tasavvufî aşkı özellikle tasavvufî mecazları ve sûfilerin bu mecazlardan kastettikleri manaları anlatır. Eser, vahdet-i vücudu

¹³ A. Azmi Bilgin, *Türk Tasavvuf Edebiyatı Makaleleri*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016), 27

anlatan ve mecazları yorumlayan müelliflerin Kur'an ve Mesnevî'den sonra başvurdukları temel bir kaynak olmuştur.¹⁴

Gülşen; Gül bahçesi, gül-zâr, gülistan gibi kelimelerle aynı anlama gelmektedir. Sır manasına gelen râz kelimelerinden oluşan Gülşen-i Râz terkihi ele alındığında sırrın gönül ehlinden ve keşif sahiplerinden başkasının idrâk edemediği hususlar, tasavvufî duygular ve bilgiler şeklinde tanımlanabilir.¹⁵

Mesnevî türünde küçük bir eser olmasına rağmen düşünce, nefis, marifet, vahdet, seyr u sulûk gibi çeşitli tasavvufî konulara sahip olan Şeyh Mahmûd-i Şebüsteri'nin Fars tasavvuf şiirinin önemli eserleri arasında yer alan Gülşen-i Râz adlı eseri Mesnevî kadar etkili olabilmiştir.¹⁶

Feridüddin Attar'ı saygıyla anan Mahmud Şebüsteri, Gülşen-i Râz'ın onun dükkânından sadece bir koku

¹⁴ Kaplan Üstüner, *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2014), 406-407.

¹⁵ Muammer Cengiz, "Manzum Bir Tasavvuf Klasiği Olarak Gülşen-i Râz", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 30/2 (2012), 61-86.

¹⁶ Nimet Yıldırım, *Fars Edebiyatında Kaynakbilim*, (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2012), 482.

olduğunu söyler: Daha sonra sorulara cevap vermesini ısrarla isteyen bir dostunun ricası üzerine mektubu getiren kişiye verdiği cevapları birkaç saat içinde biraz genişlettiğini ve eserine Gülşen-i Râz adını vermesini kendisine Allah'ın ilhâm ettiğini belirtir.¹⁷

İbnü'l-Arabî ile Ferîdüddin Attâr-Mevlânâ geleneklerini eserlerinde mezceden Şebüsterî, Fahreddîn-i Irâkî istisna tutulursa İbnü'l-Arabî düşünce ve terminolojisini Farsça şiire dâhil eden en önemli muhakkik sûfîlerdendir.¹⁸

Halhâlî kendisinden önce yaşamış olan İran şairlerinin eserlerini okumuş ve tetkik etmiştir. Halhâlî bu tasavvuf ehli olan İran şairlerinden beslenerek şiirlerini geniş bir edebî, dînî ve tasavvufî bilgi ile kaleme almıştır. Halhal'nin Sa'lebiye adlı eserinde yer alan sûfîyane tabirlerin birçoğu özellikle Şebüster'inin Gülşen-i Râz eserinin etkisi altında olduğu yoğun bir şekilde görülmektedir.

¹⁷ <https://islamansiklopedisi.org.tr/gulsen-i-raz>.

(Erişim: 19 Temmuz 2022).

¹⁸ <https://islamansiklopedisi.org.tr/sebusteri>.

(Erişim: 19 Temmuz 2022).

Sa'lebiye'deki Tasavvufi Etkiler

Halhâlî'nin Sa'lebiye eserinde izlediği tasavvufî tutum, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'yi yazarken izlediği tutuma benzer. Nitekim Halhâlî, Mevlânâ'da olduğu gibi herhangi bir konuda söz açıp tilkiden, canavardan, attan, eşekten, şahtan, gedadan, dervişten ve zenginden bahsederken yeri geldikçe konuya uygun hikemî sözler söylemiştir¹⁹

Halhâlî'nin hikâyelerinin konularının asıl kaynakları, iki mühim kitaptan ibarettir: Mevlana Celaleddin Rumi'nin *Mesnev-i Ma'nevîsi* ve Şeyh Mahmud Şebüsteri'nin *Gülşen-i Razı*'dır. Sa'lebiye'nin birçok yerinde bu iki büyük şahsiyetin izleri görülmektedir.²⁰

Halhâlî, Mevlana'nın *Mesnevisi*'nin birçok beytinden ilham almış ve şiirlerine konu edinmiştir. Örneğin *Mesnevî*'nin ilk beyitlerinde yer alan vatanından ayrı kalan neyin feryadını, Halhâlî Sa'lebiye'de yer alan

¹⁹ Feridun Bey Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı*. C. 2. (Bakü: Avrasya Pres Yay. 2005), 383.

²⁰ Hüseyin Düzgün- Ali Rıza Oktay, *Muhammed Bakır Halhâlî ve Sa'lebiye*, (Tahran: Tekdıraht Yay. 1389), 60.

vatanından ayrılan tilkiye nasihatlerde bulunurken benzer şekilde aktarır.

Mevlanın Mesnevî'sinde neyin feryat etmesi gibi bu beyitlerde tilki feryat etmektedir.²¹

خلاصه چون معطل اولدی روباه تو کوب گوزیاشی چکدی ناله و آه

Hülasa çûn mu 'attal oldı rûbâh

Töküb gözyaşı çekdi nâle vü âh

اگر اولسان اوغول اهل تقنن گدیپ غربتده سالما سن توطن
گجه گوندوزوطندن یاد ائدرسن همیشه نی کیجی فریاد ائدرسن

Eger olsan oğul ehl-i tefennün

Gidip gurbetde salma sen tavattun

Gece gündüz vatanından yâd edersin

Hemişe ney kimi feryâd edersin

Yine aşağıda yer alan beyitlerde aynı örnekleri görmekteyiz;

²¹ Metin'de yer alan şiir örnekleri; Muhammed Bâkır Halhâli, "Tülki ya Sa'lebiye" (Tabriz, İntişarat-ı Firdevsi), adlı eserden alınmıştır.

چکر هر لحظه مین آه پیاپی	نیستاندان نجه کیم آیریلیر نی
دوشر چون خاطرینه یارویولداش	گلیر فریاد و افغانه توکر یاش
خیال ایلر نه ایلر موسم گل	قفس ایچره قنادی باغلی بلبل

Çeker her lahza min âh peyâ pey

Neyistândan nece kim ayrılır ney

Düşer çûn hâtırına yâr u yoldaş

Gelir feryâd u figâna töker yaş

Hayal eyler ne eyler mevsim-i gül

Kafes içre kanadı bağılı bülbül

Halhâlî'nin kaleme almış olduğu birçok şiirinde Gülşen-i Râz'ın izlerine açık bir şekilde rastlanmaktadır. Nitekim Halhâlî'nin Gülşen-i Râz'ın üslubunu örnek alması ve tasavvufî tabirleri taklit etmesi buna bir delildir. Aşağıda yer alan beyitlerde Sa'lebiye ile Gülşen-i Râz'ın şiirleri biçim ve içerik bakımından karşılaştırılarak benzerlikleri ortaya konmuştur.

یکی از بحر وحدت گفت انا الحق
یکی از قرب و بعد و سیر زورق

Biri bahr-i vahdetten enel hâk dedi

*Biri kurbdan ve bu‘ddan ve sefîne-i ta‘yününün
seyrinden bahsetdi*

یکی گوهر برآورد و هدف شد
یکی بگذاشت آن نزد صدف شد

Birisi gevher çıkardı ve hedef-i ta‘n oldu;

Birisi o gevheri bıraktı sadeîn yanında kaldı

یکی از زلف و خال و خط بیان کرد
شراب و شمع و شاهد را عیان کرد

Birisi “zülûf”den, “ben”den “hat”dan bahsetti;

“Şarab”ı, “şem” i ve “mahbub”u tavsîf eyledi

یکی از هستی خود گفت و پندار
یکی مستغرق بت گشت و زنار

Birisi kendi varlığından vatanından;

Birisi de puta ve zünnâra daldı.²²

²² Şiirler ve tercümeleeri; Mamûd-ı Şebusterî Gülşen-i Râz, *Tercüme ve Şerh Ahmed Avni Konuk*, (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2011), 63-68’den alınmıştır.

Gülşen-i Râz'da yer alan bu tasavvufî beyitleri Halhâlî kendisine örnek alarak felekten şikâyet ve adaletsizlik gibi konuları şiiirleri vasıtasıyla aktarmaktadır.

بلونمز ایشدی عالم کار و باری
بریسینه میسر ناز و نعمت
بریسى آج چکر یوزمین مذلت
بریسى چییریوب یاغلی پلودان
بریسى دویمیوب دور نان جودان
بریسى گور میوب برپول باشندان
بریسى باش آچوق یوخدور کلاهی
بلی حیرتدی بوچر خون قراری
بریسینه میسر ناز و نعمت
بریسى چییریوب یاغلی پلودان
بریسینون یاغار دولت باشندان
بریسى باشه قویموش تاج شاهى

Beli heyretdi bu çarhun kararı

Bilünmez işdi 'âlem kâr u bârı

Birisine müyessir nâz u ni'met

Birisi ac çeker yüzmin mezellet

Birisi çiyriyüb yağlı pilavdan

Birisi doymiyibdür nân-ı covdan

Birisinin yağar devlet başından

Birisi görmiyüb bir pul yaşından

Birisi başına koymuş tâc şâhı

Birisi baş açuk yohdur külâhı

Bu tür örnekleri çoğaltmak mümkündür. Halhâlî'nin kaleme aldığı bu şiir örneklerinden hareketle adı geçen şairleri beğendiği, üstat kabul ettiği ve hürmet gösterdiği ve bu şairlerden örnekler kullanarak şiirlerini tasavvuf yönünden zenginleştirmek istediği söylenebilir.

Ayrıca Halhâlî'nin şiirlerinde dünya hayatının faniliği ve aldatıcılığı ile ilgili oldukça fazla şiir örnekleri mevcuttur; şair asıl zevkin maddi âlemin dışında manevi âlemin içinde olduğunu şiirleri vasıtasıyla okuyucuya bildirmektedir.

بلى واللہى دنيا بى وفا دور جہانین باغى بى ذوق و صفادور
عزیزیم سنكى دنیانی گورورسن نہ بیلہ بس اوزیوی الدورورسن

Beli vallâhi dünya bî vefâdür

Cihânın bağı bî zevk ü sefâdür

'Azîzim senki dünyanı görürsen

Ne böyle bes öziyi aldadursen

Aynı zamanda Halhâlî beyitlerde hem dünyayı hem de ahireti arzulayan kişiler içinde bunların elde edilmesi için bir çabanın gerekliliğine dikkat çekmektedir;

بلی جانم چه دنیا وچه عقبا تلاشون اولماسا اولماز مهیا
اگر عقبایه وار دور اعتقادون گرك قبره گده هر گونده اودون

Beli cânem çî dünüya vü çî ukbâ

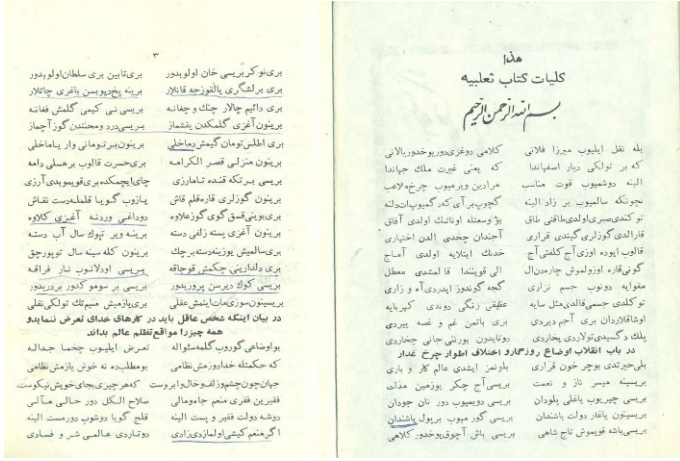
Telaşın olmasa olmaz müheyyâ

Eger ukbâya vardur i'tikâdun

Gerek kabre gide her günde zâdun



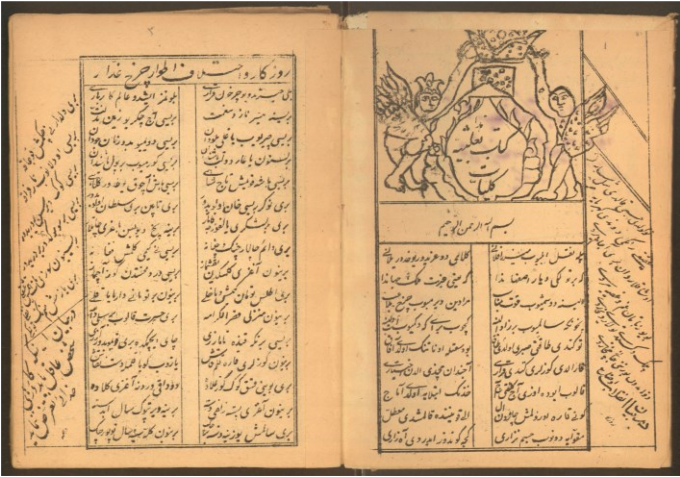
(Muhammed Bâkır Halhâlî, “Tülki ya Sa’lebiye” (Tabriz, İntişarat-ı Firdevsi, adlı eserin kapak resmi)



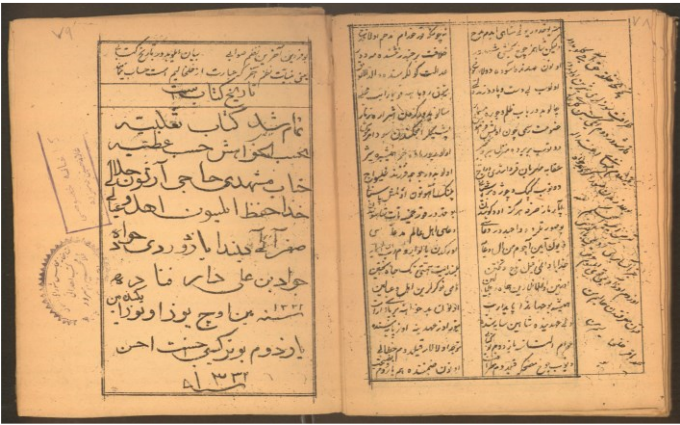
Muhammed Bâkır Halhâlî, “Tülki ya Sa’lebiye” (Tabriz, İntişarat-ı Firdevsi, ilk sayfalar)



Sa’lebiye’nin, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-i İslâmi, 127931 numarada kayıtlı el yazma nüshası



El yazma eserin ilk sayfası



El yazma eserin son sayfası

SONUÇ

19. yüzyıl Azerbaycan Türk edebiyatının önemli şairlerinden kabul edilen Muhammed Bâkır Halhâlî hayvanların dilinden yazmış olduğu tilki hikâyesiyle Azerbaycan Türk şiirine katkı sağlamıştır.

Halhâlî, Fars edebiyatının önemli tasavvuf şairlerini örnek alarak edebiyata büyük katkılar sunmuştur. Halhâlî'nin Sa'lebiye adlı eserinde yer alan tasavvufî tabirleri özellikle Mevlâna'nın Mesnevîsi ve Şebüster'inin Gülşen-i Râz eserinin etkisi altında kaleme alındığı tespit edilmiştir.

Söz konusu şairlerin eserlerinden bolca örnekler kullanarak eserini kaleme aldığı görülmüştür. Halhâlî şiirlerinde tasavvufî ve irfânî ifadelere oldukça fazla yer vermiş olmasına rağmen onun sûfî olduğu söylenemez. Halhâlî şair olmasının yanında şuurlu bir vatanseverdir. Ülkesinin karşı karşıya olduğu sıkıntıları görmüş, halkı baskı altında tutan devlet adamlarını eleştirmiştir. Şiirlerinde toplumu ahlâki davranışlara yönlendirmeye gayret göstermiştir.

Netice itibariyle Halhâfî, Sa'lebiye adlı eseri ile devrin siyasi ve sosyal hayatını şiir vasıtasıyla sade denilebilecek bir dille yansıtmış, ayrıca şiirlerinde tasavvufî ve dinî ifadeler yer vererek toplumu bu değerler üzerinde gayret göstermeye teşvik etmiştir.

KAYNAKÇA

Banarlı, Nihad Sâmi. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Meb. Yayınları, 1987.

Bilgin, A. Azmi. *Türk Tasavvuf Edebiyatı Makaleleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2016.

Cengiz, Muammer. “Manzum Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Gülşen-i Râz”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 30/2 (2012), 61-86.

Düzgün, Hüseyin- Oktay, Ali Rıza, *Muhammed Bakır Halhâli ve Sa'lebiye*, Tahran: Tekdiraht Yay. 1389

İpek, Yasin. *İran'da Kaçar Türk Hanedanlığı, Babailik ve Bahailik*, İstanbul: Ekim Yayınları, 2010.

Kafkasyalı, Ali. “İran Türkleri ve İran Türk Edebiyatı” *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 24/11 (2004), 101.

Kara, Mustafa. *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

Kartal, Ahmet. *Şiraz'dan İstanbul'a Türk- Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2011.

Karaduman, Ruken. “Nebatî'nin Şiirlerinde Din ve Tasavvuf”. *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/35, (2017), 35.

Köçerli, Firidun Bey. *Azerbaycan Edebiyatı*. C. 2. Bakü: Avrasya Pres Yay. 2005.

Muhammed Bâkır, Halhâlî. *Tülki ya Sa'lebiye Tabriz*. İntişarat-ı Firdevsi, ty.

Sümer, Faruk. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, “Kaçarlar” Maddesi' 2007

Utku, Mustafa. *Kur'an ve sünnet Işığında Tasavvuf Ahlâkı ve Âdâbı*. İstanbul: Uludağ Yayınları, 2005.

Üstüner, Kaplan. *Tasavvuf ve Klasik Şiirimiz*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2014.

Yıldırım, Nimet, *Fars Edebiyatında Kaynakbilim*, Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2012.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/gulsen-i-raz> (Erişim Tarihi: 19 Temmuz 2022).

<https://islamansiklopedisi.org.tr/sebusteri> (Erişim: 19 Temmuz 2022).

<http://tees.Yesevî.edu.tr/madde-detay/salebiye-halhali>.
(Erişim: 19 Temmuz 2022).

<http://teis.Yesevî.edu.tr/madde-detay/halhali-muhammed-bakir>.
(Erişim: 19 Temmuz 2022).

**SÜHREVERDÎ'NİN FÎ HÂLETİ'T-TUFÛLİYYE
İSİMLİ RİSÂLESİ'NİN BİR
DEĞERLENDİRMESİ**

Büşra Arslan Meçin*

Giriş

Şehâbüddîn Yahya Sühreverdî, düşünce tarihine yaptığı özgün katkılarının yanı sıra dil ve edebiyat açısından da önemli simalardan biri sayılır. İslam dünyasında Şeyh-i İşrâk ve Şeyh-i Maktûl olarak bilinen Şehabüddîn Ebu'l-Futuh Yahya bin Habeş bin Emirek es-Sühreverdî, 549/1155 yılında Zencan'ın Sühreverd kasabasında dünyaya gelir.¹ Henüz çocuk yaşlarda ilim tahsil etmeye başlayan Sühreverdî memleketi Sühreverd'den Merağa, İsfahan, daha sonra Anadolu ve

* Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tasavvuf Anabilim Dalı, Orcid: 0000-0001-6117-6024.

¹ Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzetü'l-Efrâh (Tarihü'l Hukemâ)*, ed. Taki Danişpejuh - Muhammed Surur Mevlayi, trc. Maksud Ali Tebrizî, 3. Bs (Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1389), 463; Yedullah Yezdanpenah, *Hikmet-i İşrak* (Kum: İntişârât-i Pejuheşgah-i Havze ve Danişgah, 1391), 12.

Suriye'nin birçok şehrine² yaptığı dış seferlerin dışında mahsus âlemden rûhânî âleme uzanan meşakkatli ve uzun soluklu iç seferlerle de hem kesbî hem de keşfî ilimlerde derinleşerek düşüncelerini İslam'ın İştirâkîlik mektebi altında sistemleştirmeyi başarmıştır.

Sühreverdî düşüncelerini olgunlaştırırken, her ne kadar ilk başlarda meşşâîliği benimseyen ve işrâkî hikmetin ilkelerini anlamak için meşşâî felsefeyi gerekli gören bir tavır sergilemişse de, Aristo (ö. 384/322) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) yöntemini eleştirerek, felsefî konularda ve özellikle ilahî hikmetin araştırılması için tek başına rasyonel akıl ve düşüncenin yeterli olmadığını beyan ederek hakikati keşfetmek için nefsi arındırmanın gerekli olduğunu söyler.³ Bu nedenle o, tüm ilkelerini öğrendiği meşşâî felsefenin, ruhunu doyurmadığını, aradığı hakikatin bu alçak madde âleminde olmadığını fark eder ve felsefî bilgiyle tatmin olmayan ruhunu, keşf, sezgi ve marifetle işrâkî bilgiye teslim eder. Şeriat, tarikat ve felsefeyi (beyan, irfân ve burhan)

² Muhammed Mulkî, *Der İmtidad-i Vahy ve Kuran* (Kum: Neşr-i Edyân, 1389), 28-30.

³ Sühreverdî, "Hikmetü'l-İştirâk", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 2: 10.

sentezleyerek kurduğu işrâk hikmetinde Sühreverdî, Gazâlî'nin (ö. 505/1111) şeriat ve tasavvufu barışık ve uyumlu kılma çabalarına felsefeyi de ekleyerek bu üçünü ustalıkla sentezler ve bu üç akımı tek çatı altında maharetle toplamayı ve aralarında bir uyum sağlamayı başarır. Sühreverdî, kurguladığı işrâk doktrini için felsefeyi bir temel olarak görür ve onu gerçek bilgiye ulaşmada bir basamak olarak kabul eder. Felsefî altyapı üzerine vahiy ve içrek bilgiyi (irfân) de ekleyerek özgün hikmet okulunu kurar.

Sühreverdî, doğduğu yer olan Sühreverd'den başlayıp Halep'e kadar süren uzun ve çileli seferler ile burhandan irfâna doğru yaptığı iç seferler esnasında, ardından derin izler bırakan büyük bir külliyat bırakır. Nitekim Sühreverdî'nin Arapça ve Farsça olmak üzere yazmış olduğu elliye aşkın eserinden birçoğu günümüze kadar ulaşmıştır. Eserlerinin bir kısmı basılmışken ve bir kısmı yazma eserler halinde kütüphanelerde korunmuşken, geri kalan kısmı ise sadece isim olarak bilinmektedir. Şüphesiz ki onun en güzel eserleri arasında, dünya zindanına esir edilen ruhun kurtuluş ve aydınlanma yolculuğunu tasvir eden sembolik risâleleri yer almaktadır. Sühreverdî'nin gençlik döneminde

kaleme aldığı iddia edilen ancak içerikleri bakımından oldukça olgun ve derinlikli içeriklere sahip bu kısa hacimli risâlelerin felsefî, irfânî ve edebî bir dehanın ürünü oldukları ve tasavvufî-felsefî hikâyeciliğin ve dinî sembolizmin birer örneğini teşkil ettikleri anlaşılmaktadır.

Risâleye Genel Bir Bakış

Sühreverdî'nin dokuz irfânî risâlesinden biri olan *Fî hâleti't-tufûliyye* (*Çocukluk Evresinde*); ruhun varoluş, aydınlanma ve marifete ulaşma aşamalarındaki yolculuğunun betimlendiği tasavvufî hikâyelerden biridir. Sühreverdî'nin bir sembol hazinesi olan bu risâledeki öğretilerin temel düşüncesi, seyrüsülûka yeni başlayanlar için pratik bir rehberlik yapmak olduğu anlaşılmaktadır. O, ilâhî sırların ilmini kabul etmeye hazır olmayanları, ehil olmayan ve kalbî basiretten mahrum kimseleri, henüz iyiyi ve kötüyü ayırt edemeyip mükellef olmayan bir çocuğa benzetir ve bu kimselere ilahî sırları ifşa etmenin zorluğuna işaret eder. Çünkü böyle bir bilgi kesb edilerek ya da aklî araştırmalara yoğunlaşarak öğrenilebilecek bir bilgi değildir. Aksine mükâşefe ve müşâhede edilerek yani rûhânî olgunluğa

erişilerek elde edilen bir bilgidir ve böyle bir bilgiyi kabul etmek ancak çileli riyazet temrinleri yaparak ve rûhânî yolculuklara girerek marifet elde eden müritler için lezzetli bir hale gelmektedir. Bu nedenle âfaktan enfûsa açılan bu rûhânî seferleri, rûhî gelişim ve tekâmülünü henüz tamamlamayan, tasavvufî anlamda henüz çocukluk aşamasında olan kişilere aktarmak zordur. Bu risâlenin amacı, Sühreverdî'nin sembolik dille çocukluk durumu olarak kabul ettiği manevi yolun başlangıcını tasvir etmektir.

Sühreverdî bu hikâyede tasavvuf ve seyrüsülûka yeni başlayan tarikat yolcularını, alfabeyi yeni öğrenen çocuklara benzetir ve henüz seyrüsülûk yolunun başında yer alan, şeyhinden irfânî alfabeyi öğrenen ancak bu yolda birçok engelle karşılaşan bir sûfiyi çocukla sembolize eder. O, risâlede yaşadığı tasavvufî tecrübelerini “ben” diliyle anlatır ve kendisi sûfî bir karaktere bürünerek olayı hikâye eder. Hikâye, yoldan geçen bir grup çocuğun öğrenim görmek amacıyla okula gittikleri ve bunları gören sûfî râvinin niçin çocukların hocanın peşinden gittiğini öğrenmek için hocaya yettiğini ve böylece râvî ile pîr arasında uzun bir diyalogun gerçekleştiğini aktarır. Râvinin bu diyalogdan

edindikleri aynı zamanda marifet hakkında ilk öğrendikleridir. Pîr, çileli riyazet yoluna girmek isteyen çocuğa tüm bu meşakkat ve engellere karşın rehberlik eder. Burada pir, seyrüsülük yolunda henüz müptedi bir çocuk olan müridin karşılaştığı engellerin yol göstericisi olmakta ve bu müptedinin doğru yolu bulmasına yardımcı olacak şeyhi simgelemektedir. Sühreverdi'nin bu sembolik risâlede dikkat çekmek istediği şey, kalbî veya zevkî marifet elde etmek için seyrüsülük yoluna girmek isteyen müridin, bu zorlu seferde ancak bir mürşid-i kâmil veya kutb sayesinde hakiki maksadına ulaşabileceğini göstermektir. Sonrasında pîr, kalbî ve cismanî hastalıkların tedavisiyle ilgili bilgiler verir. Hikâyeye, müridin kozmolojiye dair merakı ve sûfilerin adaları ile ilgili sorduğu soruları ve şeyhin verdiği cevaplarla devam eder. Hikâyenin sonunda şeyh “semâ, “raks” “el açma”, “hırkadan soyunma”nın sırlarını ve sembolik manalarını izah ederek sûfiyi sonraki tasavvuf merhalelerine hazırlar.

Risâle, tasavvuf yoluna girmeden önce sâlikin merak ettiği konulara, zihnini kurcalayan sorulara ve yaşadığı ikilemlere, Sühreverdi'nin engin hayal gücüyle kurguladığı *şeyh-mürîd diyalogu* üzerinden açıklık

getirmiştir. Sühreverdî'nin diğer sembolik-irfânî risâlelerinde görüldüğü gibi zahiren diyalog şeklinde kurguladığı ama işin özünde onun hayal gücünü yansıtan bir monolog olan bu risâlesinin, İran düşünce kodlarını taşıyan kadim bir izleği-sünneti takip ettiği fark edilmektedir. Nitekim Akamenidî/Hahamenişî İmparatorluğu'ndan (MÖ 550-330) sonra kurulmuş olan ikinci büyük İran İmparatorluğu Aşkanîler/Ahamenîler ya da Part İmparatorluğu (MÖ 250-MS 228) döneminde Süryânice ele alınan mistik *İnci İlahisi* ve üçüncü İran İmparatorluğu Sasanîler (MS 228-630) döneminde daha baskın şekilde karşımıza çıkan *Minu-yi Hired* gibi mistik-sembolik kurgu ve hikâyelerle kurtarıcı bilgi olan irfân veya gnosu örtük bir formda aktarma ve bu aktarımı diyalog halinde sunma girişimi Sühreverdî tarafından oldukça başarılı bir şekilde takip edilmiş ve derinleştirilmiştir.⁴

⁴ Minu-yi Hired ve İnci ilahisi için bk. Ahmed Tefezzuli, *Minu-yi Hired*, 5. Bs (Tahran: İntişârât-i Tus, 1391); Mehmet Mekin Meçin, "İnsan-Tanrı Diyalogunun Kadim Bir Örneği: Minu-yi Hired", *Kavramlar ve Kuramlar: Düşünce Bilimleri* (Mardin: Mardin Artuklu Üniv. Yay., 2020); Mehmet Mekin Meçin, "İnsanî Gurbetin Arkaik Bir Örneği: İnci İlahisi", *Rumeli de Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 30 (2022).

Risâle, merhum Doktor Mehdi Beyanî tarafından *Du Risâle-i Farsî* ismiyle 1317(HŞ.) yılında Tahran'da Saltanat Kütüphanesi baskısıyla yayınlanmıştır. Beyânî'nin bu baskısı, Sühreverdi'nin *Risâle fi hâleti't-Tufûliyye* ve *Risâle-i Rûzî bâ Cemâ'at-i Şûfiyân* isimli iki risâleyi içermektedir.⁵ 1375 (HŞ.)'te Henry Corbin, Seyyid Hüseyin Nasr ve Necefkulî Habibî tarafından tashih edilip *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk* içerisinde yer almıştır. 1390 (HŞ.) yılında ise Taki Purnamdariyan tarafından üç kez tashih edilip yayınlanan risâle, 1982'de ise İngilizceye çevrilmiştir.

Tasavvufun İlk Evresi: Çocukluk Hali

Risâlenin girişinde râvî kendi çocukluk döneminden söz ederek diğer çocuklarla birlikte ilim öğrenmek amacıyla pîrin huzuruna çıktığını ve onun huzurunda yaptıkları mülakattan söz etmektedir. Hikâyenin başında, oyun oynarken öğrenim amacıyla yanından geçen bir grup çocuktan söz eder.

⁵ Henry Corbin, "Mukaddime (Mecmua-yi Musannifât-i Şeyh-i İşrâk)" (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 1: 3: 51; Rıza Kurtuluş, "Beyânî, Mehdî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2020), EK-1: 190-191.

“Çocukluk günlerinde bir dağın başında oynuyordum. Toplanmış bir grup çocuk gördüm. Onların bir arada toplanmaları ilgimi çekti. Yanlarına gittim ve nereye gittiklerini sordum. “İlim öğrenmek için okula gidiyoruz” dediler. “İlim nedir?” diye sordum. “Biz bunun cevabını bilmiyoruz. Bunu hocamıza sor” diyerek yanımdan uzaklaştılar. İlmin ne olabileceği hakkında bir müddet düşündükten sonra ‘neden ben de onlarla birlikte hocalarının yanına gitmedim ve ondan ilim öğrenmedim’ diye kendi kendime sordum. Gittikleri yoldan onları takip ettim ama onları bulamadım. Derken sahrada durmuş olan bir şeyh gördüm. Yanına giderek selam verdim, selamıma karşılık vererek beni güzel bir şekilde karşıladı. Ona; okula gitmekte olan bir grup çocuk gördüğümü, ne amaçla okula gittiklerini sorduğumu, onların ise bunu hocalarına sormam gerektiğini söyledim. Ben o sırada dalıp gittim. Kendime geldiğimde onların uzaklaşmış olduklarını gördüm.”⁶

Burada geçen çocukluk hali, tasavvufta manevi yolculuğa çıkan sâlikin seyrüsülük halinin ilk

⁶ Sühreverdî, “fî Hâleti’t-tufûliyye”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 252.

aşamasıdır. Öğrenim amacıyla okula giden çocuklar ise tasavvuf yoluna giren yeni ve acemi müritleri ima etmektedir. Bu aşama, seyrüsülûka başlayan sâliklerin tasavvufta kat ettikleri manevi yolculuğun ilk merhalesidir. Râvi, “oyun oynamakla meşgul olma” ifadesi ile dünyevî işlere dalıp ilim öğrenmekten uzak kalmaya işaret etmiştir.⁷

Burada Sühreverdî insanın bu toprak âlemindeki değişim, dönüşüm ve tekâmülüne değinerek çocuğu bâtinî manada anlamlandırmaya çalışır. Ona göre çocuk insanî kemâlin ilk evresi ve dünyevî bağımlılıklarından ve rûhânî açıdan henüz buluğa erişmemiş kişidir.⁸ Çünkü insan dünyaya adım attığı ilk andan itibaren hem ruhsal hem de fiziksel anlamda dış ortama bağlanmaya başlar. Yaşamının ilerleyen evrelerinde bu bağımlılıklarla büyür. Nitekim doğduğu andan itibaren annesinin memesine bağlıdır. Onun için yaşam, annesinin memesinden ibarettir. Ancak büyüdükçe ve zihinsel kapasitesi geliştikçe yaşamın sadece anne

⁷ Taki Purnamdariyân, *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastânhâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 339.

⁸ Gulam Huseyin İbrahim Dinani, *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*, trc. Alptekin Dursunoğlu (İstanbul: Önsöz Yay., 2019), 342-343.

memesi ya da sadece anne ve babanın şefkat, ilgi ve yardımından ibaret olmadığına farkına varır. Bu onu ikinci bir evreye taşır. Tarikat yoluna yeni ayak basmış sûfî de bu anlamda dünyaya henüz ayak basmış çocuktur. Çünkü henüz fiziksel ve dünyevî bağımlılıklarından âzâde olamamış, hissi ve şehvi duygularını atamamış ve hayvanî nefsinin öldürememiştir. Böyle biri, fiziksel olarak bir hayli büyümüş olsa da aklî olgunluk ve rûhânî doyumluk açısından hala çocuktur. Çünkü o henüz nefsanî arzular ve dünyevî istekler aşamasını geçememiş ve tüm varoluşunun dünyevî bağımlılıklardan müteşekkil olduğu düşüncesini henüz tam olarak üzerinden atamamıştır. Sühreverdî bu nedenle çocukluk, gençlik ve ihtiyarlığın yaşla alakalı olmadığını, aksine aklî olgunluk ve marifetle bağlantılı olduğunu beyan etmek ister.

Sühreverdî'ye göre, insanın bu çocukluk evresinden çıkması, kendi hakikatinin bu dünyanın ötesinde bir âlemde olduğunun farkına varmasına, dünyevî bağları koparıp hakikî benini ve varlığının cevherini tanımasına, bu dünyada beden zindanında esarette olduğunu ve aslî vatanına yeniden kavuşmak için bu zindan ve esareten

kurtulması gerektiğini idrak etmesine bağlı görür ve tüm bunların gerçekleşebilmesinin de seyrüsülûka girmekle mümkün olduğunu ima eder.

Sühreverdî'nin *Âvâz-i Per-i Cibrîl (Cebrail'in Kanat Sesi)* risâlesinde de hayvanî nefsin kayıt ve sınırlarından, dünyevî bağlardan ve bedensel zindanın esaretinden kurtulma teşebbüsü, “çocukların bazı kayıt ve sarmalarından kurtulmak” ile şöyle sembolize edilmiştir: “*Günlerden bir gün ben kadınlar hücrelerinden dışarı çıktım ve çocukların bazı kayıt ve sarmalarından (kundak) kurtuldum.*”⁹

Sühreverdî'nin *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye (Batı Sürgün Hikâyesi)* adlı risâlesinde de “Baba”, Kayravan kuyusunda zindanî olan çocuklarını, yüce âleme ve aslî vatanlarına davet etmekte, bu sefere çıkmak için gemiye binmelerini istemekte ve hemen yola çıkmalarını emretmektedir. Bunun yanında yol boyunca

⁹ Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibrîl”, *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İsrâk*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 209.

anavatanlarına dönüş sırasında karşılarında çıkabilecek zorluk ve çilelere dikkat çekmektedir.¹⁰

Mevlânâ da dünyevî bağılıklardan kurtulamayıp hevâ ve heveslerinin esiri olanların henüz reşit olmayan çocuklar mesabesinde olduğunu ve çocukluk evresini aşmanın rûhânî arınmayla gerçekleşebileceğini şu dizeleriyle ifade eder:

“Hakk’ın sarhoşları dışındaki insanlar çocuktur

Hevâsından kurtulanlar dışında baliğ yoktur

Tanrı, ‘dünya kuru bir istek, faydasız bir oyuncaktan ibarettir

Ve siz de çocuklarsınız’ dedi ki doğru buyurdu

Eğer sen oyundan uzaklaşmazsan çocuksun

Arınmayan ruh temiz olabilir mi?”¹¹

Hikâyenin devamında sâlik, çocukların hocası olan pîrden kendisine ilim öğretmesini ister. Bunun üzerine

¹⁰ Bk. Sühreverdî, “Kıssatü’l Ğurbeti’l Ğarbiyye,” *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2: ; Henry Corbin, *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefî ve Manevî*, trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391), 420.

¹¹ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 18. Bs (Tahran: İntişârât-i Tulu, 1385), 1/139.

pîr üzerinde elifba yazılı olduğu bir levha çıkarır ve sâlike alfabeyi öğretir.

“Bana ilimden bir şeyler öğretmelisin” dedim. Bunun üzerine üzerinde elifbanın yazılı olduğu bir levha çıkardı ve bunları bana öğretti. Sonra “bugünlük yeter, yarın başka bir şey öğretirim ve (böylece) her gün daha fazla ilim öğreterek âlim oluncaya kadar her gün biraz daha fazla ilimden sana öğretirim” dedi.”¹²

Burada Pîr’in üzerine elifbayı yazıp sâlike öğrettiği levha insan ruhunu sembolize eder. Levhanın üzerine yazılan elifba ise akıl yoluyla elde edilen kesbî bilginin mukaddimesini sembolize eder. Bundan sonra seyrüsülûka başlayan sâlik şeyhin huzuruna sık sık gider ve bir an bile ondan uzaklaşmaz. Burada şeyhin huzuruna günde on kez gitmek ile aklî ve bahsî ilimlere çok ilgili olma, şeyhten bir an bile uzak kalmamak ise sâlikte bilkuvve (potansiyel) halinde olan aklın çalıştırılması, işlevsel kılınması veya bilfiil kılınması ve bir an bile akıldan uzak olmaması kastedilmiştir.¹³

¹² Sühreverdî, “fi Hâleti’t-tufûliyye”, 3: 253.

¹³ Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 339-340.

Bununla ilgili olarak Sühreverdî *Elvâh-ı İmadî* isimli eserinde şöyle söyler:

*“Bil ki nefislerimiz ilkin potansiyel haldedirler... Onları bilkuvveden bilfiile çıkaran hukemânın tabiriyle Akl-ı Faâldir. Şeriât ise ondan Ruhu’l-Kudüs olarak söz eder. Onun akıllarımızla olan ilişkisi Güneş’in gözlerimizle olan ilişkisi gibidir. (Yine) o nefislerimize/ruhlarımıza erdemleri nakşeden kimsedir... Onun nefislerimizle olan ilişkisi kalemin levha ile olan ilişkisi gibidir. O halde bizim nefislerimiz soyut levhalar ve o ise nefislerimizi hakiki ilimler ve rabbani marifetle nakşeden kimsedir...”*¹⁴

Levha veya levhaya nakşedilen yazı ya da Akl-ı Faâl/pîrin sayesinde sâlikin bazı bilgiler edinmesi ile sâlikin öğrenmeye duyduğu iştihak Sühreverdî’nin *Âvâz-i Per-i Cibrîl* risâlesinde de geçer: *“Allah’ın kelamını bana öğret dedim...”*¹⁵

Bundan sonraki aşama ise sâlikin başından nahoş bir hadise geçer. Sâlik şeyhin huzuruna giderken cahil biri

¹⁴ Sühreverdî, “*Elvâh-ı İmadî*”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 180.

¹⁵ Sühreverdî, “*Âvâz-i Per-i Cibrîl*”, 3: 216.

ona yoldaş olur ve her ne yaptıysa onu kendinden uzaklaştıramaz. Birlikte şeyhin yanına vardıklarında şeyh uzaktan sâlike, yazılı bir levha gösterir. Sâlik levhanın üzerindeki sırrın kendisine verdiği zevk ve lezzetten öyle mest olur ki o sırrı ehil olmayan yoldaşına gösterir. Ancak ehil olmayan yoldaş bu söylediklerine gülerek onu delilikle suçlar.¹⁶

Burada geçen sâlike yoldaş olan ve ondan bir türlü uzaklaşmayan cahil, insanla birlikte olan zihnin duyuşal güçlerinden biri ve aklî gücün karşıtı olan vehimdir.¹⁷ Bu sebeple sâlik, “hiçbir şekilde onu kendimden uzaklaştıramadım” demektedir.¹⁸

Bu konuya Sühreverdî *Elvâh-ı İmadi* isimli eserinde de şöyle değinir:

“Vehim somut canlılar hakkında somut olmayan anlamlarla yargıda bulunan şeydir. Tıpkı kedi kavramının fareyle ilişkilendirilmesi ve farenin peşine düşen hayvan olarak algılanması ile fare kavramının

¹⁶ Sühreverdî, “fi Hâleti’t-tufûliyye”, 3: 253.

¹⁷ İbn-i Sinâ, *eş-Şifa, et-Tabiiyyât, Nefs*, ed. Said Zayid vd. (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Marâşî, 1404), 36-37.

¹⁸ Behnamfer Muhammed, “Tahlil-i Dastan ve Beyan-i Remzha ve Temsilat (Fi Hâleti’t-tufûliyye)”, *Pejuheşname-i Edeb-i Ğenayi*, 1 (1380): 55.

kediyile ilişkilendirilmesi sonucu kediden kaçan bir canlı olarak algılanması gibi. İnsanlarda bulunan vehim akılla çekişme halindedir. Çünkü maddi bir potansiyel olan vehim aklın algıladığı şeyleri algılayamaz ve bu sebepten dolayı vehimle akıl çelişmekte ve aralarında ihtilafın meydana gelmesine yol açmaktadır.”¹⁹

Bu yorumun dışında, Allah’ı tanıyamama ve O’nun aşk ve muhabbetinden gafil olma manası da buradan çıkarılabilir. Çünkü tarikatın henüz çocukluk aşamasında olan sâlik beşerî sıfat, zaaf ve eksikliklerden kendini arındıramamış ve nefsin tam anlamıyla tanıyamamıştır. Bu yüzden nefis alt mertebede, karanlık, hak ile batılı ayırt edememekte ve kendi düşünce ve potansiyellerinin farkına varamamaktadır. Bundan dolayı şeyh ya da pîr kendini tanınması ve kendi beniyile yüzleşmesi için levhayı sâlike doğru tutar. Şeyhin levhayı sâlike doğru tutması Akl-ı Faâl’in, ilhamı anlayabilmesi için sâliki kendisine yöneltmesidir. Tam da burada sâlik, henüz nefsin hâkimiyet alanından çıkamadığı, zâhirî ve bâtinî hislerden arınmadığı ve kalp gözü açık olmadığı için kendinden geçer ve aklın

¹⁹ Sühreverdi, “Elvâh-ı İmadi”, 3: 131.

ona ilham ettiği her şeyi, aklın kabul ettiği ama onun inkâr ettiği şeyi cahile (vehm) iletir. Bu durum kalbe bulaşmış olan gaflete işaret eder. Şeytanî vesveselerin onu aldatmaması için sâlikin vehmin etkisinden kurtulması, zâhirî ve bâtinî hislerden ve beşerî sıfatlardan arınması ve kendi iç derinliklerine doğru bir yolculuk yapması gerekir. O vakit sâlik tarikatın zorlu yollarını kat ederek hedeflediği son menzile varacaktır.

Şeyh ya da Akl-ı Faâl vasıtasıyla sâlikin nefis levhasına yazılan ya da ilham edilen haber, delile ve burhana dayalı olan bahsî bilgilerle kabul edilemeyen bilgi türündendir. Bu sebeple sâlik, melek tarafından ona öğretilen bu gizemin lezzetinden dolayı kendinden geçer ve sekr halinde onu kendisine yoldaş olan cahile (vehm) söyleyerek ifşa eder. Onun kendinden geçmesinin nedeni Akl-ı Faâl'in vehme ilham ettiği şeyin ağırlığı ve vehmin onu inkâr etmesidir. Diğer taraftan sâlik, nefsanî dürtü ve içgüdülerin etkisi altında olduğu için bu zevk ve lezzet çekilir, zâhirî ve bâtinî kuvveler tarafından alaya alınarak dövülür (burada dövülüp alay edilmekten kasıt, sâlikin iç dünyasındaki karışıklıktır) ve bu nedenle melek (pîr) de görülmez hale gelir. Çünkü melek ya da pîrin sâlike ilham ettiği bu haberi cahilin duymaması

gerekiyordu. Nitekim pîrin sâlike gösterdiği sır bu dünyanın ötesinde, daha yüksek ve daha yüce bir kozmik düzeye, manevi bir dünyaya, nurlar âlemine bir işaret ve bu yüzden sâlik “*Rububiyyet sırrını ifşa etmek küfürdür*” hadisi gereği küfre duçar olduğunu düşünmekte ve azap çekmektedir. Aynı tema İbn Sînâ’nın *Hay b. Yakzan* risâlesinin yanı sıra Sühreverdî’nin *Âvâz-i Per-i Cibrîl* isimli risâlesinde de şöyle işlenmektedir:

“Allah’ın sözünü bana öğret’ dedim. ‘Çok uzaktır. Çünkü sen bu şehirde olduğun müddetçe Allah u Teâlâ’nın sözünden çok fazla öğrenemezsin. Fakat mümkün olduğu kadarıyla sana öğretebilirim.’ dedi. Çabucak levhamı kapattı. Ondan sonra bana bazı ilginç heceler öğretti. Öyle ki o hecelerle istediğim her sureyi bilebilirdim. ‘Her kim ki bu heceleri bilmezse Allah’ın kelamı olan sureleri layıkıyla anlayamaz. Ve her kim bu hecelerin ne anlama geldiğini bilirse onda bir derinlik (istikrar/sebat) ve metanet meydana gelir.’ dedi.”²⁰

²⁰ Sühreverdî, “*Âvâz-i Per-i Cibrîl*”, 3: 216.

İkinci Aşama: Tarikata Giriş

Sâlik, kafası karışmış bir şekilde ehil olmayan yoldaşını orada bırakır, bir süre ortalıkta başıboş bir şekilde dolaşır ancak şeyhi bulamaz. O, şeyhi yeniden bulmak için mahsus âlemden el etek çekmeli ve Sühreverdi'nin diğer risâlelerinde de misâl âlemi olarak sembolize ettiği hankâha yönelmelidir.

“Günlerden bir gün hankâha gittim. Hankâhın başucunda, tekkenin baş tarafında oturan ve yarısı siyah, diğer yarısı beyaz parlak bir hırka giymiş bir pîr gördüm. Selam verdim. Selamıma cevap verdi, başımdan geçenleri ona anlattım. Bunun üzerine pîr şöyle dedi: “Şeyh haklıdır, onun zevki ve lezzetiyle bizden öncekilerin büyük ruhlarının gökte dansa geldikleri bir sırrı henüz geceyi gündüzden ayıramayan birine anlatmışsın. Böylece tokat yemişsin ve şeyh de seninle irtibatını kesmiştir.”²¹

Hankâh ile kastedilen âlem-i misâl, pîr ile kastedilen ise ay feleğinin düşünen nefsidir. Yarısı siyah ve yarısı beyaz olan hırka; aklın emri altında olan feleğin düşünen

²¹ Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 254.

nefsinin bize görülen kısmı ya da büründüğü form/elbisedir. Çünkü Akl-ı Faâl ya da onuncu akıl ay feleğinin aklıdır. Nefisten kasıt da ay feleğinin düşünen nefsidir. Nefis haddizatında maddeden arınık olduğu için nurani ve beyaz iken diğer taraftan ayın cismi olan maddeye karışımından dolayı siyahtır.²² Düşünen nefis ya da Akl-ı Faâl'in bu çift boyutu Sühreverdi'nin *Akl-ı Surh (Kızıl Akıl)* risâlesinde de geçmektedir. Risâlede maddî âlemin karanlık zindanından kaçmayı başarıp misâl âlemine doğru giden kuş (ruh), beyaz nurlar âleminden çıkıp maddî âlem tarafına yöneldiği için saç ve teni kızıl olarak görünen pîr ile karşılaşır ve saf nur olan pîr, nurâni varlığının kısmen de olsa maddeye yaklaşmasıyla yarı nurani görüldüğü için kendini “kızıl akıl” olarak tanıtır.²³

Levhanın üzerindeki sırlar, sâlikin nefis levhasına şeyhin nakşettiği ve irfânda tekrar tekrar ima edilen ilahî aşk ve muhabbettir ve bu sır, ehil olmayan kimselerin ve

²² Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 342; Kasım Purhasan - Meliha Ağaî, “Vücûd-i Nefs ve Seyr ve Gayet-i İstikmal-i ân bâ Te'kid ber Âsâr-i Remzî Sühreverdi”, *Pejuheşha-yi Hesti Şinahti* 3/5 (2014): 43.

²³ Sühreverdi, “Akl-ı Surh”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 227-228.

namahremlerin ayakaltı edilmemesi gereken bir sırdır. Tasavvufta “ruhun bir idrak mertebesi” olarak görülen sır, “kalpte rabbânî bir emanet olan latife”, kalbî marifet mahalli, rûhânî muhabbet ve müşahedenin mekânıdır.²⁴ Nitekim Abdülkerim Kuşeyrî (ö. 465/1072), sırrı, kul ile Hak arasında saklı kalan haller olarak tarif eder ve şöyle söyler:

*“İbn Ata, ‘Allah harfleri yarattığı zaman bunları kendisi için bir sır kıldı. Âdem (a.s.)’ı yaratınca bu sırrı onun içine yaydı, hâlbuki bu sırları meleklerden bile hiçbirinin içine yaymamıştı.”*²⁵

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî (ö.672/1273) *“Kelam sahibi olan Allah, bulutların kulağına bir sır fısıldadı, gözünden su tulumu gibi yaşlar boşandı. Gülün kulağına bir sır fısıldadı; onu renk ve rayiha saltanatı ile güzelleştirdi. Taşa bir sır fısıldadı; onu maden içinde*

²⁴ Ebu’l Kasım Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ed. Abdulhalim Mahmud - Mahmud B. Şerif, 1. Bs (Kum: İntişârât-i Bîdar, 1374), 167; Ebu’l Kasım Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, trc. Süleyman Uludağ, 6. Bs (İstanbul: Dergah Yay., 2012), 182; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 4. Bs (Tahran: Neşri-i Nasır Hüsrev, 1370), 51; Necdet Tosun, “Sır”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2009), 37: 37: 16.

²⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 30-31; Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, 89.

akik etti. Yani latif sıfatı ile tecelli edip buluttan su akıttı, gülü güzelleştirdi, taşı da kıymetlendirdi. İnsana bir sır verdi. O sırrı muhafaza edenleri sonsuzluğa yüceltti. İlahî âlemden ilham alan bu vücutlar, cisimden kurtulup Hakk'a yakınlığın sırrına erdi” ifadesiyle beşeriyet mertebesinde olanların bu sırra vâkıf olamayacağını ve belki de bu sırra riyazet, mücâhede ve taât ile beşerî sıfatlarından kurtulmuş olan kişilerin vakıf olabileceğini vurgulamıştır. Nitekim Mevlânâ'ya göre insanı göklere yükselten, âşıkların gönül kadehini neşeyle dolduran, kendi varlığından kopup Hakk'a bağlayan bu ilahî muhabbet sırrıdır. Çünkü insan aslı itibarıyla o ilahî sırrın seslerinin üflendiği o yüce âleme aittir.

Zünnûn-i Mısırî (ö. 245/859?) bu muhabbetin avam tarafından işitilmemesi için rastgele ve her yerde anlatılmaması gereken ilahî bir sır olarak görmektedir. Rivayete göre biri Zünnûn-i Mısırî'nin yanına gider ve söz muhabbetten açılır. Zünnûn şöyle söyler: *“Avamın işitip karşı çıkmaması için bu sözü konuşmayı bırak.”*²⁶

²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 454.

Şeyhin Huzurunda

Bu bölümde sâlik pîre şeyhin huzuruna gitmek istediğini söyler. Pîr onu şeyhin huzuruna götürür. Şeyh ona semender hikâyesini anlatır:

“İşitmedin mi! Bir semender, sonbahar mevsiminde bir ördeğe misafir olarak gider. Semender son derece üşümektedir. Ancak semenderin üşüdüğünden ördeğin haberi yoktur. Ördek semenderin soğuktan üşüdüğünden habersiz bir şekilde soğuk suyun lezzetini anlatır. Bununla kalmaz kışın havuz suyunun zevkini anlatmaya devam eder... Şimdi sen ehil olmayanlarla konuştuğunda tokat yiyeceğini, anlamadıkları sözleri küfür ve başka şeylere yoracaklarını ve bundan binlerce yanlış mana çıkaracaklarını bilmiyor musun? Her sözü her yerde söylemek doğru olmadığı gibi her şeyi herkese sormak da doğru değildir. Sözü ehli olandan sakındırmamak gerekir. Şimdi konuşanın sözü nurdan hâli değilse bu nur muma tutunur, yaş fitile değil. (Ehli olan kimse) kendi beden mumunu yanan gönül fitiline feda etmektedir ve mum bittiğinde ateş de söner. Mana ehli (arifler) de bedenlerini, gönüllerinde yanan aşk fitillerine feda ederler. Ama bedensel mumları

tükenirken gönlün aşkla tutuşan fitili daha çok parlamakta ve etrafını daha çok aydınlatmaktadır.”²⁷

Burada ifade edilen kendini kaybetmek (sersemlik) sâlikin, ilahî sırta vakıf olmanın verdiği zevkle kendi zahir benliğinden geçerek cezbe gelmesi ve o istiğrak halinde iken muhabbet ve mana âleminde boğularak esas benliğini bulmasıdır. Sâlik ise tıpkı Güneş’in doğuşu sırasında yıldızların kaybolması gibi ilahî nurun doğuşuna gark olmanın verdiği sersemlikle ilahî sırrı yoldaşı olan cahile söyler.

Gönlün ateşi/yanması ise hakikat ehli âriflerin varlıklarını terk etmesi ve benliklerini yok etmesidir. Sûfilerin önerdiği riyazet, marifet nuru onda parlasm diye beden kafesini zayıflatmak ve gönül sefasını elde etmek içindir. Çünkü Sühreverdî’ye göre: “Nefs, rûhânî faziletlerle güçlendiğinde ve az yemek ve az uyumakla bedensel kuvvetlerin egemenliği zayıfladığında kurtuluş bulur, yüce âleme ulaşır ve kutsal ruhlardan marifetler elde edebilir”.²⁸

²⁷ Sühreverdî, “fî Hâleti’t-tufûliyye”, 3: 254.

²⁸ Sühreverdî, “Heyâkilü’n-Nûr”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 107.

Sûfilere göre muhabbete kaynaklık eden şey marifettir. Marifet arttıkça muhabbet ziyadeleşir ve nihayetinde aşka dönüşür. Nitekim Hicri dördüncü yüzyılın önemli mutasavvıflarından Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.386/996) de Kûtü'l-kulûb isimli eserinde muhabbetin en büyük alametlerinden birinin ölümüne iştihak duyacak kadar yüce sevgiliye kavuşma arzusu olduğunu beyan eder.²⁹ Ruzbihan Baklî (ö. 606/1209) de sâlikler için marifetin son basamağının fena makamından sonra gelen bekâ makamı olduğunu ve bu mertebenin âşıklar mertebesi olduğunu ifade eder:

“Onlar ki bidayetten beri ezel yolunda aşkın mürekkebiyle asıl mâşuka ulaşanlardır. Onu gördüklerinde bast makamında sekr hali onlara galip gelir ve böylece feryat ederler. Bu makam sâliklerin mertebesi değildir. Çünkü bu makam onlar için ibadetin başlangıç mertebesidir aşkın değil. Ancak marifet, hayâ ve ta'zîm makamında “Sıfatullah” konumundadırlar ve o makam tevhit mertebesidir. Lakin hazretin uşakları ve marifet şattahtaları kurb (yakınlık) mertebesine

²⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kût'ul-Kulûb*, trc. Dilaver Selvi, 6. Bs (İstanbul: Semerkant, 2011), 215.

yakındırlar. Sâlikler için Kuds, âşıklar için üns makamıdır. Onların müşahedesi üns makamından sonra celâl ve cemâl'i müşâhede etmektir. Bu sâlikler için fenâ mertebesidir. Âşıklar için fenâ mertebesinden sonra bekâ mertebesi gelir. Fenâ yani tüm şeylerden ilişkiyi kesmek bekâ ise Allah'ta bâki olmak."³⁰

Başka bir yerde ise şöyle söyler:

*"Hakk sevgisinde, dostlarının sevgisinde ve kullarının sevgisinde marifet ehlinin delili nedir ve beşerî aşkta mâşuku sevmenin işareti nedir bak! Aşk öyle bir hükmeder ki âşık gecenin bir yarısı mâşukun sokağındaki köpeğin havlamasını canı gönülden işitir ve onu aşk vasıtası ile aşkın sebeplerinden biri olarak görür."*³¹

Şeyhin anlattığı semender ve ördek hikâyesinden sonra şeyh sâlike, gönlünün görmez olduğunun farkında olan her yabancı kalbin aydınlanabileceğini söyler. Ancak müzmin bir hastalığa yakalanmış bir hastanın hastalığının acısını hissetmediği için müptela olduğu

³⁰ Ruzbihan Baklî, *Abherü'l-âşıkîn* (Tahran: İntişârât-i Menuçehrî, 1366), 50.

³¹ Baklî, *Abherü'l-âşıkîn*, 21.

hastalığın farkında olmaması gibi cehalete müptela olan ve cehalet acısını hissetmeyen kalbin aydınlanmasının ise mümkün olamayacağını belirtir. Böyle bir kişi hastalığının farkında olmadığı için tedaviyi kabul etmez ve iyileşemez. Ancak hasta olduğunu fark ettiğinde tedaviyi kabul eden kimsenin hastalığı iyileşmeye başlar. İşte gönlü yabancı olanın durumu da böyledir. Gönlünün görmediğini bildiği oranda görmeye başlar. O halde nasıl ki bedensel hastalığın tabibi bedeni iyileştirmek için ilaçlar hazırlıyorsa hasta gönlün doktoru da hastaya, sıhhat bulması için manayla ilintili olan şerbetler sunmalıdır. Sağlığına kavuştuğunda hastanın bünyesi güçlendirilmelidir.³²

Gönlü hakikatlere kapalı olan ve dünyevî lezzetlere gark olan kişinin gönlü hastadır ve bu kişi, hakikat ve ilahî sırlara aşına olan rûhânî bir tabibe muhtaçtır. Gönlü hasta ve basireti hakikatlere kapalı olan kişi gönül gözünün körlüğüne vakıf olduğunda bu farkındalık onun az da olsa görmesine sebep olur. O halde müridin bu dünya adresine ait olmadığını fark etmesi mücâhede ve nefis tezkiyesi yolunda atılacak ilk adımdır.

³² Sühreverdi, “fi Hâleti’t-tufûliyye”, 3: 255.

Kalbî Hastalıkların Devası: Nefsin Üç Makamını

Aşma

Bu aşamada bedensel ve kalbî hastalığın bir karşılaştırmasını yapan Sühreverdî, bu hastalıkların üç makamı aşarak tedavi edilebileceğini söyler: Ruhsal hastalık için birinci merhalede gönül doktorunun (mürşid-i kâmil) hastaya (sâlike), sahraya giderek arayışa girmesini önerir. Sahrada gündüzleri deliğinden çıkmayan, yalnızca geceleri çıkan ve nefes alıp verdiğiğinde ağzından ateş gibi bir parlıltı çıkan ve güneşin ışığına ihtiyaç duymayan bir böcekten (ateşböceği) söz eder. Bu böcek nefes alıp verdiğiğinde ağzından ışık çıkmakta ve böylece sahrada bu şekilde yiyecek bulmaktadır. Ateşböceğine “sen neden gündüz çıkıp yiyecek aramıyorsun?” diye sorduklarında ise böcek “Benim kendi nefesimden sahip olduğum bir aydınlığım vardır. Güneşin minneti altına girmeye ve onun ışığıyla dünyayı seyretmeye ne gerek vardır?” şeklinde cevap verir. Zavallı böcek dar kapasiteli olduğu için sahip olduğu nefesinin aydınlığının da güneşten kaynaklandığını bilmiyordu. Gönül hastalığına sahip olan hasta, ateşböceğini gördüğünde nefesinden çıkan aydınlıkla böceğin hangi bitkiyi yediğini görür. Hasta da

o bitkiyi yer ve böylece onda da böcekte olduğu gibi nefeslerinden parıltıların çıktığı bir özellik meydana gelir.³³

Burada betimlenen ateşböceği, madde âleminin karanlığındaki insanî nefiste bulunan cüz’î akıldır. Ona göre dünyadaki her türlü varlığın kaynağı ışıkların ışığı olan Nûru’l-Envârın her varlık mertebesinde bir halifesi ve temsilcisi bulunmaktadır.³⁴ Nitekim onun mahsus âlemin bir katmanı olan esîrî âlemde (ateş küre) halifesi güneş, elementler âlemi olan dünyamızda ateş ve küçük evren olan insanî âlemde ise düşünen nefis ya da akıldır.³⁵ Böceğin kendisini ışığın kaynağı kabul edip asıl kaynaktan habersiz olması Sühreverdi’ye göre insanda bulunan cüz’î aklın elde ettiği sönük bilgi ve bu bilgilerin sönük ışıklarını kendilerinden görmeleri, buna önem atfederek abartmaları ve asıl ışık kaynağı olan Nûru’l-Envârdan (Hakk) habersiz olmaları demektir.³⁶

Bu aşama, ilahî bilgiden yoksun, keşfi hakikatlere inanmayan, aklî araştırmalarda yoğunlaşan ve salt akla

³³ Sühreverdi, “fi Hâleti’t-tufûliyye”, 3: 256-257.

³⁴ Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 344.

³⁵ Sühreverdi, “Hikmetü’l-İşrâk”, 2: 121.

³⁶ Dinani, *Molla Sadrâ ve Sühreverdi Dersleri*, 354-355.

inanan filozofların makamıdır. Bu nedenle hakikate ulaşmada merdivenin en alt basamağıdır. Çünkü Sühreverdî, hakikate ulaşmak için felsefeyi dinî tecrübenin ve işrâkî marifetin bir mukaddimesi olarak görür. Nitekim *Âvâz-i Per-i Cibrîl* isimli risâlesinde de felsefe veya bahsî ilimleri, hikmeti öğrenmenin bir mukaddimesi olarak gördüğü için³⁷ alfabenin harfleri veya hecelerle ifade etmiştir. Ona göre, tahsil yoluyla elde edilen aklî ilimler, ledünî ilim ve teellüh ya da keşfî bilginin yanında alfabenin harflerini öğrenmek kadar az ve yetersizdir.³⁸

İkinci merhalede ise sâlike, büyük bir denizin kenarında geceleri sahile çıkan ve parlak gece cevherinin (ay) nuruyla otlanan bir öküz/ineğin çıkışını beklemesini tavsiye etmektedir. Geceyi aydınlatan cevherle hareket eden bu öküz güneşe düşmandır. Yani gündüzleri geceyi aydınlatan cevherin ışığını çeker ve nefesin aydınlığını

³⁷ Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibrîl”, 3: 216-217.

³⁸ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 11-12; Şemseddin Muhammed Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti, 1. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373), 29-29; Kutbeddin Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik, 1. Bs (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383), 21-22; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*, trc. Ali Ünal, 4. Bs (İstanbul: İnsan yay., 2009), 86.

devre dışı bırakır. Bu öküz her aydınlığın kaynağının güneş olduğunu bilmez. Gönül hastası da geceyi aydınlatan cevherin ışığında öküzün yediği otu aramalı ve gönlünde geceyi aydınlatan cevherin aşkı meydana gelene kadar o otu yemeye devam etmelidir.³⁹

Büyük derya duyuşal âlemin en üst katmanı olan esîrî tabaka da dâhil olmak üzere ay üstü âlemde bulunan felekler âlemidir.⁴⁰ Geceyi aydınlatan cevher, ayı sembolize etmektedir. Sühreverdi'nin *Akl-ı Surh* isimli risâlesinde de pîr sâlike âlemin yeni ilginçliklerinden bahsederken ayı geceyi aydınlatan cevher olarak remz etmektedir.⁴¹ Böceğin güneşten ışığını alması, ma'kul âlemde felekî nefsin felekî akıldan nur, ışık veya potansiyel cevherini almasını sembolize eder. Daha önce de ifade edildiği gibi Nûru'l-Envârın nuru ilkin akılları yaratmaktadır. Akıllardan taşan veya feyz eden nur da düşünen felekî nefislere geçmektedir. Aklın duyuşal âlemdeki sembolü olan güneş yine duyuşal âlemdeki nefsin sembolü olan aya nur ve aydınlık bahşetmektedir. Bu yüzden aya işrâk eden nurların kesilmesiyle beraber

³⁹ Sühreverdi, "fi Hâleti't-tufûliyye", 3: 261.

⁴⁰ Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 344.

⁴¹ Sühreverdi, "Akl-ı Surh", 3: 229.

nefsin ışığı ve aydınlığı da iptal olmaktadır.⁴² Nitekim *Hikmetü'l İşrâk*'ta güneşin aklı, ayın ise nefsi temsil ettiği belirtilmektedir.⁴³ Bu makam, dinî tecrübeye yoğunlaşmış, ilahiyatta derinleşmiş ancak aklî ve felsefî araştırmalardan yoksun olan sûfîlerin makamıdır. Bu yüzden henüz kemale ermemiştir. Çünkü Sühreverdî, ne felsefî bilgi ve aklî araştırmaları görmezden gelen ilahiyatı, ne de ilâhî tecrübe ve marifetten yoksun bir felsefeyi kabul eder. Aksine o, işrâkî hekimin hem felsefî araştırmalarda hem de işrâkî marifette derinleşen bir teosof (hekim-i müteallih) olması gerektiğini ısrarla vurgular.⁴⁴

Üçüncü merhalede ise sâlike Kafdağı'na gitmesini, orada Sîmurg'un, üstünde yuvasını kurduğu bir ağaç olduğunu ve o ağacı bulup meyvesinden yemesini tavsiye eder. Bu aşamayı kat ettikten sonra hastanın gönül doktoruna ihtiyacı yoktur, artık kendisi doktor olmuştur.⁴⁵

⁴² Purnamdariyân, *Akl-ı Surh*, 345.

⁴³ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 149.

⁴⁴ Sühreverdî, “Hikmetü'l-İşrâk”, 2: 13; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 30-33; Şirazî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 23-25.

⁴⁵ Sühreverdî, “fi Hâleti't-tufülüyye”, 3: 257.

Kafdağı, felekler âlemini⁴⁶ sembolize eder.⁴⁷ Sîmurg'un, üstünde yuvasını kurduğu bir ağaç; Tûbâ ağacı, Sidretü'l Muntahâ ya da Nûru'l-Envâr'dır.⁴⁸ Sîmurg, akıllar âleminde akıllardan her biri ve bu kapsamda Akl-ı Faâl, Cebrâîl ya da Rûhu'l-kudüs ile temsil edilen Nûru'l-Envâr'ın nurudur.⁴⁹ Tûbâ ağacının meyvesini yemek, Nûru'l-Envâr ya da Vâcibü'l-vücûd'u temsil eden Tûbâ ağacının aşk meyvesini yemek veya diğer bir ifadeyle ilahî muhabbeti gönülde yetiştirip büyütmeştir. Tûbâ ağacının meyvesinden yemek ve böylece Nûru'l-Envâr'ın aşkı ve muhabbetinin gönülde doğması son merhale olarak görülmüştür. Bu merhale hem aklî araştırmalarda hem de dinî tecrübede derinleşmiş teosofun makamıdır.

⁴⁶ Felekler âlemi ayaltı feleklerde bulunan esiri ve zemheriri adlı iki felek ile ayüstü âlemde bulunan dokuz göksel feleklerle beraber toplam on bir feleği kapsamaktadır. Bk. Taki Purnamdariyân, *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî der Edebi-i Farsi*, 8. Bs (Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390), 349-350.

⁴⁷ Sühreverdî, "Akl-ı Surh", 3: 228-229.

⁴⁸ Sühreverdî, "Akl-ı Surh", 3: 232.

⁴⁹ Sühreverdî, "Akl-ı Surh", 3: 233; Sühreverdî, *Safîr-i Sîmurg*, ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyyin Nasr (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375), 3: 314-316; Corbin, *İslam-i İran*, 2: 416.

Böylece biz sâlikin üç aşamayı sırayla takip ettiğini görmekteyiz. İlk aşamada sâlik düşünen nefesine, aklına veya kendisine âşıktır. İkinci aşamada ise aya, ya da düşünen felekî nefse âşıktır. Üçüncü aşamada ise sâlik artık Nûru'l-Envâr'a âşık olacak bir düzeye erişmiştir. Bu risâle hakikat yolunun sülûku ve manevi seyri Nûru'l-Envâr'ın mertebelerine yükselerek ona yaklaşımdan ibarettir. Bu seyrüsülûk cüz'î akıldan küllî akla ya da duyusal âlemden ma'kûl âleme doğru yükselen aşamalı ve meşakkatli bir yolculuktur. Bu yüzden ârifin seyri bir bakıma farklı nur mertebelerinden ve bu mertebelerde yer alan âlemlerden geçmesiyle gerçekleşmektedir.

Kemâle Erme

Sülûkun başlangıcında ve marifetle yeni tanışma sırasında, şeyhin (Akl-ı Faâl'in) müşterek his/duyu üzerine feyz ettiği nakışlar ve resimler sâlike pek zevk vermemektedir. Ancak tedrici bir şekilde rüşd ve kemâle doğru yol alınca ya da baliğ olunca ve bunun sonucunda aklî tekâmülün mertebelerini kat edince Akl-ı Faâl'in verdiği ilhamın zevkini hissetmeye başlar. Bu nedenle sâlik şeyhe, daha önce kendisine doğru tutulan levhaya

bakarken zevk almadığını ama şu an baktığında kendisini şiddetle etkilediğini söyler. Şeyh ona artık bâliğ olduğunu şu örnekle açıklar:

“Senin durumun şu kimsenin durumuna benzer. Henüz buluş çağına ermemiş bir adam cinsel ilişkiye girdiğinde ondan herhangi bir zevk almaz. Ama bâliğ olduğunda ve cinsel ilişkiyle meşgul olduğu bir anda öyle bir lezzet alır ki boşaldığı sırada kıymetli bir dostu onu bundan engellemeye kalkışırsa onu azılı bir düşman beller ve kendini o lezzete gark eder. Yine eğer bu adam yaşadığı bu lezzeti erkeklik gücünden mahrum birine anlatırsa bu lezzeti yaşamamış olan o adam onun yaşadığı zevki idrak edemez. Zira zevk ancak yaşanarak bilinir ve erkeklik gücünden mahrum olan bir insanın, bu zevkten mahrum olduğu için onu algılaması mümkün olmaz. Gelgelelim bu yalnızca bedensel bir lezzettir. Mertlerin taptıkları ruhânî lezzeti artık sen düşün.”⁵⁰

Sâlikin aldığı bu lezzet ve zevkin sebebi ulaştığı kemâl merhalesiyle alakalıdır. Çünkü sâlik henüz marifeti kesp etmenin ilk aşamalarında iken ya da râvinin diliyle henüz bâliğ olmamışken dış dünyadaki

⁵⁰ Sühreverdî, “fi Hâleti’t-tufûliyye”, 3: 263.

hakikatleri zâhirî duyularla algılar, algılama yoluyla resimlerini çektiği bu varlıkları müşterek duyuya aktarır. Bundan sonra bâtinî duyu devreye girerek nöbetleşe bir biçimde algılanan veya resmi çekilen bu varlığı akla ulaştırır ve böylece idrak veya kavrayış gerçekleşir. Ama kemâl merhalesinde ise insan aklı akl-ı bil-melekeden (potansiyel akıl) akl-ı müstefada (bilfiil, saf akıl) ulaştığı için idrak ve kavrayış seyri tersyüz olmaktadır. Nitekim insan aklının Akl-ı Faâl'den edindiği her şey bâtinî duyulardan geçerek müşterek duyu levhasına kaydolur ve oradan müşâhede yani gözle görülecek mertebeye ulaşır. Bu idrak veya kavrayış tıpkı rüyada olduğu gibi dışarıdan içeriye doğru değil aksine içerden dışarıya doğru gerçekleşen bir süreçtir. Bu yüzden içeriden dışarıya doğru gerçekleşen ve müşâhede yoluyla gerçekleşen idrak veya kavrayış dışarıdan içeriye doğru gerçekleşen aklî idrakten çok daha derin ve çok daha zevklidir.⁵¹ Sâlikin aldığı bu lezzet ve zevkin sebebi ulaştığı kemâl merhalesiyle alakalıdır. Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde geçen "*Dünyada daima peşinde koşulan*

⁵¹ Sühreverdî, "Pertevnâme", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 79-80; Muhammed, "Tahlil-i Dastan ve Beyan-i Remzha", 57.

ve bir türlü terk edilemeyen şehvet; bil ki çocukların ciması gibidir. Çocuğun ciması nedir ki? Rüstem'in, bir yiğidin cimasına nispetle oyundan ibaret"⁵² ifadesi dünyevî idrak ve lezzetlerin ilahî hikmetin idrak ve lezzetlerinin yanında ne kadar eksik, zayıf ve aciz kaldığını göstermektedir. Bu yüzden duyuları devre dışı kalacak kadar üstün bir makama ulaşanlar bedenden sıyrılmaları sırasında onların düşünen nefisleri/ruhları misâl âlemine yükselir (urûc) ve orada müşâhede ettikleri zahiri bir duyu organı olan cismanî gözün gördüğü şeylerden daha mükemmel ve daha eksiksiz görünürler.

Bununla ilgili Sühreverdî *Yezdanşinaht* adlı risâlesinde şöyle söyler:

“En mükemmel insan, nefsi bilfiil akla dönişen kimsedir. Yani onda ma'kulat (soyut rûhânî varlıklar)ın sureti yakînî burhan ile meydana gelir. O vakit ona aklı müstefad denir. Onda erdemli işler ve güzel davranışlar belirmeye devam eder ve bu davranışları tekrar etmek suretiyle alışkanlık haline getirir ve sonunda madde ve cisimden arınık akıllarla bir olur. Bu

⁵² Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 1/139.

makama ulaşanların en erdemlisi ve en mükemmeli ise nübüvvet makamına ulaşan, Allah'ın sözünü kulağıyla işitecek ve melekleri gözüyle görecektedir kadar rûhânî duruma yükselen kimsedir."⁵³

Sûfilerin Adap ve Rüsûmları

Bu bölümde sâlik şeyhe semâ, raks, el açma ve hırkadan soyunmanın anlamlarını sorar. Şeyh de ona bu ritüellerin sırlarını ve sembolik manalarını söyleyerek onu sonraki merhalelere hazırlamaktadır. Sâlik ilkin sûfilerin semâda iken farklı bir hal almalarının sebebinin sorar. Şeyh de ona def ve ney gibi bazı hoş sesli çalgıların perdede aynı makamdan çalındıklarında çıkardıkları hüznü sesin, aynı şekilde ilahî okuyanın da aynı perdeden güzel bir sesle ilahî okuduğunda ve o sesler arasında bir şiirin tınısının semaâzenin durumunu değiştirdiğini, çünkü semaâzenin orada gerçek suretini gördüğünü söyler. Bu öyle bir hal alır ki can o zevki kulağın elinden alır ve ona 'sen bunu işitmeye layık değilsin' der ve kulağı, onu işitmekten azleder. Artık kendisi (can) dinler. Ancak bunun gerçekleştiği yer diğer

⁵³ Sühreverdî, "Yezdansinaht", *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 445-446.

âlemdir. Zira bu âlemde işitmek kulağın görevidir.⁵⁴ Sühreverdî bu bölümde semâ ve semâzenle alakalı ilgi çekici bir açıklama yapmaktadır ve bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla kendisi de semâyı tecrübe etmiş biridir.

Semâda okunan ilahîlerin makam ve nağmeleri kulak yoluyla sûfiye ulaşan lezzet onun can/ruhunda olağanüstü bir etki yapar ve onu bu dünyadan çıkarır. Sûfi adeta o sesleri ve nağmeleri normal âlemin ötesinde bulunan bir âlemden işitir. Hikâyede geçen bu ifadeler bize Mevlânâ'nın müziği cennete ait bir etkinlik olarak görmesini hatırlatmaktadır. Mevlânâ'ya göre bu dünyada işittiğimiz tüm müzikal nağmeler aslında ruhumuz henüz bu âleme inmeden önce onları işitmiş ve bu dünyada ruhunun işittiği bütün hoş nağmeler sayesinde o eski ana yurdunda yitirmiş olduğu nağmeleri hatırlatmakta ve ikinci kere o yukarı âlemle bir ilişki kurmasını sağlamaktadır.⁵⁵ Nitekim Mevlânâ "*Hakîmler, bu musikî nağmelerini göklerin dönüşünden aldık demişlerdir. Halkın tamburla çaldığı, ağızla söylediği*

⁵⁴ Sühreverdî, "fi Hâleti't-tufûliyye", 3: 264.

⁵⁵ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 1/76; 4/570.

bu şarkılar, nağmeler, hep göğün hareketinden alınmadır... Biz hepimiz Âdem'in cüz'leriydik. Cennette o nağmeleri dinledik, duyduk”⁵⁶ sözleriyle henüz bu âleme gelmeden işitmiş olduğumuz meleklerin tesbihatı olan müzikal seslere işaret eder. İhvân-ı Safâ da göksel cisimlerin Allah'ı her daim özel melodilerle tespih ettiklerini, meleklerin de bu hoş melodilerden haz aldıkları için melekûtî özelliğe sahip insan ruhunun da bu nedenle müzikal seslerden hoşlandığına işaret eder.⁵⁷

Şeyhe, semâzenin neden dans ettiğini soran sâlike şeyhin cevabı bu dar ve karanlık dünyaya ait olmayan insan ruhunun asli vatanına duyduğu derin özlem, ıstırap ve çırpınına yapılan bir atıftır:

“Can/ruh tıpkı kafesten dışarı çıkmak isteyen bir kuş gibi yukarıya kanatlanmak ister. Lakin ten kafesi engel olmakta, can kuşu ise baskı yapmakta ve ten kafesini yerinden kaldırmaktadır. Eğer kuşun gücü yeterse kafesi kırar ve çıkar. Ancak gücü olmazsa başıboş dolanır ve kafesi de beraberinde dolaştırır. Yine de bu sırada mânâ galip gelir, can kuşu yukarı (kanatlanmak ister) ve

⁵⁶ Mevlânâ, *Mesnevi-yi Mânevî*, 4/570.

⁵⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil’u İhvânu’s Safâ ve Hullânu’l Vefâ*, 2. Bs (Beyrut: Dâru’l İslamiyye, 1416), 1: 207.

kafesten çıkamadığından dolayı kafesi de beraberinde götürmek ister. Ancak defalarca kafesi götürmek istemesine rağmen bir karıştan fazla yukarı götürememektedir. Kuş, kafesi yukarı götürür ve kafes tekrar yere düşer.”⁵⁸

İnsanî tekâmül yolunda melekûtî âleme ve Nûru'l-Envâr'a doğru her daim yolculuk halinde olan insanî ruh kuşuna beden kafesi ayak bağı olmaktadır. Sühreverdî'ye göre ten veya beden nâmütenâhî potansiyellere sahip olan insan ruhunun hareket alanını kısıtlayan bir ağırlık ve yükten başka bir şey değildir. Nûru'l-Envâr'a doğru aşk ve muhabbetle uçmak isteyen insanî ruh kuşu her kalkışta bedensel kafese takılmakta ve yukarı çıkamadan tekrar yere düşmektedir. Sühreverdî bunu aşkla, şevkle ve vecdle semâya doğru uçmak isteyen semâzenin sahip olduğu bedensel kalıp ve formlardan ötürü her seferinde yere doğru çekilen ruhun uçuşuyla bedenini çekişi arasında kalan semâzenin çaresiz kendi etrafında dönüşlerine çevrilen bir sahneyi betimlemiştir.⁵⁹

⁵⁸ Sühreverdî, “fi Hâleti't-tufûliyye”, 3: 264.

⁵⁹ Sühreverdî, “Akl-ı Surh”; Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye,”; Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibril”; Sühreverdî,

Daha sonra sâlik semâzenin neden ellerini yukarı kaldırdığını ve hırka çıkarmanın ne anlama geldiğini sorar. Şeyh bunun sebebinin insanî ruhun, yüce âlemde gördüğü ulvî şeylerden dolayı alçak âlemde gördüğü değersiz şeyleri terk etmesi olduğunu izah eder.⁶⁰

Nûru'l-Envâr'a doğru kanatlanmak isteyen ve her seferinde içinde bulunduğu bedensel kafese çarparak yere düşen ve bu uçuş ile iniş arasında hiç durmayan çilekeş ruhun çaresiz kendi etrafında dönüşlerini sembolize eden semâzen bütün maddi ve cismanî varlıklardan ilişkisini kesmiş ve hırkasını çıkarmıştır. Semâzen için hırkayı çıkarmak cisim ve maddeden imal edilmiş olan her türlü giyeceği ve bu bağlamda her türlü dünyevî mevki, makam, koltuk, etiket ve sıfatı elinin tersiyle itmek ve onlardan sıyrılmaktır. O âlemden nasıl gelmişse o âleme semâzen öyle yürümelidir. Nitekim bir mahşer denemesi olan Hac vazifesinde de insan Nûru'l-Envâr'a doğru girdiği yolculukta dünyevî bütün hırkalardan ve rütbelere arınarak bu görevi

Risâletü't-Tayr, ed. Henry Corbin vd. (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375); Muhammed, "Tahlil-i Dastan ve Beyan-i Remzha", 58.

⁶⁰ Sühreverdî, "fî Hâleti't-tufüliyye", 3: 264-265.

gerçekleştirir. Ölürken de, doğarken de o âlemden geldiği gibi buraya ait her şeyi burada bırakarak gider.⁶¹ Bu yüzden rûhanî âlemin lezzetini anımsayarak dünyalık her türlü ilgi ve alakadan kesilerek hırkadan sıyrılan semâzen asla değersiz ve naçiz olan dünyalık mevki-makam ve hırkalara ilgi duyarak onları yeniden giymeye tenezzül etmez.

SONUÇ

Çocukluk Evresinde şeklinde tercüme edilebilecek *fi Hâleti't-tufûliyye* isimli kısa hacimli risâlesiyle Sühreverdî, tasavvuf yoluna giren sâlik veya seferînin bu kutsal yolculukta bilmesi ve dikkat etmesi gereken edep ve adaba ışık tutmak istemiştir.

Risâlede öncelikle tasavvuf yolcusunun hakikati talep etmesi ve bu hakikatin peşinde koşması, merakla bir arayış içerisinde olması gerektiği ima edilmiş ve böyle bir hikmet arayışı ya da aşkın, hakikat bilgisinin kaynağına ulaştıracağına işaret edilmiştir. Nitekim risâlede kurgulanan hikâyenin râvisi, bir oyun ve eğlence gibi gelip geçici olan dünyevî meşguliyetlerden

⁶¹ Ali Şeriatî, *Hac*, trc. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr yay., 2019), 58-60.

sıyrılmakta, kalabalık öğrenci topluluğunun karşısına geçip "این تذهبون" diye sormakta, böylece merakla bir araştırma ve sorgulamaya girerek kurtarıcı bilgi olan irfâna ilk adımını atmaktadır. Dünyadan, maddî meşguliyetlerden, çocukça oyun ve eğlencelerden sıyrılmak ve bilmenin/irfânın peşine düşmek kaçınılmaz sâliki sahraya ulaştıracaktır. Çünkü maddenin ve necasetin, beşerî boğan okyanusundan çıkmanın ve esaretin bütün ağlarından ve bağlarından kurtulmanın, özgürlüğün ve hürriyetin meydanı *sahra* ile sembolize edilmiştir. Sûfinin şeyh veya Pîr-i fâni ile ve Peygamberin Cebrail veya Akl-ı Faâl ile bulunduğu, kibrît-i ahmerin çıktığı, Kızıl Akıl'ın konağı kızıl ülke olan sahrada, kaçınılmaz olarak sâlik, şeyhine kavuşacak ve böylece merakını kamçılayan âfak ve enfûse dair sorular soracaktır.

Risâle, tasavvuf yolunun sırlı bir yol olduğu, ancak temizlenenlerin dokunabildiği bir kutsal kitap gibi olduğu (لا يمسه الا المطهرون), kutsal olduğu kadar da sacret/sırlı olduğu ve bu yüzden nâmahrem ve yabancıların kem gözlerinden korunması gerektiği yönünde bir örtü-hicap dersini de vermektedir. Risâlenin devamında Sühreverdî saltall felsefe ve salt tasavvuf ile

ilgilenen kimselere, diğeri bir ifadeyle tasavvuf veya irfândan yoksun filozoflar ile araştırma ve tahkikten yoksun sûfilere eleştirisi getirir. Nitekim Sühreverdî'nin kurguladığı İşrâk hikmetinde; beyan-burhan-irfân birleşmekte ve bunlara ezelden ebede akan ölümsüz hikmet (el-hikmetü'l-hâlidîyye) eklenmektedir. Buna göre İşrâk hâkimi ne salt kelamcı ne salt filozof, ne salt sûfidir aksine bütün bunları birleştirmiş, balçıktan meydana gelmiş olan teninden ilahi güneşi yansıtabilmiş, teoloji ve sofya'yı sentezlemiş *teosof*tur.

Risâlede, Sühreverdî tasavvufî-irfânî bilginin içi ısıtan lezzetini alamamış kimseyi, henüz bülûğ çağına ermediği için cinsel lezzete dair herhangi bir fikri olmayan bir çocuğa benzetir. Bu örnekle Sühreverdî, tasavvufun kuru ve ezber bir bilgi olmadığı aksine tadılan, hissedilen ve içsel bir ısı taşıyan bir yaşam felsefesi olduğunu belirtmek ister ve tam da burada, bu irfânî uygulamalı bilginin bülûğ çağına ermemiş çocuklar hükmünde olan nâ-ehil kimselere aktarmanın zorluğuna hatta sakıncasına gönderme yapar.

Risâlenin sonunda Sühreverdî tasavvufta ilahî aşkın pervaneleri, coşkuyla kanatlanmış misâl âleminin

kelebekleri, dünyadan ve maddeden kurtulmak için dalga dalga semâya doğru kulaç atan semâya âşık semâzenlerin kutsal dansını ele alır. Dünyevî ağlardan ve bağlardan kesilerek, maddi giysilerini ve necis ayakkabılarını çıkararak (فاخلع نعليك) nuranî ve pak bir elbiseye bürünerek kutsal bir hareme giren ve Kâbe'nin etrafında dönerek mahşer provasını yapan hacı gibi ya da dünya kabristanından kurtulup cismanî bentlerden azat edilmiş mevtânın mahşer ve kıyamet provasını gibi tecelli eden semâzen, yukarı kanatlandıkça kafesin örgülerine çarpıp aşağı düşen böylece ölüp ölüp dirilen anka kuşu misali bedenden kurtuluş temrinlerini aşk ve vecdle gerçekleştirmektedir.

KAYNAKÇA

Baklı, Ruzbihan. *Abherü'l-âşıkîn*. Tahran: İntişârât-i Menuçehrî, 1366.

Corbin, Henry. *İslam-i İran: Çeşmendâze-yi Felsefi ve Manevî*. Trc. Seyyid Ziyauddin Dehşir. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sofya, 1391.

Corbin, Henry. “Mukaddime (Mecmua-yi Musannifât-i Şeyh-i İşrâk)”. 1. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. 4. Bs. Tahran: Neşri-i Nasır Hüsrev, 1370.

Dinani, Gulam Huseyin İbrahim. *Molla Sadrâ ve Sühreverdî Dersleri*. Trc. Alptekin Dursunoğlu. İstanbul: Önsöz Yay., 2019.

İbn-i Sînâ. *eş-Şifa, et-Tabiiyyât, Nefs*. Ed. Said Zayid vd. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Marâşî, 1404.

İhvân-ı Safâ. *Resâil'u İhvânu's Safâ ve Hullânu'l Vefâ*. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l İslamiyye, 1416.

Kurtuluş, Rıza. “Beyânî, Mehdî”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Ankara, 2020.

Kuşeyrî, Ebu'l Kasım Abdülkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Ed. Abdulhalim Mahmud - Mahmud B. Şerif. 1. Bs. Kum: İntişârât-i Bîdar, 1374.

Kuşeyrî, Ebu'l Kasım Abdulkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*. Trc. Süleyman Uludağ. 6. Bs. İstanbul: Dergah Yay., 2012.

Meçin, Mehmet Mekin. “İnsanî Gurbetin Arkaik Bir Örneği: İnci İlahisi”. *RumeliDe Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. 30 (2022).

Meçin, Mehmet Mekin. “İnsan-Tanrı Diyaloğunun Kadim Bir Örneği: Minu-yi Hired”. *Kavramlar ve Kuramlar: Düşünce Bilimleri*. Mardin: Mardin Artuklu Üniv. Yay., 2020.

Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kût'ul-Kulûb*. Trc. Dilaver Selvi. 6. Bs. İstanbul: Semerkant, 2011.

Mevlânâ. *Mesnevi-yi Mânevî*. 18. Bs. Tahran: İntişârât-i Tulu, 1385.

Muhammed, Behnamfer. “Tahlil-i Dastan ve Beyan-i Remzha ve Temsilat (Fî Hâleti't-tufûliyye)”. *Pejuheşname-i Edeb-i Ğenayi*. 1 (1380): 51-60.

Mulkî, Muhammed. *Der İmtidad-i Vahy ve Kuran*. Kum: Neşr-i Edyân, 1389.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *Üç Müslüman Bilge: İbn Sina, Suhreverdî, İbn Arabî*. Trc. Ali Ünal. 4. Bs. İstanbul: İnsan Yay., 2009.

Purhasan, Kasım - Ağaî, Meliha. “Vücûd-i Nefs ve Seyr ve Gayet-i İstikmal-i ân bâ Te'kid ber Âsâr-i Remzî Sühreverdî”. *Pejuheşha-yi Hesti Şinahti* 3/5 (2014): 23-47.

Purnamdariyân, Taki. *Akl-ı Surh: Şerh ve Te'vil-i Dastân-hâ-yi Remzî-yi Sühreverdî*. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.

Purnamdariyân, Taki. *Remz ve Dastanhâ-yı Remzî der Edebi-i Farsi*. 8. Bs. Tahran: İntişârât-i Sohan, 1390.

Sühreverdî. “Akl-ı Surh”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. “Âvâz-i Per-i Cibrîl”. *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. “Elvâh-ı İmadî”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. “fi Hâleti't-tufûliyye”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. “Heyâkilü'n-Nûr”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. “Hikmetü'l-İşrâk”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.

Sühreverdî. “Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye,”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 2. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. “Pertevnâme”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. 3. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. *Risâletü't-Tayr*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyyin Nasr - Necefkulî Habibî. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.

Sühreverdî. *Safîr-i Sîmurg*. Ed. Henry Corbin - Seyyid Hüseyyin Nasr. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutâlaât ve Tahkikât-i Ferhengî, 1375.

Sühreverdî. “Yezdanşinaht”. *Mecmua-yi Musannefât*. 2. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzetü'l-Efrâh (Tarihü'l Hukemâ)*. Ed. Taki Danişpejuh - Muhammed Surur Mevlayi. Trc. Maksud Ali Tebrizî. 3. Bs. Tahran: İntişârât-i İlmi ve Ferhengi, 1389.

Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. Ed. Hüseyin Ziyai Tarabbeti,. 1. Bs. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1373.

Şeriati, Ali. *Hac*. Trc. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr yay., 2019.

Şirazî, Kutbeddin. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. Ed. Abdullah Nuranî - Mehdi Muhakkik. 1. Bs. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 1383.

Tefezzuli, Ahmed. *Minu-yi Hired*. 5. Bs. Tahran: İntişârât-i Tus, 1391.

Tosun, Necdet. “Sır”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul, 2009.

Yezdanpenah, Yedullah. *Hikmet-i İşrak*. Kum: İntişârât-i Pejuheşgah-i Havze ve Danişgah, 1391.

KLASİK ŞERH GELENEĞİNE GÖRE NÂBÎ'NİN TASAVVUFÎ BİR GAZELİNİN ŞERHİ

Hâcer Sağlam*

Giriş

Birçok sanat ve bilim dalının müşterek noktasında bulunan edebiyat, tarih boyunca çeşitli konu ve temaları mündemiç bir alan olarak var olmuştur. Yazılı edebiyatın belgelerinden olan edebî metinler, bu itibarla edebiyat bilimcilerinin yöneldiği birer inceleme ve araştırma zeminini oluşturur. Bilhassa, her okuyanın anlamlandırmakta başarılı olmayacağı derinlikteki tasavvufî mahsullerin, araştırmacıların ilgi duydukları eserlerin başında yer aldığı görülür.

Yüzyıllar boyunca devam etmiş klasik Türk edebiyatı, vâkıf olunması gereken geleneği, mazmunları ve kendine mahsus tema ve motifleri ile kendi döneminde dahi anlaşılma çabasını “şerh” çalışmaları ile

* Arş. Gör. Dr. Kafkas Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, edyibe@gmail.com, Orcid: 0000-0002-9606-6367.

ortaya koymuştur. Klasik Türk edebiyatının yüzlerce farklı konusu, şairlerin aldıkları eğitim ve birikimleri doğrultusunda konuları işleme biçimi, edebiyatın temelini oluşturan tasavvuf, ortaya konan eserlerin derinliğini anlama kaygısı oluşturmuştur. Bu itibarla söz konusu nitelikteki eserleri anlama ve anlamlandırmaya yönelik çalışmalar, klasik edebiyat geleneği içinde öteden beri var olmuştur.

Klasik Türk edebiyatı geleneği içinde önemli bir yeri bulunan şerhler, belli bir metoda sahip metinler olma özelliği taşır. Klasik edebiyat geleneğinin kendi maşsullerine yönelik şerh metodu ilk olarak Ali Nihat Tarlan tarafından ifade edilmiştir. Tarlan'a göre; içinde bulunduğu dönemin dikkate alınarak değerlendirilmesi, bir metnin edebî değerini ortaya çıkarmada önem taşır.¹ Bu itibarla Tarlan, klasik Türk edebiyatının cz'den küll'e giden şerh metodunun metinlerin anlaşılmasındaki ehemmiyetine dikkat çekmiştir.²

¹ Ali Nihat Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2017), 225.

² Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 229.

Klasik Şerh Geleneği ve Ali Nihat Tarlan'ın Şerh Geleneğine Katkıları

Başlangıç noktası tefsir ilmi ile ilişkilendirilen şerh geleneği, klasik Türk edebiyatında, çoğunlukla manzum metinlerle yaygınlaşmıştır. Bilhassa tasavvufî eserlere yönelik olmakla birlikte, hadis, kelim, fıkıh gibi dinî konuların yanında; belâgat, mantık, aruz gibi din dışı konuların da şerh çalışmalarının temelini oluşturduğu görülür.³

Şerhin nedenleri arasında, şarihin, bir konudaki metni diğer okuyuculardan daha iyi idrak ettiği iddiası, okuyucuya verilmeyen bazı ön bilgilerin aktarılması lüzumu, üslubun kapalılığı, ayrıca, belli bir inanç ve düşünce sistemini izah için metnin aracı konumunu üstlenmesi gibi etkenler yer alır.⁴

Şerh çalışmalarında genel olarak belli bir usulün varlığı dikkati çeker. Tercümelerin de dâhil olduğu

³ Yekta Saraç, “Şerhler”, *Türk Edebiyatı Tarihi*, C. 2 (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), 122.

⁴ Saraç, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2/123-124; Mustafa Erdoğan, “Edebiyatımızda Şerh Geleneğine Genel Bir Bakış”, *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1 (1997), 286-293; İsmail Güleç, “‘Dağılmış İncileri Toplamaya’ Yardım Etmek: Şerh Tasnifi Meselesine Küçük Bir Katkı”, *Turkish Studies*, 4/6 (Fall 2009).

Arapça ve Farsça şiirlerin şerhinde, kelime ve ibarelerin açıklanması yanında filolojik ve gramatikal yaklaşımlar görülür. Ancak, Türkçe şiir şerhlerinde, *metnin açıklanması önde gelir. Kelime ve gramer açıklamalarına yer verilmez.*⁵ Anlamın doğruluğunu teyid için Kur'an ayetleri ve hadislerden şahit gösterilen (istişhâd) şerhlerde, izahlar, parçadan bütüne giden bir seyir çerçevesinde yapılır. Bu usul, Ali Nihat Tarlan'ın cüzden külle giden yaklaşımının temelini oluşturur.

*En büyük metin şârihi olarak kabul edilen*⁶ ve günümüzde hâlâ etkisi görülen klasik şerh geleneğine sağladığı katkılarla bir ekolün temsilcisi olan Tarlan'a göre; edebî eserin başka sahalara faydalı olmakla birlikte, bilhassa, kendi var oluş nedeni ile tetkik edilmesi gerekir⁷. Nitekim klasik edebiyat sürecindeki şerh çalışmalarının da aynı maksatla kaleme alındıkları gözlemlenebilmektedir.

Tarlan'a göre, bir edebî metin *iç bakımdan*; meydana getiren sanatkârın şuuraltı vesilesiyle içerdiği manalar

⁵ Saraç, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 2/25.

⁶ Tunca Kortantamer, "Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi", *İLESAM I. Eski Türk Edebiyatı Kollojumu*, (1992), 3.

⁷ Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 225.

bakımından; ayrıca diğ̈er edebî tűrler içindeki yeri ve műřterekleri olan *dıř bakımdan* olmak űzere iki űekilde incelenmelidir⁸. Bu incelemede, içinde bulunduėu dűnem dikkate alınarak her eserin kendine mahsus yűnleri ortaya çıkarılmaya alıřılmalıdır⁹.

Klasik edebiyattaki manzum metinlerin űerh metodunu izah eden Tarlan, nazım űekillerinin, űerh çalıřmasında dikkate alınması gerektiėini ifade eder. Tarlan'a gűre; beyitlerle kurulan metinlerde, ilk olarak birer cűz-i tűm olan beyitlere, daha sonra ise, kűll olarak eserin bűtűnűne bakılmalıdır. Bentlerle kurulan manzum űekilli metinlerde ise, eserin tamamının dikkate alınma gerekliliėi vardır.¹⁰

Eserin dıř geniř birliėinin, űerhte űnemli olduėunu vurgulayan Tarlan, bundan sonra, űairin dűhil olduėu edebî mektep ve űahsiyetin ehemmiyetine iřaret eder. Bu noktada yapılacak olan, sanatkűrların orijinal taraflarını ortaya çıkarmak için kűllű parçalamaktır. Bilhassa, gazellerde, Tarlan, cűzi oluřturan bir beyti anlamının yolunun, űncelikli olarak űairin zihnindeki hayali

⁸ Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 226.

⁹ Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 227.

¹⁰ Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 229.

anlamaktan geçtiğini ifade eder. Hayal, beytin ilk görünen perdesi olup şairin asıl kudretini ikinci perdede görmek mümkün olacaktır. Burada, hayali destekleyen sanatlar, kelime oyunları görülmektedir ki şairin orijinal tarafı bu safhada ortaya çıkmaktadır.¹¹

Tarlan, beyitteki anlamın dile getirilişinde nazım şekli ve veznin fonksiyonuna da işaret eder. Veznin, kelimelerin dizilişindeki rolünün, olumlu veya olumsuz, ne yönde olduğunun tespiti şerh çalışmalarında tetkik edilmesi gereken unsurlar arasındadır.¹² Böylece, bir metnin şerhinde, dış çerçeveden başlamak üzere içyapıyı oluşturan unsurlara kadar ciddi bir incelemenin gerekli olduğu ortaya çıkar. Tarlan, hem metni bulunduğu dönemdeki yeri bakımından geniş çerçevede hem de içyapısı bakımından bir bütün olarak ele almayı uygun görmektedir.

Klasik Türk Şiirinde 17. Yüzyıl ve Bu Yüzyılın Hikemî Şairi Nâbî

Tarlan'ın şerh metodunun şartlarından birini, şairin içinde bulunduğu mektep ve edebî şahsiyet

¹¹ Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 231-232.

¹² Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 235.

oluşturmaktadır. Bu itibarla bir gazeli şerh edilmeye çalışılacak olan Nâbî'nin, içinde bulunduğu dönem ve klasik Türk edebiyatı içerisindeki yerine de değinmek gerekir.

17. yüzyılın önde gelen şairlerinden olan Nâbî, hikemî üslûbun kurucusu olarak bilinir. Hikmeti, *edebiyatta genel anlamıyla bir milletin ortak dehasının yarattığı düşünce sistemi*¹³ olarak tanımlayan Mine Mengi, Nâbî'nin hikmet anlayışını bu ekseninde, din ve ahlak ile temellendirir. Bulunduğu dönemde, klasik Türk edebiyatına herhangi bir yenilik getiremeyen şairleri eleştiren Nâbî¹⁴, Fars şairlerinden Tebrizli Sâib'in yolunu tutarak¹⁵ klasik edebiyata yeni bir tarz getirmiş ve daha hayattayken hikemî şiir ekolünün kurucusu olarak ün kazanmıştır¹⁶.

Nâbî, âdeta yazma sanatını hikmet ile bütünleştirmiş bir şairdir. Sadece *Hayriyye*'si değil, divanı da onun duygudan ziyade düşünce ve akli merkeze aldığını gösterir. Hakikat âşığı olarak nitelenebilecek Nâbî,

¹³ Mine Mengi, *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991), IX.

¹⁴ Mengi, *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, 26.

¹⁵ Mengi, *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, 27.

¹⁶ Mengi, *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, 33.

okuyucuda dünyevî ve nefsanî kayıtlardan büyük oranda kurtulmuş bir insan izlenimi uyandırır. Hayattaki kaygısı, hakikate bağlı bir yaşam sürmektir. Onun hikmeti yansıtması da bu noktada başlar. Nâbî, felsefî tüm sorgu ve şüphelerden uzak, mutedil ve makul bir zeminde benimsediği yaşamı okuyucuya telkin eder. Duygularını da bu noktada kullanarak nefsanî arzu ve ihtiraslardan uzaklaştırır. Nâbî’de gördüğümüz duygu, bu bakımdan, aklın tesiri altındadır. Mengi, Nâbî’deki bu duygu durumunu, *Nâbî, bir his ve hayâl adamı değildir. Nâbî’yi Nâbî yapan, hiç şüphesiz onun fikrî tarafıdır*¹⁷ şeklinde ifade eder.

Nâbî’nin hakikate yönelimi, devrin temayülünün gereği olarak tasavvufla kendini bulur. Bir şeyin iç yüzüne vukûfiyet hikmet ile ifade edilir. Bâtınî bir yolculuk olan tasavvuf da Nâbî için, bu hikmetin menbaıdır. Bu bakımdan Nâbî, şiiirlerinde tasavvufî temayülü büyük ölçüde yansıtacaktır. Burada, şerhine çalışılacak olan gazel, şairin yine tasavvufî nitelikli şiiirlerinden biri olma özelliği göstermektedir.

¹⁷ Mengi, *Divan Şiiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, 57.

Nâbî'nin Tasavvufî Nitelikli Gazelinin Şerhi

Nâbî'nin divanında¹⁸ çok sayıda tasavvufî nitelikli şiirin varlığı görülür. Bu yazının konusu olan gazel, divanda 132. sıradadır. Şiir, mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün/ mefâ'îlün vezninde yazılmıştır. Nâbî'nin, geniş bir vezin tercihi ve -ümdür redifi ile üslup ve temayı vurgulamış olduğu görülür. 7 beyitten oluşan gazel, genelde insanın, özelde Nâbî'nin ulvî yaratılışını konu edinmiştir:

Ben ol hâküm ki hûrşîd-i cihân-ârâ celîsümdür

Tenüm süflîdür ammâ ma'nî-i 'ulvî enîsümdür

Bu tûfânzâr-ı hestîde ben ol keştî-i Nûh'um ki

Nefes bâlâ-yı serde bâd-bân rûhum re'îsümdür

Gülistân-ı cinân leb-teşne-i teşrîf-i insândur

Olan reh-zen bana bî-râhi-i nefs-i hasîsümdür

¹⁸ Bu çalışmada Nâbî'nin Ali Fuat Bilkan'a ait neşrinden faydalanılmıştır. bk. Ali Fuat Bilkan, *Nâbî Dîvânı I* (İstanbul: MEB Yayınları, 1997).

İder gerdi ser-i insâna gerdiş kâse-i gerdûn

Nevâl-i âferînişde melâ'ik kâse-lîsümdür

Hayâl-i pîrehen itdükçe kadd-i şûh-ı ma'nâyâ

Felekde çerha-i mâh-ı şeb-ârâ penbe-rîsümdür

Beyâza hâme-i zerle debîr-i subh âmâde

'Utârid meclis-i ma'nâda müsvedde-nüvîsümdür

Hurûş-ı çâr-cûy-ı tab'imun âsârı ey Nâbî

Safâ-yı çâr-mevc-i bahr-i eş'âr-ı selîsümdür

1. Ben ol hâküm ki hürşîd-i cihân-ârâ celîsümdür

Tenüm süflîdür ammâ ma'nî-i 'ulvî enîsümdür

Hâk (F): Toprak

Hürşîd-i cihân-ârâ (F): Cihanı süsleyen güneş

Celîs (A): Yoldaş, dost

Süflî (A): Aşağılık, bayağı

Ma'nî-i ulvî: Yüce mana

“Ben, hûrşîd-i cihân-ârânın celîsi olduğu hâküm.
Tenüm süflîdir; ammâ ma‘nî-i ‘ulvî enîsümdür.”

“Ben, cihanı süsleyen güneşin, yoldaşı olduğu
toprağım. Tenim aşığılıktır (bayağıdır); fakat yüce manâ
dostumdur.”

Hâk, Âdem’in cisminin yaratıldığı balçıktır. Şair,
kendini, cismen, bu toprak ile özdeşleştirmektedir.
Ancak burada, *hûrşîd-i cihân-ârâ* terkiibi önemlidir.
Güneş, kâinatın hayat kaynağıdır. İbn Arabî’ye göre,
güneşin kâinatın ışık ve hayat kaynağı olması gibi, Allah
da varlığın nûrudur. Bu bakımdan güneş, *nûr* olmakla
birlikte, güneşten sudûr eden tecellî mahiyetindeki
ışınlar “ziyâ”dır¹⁹. Bu bakımdan *güneş hem zâtı hem
ziyâsı bakımından ışıktır*.²⁰ Ziyâ, “Güneş’i bir ziyâ, Ay’ı
bir nûr kılan”²¹ ayetinde görüleceği üzere, “ışığı
kendinden olan” manasındadır. Burada, ay veya
yıldızların değil, güneşin zikredilmesi, güneşin kâinatın

¹⁹ Osman Nuri Karadayı, “İbnü’l-Arabî’de Güneş-Ay -Yıldız Sembolizmi”, *EKEV Akademi Dergisi*, 25/86 (Bahar 2021), 454.

²⁰ Karadayı, İbnü’l-Arabî’de, 456.

²¹ Kur’an Meâlî, 4 Ağustos 2022, el-Yûnus 10/5.

en parlak yıldızı ve tabiatıyla süsü olması itibariyle Allah'ın bir sembolü olmasındandır.

Celîs, “yoldaş, dost”²² manasında olup beyitte kökü olan جلس (celese) itibariyle de düşünülmüştür. “Celese”, “oturmak” demektir. *Celîs*, “yanında oturan, duran” anlamında “dost” manasını kazanmıştır. Güneşin *celîs* olması, toprağa vurması, böylece toprağın adeta onun üzerine oturması, onunla yan yana durması ve onunla dost olması manasındadır. Toprak, süflî (daha alt)dir. Çünkü zeminde, yerde hayat bulur. Buna rağmen güneş toprağın üzerinde oturduğu bir varlıktır. Toprak süflî ise, ondan yaratılan cisim de süflî olacaktır; ancak insan, cisim itibariyle süflî olsa da yüklendiği manâ onu ulvî bir noktaya taşımaktadır. Bu nokta, güneş ile irtibatlandırılarak (hâk / ten; hûrşîd-i cihân-ârâ / ma'nî-i 'ulvî) leff ü neşr sanatı yapılmıştır. Ayrıca hâk ve hurşîd arasında da biri yerde, diğeri gökyüzünde olduğu için tezat sanatı vardır.

Beyit, yaratıldığı toprağın süflî olmasına karşın, insanın yüklendiği manânın ulvî olması tezadı üzerine

²² Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 124.

kurulmuştur. Burada, şeytanın, Âdem için, “Ben ondan daha hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın”²³ isyanına telmih vardır. Çünkü toprak süflî iken ateş mutlak ulvîdir²⁴. Nâbî, cismen süflî olan insanın, mânen ulvî yaratılışına işaret etmektedir. Şairin kastettiği ulvî manâ, tenin karşıtı olan ruhun Hak’tan gelmiş olmasındandır. İnsan, tüm manası ve niteliğini, kendisine üflenen ulvî nefhadan almaktadır. Bu mana, onunla daima dost ve yoldaş; onu kendisi yapan özdür. İnsan, bu özden ayrı düşünülemez.

Güneşin kâinatı süsleyen sıfatı alması, insanın eşref-i mahlûkât olması ile ilgilidir. Her şey insan için yaratılmıştır ve insanın varlığı kâinatın özü ve süsüdür. Asıl insan olan insân-ı kâmil ise, kâinata güneş gibi faydası dokunandır. Halifelik sırrına mazhar olan insan, Allah’tan gelen nûrun bir tecelligâhı, bu itibarla da *enîsi* olmuş olur. *Enîs* de celîs gibi “dost” anlamındadır. Fark olarak, “üns”; “cana yakınlık, aşinalık”, hatta “teklifsizlik” anlamına geldiği gibi, “insan, beşeriyet”

²³ Kur’ân Meâli, 4 Ağustos 20220, el-Sa’d 38/76.

²⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme I*, haz. M. Faruk Meyan, (İstanbul Milli Gazete, , 1997), 188.

kelimesi de bu kökten kaynaklanmaktadır.²⁵ Kelimelerin kök anlamları arasında iham-ı tenasüp sanatı görülen beyitte, insanı insan yapan kendisinden ayrı düşünülemez olan bu ulvî manadır, denmektedir. Güneşten gelen ziyânın meclâsı olan insan, Allah'ın enîsi, dostu demektir. Nitekim Allah, yalnızca kendisine dost (velî) edindiği kullarına sırlarını açar ve onları isim ve sıfatlarının tecelligâhı yapar.

2. Bu tûfânzâr-ı hestîde ben ol keştî-i Nûh'um ki

Nefes bâlâ-yı serde bâd-bân rûhum re'îsümdür

Tûfânzâr-ı hestî: Varlığın tufan yeri

Keştî-i Nûh: Nûh'un gemisi

Bâlâ-yı ser (F): Başın üzeri

Bâd-bân (F): Yelken

Re'îs (A): Kumandan, kaptan

“Ben, bu tûfânzâr-ı hestîde, nefes(i) bâlâ-yı serde bâd-bân, ruhu(mun) re'îsüm olduğu keştî-i Nûh'um.”

²⁵ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 28.

“Ben, varlığın tufan bahçesinde nefes(imin) baş üzerinde yelken, rûhum(un) kaptan(ım) olduğu Nûh’un gemisiyim.”

Beyitte, Nuh tufanına telmih vardır. Tufan, tüm varlığı alıp götüren bir olay olarak hayal edilmiştir. Nitekim tufan, insan ırkının tarihinde bir dönemi kapatıp yeni bir dönemi açmıştır. Bu itibarla *tûfânzâr-ı hestî*, varlığın tufan yeri, şairin maddi varlığıdır.

Keşî-i Nûh, Nûh’un gemisi olmakla birlikte, burada, bir teşbih unsuru olarak yer alır. Maddi varlıktan tufan ile arınma sürecinde, öz (ben) tufandan kurtulan Nûh’un gemisine benzetilmektedir.

Nefes, hayatın idamesi için gerekli olan hava ve ayrıca beyitteki mana çerçevesinde, gemiyi hareket ettiren yelken (bâd-bân) için gerekli olan rüzgârı ifade etmektedir. Tasavvufî terminolojide *nefes*, *gaibden gelen letâif ile kalbleri ferahlandırmaktır*²⁶. Letâifin daimî olması ise, nefes sahibi olmakla ilgilidir. Kâşânî, *nefes*, *gaybın latifeleriyle kalbin rahatlamasıdır*,

²⁶ Zafer Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006), 743.

*demektedir*²⁷. Nitekim vakit mübtedîye, hâl mutavassıta, nefes ise müntehîye mahsustur, denilmiştir. Bunun nedeni, mübtedînin zaman zaman ilâhî ilhama hâzır olmasına nazaran, mutavassıtın hâlinin kendisine hâkim olması; müntehînin ise, tam olarak yerleşen hâl itibari ile nefes sahibi olmasındandır. Mutasavvıflara göre; ibadetlerin en faziletlisi Allah ile geçen nefesleri saymaktır.²⁸ O halde nefes, Rahmânî nefhanın hakikatine nâil olmakla eş değerdir, denebilir.

Burada, nefis ve nefes arasındaki ilişkiyi de hatırlamakta fayda vardır. Nefes ile aynı kökten olan nefis; can, ruh, kalp gibi çeşitli şekillerde tanımlansa da tasavvufta, süflî arzuların menbaı sayılır²⁹. Etvâr-ı seb'a denilen yedi mertebe ve yetmiş bin perdeye sahip olması, nefsin önemini ortaya koyar.

Ruh, kalamcılar ve mutasavvıflar tarafından çeşitli şekillerde tanımlanmış, birtakım tartışmaların merkezinde olmuştur. Genel olarak; nefsin karşıtı olarak kabul edilir. Nefsin ateş ve toprak kaynaklı, ruhun ise

²⁷ Erginli vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 743.

²⁸ Erginli vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 743.

²⁹ Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/526-527.

nûrânî tabiatlı olduğu ileri sürülen görüşler arasındadır³⁰. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre ruh, ebedî ve ezeli-dâimî ilâhî tecelliye kabul istidadının gerçekleşmesidir. Böylece ruh, tek ilâhî tecellideki farklılıkların kaynağı ve pek çok tecelli sûretinin zuhur etmesinin sebebidir*³¹. İlahî tecellilerdeki suretler ise, nefsin arınması ile zuhur edebilir. Beyitte; geminin ruhun kaptanlığında karaya ulaşması, nefis mertebelerinde yükselme ile gerçekleşebilir, denilmektedir. Kalp; ruh ve nefis arasında bulunur. Ruhun kaptanlığı, kalbin ve nefsin ruha yönelmesi sonucunu getirir. Bu süreç, dalgalı denizde devam eden bir yolculuk gibidir. Maddi varlık yok olurken, gemi ruhun kaptanlığında karaya ulaşmaktadır. Ruhun bir at arabasına benzetildiği eski bir metafora göre; nefis arabayı hareket ettiren atları temsil etmektedir. Bu beyitte de benzer şekilde, nefes, gemiyi hareket ettiren yelkene rüzgâr gücünü sağlayan unsurdur. Beytin ana teması budur. Nefsin gücü, ruhun istikametine erişmek için kullanıldığında, amaç yerine

³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/ 187.

³¹ Süleyman Uludağ, "Ruh", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2018), 35/ 193.

getirilmiş olur. Beyitte, nefes ve ruh arasındaki ilişki, ruh ve beden arasındaki ilişki gibidir.

Söz konusu yolculuğun nefis kaptanlığında devam etmesi, Nûh'un oğlunda olduğu gibi, boğulma ile sonuçlanacaktır; ancak tamamlanması, nefsin donanımlarının ruh tarafından kullanılması ile olur. Bu bakımdan nefis bir nefes gibi, rüzgâr gücünü sağlayan yelkenken, kaptan da bu güçten faydalanan ruhtur.

Yelken, geminin üzerinde (bâlâ-yı ser) bulunur. Geminin dümeni ise, ruhun kaptanlığındadır. Ruh için tercih edilen *re'îs*, “baş” manasını hem somut hem de soyut (kaptan) olarak kazanmıştır. Nitekim nefes de başta bulunan burun ve ağız yoluyla sağlanır.

Beyitte, her bir kelime birbiri ile ilişkili biçimde, arkasındaki telmihe ve teşbihe dayalı manaları ile varlık sergilemekte ve kişinin Allah'a ulaşma süreci, bu olay üzerinden anlatılmaktadır. Tûfân, keşî-i Nûh, nefes (rüzgâr), bâd-bân, re'îs (kaptan) kelimeleri arasında tenasüp sanatı vardır.

3. Gülistân-ı cinân leb-teşne-i teşrîf-i insândur

Olan reh-zen bana bî-râhi-i nefis-i hasîsümdür

Gülistân-ı cinân: Cennet bahçeleri

Leb-teşne: Susuz, susamış

Reh-zen (F): Yol kesici, eşkıya

Hasîs (A): Cimri, aşağılık, bayağı

“Gülistân-ı cinân leb-teşne-i teşrîf-i insândur. Bana reh-zen olan bî-râhi-i nefis-i hasîsümdür.”

“Cennet bahçeleri, insanın teşrifine susamıştır. Bana yol kesici olan (ise), cimri (veya aşağılık) nefsimin yolsuzluğudur.”

Cennet, Âdemoğulları için yaratılmıştır. Âdem ve Havva oradan çıktıktan sonra, cennetin bahçelerine insan uğramamıştır. Bahçe, su ile hayatta kalabilir. İnsan, cennet bahçelerinin bir nevi suyu olduğu için, bahçeler suya susamıştır, müştaktır.

Reh-zen, yol kesici, eşkıyâ manasındadır. Cimri, aşağılık anlamlarına gelen hasîs, burada nefsin sıfatı olarak kullanılmıştır. Nefsin bu nitelikleri, onun yoldan çıkmasına neden olmaktadır. Beyit, insanın varlığını arzulayan cennete ulaşmasında nefsinin bir eşkıya gibi yolunu kestiğini ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerîm'de,

inanan ve salih amel işleyenleri cennet ile müjdeleyen çok sayıda âyet vardır. Bunlardan biri, Tevbe Suresi, 72. âyettir. *Âyette; Allah mü'min erkek ve mü'min kadınlara altlarından ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel ve hoş meskenler va'detmektedir. Allah'ın hoşnutluğu ise hepsinden daha büyüktür. İşte en büyük başarı ve kurtuluş budur*³² buyurulmaktadır. Yunus Suresi 9. *âyette; buna karşılık iman edip sâlih amel işleyenlere gelince, Rableri onları imanları sâyesinde doğru yola erdirecektir. Neticede onlar, içinde her türlü nimetin kaynadığı cennetlerde yaşayacak; bahçelerinin arasından, köşklerinin altından ırmaklar akacaktır*³³ buyurulmaktadır.

Âyetlerde de görüldüğü üzere, cennete girecek insan, inanan ve salih amel işleyen, nefsi terbiyeyi gerçekleştirmiş insandır. Bu yüzden, insan, eşref-i mahlûkât olarak cenneti teşrif edecektir. Ancak nefis; hasîs (cimri, pinti, adi, aşağılık, bayağı³⁴) olandır ve bu

³² Kur'an Meâli, 4 Ağustos 2022, el-Tevbe, 9/72.

³³ Kur'an Meâli, 4 Ağustos 2022, el-Yûnus, 10/9.

³⁴ Muallim Naci, *Lûgat-ı Naci*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006), 382; Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 225.

hâliyle cennet yolundan alıkoyan eşkıyadan (reh-zen: yol kesen) farksızdır. Bu bakımdan nefis, dünyaya tamah eden, başkasının yolunu kesen eşkıyaya benzetilmiştir.

İbnü'l-Arabî'ye göre;

Cennetin kendisine girenleri nimetlendirme özelliği çok güçlüdür. Bu nedenle sâkinleriyle dolmak ister. (Nebî aleyhisselamdan) şöyle bir hadis aktarılır: “Cennet Bilal, Ali, Ammar ve Selman’ı özler.” Böylece Hz. Peygamber, özleminin anlamına göre, cenneti söz konusu kişilere özlem duymakla nitelemiştir. ... Özlemin içerdiği kavuşma arzusu, sahibine bir çeşit arzu verir.³⁵

Yine İbnü'l-Arabî'ye göre, insanlar dört mertebededir. Bir kısmı, peygamberler ve veliler, ârifler gibi, isteyen-istenilenler; bir kısmı hâl ehli olan istenilen-istemeyenler; bir kısmı günahkârlar olan ister-istenilmezler; bir kısmı ise, *ne cennet tarafından istenen*

³⁵ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, C. 3 (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 12-13.

*ne de (onu) isteyenlerdir*³⁶. Beyitte, cennetin istediği, nefsinin ise henüz isteyen aşamasına gelmediği kişilerden bahsedilmektedir. Şair, cennetin insanı arzuladığı gibi, insanın da cenneti arzuladığını; ancak bu arzuyu gerçekleştirecek amellerin önüne nefsin geçtiğini ifade etmektedir. O halde, nefis, henüz isteyen konumuna gelmiş sayılmaz. Bu kısımdaki insanlar, ikinci grup olan hâl ehli insanları ifade etmektedir.

4. İder gerdi ser-i insâna gerdiş kâse-i gerdûn

Nevâl-i âferînişde melâ'ik kâse-lîsümdür

Gerd (F): Toz

Gerdiş (F): Dönme, devretme

Kâse-i gerdûn: Felek kâsesi / felek

Nevâl-i âferîniş: Yaratılış talihi

“Kâse-i gerdûn, ser-i insana gerdi gerdiş ider. Melâ'ik nevâl-i âferînişde kâse-lîsümdür”.

“Felek, tozu, insanın başına devreder. Melekler, yaratılış talihinde kâse yalayıcımdır.”

³⁶ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/13.

Felek, şekil itibariyle kâseye teşbih edilmiştir. Kâse topraktan yapılır. Felek döndükçe, insanın başına yukarıdan toprak devreder, döne döne döker. Başa toprak dökülmesi, kederli hâl ifadesidir. *Nevâl-i âferîniş* yaratılış talihi, kısmetidir. Hayvan, insan veya melek olarak yaratılmış olmak, bir yaratılış talihidir. *Kâse-lîs*, kâse yalamak (veya dalkavukluk³⁷), insan altı varlıklar için söz konusu olabilirken, burada, şair, bu tabiri, melekler ile insan arasındaki yaratılış farkını anlatmak için tercih etmiştir.

Beyitte, insan ile meleklerin yaratılışı karşılaştırılmaktadır. İnsan, topraktan, melekler nûrdan yaratılmıştır. Buna rağmen, insan, kâinatın özü ve eşref-i mahlûkât olması itibariyle meleklerden dahi üstündür. İnsan, başına dökülen toprak sayesinde (mecazen) celâl ile olgunlaşır ve kemâl seviyesine doğru ilerler. Bu noktada meleklerle ancak kâsedeki artıkları yalamak düşer. Bir nevi, melekler, insan için yaratılmış feleklerde, varlığını insandan dolayı sürdürür. İnsan,

³⁷ Ferit Devellioğlu, *Ansiklopedik Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2003), 492.

hakikate nail olduğu takdirde, melekler onun ancak hizmetçisi olabilir.

Beyitte gerdiş ve gerdûn iştikâk sanatını oluşturmaktadır.

5. Hayâli pîrehen³⁸ itdükçe kadd-i şûh-ı ma'nâyâ

Felekde çerha-i mâh-ı şeb-ârâ penbe-rîsümdür

Pîrehen (F): Gömlek

Penbe-rîs (F): Pamuk eğiren

Çerha (çarha) (F): “Bileği taşı”³⁹, “öreke”⁴⁰

“Kadd-i şûh-ı ma'nâyâ hayâli pîrehen itdükçe, çerha-i mâh-ı şeb-ârâ felekde penbe-rîsümdür.”

“Mananın şen boyuna hayali gömlek ettikçe (gömlek olarak giydirdikçe) felekde, geceyi süsleyen bileği taşına benzeyen ay, pamuk eğirenimdir”.

³⁸ Esas alınan neşirde, “hayâl-i pîrehen” şeklinde görünen terkihi bu şekilde anlamlandırmak güç olmaktadır. Bu nedenle okuma hatası olduğu düşünülerek terkip kaldırılmış ve kelime yükleme hâli eki ile “hayâli” şeklinde okunmuştur.

³⁹ A. Atilla Şentürk, “Çarha”, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*, (İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi, 2017), 478.

⁴⁰ Mütercim Âsım Efendi, “Çerha”, *Burhân-ı Katı*, (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 199.

Beyitte, mana, cilveli, Şen bir güzelin boyuna (endâmina) benzetilmiştir. Bu boya, gmleğe benzetilen hayâl giydirilerek mana ortaya çıkarılacaktır. Felekte, geceyi süsleyen ay rekesinin pamuk eğiricisi olduğu ifade edilmektedir. Buna göre; hayali, manaya elbise olarak dikecek olan aydır. Ayın hilâl hâli iğneyi, bu itibarla rekeyi andırır.

Gömlek, pamuktan elde edilir. Pamuk, beyazdır. Manaya giydirilen hayal gömleği sayesinde mana görünür olacaktır. Hayal, gece kurulur. Geceyi aydınlatan ise aydır. Kadınlar, geceleri, ışık sayesinde örgü rerler. Ay da gece, kendi ışığı ile manaya bir hayal elbisesi dikmektedir. Şair, hayallerinin kaynağı olarak böylece ay'ı göstermiş olur.

6. Beyâza hâme-i zerle debîr-i subh âmâde

Utârid meclis-i ma'nâda müsvedde-nüvîsümdür

Hâme-i zer: Altın kalem

Debîr-i subh: Sabah kâtibi

Âmâde: (F): Hazır

Müsvedde-nüvîs: Müsvedde yazıcı

“Hâme-i zerle debîr-i subh beyâza âmâde, Utarid meclis-i ma‘nâda müsvedde-nüvîsümdür.”

“Altın kalemle sabah kâtibi beyaza âmâde, Utarid, manâ meclisinde müsvedde yazıcıdır”.

Beyaz, günün açtığı ilk vakit olduğu gibi, burada, sayfayı da ifade etmektedir. Güneşin, bu vakitte doğması ve gündüzü manalandırması, şairin beyaz sayfaya yazı yazması ile ilişkilendirilmiştir. Buna göre; güneş, bu vakte, sarı renkli kalem ile (ışınları) yazı yazmaya âmâde bir kâtibe teşbih edilmiştir. Utarid, (Merkür/Hermes), iletişim gezegenidir. Her türlü sözlü ve yazılı iletişim, Utarid’in etkisi altında gerçekleşir.

Beytte, Utarid’in manâ meclisinde ancak müsvedde yazıcısı (sekreter) olabileceği ifade edilmektedir. Güneş asıl kâtip iken, Utarid, müsvedde yazıcıdır. Güneş, yukarıda ifade edildiği üzere, asıl ışık, hayat ve manâ kaynağıdır. Tasavvufî anlamda ise, Allah’a teşbih edilmek sureti ile nûrun menbaı sayılmaktadır. Şair, kalemi eline aldığı anda, döktürdüğü manalar, söz konusu asıl kaynaktan gelmektedir. Hatta bu kaynak, yazmak için her an âmâde ve hazırdır. Güneşin ışınları (ziyâ),

güneşin kendisinden (nûr) gelmektedir. Mananın şaire ne denli yakın olduğu buradan anlaşılır. Utarid'in ise, güneşin yanında esamesi okunmamaktadır.

Beyitteki beyaz, hâme, debîr, Utarid, müsvedde-nüvîs kelimeleri arasında tenasüp ilişkisi vardır. Beyaz hem sayfayı hem de günün ilk saatlerini ifade etmesi itibariyle mecaz-ı mürseldir. Debîr-i subh, güneşe; hâme-i zer ise, güneş ışınlarına teşbîh edilmiştir. Böylece, tüm bu kelimeler arasında tenasüp ilişkisi doğmuştur.

7. Hurûş-ı çâr-cûy-ı tab‘ımun âsârı ey Nâbî

Safâ-yı çâr-mevc-i bahr-i eş‘âr-ı selîsümdür

Çâr-cûy: Dört ırmak

Tab‘ (A): Yaratılış

Çâr-mevc-i bahr: Denizin dört (tarafındaki) dalga

Selîs (A): Akıcı

“Ey Nâbî, hurûş-ı çâr-cûy-ı tab‘ımun âsârı, safâ-yı çâr-mevc-i bahr-i eş‘âr-ı selîsümdür.”

“Ey Nâbî! Yaratılışımın dört ırmağının coşkusunun eseri (izi, göstergesi), akıcı şiirlerimin dört tarafı dalgalı denizinin neşesidir.”

Çâr-cûy, dört ırmak manasına gelir. Muhammed Suresi 15. âyette;

“Allah’a karşı gelmekten sakınanlara söz verilen cennetin durumu şöyledir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır. Orada onlar için meyvelerin her çeşidi vardır. Rablerinden de bağışlama vardır. Bu cennetliklerin durumu, ateşte temelli kalacak olan ve bağırsaklarını parça parça edecek kaynar su içirilen kimselerin durumu gibi olur mu?”⁴¹ buyrulur.

Rahîm Afîfî’nin Ferheng-nâme-i Şî’rî’nde çâr-cûy için, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan dört ırmağın adı

⁴¹ Kur’an Meâli, 4 Ağustos 2022; el-Muhammed, 47/15.

verildikten sonra, söz konusu ırmaklar ile mizaç unsurları arasında ilgi kurulur:

Cennetin dört ırmağından kinaye. Bunlar; Kevser, selsebil, tesnim ve tahurdur. İnsanın mizacını oluşturan kan, balgam, kara safra ve sarı safra bunlarla özdeşleştirilerek insanın varlığında cennet numuneleri taşıdığı anlatılmış olabilir⁴².

Hurûş-ı çâr-cûy, buna göre; “insanın mizacını oluşturan 'kan, balgam, kara safra ve sarı safra'dır”⁴³. Hurûş kelimesi, bu mizaç unsurlarının sıvı olması ile ilgilidir. İnsanın yaratılışındaki söz konusu sıvıların coşkusu (hurûş), ırmak ile ilişkilendirilmiştir. Beyte göre, dört mizaç unsuru şairde üstün seviyede mevcuttur ve bunun yansıması da onun şiirleridir. Çünkü ırmaklar denize dökülmektedir. Şair yaratılışı ile ırmaklar arasında ilgi kuran Nâbî, ırmakların dökülmesi ile oluşan denizin dört tarafındaki dalga hareketliliğini, şiirlerinin

⁴² Rahîm Afifi, *Ferheng-nâme-i Şi'ri*, C. 1 (Tahran: İntişarat-ı Suruş, 1376), 596.

⁴³ Ayrıca bk. Ülkü Çetinkaya, “Tenasüp ve Nabi Divânı'nda Deniz Temasına Bağlı Sözcüklerle Kurulan Tenasüp Sıklığı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi*, 21/1 (2014), 48.

hareketlilik ve farklılığı ile ilişkilendirmektedir. Ntekim *demevî, safravî, balgamî, sevdâî* mizaçlar; *hava, ateş, su, toprak* unsurlarına tekabül etmektedir. Kişinin, kemâl seviyesine erişmesi, bu dört unsurun vücudunda eşit olmasına bağlıdır. Aynı şekilde, şiirdeki kemâlât da tekdüzeliğin ve tek yönlülüğün aksine, çeşitlilik ve hareketliliğe bağlıdır. Şair, burada, şiirlerini denize benzeterek su gibi akıcı bir üslûba sahip olduğunu ifade etmektedir. Nitekim denizin yaratılışı da (tab‘), dalga üzerinedir. Safâ; “eğlence, neşe” manasında, dalgalardaki bu hareketli görünümünün ifadesidir.

Eser, “iz, işaret” demektir. Şair, eserleri olan şiirlerine atıfta bulunmakla birlikte, dalgaların deniz üzerindeki görüntüsüne de işaret etmektedir.

Beyitte; hurûş, cûy, âsâr, mevc, bahr, selîs kelimeleri arasında tenasüp ilişkisi vardır.

SONUÇ

Klasik Türk edebiyatını anlamaya yönelik çalışmalar arasında, şerh ve tahliller ayrı bir yer tutmaktadır. Bilhassa son yıllarda, modern usullerin de yaygınlaşması ile bu çalışmaların varlığında artış görülmektedir. Ancak, Cumhuriyet'ten sonra Ali Nihat Tarlan'ın dikkat çektiği şerhler, esasında klasik edebiyatın kendi bünyesinde ortaya konulmuş eserler olma hüviyetine sahiptir. Bu eserlerde görülen cüzden külle giden şerh anlayışı, klasik şerh metodunun temelini oluşturur. Eserin yazarının / şairinin edebî şahsiyet ve ekolü, eserin dış ve içyapı özellikleri, Tarlan'a göre, şerh metodunda dikkat edilmesi gereken diğer şartları oluşturmaktadır. Ayrıca, eserlerin, içinde bulunduğu dönemden bağımsızlaştırılmadan, kendi varoluş sınırları içinde değerlendirilmesi, eserin asıl değerini ortaya çıkarmak için elzemdir.

Klasik edebiyat geleneği içinde, şerhe muhtaç görülen eserler, her okuyucunun vâkıf olmakta zorlanacağı, genellikle tasavvufî nitelikli eserlerdir. Tarlan'ın bu metodu çerçevesinde, 17. yüzyılın hikemî

şairi Nâbî'nin tasavvufî nitelikli bir gazeli, şerh edilmeye çalışılmıştır. Nâbî'nin, yedi beyitlik bu gazelini âdeta iki kısma ayırmak mümkündür. İlk dört beyitte, şair, kendi nezdinde, insanın, topraktan yaratılan cismine nazaran, mana âleminin en üstünü olduğunu çeşitli sanatlarla ifade etmiştir. Bu ulvî manaya ulaşmak için, nefis mertebelerini kat etmek ve gemiyi karaya ulaştırmak gerektir. İnsanın, bu yolculukta, önünü kesen en büyük eşkıya ise, nefsidir. Ancak, mertebeleri kat eden kişi, meleklerden dahi üstün bir makama erişecektir.

Nâbî, gazelinin ilk dört beytinde, kendindeki ulvî manaya değinirken son üç beytinde, şiirdeki üstünlüğünü konu almaktadır. Kaleminin gücünü, gök cisimlerinden faydalanarak ortaya koyan şairi için Ay, manayı ifadede ona hizmetçi, iletişim gezegeni Utarid, onun yanında ancak sekreter konumunda bir müsvedde yazıcıdır. Şiirleri ise, dört mizaçtan özellikler barındıran hareketli, şaşırtıcı bir yapıya sahiptir.

Nâbî'nin gazeli, klasik şerh geleneğinin cüzden külle giden metodu çerçevesinde ele alınmıştır. Kur'ân-ı Kerîm, tasavvuf, ilm-i nücûm gibi dallardan faydalanan Nâbî'nin köken ve mecazî manaları değerlendirilerek

kelimelere yüklediği anlamlar ve kelimelerin birbirleriyle olan ilişkileri izah edilmeye çalışılmıştır.

KAYNAKÇA

Çetinkaya, Ülkü. “Tenasüp ve Nabi Divânı’nda Deniz Temasına Bağlı Sözcüklerle Kurulan Tenasüp Sıklığı”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Türkoloji Dergisi* 21/ 1 (2014), 35-64.

Devellioğlu, Ferit. *Ansiklopedik Osmanlıca-Türkçe Sözlük*. Ankara Aydın Kitabevi Yayınları, 2003.

Erginli, Zafer vd. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Trabzon: Kalem Yayınevi, 2006.

Erzurumlu İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme I*. Haz. M. Faruk Meyan, İstanbul: Milli Gazete, 1997.

Güleç, İsmail. “Dağılmış İncileri Toplamaya” Yardım Etmek: Şerh Tasnifi Meselesine Küçük Bir Katkı”. *Turkish Studies* 4/6, (2009), 213-230.

Güleç, İsmail. “Klasik Türk Edebiyatı Metinleri Nasıl Şerh Edilmeli?”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 42 (2010), 83-112.

Kur’an Meâli. 4 Ağustos 2022.
<https://www.kuranvemeali.com/>.

İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye C. 3*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.

Karadayı, Osman Nuri. “İbnü’l-Arabî’de Güneş-Ay-Yıldız Sembolizmi”. *EKEV Akademi Dergisi* 25/86 (Bahar 2021), 449-466.

Kortantamer, Tunca. “Teori Zemininde Metin Şerhi Meselesi”. *İLESAMI. Eski Türk Edebiyatı Kollojumu*, (1992) 1-10.

Mengi, Mine. *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1991.

Muallim, Naci. *Lûgat-ı Naci*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2006.

Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.

Mütercim Âsım Efendi. “Çerha”. *Burhân-ı Katı*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.

Saraç, Yekta. “Şerhler”. *Türk Edebiyatı Tarihi*. 2/122-132. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006.

Şentürk, A. Atilla. “Çarha”, *Osmanlı Şiiri Kılavuzu*. İstanbul: Osmanlı Edebiyatı Araştırmaları Merkezi, 2017.

Tarlan, Ali Nihat. *Edebiyat Meseleleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2017.

Uludağ, Süleyman. “Nefis”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/526-529. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. “Ruh”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/192-193. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Ruh”, *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/187. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

**ŞİRVANŞAH HALİLULLAH'A İTHAF EDİLMİŞ
EL-HALİLİYYE RİSALESİNİN TAHKİK VE
DEĞERLENDİRİLMESİ**

Kamran Abdullayev*

Zaid Ishaq Mohammad Al-Badaren*

Giriş

Birçok kaynağa göre Şirvânşâhlar Devleti günümüzde Kuzey Azerbaycan'ın merkezi bölgeleri ile Kür nehrinin yukarı kısmında ve Dağıstan'ın güney bölgelerinde hüküm sürmüş bir hânedanın ismidir. Şirvânşâhlar hânedanı yaklaşık bin yıl süreyle bölgeye hükmetmiş ve XVI. yüzyılın başlarında Safeviler tarafından ortadan kaldırılmıştır.

* Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Bilim Dalı, kabdullah1984@gmail.com, Orcid: 0000-0003-2368-7338.

* Öğr. Gör. Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Bilim Dalı, zaid.isaac@trabzon.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8633-7381.

¹ Fakat uzun asırlar boyunca hüküm sürmüş bu devletin tarihi hakkında bilgi veren kaynaklar oldukça azdır. Öte yandan Azerbaycan'ın ilmî, siyasî ve sosyal hayatında müstesna yeri olan bu devlet hakkında yazma eserlere dayanılarak yapılmış çalışmaların sayısı da oldukça azdır. Bunun en büyük nedenlerinden biri Şirvânşâhlar Devletine ait kütüphanenin (خزانة الكتب) kaybolmasıdır. Araştırmalarımız sonucunda şu ana kadar hiçbir çalışmada kendisinden bahsedilmeyen bu kütüphane hakkında iki elyazması esere ulaşılmıştır. Katalog kayıtlarına göre bu kütüphaneye ait bir mecmua Irak Milli Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Muhammed el-Kerderî'ye (v. 1424) ait *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* isimli bu eser 892/1487 yılında Mevlânâ Yar Ahmed tarafından istinsâh edilmiştir. Kütüphanede 426 ve 477 demirbaş numaralarında kayıtlı eserin giriş kısmında لخزانة السلطان شيرانشاه (Şiranşah Sultanı Kütüphanesi'ne aittir) yazısı bulunmaktadır. Şirvânşâhlar Kütüphanesi'ne ait diğer elyazması eser ise Mevlananın *Mesnevî*'si olup Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu'nda 2814 numarasında kayıtlıdır.

¹ Sara, Aşurbeyli, “Şirvanşahlar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, İsam Yayınları, 2010), 39/211.

861/1457 yılında Abdullah b. Mahmud b. Osman tarafından istinsâh edilmiş bu elyazmasının üzerinde برسم خزانه السلطان الأعظم سلطان خليل (Yüce Sultan Sultan Halil'in hazinesi mührüyle) yazısı bulunmaktadır. Elyazmasının yazıldığı dönemde Sultan Halil ismiyle hüküm sürdüğü bilinen tek yönetici Şirvânşâh Halilullah'tır (1418-1465). Bu iki eser dışında ilgili kütüphaneye ait diğer eserlerin nerede olduğu henüz bilinmemektedir. Bu kütüphaneye ulaşılabilmesi nedeniyle Nizâmî Gencevî (v.1209), Hakani Şirvânî (v. 1190) gibi dünyaca ünlü şairlerin eserlerinin müellif nüshaları günümüze kadar bulunamamıştır.

Nizâmî Gencevî ve Hakani Şirvânî gibi şairlerin eserlerinden Şirvan şahlarının gerek Azerbaycan'ın gerekse İslam Dünyası'nın ilmî ve edebî tarihinde müstesna rolü olduğu bilinmektedir. Fakat Şirvan şahlarına hediye edilmiş eserler bunlarla sınırlı değildir. Ünlü mutasavvıf Seyyid Yahya Şirvânî (v. 1462) *Keşfu'l-Kulûb* risâlesini Şirvânşâh Halilullâh'a ithaf etmiştir.² İbrahim b. Muhammed'in müellifi olduğu

² Seyyid, Yahya Şirvânî, Risaleler, *Keşfu'l-Kulûb*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 1447, 229b.

Âdâbu'l-Hilâfe ve Esbabu'l-Hisâfe eseri ise Şîrvânşâh Ferruh Yesâr'a (1441-1500) ithaf edilmiştir.³

Bahsedilen eserler bilimsel araştırmalara konu olmuş matbu çalışmalardır. Bunun yanı sıra Şîrvan şahlarına ithaf edilmiş ama hakkında bilimsel çalışma yapılmamış çok sayıda yazma eser mevcuttur. Abdulğani b. Davud isimli müellifin *Şerh-i Muamma* eseri bunlardan biridir. Eser Ebu'l-Muzaffer Hân-ı Şîrânşâh'a hediye edilmiştir. Şîrvan şahlarından Ahsitan b. Minu-çîhr (1160-1196) Ebu'l-Muzaffer lakabı ile bilinmektedir.⁴

Şîrvan şahlarından Ferruh Yesar'a ithaf edilmiş bir diğer eser ise *Ebvâbu'l-Makâsîd* isimli eserdir. Farsça yazılmış eserin müellifi Hüseyin Mahmûdî'dir. Eserin elimizdeki en eski nüshası 1091/1680 yılında bilinmeyen bir müstensih tarafından yazılmıştır.⁵ Ferruh Yesar'a ithaf edilmiş diğer elyazmasının müellifi hayatı hakkında detaylı bilgi bulunmayan Zeynelabidin eş-Şîrvânî'dir. 889/1484 yılında yazılmış eserin ismi

³ İbrahim b. Muhammed, *Âdâbu'l-Hilâfe ve Esbabu'l-Hisâfe*, (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016), 131.

⁴ Abdulğani b. Davud, *Şerh-i Muamma*, Tahran: Tahran Üniversitesi Kütüphanesi, nr. 3830, 4a.

⁵ Hüseyin Mahmûdî, *Ebvâbu'l-Makâsîd*, Meşhed: Asitan-ı Kuds-i Rızavî, nr. 12589, 1b.

Bostânu'l-Ârifîn ve Gülistânu'l-Âbidîn şeklindedir. Elyazmasının ketebe kısmından anlaşıldığına göre eserin yazıldığı sırada müellif yetmiş sekiz yaşındadır. *Bostânu'l-Ârifîn* eserinin müellif nüshası altmış sekiz varak olup Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu'nda 2314 demirbaş numarasında bulunmaktadır. Eserin bir diğer nüshası 1318/1900 yılında istinsah edilmiştir.⁶ Tüm bu örnekler Kuzey Azerbaycan bölgesinde henüz bulunamamış veya bulunmuş ama her hangi bir bilimsel çalışmaya konu olmamış çok sayıda tasavvuf, fıkıh, edebiyat ve diğer alanlarda yazılmış yazma eserlerin varlığına işaret etmektedir.

Çalışmamızın konusu olan *el-Haliliyye* risâlesi de Şirvan şahlarından Şirvânşâh Halilullah'a ithaf edilmiştir. I. Şeyh İbrahim'in oğlu olan Şirvânşâh Halilullah 1417-1465 yılları arasında Şirvan'da hüküm sürmüştür. Şirvânşâh Halilullah hükümrânlığı döneminde meşhur Şirvânşâhlar sarayını yaptırmış, ilmi

⁶ Zeynelabidin eş-Şirvânî, *Bostanu'l-Ârifîn ve Gülistânu'l-Âbidîn*, Tahran: Kitabhane-i Malek, 4931/1, 1b.

ve tasavvufî faaliyetlere büyük destek vermiştir.⁷ es-Suyûtî'nin verdiği bilgilere göre Halilullah kendi döneminde müslüman hükümdarların adalet, dindarlık ve fazilet bakımından en üstünlerinden idi. Yine aynı kaynaktaki bilgiye göre Şîrvânşâh Halilullah yüz yıldan fazla yaşamış fakat yaşlılığına rağmen gücü kuvveti yerinde olmuştur.⁸ İlme ve ilim adamlarına verdiği bu destekten dolayı bölge alimlerinden birçoğu eserlerini Şîrvânşâh Halilullah'a ithaf etmişlerdir. Ahmed b. Ebî Yezîd el-Berdeî'nin (v. 1446'dan sonra) *Hâşiye 'ala'l-'Akâidi'n-Nesefiyye* isimli eseri buna örnektir. Müellif bu eseri 850/1446 yılında bitirerek kendisine hediye etmiştir.⁹ Yine döneminin ünlü âlimlerinden Fethullah b. Ebi Yezid eş-Şîrvânî (v. 1486) *Tercemetü'l-Envâr li-A'mâli'l-Ebrâr* isimli eserini Şîrvânşâh Halilullah'a ithaf etmiştir. eş-Şîrvânî eserde Şîrvânşâh Halilullah'tan emir ve sultanların sığınağı, melik ve hakanların barınağı, ilahi sırlar hazinesi, halkın yardımcısı, Allah'ın emrini yayan, Allah'ın kullarını koruyan gibi övücü

⁷ Yaşar Çoruhlu, “Şîrvanşahlar Sarayı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2010), 39/213.

⁸ es-Suyûtî, *Nazmu'l-'İkyân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927), 110.

⁹ Berdeî, *Hâşiye 'ala'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi), nr. 36282, 3a.

sıfatlarla bahsetmektedir. Eserin bir nüshası Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde 2991 demirbaş numarasında kayıtlıdır. Şîrvânşâh Halilullah'a ithaf edilmiş eserlerle ilgili bilgimiz şimdilik yukarıda zikredilenlerle sınırlı olsa da gelecek araştırmalarla bu eserlerin sayısının artacağı büyük ihtimal dâhilindedir.

Bilindiği gibi Kuzey Azerbaycan özellikle XIII-XV. yüzyıllarda tasavvufî faaliyetler bakımından çok zengin bir coğrafya olmuştur. Halvetî tarîkatı bu dönemde Kuzey Azerbaycan'da ortaya çıkmış, Seyyid Yahya Şîrvânî'nin halîfeleri aracılığıyla tüm dünyaya yayılmıştır. Fakat gördüğümüz kadarıyla bu tarîkatın Azerbaycan'daki kısmıyla ilgili çok sayıda bilinmeyen nokta bulunmaktadır. Yazma eserlerden anladığımıza göre bölgede çok sayıda Halvetî şeyhleri bulunmuş, aynı zamanda bu şeyhlere ait çok sayıda ilmî/tasavvufî eserleri vardır. Abbaskulu Ağa Bakıhanov'un (1794-1847) müellifi olduğu *Gülüstan-i İrem* eserinin İran'da bulunan yazma nüshalarının birinde Kuzey Azerbaycan şeyhlerinin bir listesi verilmiştir. Listede yer alan şeyhler şunlardır: eş-Şeyhu'l-Kâmil Şihâbuddîn Şîrvânî, eş-Şeyhu'l-Celîl Mevlânâ Mahmud Şîrvânî, eş-Şeyhu'l-Ârif Tahir Şîrvânî, el-Ârif Billâhi'l-Vedûd Mahmud

Şirvânî, eş-Şeyhu'l-Celîl Osman Şirvânî, eş-Şeyh Ahi Yusuf Şirvânî, eş-Şeyh Eyyub Şirvânî.¹⁰ Henüz hiçbir araştırmada bu şeyhlerin hayatları ve eserleri hakkında bilgiye rastlanılmamıştır.

Azerbaycan'da yaşamış şeyhlerin yazdıkları eserlerin araştırılması da aynı şekilde ciddi bir problemdir. Kaynaklarda bahsedilen bazı tasavvuf eserleri günümüze kadar bulunamamıştır. Örneğin İbrahim Gülşeni'nin (v. 940/1534) halifelerinden Mevlana Abdulğani el-Muğânî *Tardu'l-Lusûs 'an Husûsi'l-Fusûs* isimli bir eser yazmışsa da bu esere henüz hiçbir katalogda rastlanamamıştır.¹¹ Yine Mevlana Baba Şirvânî'nin müellifi olup Sultan Bayezid Han'a ithaf ettiği, tek nüshası Berlin Üniversitesi Kütüphanesi'nde Ms. Or. Oct. 3659 demirbaş numarasında kayıtlı bulunan *Keşfu'd-Damâir ve'l-Hafıyyât* eseri de bunun bir diğer örneğidir.

Azerbaycan'da yazılmış ve Halvetî tarîkatının meşhur kaynaklarından olan *Beyânu'l-Esrâr* eserinin bir

¹⁰ Bakıhanov, *Gülüstan-i İrem*, Tahran: İran Milli Kütüphanesi, nr. 2348, 14 b.

¹¹ Nihat Azamat, "İbrahim Gülşeni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/304.

النفس النباتية لها قوى ثلاث: أحدها الغازية وثانيها الناحية: nüshasında: وثالثها المولدة. والقوة الغازية تخدمها قوى أربع وهي الجاذبة والماسكة والهاذمة والدافعة. وللنفس الحيوانية قوتان المدركة والمحركة. اما المدركة والهاذمة والناحية في شكله devâm eden risâlenin من خط حضرت شيخ مولانا آقاسي أرشي قدس سره (Hazret-i Şeyh Mevlana Ağası Ereşî kuddise sirruh'un hattından) cümlesi bulunmaktadır. Bahsi geçen Şeyh Ağası Ereşî XVI. yüzyılın başlarında Kuzey Azerbaycan'ın Ereş bölgesinde yaşamış Halvetî şeyhlerindendir. Buradaki nottan kendisine ait bir eserin olduğu anlaşılıyorsa da maalesef bu eser henüz bulunamamıştır.¹²

Tüm bu bilgiler bize Kuzey Azerbaycan'daki tasavvuf kültürünün aslında büyük bir kısmının bilinmediğini göstermektedir. Bu yüzden çalışma konumuz olan *el-Halîliyye* risâlesi bölgede Arapça yazılmış tasavvuf edebiyatına ışık tutan nadir eserlerden biridir. Bu çalışmadaki asıl amacımız öncelikle Kuzey Azerbaycan'da tasavvuf alanında yazılmış farklı

¹² Müskürî, *Beyânu 'l-Esrâr*, Riyad: Mektebetü'l-Melik Abdüaziz el-'Amme, nr. 146, 64b; Fariz Xəlilli-Şəhla Xəlilli, *Qarabağlı Pir Məhəmmədin Mənaqibnaməsi*, (Bakı: Elm və Təhsil, 2020), 62.

Risâlenin Müellifi

el-Halîliyye risâlesinin müellifi olarak katalog kaydında Hüseyin b. Ali el-Ahlâtî'nin ismi yazılmıştır. Kaynaklarda Şemsüddîn Hüseyin el-Ahlâtî el-Hüseynî olarak bahsedilen müellifin vefat tarihi olarak 799/1397 yılı yazılmıştır.¹³ Risâlenin kendisine hediye edildiği Şîrvânşâh Halilullah'ın yönetimde olduğu tarih ise 1417-1465 yılları arasındadır.¹⁴ Şîrvânşâh Halilullah tahmini olarak 1360'lı yıllarda dünyaya gelmiş olsa da yöneticiliğe geçtiği tarih 1417 yılıdır. Şîrvânşâh Halilullah'tan 'sultan' olarak bahsedildiğine göre risâlenin yazılış tarihinin 1417 yılından sonraya ait olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen müellif konusundaki bu hatanın sebebi risâle içerisinde el-Ahlâtî'ye atıf yapılmasıdır. Risâlenin bir yerinde el-Ahlâtî'den mürşid ve muhakkikler sultanı şeklinde bahsedilerek 'Kabiliyetlerin bilgisine giden doğru yolu gösterdiği için Allah'a hamdolsun' sözü nakledilmiştir.¹⁵ Dolayısıyla el-Ahlâtî'nin bu eseri

¹³ Yusuf b. Tağrıberdî, *el-Menhelu's-Sâfi* (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-^cAmme, 1984), 5/173; el-Askalânî, *İnbâu'l-Ğumr* (Mısır: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1389/1969), 1/531.

¹⁴ Aşurbeyli, *Şîrvanşahlar Devleti*, 225.

¹⁵ *el-Halîliyye*, Tahran: Danişgah-ıTahran, nr. 339, 3b.

Şirvânşâh Halilullah'a ithaf etmesi kronolojik açıdan mümkün görünmemektedir. Ayrıca kataloglarda el-Ahlâtî'ye nisbet edilen eserler arasında *el-Halîliyye*'den bahsedilmemektedir. el-Ahlâtî'nin müellifi olduğu kitaplar *Cifr-i Câmî* (Haşim Paşa, no. 103) ve *Husûlu'l-Makâsîd* (Bağdatlı Vehbi, no. 2024) eserleridir.

el-Halîliyye risâlesinde geçen *فالفانز لا يصرف النقد الى النسبية* (karlı kimse nakdi nisyeye harcamayan kimsedir) cümlesinde Arapçada kullanılmayan *النسبية* kelimesi geçmektedir.¹⁶ Aslı 'nesîe' olan 'nisy'e' kelimesi Azerbaycan Türkçesinde 'veresiye' anlamında kullanılmaktadır. Bu da risâlenin Kuzey Azerbaycan'lı şeyhlerden biri tarafından yazıldığını gösteren bir delil olarak düşünülebilir. Günümüze ulaşmış Şirvan'lı Halvetî şeyhlerine ait eserlerin tamamında müellif ismi bulunmamaktadır. Seyyid Yahya eş-Şirvânî, Yusuf Müskürî, Muhammed b. Rukiyye eş-Şirvânî gibi Halvetî şeyhlerinin risâleleri buna açık bir örnektir. *el-Halîliyye* risâlesinde de müellif isminin yazılmamış olması bu risâlenin Şirvan tasavvuf geleneğine ait olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir. Risâlenin sonunda yer

¹⁶ *el-Halîliyye*, 4 a.

alan yöneticiye nasihatler kısmından da anlaşılacağı üzere risâle Şîrvânşâh Halilullah'a yakın bir şeyh tarafından kaleme alınmıştır. Buradan hareketle risâlenin Seyyid Yahya Şîrvânî'ye ait olabileceği ihtimali de bulunmaktadır.

Risâlenin Kaynakları

Küçük hacimli bir risâle olan *el-Halîliyye*'nin müellifinin istifade ettiği kaynaklar çok sınırlıdır. Müellif konuları anlatırken öncelikle âyet ve hadislerden deliller getirmektedir. Risâlede kullanılan hadislerden bazılarının tasavvuf kitaplarında kullanılan zayıf hadisler olduğu dikkat çekmektedir. Risâlede kullanılan tek şiir Abbasî döneminin meşhur şairlerinden Ebû Nüvâs'a (v. 198/813) aittir.¹⁷ Bunun yanısıra risâlede eser ismi belirtilmeden bazı ünlü sûfilerden alıntılar yapılmıştır. Bayezid Bistâmî (v. 234/848), Yahya b. Muaz er-Râzî (v. 258/872), İbrahim el-Havvâs (v. 291/904), Mansûr el-Hallâc (v. 309/922) ve Hüseyin el-Ahlâtî risâlede kendilerine atıf yapılmış sûfilerdir.¹⁸

¹⁷ *el-Halîliyye*, 1a.

¹⁸ *el-Halîliyye*, 2b, 3b.

Risâlenin Muhtevâsı

el-Halîliyye risâlesi bir mukaddime ve yedi başlıktan oluşmaktadır. Mukaddime geleneksek metinlerin çoğunda olduğu gibi Allah'a hamd, Rasûlüne salât ile başlamakta, daha sonra müellif risâleyi ithaf ettiği Şîrvânşâh Halilullah'tan övücü ifadelerle bahsetmektedir. Alim, adil, güzel ahlakla süslenmiş, insana has bütün kemâlâtı kendisinde toplamış, düşmanlara karşı muzaffer, gazi, veli gibi ifadelerle övülen Şîrvânşâh Halilullah döneminde Şîrvan yakından ve uzaktan tüm alimlerin toplandığı yer olarak nitelenmektedir. Daha sonra müellif risaleyi *el-Halîliyye* olarak isimlendirdiğini ve yazdığı konuların tefekkür gözüyle değerlendirilmesini istemektedir.

Risâlenin birinci faslında ilmin şerefi konusu işlenmiştir. Müellif burada en şerefli ilmin peygamberler ve velîlerin ilmi olan ilâhî ilim olduğunu ifade etmektedir. Makam ve menzillerin amacı hakkında müellif şunları söylemektedir: اعلم أن مهامة المنازل والمقامات في طريق الصوفية، هي العلم بالله تعالى، ثم الوقوف بين يدي الله، ثم الفناء في طريق الصوفية، هي العلم بالله تعالى، ثم الوقوف بين يدي الله، ثم الفناء بالله. İyi bil ki sufilerin yolundaki makam ve menzillerim amacı Allah Teala'yı bilmek, sonra onun

huzurunda durmak, daha sonra ise fena fillah ve beka billah (mertebesine ulaşmaktır). Müellife göre bu dereceyi elde etmek ya ilahi cezbe yada seyr-i süluk ile mümkündür.

İkinci fasılda müellif gayb, ricâlu'l-gayb konusundan bahsetmekte ve birçok sûfinin görüşü olan her aşırda vârislik yoluyla Hz. Peygamber'in kalbi üzere bir şahsın olduğu görüşünü paylaşmaktadır. Faslın devamında müellif gayb çeşitlerinden, ricâlu'l-gayb'ın isimlerinden ve bu konuda âyet ve hadîslerden bahsetmektedir. Müellife göre ricâlu'l-gayb'ın sıralaması şu şekildedir: Kutbu'l-Ebdâl ve Kutbu'l-İrşâd, gayb imamı, şehadet imamı, dört evtâd, yedi budelâ, on iki nukebâ, kırklar, yetmişler, yüzler, altı yüzler ve binler.

Üçüncü fasılda yaratılışın gayesi olan insandan, insanın yaratılmasının gayesi olan ibâdetten ve ibâdetin çeşitlerinden bahsedilmiştir. Müelleif şöyle demektedir: اعلم أن غاية القصى والمقصود بالذات من الموجودات التي أوجدها الله تعالى الإنسان. والغاية من الإنسان العبادة، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، والعبادة على قسمين: قسم يتعلق باشتغال الجوارح الظاهرة غالبا. وقسم يتعلق باشتغال القلب والباطن غالبا (İyi bil ki Allah Teala'nın yarattığı mevcudattan maksat ve en

yüce amaç insandır. İnsandan maksat ise ibadettir. Bunun delili Allah Teala'nın bu ayetidir: Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım. İbadet ise iki kısımdır: Birinci kısım genellikle zahiri uzuvlar, ikinci kısmı ise genellikle kalp ve bâtın kullanılarak yapılmaktadır.

Dördüncü fasılda nefis konusu işlenmiş ve burada dört çeşit nefsdan -emmâre, levvâme, mülhime ve mutmainne- bahsedilmiştir. Beşinci fasılda ilâhî sıfatlar konusu işlenmiş ve kısaca bu konuda çeşitli grupların arasında ihtilafın olduğuna işaret edilmiştir. Müellif bu ihtilafları tasavvuf kitaplarında anlatılan fil hikayesine benzetmektedir. Bu ihtilafları müellif şu şekilde anlatmaktadır: اعلم أن القوم الذين يبحثون عن الصفات علي تمت فرق: فرقة منها تقول أن الصفات علي الذات أي لا تثبت الصفات. وفرقة تقول أن الصفات غير الذات أي تثبت الصفات. والفرقة الأخرى تقول لا عينها ولا غيرها. ولكل فرقة حجج ومناقضات كثيرة لا تليق ذكرها ولا يري زيادة نفعها في المقام, لأن قصصهم قصة الفيل في بلده المشهور. (İyi bil ki sıfatlar konusunda araştırma yapanlar çeşitli gruplara ayrılmışlardır. Onlardan bir grup sıfatların zatın gayrısı olduğunu söylemekte yani sıfatları inkar etmektedir. Bir diğer grup sıfatların zatın gayrısı olduğunu söylemekte yani sıfatları ispat etmektedir. Bir

diğer grup ise sıfatların zatın ne aynısı ne de gayrısı olduğunu söylemektedir. Her grubun kendi görüşünü ispat eden hüccetleri ve karşıt görüşleri boşa çıkaran delilleri vardır ki bunları burada zikretmek uygun değil, bu makama fayda da sağlamaz. Aslında onların hikayeleri meşhur ülkedeki fil hikayesine benzemektedir).

Altıncı fasılda bazı tasavvuf terimlerinin anlamları açıklanmıştır. İlham, hâtif, temkîn, telvîn, sekr, sahv, tevekkül, zıkr, keşf, tecellî ve diğerleri bu bölümde açıklanan terimlerden bazılarıdır. Müellif bu bölümde özellikle fütüvvet konusuna geniş yer ayırmıştır. Fütüvvetin ne olduğu hakkında müellif Hz. Musa'ya nispet edilen şu görüşü paylaşmaktadır: سأل موسى عليه السلام ربه عن الفتوة: قال أن ترد نفسك الي طاهرة كما قبلتها مني طاهرة (Musa a.s. Rabbine fütüvvetin ne olduğunu sordu. Allah Teala şöyle buyurdu: (Fütüvvet) nefsinin benden temiz olarak kabul ettiğın gibi bana temiz olarak getirmendir. Yine müellife göre fütüvvetin zirvesi kişinin tüm noksanları kendisinden bilerek nefsinin ait bir erdem ve hak görmemesidir.

Risâlenin son faslı 'mev'ize' yani yöneticiye nasihatlere ayrılmıştır. Müellif burada devletin sebatının doğru düşünce, doğru söz ve adalette olduğunu, halkın ihtiyaçlarının giderilmesinde gecikmenin kabuledilemez olduğunu ifade etmiştir. Yine müellif hakiki mutluluğun Hakka karşı sâdık, halka karşı erdemli davranmakta olduğunu söylemektedir. Bahsedilen konuları müellif şöyle ifade etmektedir: ثبات الدولة في الرأي الصائب والقول الصادق والعدل السامع، لا يؤخر قضاء الحوائج إذ لا اعتماد على الحوادث، كما قال الإمام الناطق جعفر ابن محمد الصادق عليهما السلام: " (Devletin bekası doğru düşüncede, doğru sözde ve dinlenen adalettedir. İhtiyaçların karşılanması ertelenmemelidir çünkü olaylara itibar yoktur. İmam Cafer b. Muhammed es-Sadık as. şöyle buyurmuştur: İyi işlerin yapılmasını yarına erteleme, belki yarın olur ama sen olmazsın.

Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

Çalışmamızda tahkik yöntemi olarak "İSAM Tahkikli Neşir Esasları Kılavuzu" esas alınmıştır. Risâlenin başka nüshasının bulunamamasından dolayı mukabele etme imkânı olmadı. Bu yüzden tahkik tek nüsha esas alınarak yapılmıştır. Asıl metinde genellikle

noktalama olmadığı için öncelikle kelimeler doğru okunuşuna göre noktalanmış, metin Arapça imla kurallarına göre düzenlenmiştir. Kâtip veya müellifin yazım hatasından kaynaklanan gramer hataları tashih edilmiştir. Metinde atıf yapılmış âyetlerin süre isimleri ve numaraları dipnotta verilmiş, hadislerin tahriçleri yapılmıştır. Risâlenin anlam bütünlüğünü bozmayacak şekilde konular başlıklara göre fasıllar ve paragraflar halinde düzenlenmiştir.

SONUÇ

İslam Dünyası'nın en az öğrenilmiş bölgelerinden biri Kuzey Azerbaycan'dır. Yazma eser kütüphanelerinde bölge âlimlerine ait binlerce eser olsa da bunların çok az kısmı çalışılmıştır. Bu bölgede uzun süre hüküm sürmüş devletlerden biri Şirvânşâhlar Devleti'dir. Bin yıldan fazla bir süre varlığını korumayı başarmış bu devlet İslam Dünyası'nın ilmî ve dînî hayatında önemli izler bırakmıştır. Edebiyat alanında Nizâmî Gencevî, Hakani Şirvanî, tasavvuf alanında Seyyid Yahya Şirvânî, Yusuf Müsküri, bilim alanında Fethullah Şirvânî, Abdurreşid Bakuvî, tıp alanında Muhammed b. Mahmud Şirvânî, İtâki Şirvânî ve

diğerleri bu bölgede yetişmiş güzide şahsiyetlerdir. Yazma eserleri incelediğimiz zaman hem Kuzey Azerbaycan hem de diğer ülkelerden olan İslam âlimlerinin irili ufaklı birçok eseri Şirvan şahlarına ithaf ettikleri anlaşılmaktadır. Fakat bu eserlerin hiçbirinin asıl olan müellif nüshası günümüze ulaşmamış veya şu ana kadar bulunamamıştır. Bunun en büyük nedeni ise Şirvânşâhlar Devleti'nin resmi kütüphanesine (Hizanetü'l-Kutub) ait kitapların şu ana kadar bulunmamış olmasıdır. Bu yüzden hem bu kütüphane hakkında herhangi bir bilginin olmayışı hem de çalışmamıza konu olan risalenin Şirvan şahlarından Şirvânşâh Halilullah'a ithaf edilmesi hasebiyle önce bu konu üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda Şirvânşâhlar kütüphanesine ait birisi Irak, diğeri ise Türkiye'de iki yazma eserin nüshasına ulaşılmıştır. Daha sonra Şirvan şahlarına hediye edilmiş bazı elyazma eserler hakkında bilgi verilmiştir. Bu kapsamda *Şerh-i Muamma*, *Ebvâbu'l-Makâsıd* ve *Bostânu'l-Ârifîn ve Gülistânu'l-Âbidîn* isimli üç elyazmaya ulaşılmış ve haklarında kısa bilgi verilmiştir.

Çalışmayla ilgi bi diğer husus Kuzey Azerbaycan'da ortaya çıkmış ve tüm dünyaya yayılmış olan Halvetiyye

tarikati ile ilgilidir. Bölgede yüzlerce Halveti şeyhi yaşamış olsa da bunların çok azının hayatı ve eserleri ile ilgili çalışma bulunmaktadır. Bu kısımda ulaşabildiğimiz yazma eserlerden hareketle bölgede yaşamış bazı Halveti şeyhlerinin isimleri tespit edilmiştir. Bu şeyhlerin eserlerinin olup olmadığı konusu ise daha fazla araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.

Bu kısa girişten sonra *el-Haliliyye* risalesinin incelemesine geçilmiştir. Elyazmanın metninin incelenmesi sonrasında müellifi belli olmayan bu risalenin Kuzey Azerbaycan'lı bir Halveti şeyhine ait olduğu kanaatine varılmıştır. Daha sonra risalede yer alan mukaddime ve yedi başlık hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Tek nüshasına Tahran Üniversitesi Kütüphanesi'nde ulaşabildiğimiz risale bu nüshaya istinaden tahkik edilmiştir. Tahkik sırasında yazma metinde yer alan gramer hataları düzeltilmiş, risalenin kaynakları tespit edilmiştir.

el-Haliliyye risalesi hacimce küçük olsa da Kuzey Azerbaycan'da Arapça yazılmış Halveti geleneğine ait bir çalışma olmasının yanısıra bu tarikatın en büyük destekçisi olmuş Şirvânşâh Halilullah'a ithaf edilmiş

olması yöneyle büyük bir önemi haizdir. Çalışmamızın sonucunda ulaştığımız kana şü ki yazma eser kütüphanelerinde yapılacak çalışmalar hem Şirvânşâhlar Devleti'nin İslam Dünyası'nda bıraktığı büyük ve çokyönlü izi gösterecek hemde bu devletin yöneticilerine hediye edilmiş çok sayıda eserin ortaya çıkarılmasına sebep olacaktır.

KAYNAKÇA

Abdulğani b. Davud. *Şerh-i Muamma*. Tahran: Tahran Üniversitesi Kütüphanesi, 3830.

Askalânî, İbn Hacer. *İnbâu'l-Ğumr*. Mısır: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1389/1969.

Aşurbeyli, Sara. *Şirvânşâhlar Devleti*. Bakı: Avrasiya Press, 2006.

Aşurbeyli, Sara. “Şirvânşâhlar”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 39:211. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Azamat, Nihat. “İbrahim Gülşeni”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 21:304. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Bakıhanov, Abbaskulu Ağa. *Gülüstan-i İrem*. Tahran: Milli Kütüphane, 2348.

Berdeî, Ahmed b. Ebî Yezîd. *Hâşiye 'ala'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, 36282.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-l-Edebi'l-Müfred*. Riyad: Dâru's-Sıddık, 1997.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Riyad: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Çoruhlu, Yaşar. “Şirvânşâhlar Sarayı”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 39:213. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.

Deylemî, Şiraveyh b. Şehrdâd. *el-Firdevs bi-Envâri'l-Hitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.

el-Haliliyye. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 339.

Xəlilli, Fariz-Xəlilli, Şəhla. *Qarabağlı Pir Məhəmmədin Mənaqibnaməsi*. Bakı: Elm və Təhsil, 2020.

İbrahim b. Muhammed. *Âdâbu'l-Hilâfe ve Esbâbu'l-Hisâfe*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.

İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullah. *el-'Azame*. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 1408/1987.

İsfahânî, Ebu Nuaym. *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Kâşânî, Muhsin. *el-Mahaccetu'l-Beyzâ fî Tehzîbi'l-İhyâ*. Tahran: Mektebetu's-Sıdk, 1960.

Mahmûdî, Hüseyin. *Ebvâbu'l-Makâsıd*. Tahran: Asitan-ı Kuds-i Rızavî, 12589.

Müskürî, Yusuf. *Beyânu'l-Esrâr*. Riyad, Mektebetü'l-Melik Abduaziz el-'Amme, 146.

Müslim, Nisabûrî Ebû Hüseyin. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.

Reyşehrî, Muhammed. *Mîzânu'l-Hikme*. Kum, Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.

Seâlebî, Ebû Mansur. *el-Î'câz ve'l-Îcâz*. Suriye, Dâru'l-Beşâir, 2001.

Suyûtî, Celâleddîn. *Nazmu'l-Îkyân, fî 'Ayâni'l-'A'yân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1927.

Şevkânî. Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fevâidu'l-Mecmûa fî'l-Ehâdisi'l-Mevzua*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1995.

Şîrvânî. Seyyid Yahya, Risaleler, *Keşfu'l-Kulûb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1447, 229b.

Şîrvânî. Zeynelabidin, *Bostanu'l-Ârifîn ve Gülistânu'l-Âbidîn*, Tahran, Kitabhane-i Malek, 4931/1: 1b.

Taberânî, Ebû Kâsım Süleyman, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1404/1983.

Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.

Yusuf b. Tağrıberdî, *el-Menhelu's-Sâfi*. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Amme, 5: 173, 1984.

Zemahşerî, Cârullâh. *Rabû'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahyâr*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 1992.

El-Hafîliyye Risâlesinin Tahkikli Metni

بسم الله الرحمن الرحيم بالخير

[1و] رب يسر وأعن واختم لنا بالخير. الحمد لله الذي اختار من الموجودات الإنسان، وشرف بعض أفراده بالعرفان، واصطفى من بينهم مَنْ علمه البيان بأفصح اللسان، ونزه ذاتهم عن الاتصاف وما يقول أهل الطغيان. وهو الذي لا يشغله شأن عن شأن ولا يحول حول حضرته الذهول والنسيان. والصلاة على من شق رمم القمر بالبنان، محمد الذي اختاره من بني عدنان، وعلى آله وأصحابه وأتباعه الذين خصوا بالإحسان، ما دام النجم والشمس يسجدان.

أما بعد؛ فهذا كتاب جمعت فيه أطوار الكمل من المجمل، والمفصل بعضها من كتب الفقر وبعضها من كتب الصدر، تحفة لمن خصه الله تعالى بالعنايات الأزلية، والسياسات العلية، والرياسات الأبدية، والسعادات السرمدية، ووجب بناءه على وقر رغبات من أهل الله وخاصته.

وكانت¹ مملكة الشروان في أيام دولته محط رجال الآمال من كل قريب وبعيد. وهو السلطان الوارع العالم العادل، وفي معدنه الكامل المتخلق بالأخلاق الحميدة المتجلي بالأوصاف الجليلة الجامع للكاملات الإنسانية، المظفر على الأعداء المنصور بنصرة رب العالمين، ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في الواحد²، وهو السلطان الغازي البطل الولي خليل الله

¹ في المتن " كان "

² هذه العبارة ملهمة من كلام أبو نواس في مدح الفضل بن ربيع وجاءت بهذه الصيغة :
ليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد،

الشاهي، مد الله على كافة الخلائق ظلال سلطنته، ورافته ورفع فوق الفرقدن لواء دولته، ورحم جميع أسلافه، وبسط في سيط الأرض خلافة أخلافه، وأيد أركان دولته في ظل عاطفته، ما دام الشمال واليمين بحق الملك المعين.

وسميته بالرسالة الخليلية، فإن وقعت في خير القبول فنعم البيان وإن لم يقبل فيئس الخسران، وألتمس من الناظرين ينظروا فيها بعين التأمل والتفكر لا بعين التعسف والتنكر لأنها بالصداف وبالتعرض ضرر. واستعنت بالله وبأهله للتوفيق بالإتمام والحفظ عن زلل الأقدام فإنه المستعان.

فصل:

اعلم أيها الطالب للحق المعلى والطريق المثلى أن شرف العلم وعظم قدره باعتبار شرف المعلوم وشأنه، وليس شيئاً أعظم وأجل من الله تعالى وصفاته وأسمائه وأفعاله. فالعلم الذي يبحث عنها - بحيث لا يحول حول حضرته طر الطفيلي- أشرف العلوم، وهو العلم الإلهي الذي هو علم المحققين من الأنبياء والأولياء. والعلو شأن هذا العلم ورفعة منزلته، انقلب عنه أكثر البصائر كليلة والعقول عليلة والخواطر خواسر، وهو المسمى بالتصوف، فوجب طلب هذا الطور الذي هو أشرف الأطوار وأكملها، والطلب بعدد الهمم والقابلية، ولا ينبغي لهم بمنع الطالب بقليل من هذا العلم.

[1ظ] اعلم أن مهامة المنازل والمقامات في طريق الصوفية، هي العلم بالله تعالى، ثم الوقوف بين يدي الله، ثم الفناء في الله، ثم البقاء بالله؛ وتحصل هذه المراتب بأحد أمرين: إما نور ذو الجذبات الإلهية، من وحدة الجمع

يستغرق العبد فيها، وخرج عن الأكوان، ويتوجه إلى تجلي وحدة الجمع وإدراكها، فيتجوهر ويرق نفسه ويصفي قلبه، فيعلمه الله تعالى حقائق الأشياء كما هي من غير فكر يدونه، ثم يعلم مراد الحق من الاختلافات، وهو السر توحيد المستلزم لرفع عالم الكثرة، وهذا السبب أمور ذاتية وعنايات أزلية ولا دخل للكسب فيه كما قال سيد الكائنات وخالصة الموجودات عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات: "جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين"³.

وإما بالسلوك وهو الخروج عن المرتبة والوصول إلى المرتبة الأعلى منها، إلى أن يصل حضرة الحق. وذلك بالتجرد عن الاستعمال كلها والتفرد، أي ينفي القبود المبطله والمبطلية، وهي المانعة عن الوصول إلى المقصود فيفتح بصيرته فيجد الأشياء كما هي، ويعلم حكمة وضعها فينزل مرتبة الجمع. وهذا طريق الكمل ويحصل هذا بمتابعة الشيخ الذي شأنه كذا بقدر الاسطاعة، بشرط القابلية وبجهد في فهم كلامه وأحواله ومقصود أفعاله من النوم واليقظة، وباعتقاده بأن يحصل له كل الكمالات فيعلمه الله حقائق كلامه وأحواله بحيث لا يبقى فرق بين هذين العلمين.

فصل:

اعلم أنه يجب أن يكون في كل عصر شخص يكون على قلب محمد صلى الله عليه وآله وسلم، بوراثته وتبعيته لأن الله تعالى عالم الغيب وعالم الشهادة، ولهما مراتب ورجال. فالغيب الأول: يسمى غيب الغيوب والغيب الحقيقي، وهو مبدأ الكل ولا يتعلق به علم العلم ولا شهود الشاهد، لأن العلم

³ تفسير الرازي، فخر الدين الرازي 176/4

يقضي الشاهد والمشهود ولا كثرة فيه بوجه من الوجوه. والغيب الثاني: هو الغيب الذي فيه الصفة غير الموصوف والاسم غير المسمى؛ وهو الغيب الأحمر، وفي هذه المرتبة العلم الحضورى للكمل الذين فازوا بالعنايات الأزلية والسعادات الأبدية من الأنبياء والأولياء بمتابعتهم عليهم الصلاة والسلام. كما قال الله تعالى: ﴿فَلَا يُظْهَرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ﴾⁴ الآية.

رجال الغيب؛ تسمى الأولى الضنائن الذين يضمن الله بهم لنفاستهم ويستترهم، إخفائهم عن إدراك الناس لا عن الإدراك بحسب الحس، أي لا يعرفهم كلامهم لأنهم محالٌ الذخيرة، أي أسرار الله، فيجب الاخفاء. وهذا ليس ضمن التخيل، لأنه تعالى جواد مطلق، لكن من الحكمة استنبه التخيل وهو صورة حكمة لا تخيل كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم في حقهم: «إن لله ضنائن من خلقه ألبسهم النور الساطع يحييهم في عافية ويميتهم في عافية»⁵. والكمل هم يضبطوا عددهم، اللهم إلا أن يقاسوا على عدد أفراد الشهادة لأن أمور الباطن على طبق أمور الظاهر.

[2] غالبا أقدّمهم وأكملهم يسمى بقطب الأبدال، وفي هذا المقام كلام طويل شريف، وبسط عريض لطيف لا يليق بهذا المختصر. ورجال الشهادة يسمى رجال العدد، وأفضلهم وأقدمهم يكون على قلب محمد صلى الله عليه وآله وسلم بمتابعتة؛ أي يكون خليفته ونائبه وأكمل أمته في الزمان الذي هو فيه، وهو أكمل العصر، وهو قطب الأقطاب، وقطب الإرشاد؛

⁴ سورة الجن آية 26

⁵ رواه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ (إِنَّ لِلَّهِ ضَنَائِينَ مِنْ خَلْقِهِ يُحْيِيهِمْ فِي عَافِيَةٍ، وَإِذَا تَوَفَّاهُمْ إِلَىٰ جَنَّتِهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَمُرُّ عَلَيْهِمُ الْفَتَنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ، وَهُمْ فِيهَا مِنْهُ فِي عَافِيَةٍ (385/12، وروي أيضا في كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم، محمد علي التهانوي، ص 1122.

وهو الغوث وله القطبية الكبرى، والمرشدون في تحت ترتيبه في الحقيقة، ولا يخرجون عن نظره، وقطب الأبدال يهرب من صحبته قطب الإرشاد، وقطب الإرشاد يطلب صحبته، والحال أن قطب الإرشاد أفضل وأكمل وأجمع منه؛ وفي الشرافة والنفاسة والحضور والاطلاق قول.

وبعد قطب الأقطاب، الإمامان إمام الغيب: وهو إمام اليمين، ويكون اشتغاله وتصرفه وحضوره وشهوده وتحقيقه في عالم الملكوت غالباً. وإمام الشهادة: وهو إمام اليسار، ويكون ما ذكر منه الاشتغال وغيره في عالم الملك والملكوت على الوجه التام. ثم الأوتاد الأربعة؛ وهم حفاظ أوتاد العالم بإذن الله تعالى وقدرته. ثم الرجال الستة؛ وهم إمام العلو، وإمام السفلى، وإمام الأمام، وإمام الخلف، وإمام اليمين، وإمام اليسار. وهم خلفاء هذه الجهات. ثم البدلاء السبعة، ثم النقباء الاثنا عشر، ثم الأربعون، ثم السبعون، ثم المائة، ثم ثلاثمئة، ثم الألف.

فهؤلاء رجال الله المضبوطون، لا يخلو العالم عن هذا العدد، وأكثر هذا ثابت بالأحاديث الصحيحة المشهورة، فإذا غاب القطب -وهو عبد الله- عن النظر يقوم بإذن الله تعالى مقامه إمام الشهادة، واليسار -وهو عبد الملك- ويقوم إمام اليمين -وهو عبد الرب- مقام إمام الشهادة، ويقوم واحد من الأوتاد مقام إمام اليمين، ويقوم الواحد من حفاظ الجهات مقام الواحد من الأوتاد، وهكذا بالترتيب إلى الألف. ويقوم واحد يكون أقوى بحسب الاستعداد والذكاء والشرافة من أهل زمانه مقام واحد من الألف. فهؤلاء رجال العدد وبها قيام العالم.

ومنزلة القطب من الوجود كمنزلة القلب من الجسد، والواحد من العدد. وبهذا القطب الذي هو من أمة محمد صلى الله عليه وسلم لسبب تبعيته

ونياتته وورائته هذه المرتبة، وله قبض وبسط، غير ما ذكر في بعض كتب التصوف بتقاسيمها أي بالنسبة إلى السالك. والكامل معين قبل الولاية، وبعد ما كان السالك وليا، ولها صورتان: فالحضر، وهو من الأفراد صورة بسطه، والناس صورة قبضه. وأكثر قبض القطب بسبب أن الأفراد الضنائن خارجة عن نظره وإن أخذوا منه. والقبض في الحقيقة مائل، فإنه أدق المواضع وأرفعها، وإنما قام إمام الشهادة واليسار مقام القطب لأن مَنْ هو أكمل بالإرشاد، لقرب الله. وإمام اليسار أتم وأكمل الملكوت، ورجع إلى كمال الملك ووصل إلى نهايته، لأن رجوعه منه إليه فصار كماله بحسب الظاهر والباطن تمام. فيليق بمقام القطب. والقلب من طرف اليسار، فصاحب اليسار أقرب إلى القطب الذي هو بمنزلة القلب من البدن والعالم. ولأن عالم الشهادة عالم الصورة والظلمة والكثرة والتفرقة والغفلة عند أكثر أهل العالم، فاليسار أنسب إليه. أما كمال الألوهية عند من له أوفر حظ وذوق من أطوار المحققين والمتحققين، وعالم الملكوت عالم المعاني والحضور والوقوف. واليمين أنسب، وفي لفظ اليسار نكتة فهم من فهم .

اعلم أن قبض الكل من القطب بإذن الله تعالى وأمره، وبنياية حضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، سواء كان المستفيض عالما بإفاضته أو لا يكون، لكن بالنسبة إلى البعض -وفي بعض الأوقات- بلا واسطة الغير، وبالنسبة إلى البعض [2ظ] الآخر بواسطة الغير . تأمل.

فصل:

اعلم أن غاية القسوى والمقصود بالذات من الموجودات التي أوجدها الله تعالى الإنسان. والغاية من الإنسان العبادة، بدليل قوله تعالى : ﴿وَمَا

خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»⁶، والعبادة على قسمين: قسم يتعلق باشتغال الجوارح الظاهرة غالبا. وقسم يتعلق باشتغال القلب والباطن غالبا، لأن العبادة اشتغال بالمأمورات والمأذونات الموصلات معرفة الذات والصفات والأسماء والأفعال، وبمعرفة سر الإلهية في تفاريق الكائنات. والأشقى والأفيد القسم الثاني مع ارتكاب العبادة الظاهرة، لأن في القسم الثاني اشتغال السلطان، وفي الأول اشتغال الرعية، وفائدة العمل بقدر التعب مع شرف العامل، فأفضل العبادة عبادة القلب التي هي التفكير والتوجه والحضور المستلزمة للمعرفة، بدليل قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة»⁷.

اعلم أن الطائفة التي تنسب إلى العلم والمعرفة على ثلاثة أقسام: قسم يكون ظاهره مرتبا ومعمورا وباطنه ليس كما ينبغي، لأنه يعرف القشر لا اللب. وأشخاصه هم المقلدون.

وقسم يكون باطنه مشرقا معمورا وظاهره غير معمور، ولم يشغلوا بالأمور الظاهرة، لأنهم وجدوا اللب وتركوا القشر. وهم مجذوبون لأن الله تعالى جذبهم إلى حضرته وسلب عنهم الاختيار وأسقط عنهم التكاليف الشرعية، فاستغرقوا بمطالعة الحضرة الأحدية وفرغوا عن الأكوان وهم محبوبون يحبهم الله تعالى، لأن جذبة الحق التي أشرف وأنفع من العمل أوصلهم دفعة إلى أعلى المقام. سئل عن الشيخ الواقف بأسرار الباري يحيى بن معاذ الرازي: "ما بال عرفاء إذا عرفوا سقطوا عن العمل. أجب: أن القلب ملك والجوارح جنده، فإذا اشتغل الملك تعطل الجند"، والمراد

⁶ سورة الذاريات آية 56
⁷ العظمة، أبو محمد عبد الله أبي الشيخ الأصبهاني، 305/1.

بالعرفاء هنا الجذباء. هذا حال أهل هذا القسم لأن حال باطنه غلب على حال ظاهره.

وقسم يكون ظاهره وباطنه مرتبين ومعمورين، وأفراد هذا القسم جامعوا الحقائق والمعاني ومخرجون من بحر حقيقتهم الدرر واللآلي، وهم الوارثون للنبيين والعارفون بعلم اليقين والناظرون بعين اليقين والواصلون إلى الحق اليقين وهم المحققون، اللهم اجعلنا من زمرة من نسبه بهم بحق من هو أفضل البشر وتم به وضع الصور.

اعلم أن الإنسان ينبغي أن لا يكون قانعا بقليل من العلم الالهي، لأنه يدل على ضعف القابلية أو موانع قوته، كما قال الشيخ الواقف بالأسرار الإلهية في وارداته: "القناعة في العلم الإلهي لا يقول عنها إنما قيل القناعة حسنة بالنسبة إلى الأمور لا مطلقا، لأن أكثر الصفة إنما يكون حسنة باعتبار الغالب لأنها قد تكون بالنسبة إلى بعض المواضع قبيحة، كما قيل: "حلم الغير في غير موضعه جهل"، لأن كل ما نفع في غير موضعه لا يكون حسنا. ومنهم من تمكن واستوت على الجودي فصار البرزخ الكامل والجامع لكل أي برزخ البحرين الذين لا ينفيان به، وهو صاحب الأعراف الذي يعرف القوابل على تفاوت المراتب، بعض يعرف القليل في مدة كثيرة، وبعض يعرف الكثير، وبعض يعرف الكل". هذا باب عظيم في الإرشاد ونهاية الكمال في المعاد كما علم من مضمون قول سلطان المرشدين والمحققين بمنبع أهل اليقين الحسين الثاني الأخلاطي قدس سره العزيز، وهو حمدا لله بالهداية إلى عرفان القوابل [3و] كما قال: "الحمد لله الذي هدانا بكاف كلامه على حقيقة هو به القوابل"، وقول غواص البحرين

طاوس الحرمين، وهو من لم ينفع كلامه إنما يصح بالنسبة إلى من يعرف القوابل، وهذه المرتبة نهاية مرتبة صاحب النفس المطمئنة والله اعلم.

فصل:

في بحث النفس ، اعلم أن النفس باعتبار الصفات والمراتب على أربعة أقسام:

[الأول] الأمانة: وهي التي تأمر في هذه المرتبة صاحبها بكثير من الشرور، ويكون اشتغال صاحبها بالموانع من الكمالات، فإنه فات عن صاحبها هذه الأمور. ولا يشتغل بها تأمل.

[الثاني] واللوامة: وهي في هذه المرتبة تأمر صاحبها بالاشتغال في بعض الأوقات بالأمور المأمورة والمرضية، وفي البعض الآخر بالأمور المنهية، فإذا اشتغل صاحبها بالمنهيات يندم وهي تنتهي إلى الملهمة .

[الثالث] وصاحب النفس الملهمة: هو الذي ينزل في قلبه المعاني ويرد إليه الأحوال، لكن قد يكون مشعرا ومميزا وقد لا يكون، وهو في هذا المقام في تلوين السلوك ومانع للحال، والنفس مطبوعة له لكن لا يُمكن لها.

[الرابع] والمطمئنة: وهي التي تمكنت واستقرت، وكان صاحب هذه النفس في نهاية المرتبة، أما الوقت والحال مانعة له، وحتى يكون قلبه بيت الله، أي بيت أسرار الله تعالى ومعرفته، كما قال الله تعالى: « لا يسعني أرضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي». ⁸ وروي

⁸ روي في إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي بلفظ « ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن اللين الوداع) ص890 ، وروي في المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء، محسن الكاشاني، 26/5.

"عبدى المؤمن الوداع" وإنما قال لا يسعه الأرض ولا السماء ويسعه القلب المذكور، لأن المقصود من الموجودات كمال الجمعية وهو لا يوجد في الأرض ولا في السماء لأن كل واحد منهما مطرق، بل المقصود منهما وهو الإنسان المتصف بكمال الجمعية كما قال الله تعالى: «لولاك لما خلقت الأفلاك»⁹، ومن ورائه بكمال التبعية، لأن المقصود بالذات من الشجرة الثمرة، ومن اللين الزبد، وينزل إليه المعاني المستقيمة، وبه صرفت الدرر لثمن، وحتى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لأنه حتى يكون صاحب الفتح المبين والفتح المطلق، كما قال سيد الكائنات وزبدة الموجودات عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات: «لا هجرة بعد الفتح»¹⁰، أي بعد فتح المبين والفتح المطلق لا الفتح القريب، وإنما قال بعض المحققين صاحب مرتبة النفس من الأنبياء والأصحاب والأئمة والملائكة أتم وأكمل من صاحب مرتبة الروح والعقل والقلب، وهو صاحب هذه النفس، لا مطلقاً، لأن فيه جمعية المراتب كلها بحسب الشعور والأشعار. وإنما قلنا بعض المحققين لأن البعض الآخر ذهبوا إلى أن صاحب مرتبة القلب أتم. وسببه عندي الاختلاف بينهما ليس إلا بحسب اللفظ، والاطلاقات ما وفى المعنى موادها ومرادها واحد .

اعلم أن القلب الذي هو محل الروح الحيواني لا القلب المصطلح عند المحققين محل الورد والنزول، وهو بمنزلة الأرض والقابل، والدماغ محل الفكر والفهم، وهو بمنزلة السماء والفاعل، والمقصود هو الشخص الذي يكون كل واحد منها جزء له وإذا ورد الشيء في القلب تصور دفعه

⁹ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ص126

¹⁰ صحيح مسلم، أبي حسين مسلم النيسابوري، ص903.

إلى الدماغ ولسرعة الصعود. اختلفوا في أن محل الورد القلب أو الدماغ والتحقق أن الورد يرد في القلب ويصعد دفعة إلى الدماغ وينزل إلى القلب ويستقر فيه والله اعلم .

فصل:

في بحث الصفات؛ اعلم أن القوم الذين يبحثون عن الصفات على ثمت فرق: فرقة منها تقول أن الصفات على الذات، أي لا تثبت الصفات. وفرقة تقول أن الصفات غير الذات [3ظ] أي تثبت الصفات، والفرقة الأخرى تقول لا عينها ولا غيرها. ولكل فرقة حجج ومناقضات كثيرة لا تليق ذكرها ولا يرب زيادة نفعها في المقام، لأن قصصهم كقصة الفيل في بلدة المشهورة.

اعلم أن قول كل قسم صحيح من وجه غير صحيح من وجه آخر، وعدم الصحة بسبب الحصر والمنع، والتحقق في هذا المقام راجع إلى اعتبار المراتب، وهي الأحادية والواحدية والوحدة، ولا شك أن الصفات باعتبار الأحادية عين الذات لعدم اعتبار التعدد والكثرة فيها، وباعتبار الواحدية غير الذات لا اعتبار التعدد والكثرة فيها، وباعتبار الوحدة التي هي اليقين الأول، وتجلية على الأصح عينها من وجه غيرها من وجه، وهذه العبادة أنسب من لا عينها ولا غيرها. ولأن الصفات محمولة على الذات، وبين الموضوع والمحمول اتحاد ذاتي وتغاير باعتبار المفهوم، فباعتبار الذات عينها وباعتبار المفهوم غيرها، وتثبت من هذا عينها من وجه غيرها، وتحقيق بحيث الاسم بأنه على المسمى أو غيرها، يعلم من هذا، لأن الاسم عند هذه الطائفة هو الذات المتعين بالصفة الوجودية أو العدمية، فله الأسماء الحسنی فادعوه بها تأمل فإنه دقيق جدا.

اعلم أن هذه المسألة، أي مسألة الصفات والأسماء، يمكن اجرائها على الممكنات أيضاً، وليس بين الموردين اشتراك معنوي لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات، بل اشتراك بحسب اللفظ والاطلاقات، لأن ذات الحق وصفاته وأسمائه غير ذات الممكن وصفاته وأسمائه، كما يقال: الله حي وعليم وسميع وبصير، وتطلق هذه الأشياء على الإنسان المشخص، وليس بينها في هذه المعاني بحسب المعنى بل بحسب اللفظ. مثلاً: السمع من الإنسان سبب قرع عنيف وغير ذلك مما يحتاج إليه في السمع. والحضرة الإلهية منزهة عن ذلك الاحتياج لسماعه، وأما اجراء هذه المسألة، أي مسألة الأسماء والصفات التي من ضمن هذه الأسماء على الممكنات، فجانز. مثلاً: الشخص الإنساني المتحقق له الحقيقة والباطن واليقين والظاهر وهو جامع، فباختبار الحقيقة والباطن ليس فيه اليقين والتكثير، فلم تعتبر الصفات؟! فيقال أنها عين الذات، وباختبار اليقين الشخص والظاهر فيه كثرة وإضافات فيكون غيرها. وباختبار الشخص الواحد الجامع للظاهر والباطن عنها من وجه غيرها من وجه.

اعلم أنه لا شك أن التعدد والإضافات والنسب والتعينات بالنسبة إلى حقيقة الممكنات لا بالنسبة إلى حقيقة الواجب كلها أمور اعتبارية نسبية، ولا موجود بالوجود الحقيقي لا الاصناف إلا واحد. مثلاً: حقيقة الإنسان ينسب إلى حيوان ناطق، فإذا أبرزت من الكمون إلى الظهور يقال له: ذكر وأنثى وأسود وأبيض إلى غير ذلك من الأسماء والصفات المتوافقة والمتضادة التي تطلق عليها، وليس في الحقيقة هذا التعدد يتعينه، ولا تصح هذه الكثرة في وحدة جمع الحقيقة، ومثال آخر: القول، الذي يكون في باطنك إذا نطقت به لا يكون المنطوق في الحقيقة إلا ما في باطنك ولا يثق له المنطوق في الحقيقة قبل النطق به، فباختبار المجازي والمحالي يتعين بيقين

صاحبه وبغيره، منه اعتبارات كثيرة لا تكون مثل النطق به، فاسمع وانظر بالآية، إذا طلع الصباح بطل المصباح، وفي هذا المقام ينبغي الوصول ولا يحصل بمجرد السماع الفضول لأن من لم يذق لم يدرك والله اعلم .

فصل:

في بعض المصطلحات لبعض الأكابر:

الإلهام: خطاب خفي من الله للعارف والوحي ليس في مرتبة صفاته. الظاهر أن الإلهام وحي خفي كما أن الوحي إلهام جلي قيل لأنها إلقاء المعنى في القلب. سئل: ما العارف؟ قيل: كائن معهم بائن عنهم.

الهاتف: ما يقرع السمع من الواردات المنتهية الحال، هيئة واردة عن الحضرة الربانية ومن وقت السالك ليصل من الأدنى إلى الأعلى.

المقام: كل منزلة حسية يقوم منه السالك متى يطمئن فيه ثم يرتحل إلى ما فوقها إلى أن يصل إلى التمكين.

التمكين: اقرار السير في مكان العز، والمكان لأهل التمكين كالمقام لأهل التلويح، [4و] لأن التلويح انقلاب القلب إلى طبع الوارد، كما أن التمكين انقلاب الوارد إلى طبع المتمكن، فيكون المتمكن غالباً على الأحوال، كما أن الأحوال غالبية على المتلون. فأهل التمكين ينزل كل شيء منزلته، فالحال زينة الوقت والسكينة ثيابه، ومما سئح لي لغير الحال واردة عينية عن الحضرة الربانية للتزقي والتحول ما لم يبق ولم يثبت، وإن يغيب ويثبت يكون مقاماً. والواردة المذكورة إن قويت وغلبت على المورد وسلب عنه الاختيار والشعور المقيد به صعب البقاء، أو لا يقال لها الجذبة.

والمجنوبون محبوبون، جذبهم الله تعالى إلى حضرته وخصهم بمشاهدة جماله.

السكر: ههنا حالة واردة من مشرب الوصل مؤونته إلى ضبط الأحوال مع الاتصاف بوصف الفناء، حتى يكون نطقه من الذي أنطق كل شيء.

الصحو: حالة ضابطة للأحوال مع الاتصاف بوصف البقاء، ويكون لصاحب التمكين وهو صاحب السعادة. ومن إمداد الفيوض الإلهية والنصرة بإدراك الخير، لأن السكر إنما هو من حال الفناء من الحق بمشاهدة نور الغيرة ولائح عن الحيرة وعدم التمالك لا حيرة الشبهة، وهو مقام المحيرين، ولائح هذا المقام عن الألم الملائم والصحو بالحق، أي من مقام البقاء بالحق، والحاصل أن السكر مقام الفناء والصحو مقام البقاء، وإنما قال لنا لأن أصل السكر هو الخروج عن الطريق المستقيم وهو الغير الموصل كسكر الحرص وسكر الجهل وسكر الشهوة وسكر السلطنة وسكر الشراب، وما أشبه ذلك أكثر من أن يعد ويحصى، فكله تناقص البصائر. والمراد هنا غير ما ذكر البارى ما تجرد مطلقا، ولا يثبت الخاطر وارد تحرك الروح إلى رغبة في شيء أو عن شيء.

الواقعة: ما يرد على القلب من عالم الغيب ويدل على أمر سيوجد الفقر، هو الفناء بالله، ورفع الاحتياج قيل عبارة عن تجليات القلب بما خلت عنه الند. وقيل الفقر هو التلذذ بالإفلاس والتفرد عن الناس. صحة الفقر أن لا تطلب المعدم، ولئلا يفقد الموجود لا يحصل هذا بالإخبار كما قيل: يا طالب الفقر بالأخبار قاطبة الفقر أعظم أن يوتى به الخبر. الفقر معنى لطيف ليس يدركه إلا فتى ليس في الدنيا له إلا بر مجرد القلب، لا يأوى إلى أحد مخرب

القلب، لا تبقى ولا تذر، ومنه أسرار الحق احتياج الفقراء إلى الأغنياء لينتفعوا بحضورهم.

التوكل: تعويض النفس إلى مرتبة ومدبرة بعد أن عرف أن ليس له من الأمر شيء، وعلم أن الخيرة فيه التعويض: هو ابراءه من الحول والقوة ويسلم القوة لله جميعا وهو عين الاستسلام. والفرق بين التوكل والتعويض، أن التوكل لائح عن ملاحظة السبب، لأنه لا يكون إلا بعد السبب. بخلاف التعويض فإنه قد يجوز أن يكون بعد السبب وقبله. وفي التوكل بالنسبة إلى حضرة الحق جل وعلا نوع جسارة، لأن الوكالة تقتضي أن يكون الوكيل مقام الموكل لكل أمام الشرع ذلك وفي التعويض [4ظ] ليس هذه الجسارة، لأن صاحب التعويض مضطر لأنه لا يرى علمه سببا للنجاة والهلاك بل هما بعناية الحق وبخصه. سأل منصور الحلاج قدس سره عن إبراهيم الخواص رضي الله عنه وهو من أكابر الأولياء: "في أي مقام تروض نفسك؟ قال أروض نفسي في مقام التوكل منذ ثلاثين سنة. قال: أفنيت عمرك في عمارة الباطن فأنت أنت من الفناء بالله".

الطاعة: قبول الحق في المحبوب والمنكورات.

التقوى: إضافة الأمور إلى الله.

العمل: تقود التصرف في أجزاء الكائنات.

الرضا: التلذذ. وبكل وارد قيل هو الوقوف الصادق مع مراد الله تعالى من غير تردد في ذلك، وغير أن نماذج ذلك بارادة نفسه، وهو مطلوب أبي يزيد البسطامي قدس سره العزيز حين قيل له: "ما تريد؟ قال: أريد أن لا

أريد."، فالتوكل يمحو قدرة الشخص في قدرة الحق، والرضا يمحو إرادة الشخص في إرادته.

الذكر: هو الخروج عن ميدان الغفلة إلى قضاء المشاهدة مع غلبة المحبة وشدة الشوق، قيل هو جلب الفتوح، كما أن الفكر معراج الروح.

الذكر الخفي: هو الخلاص من القيود والبقاء مع الشهود، ولزوم المشاهدة.

المراقبة: امتداد التوجه نحو المقصود، وهي أن يعرض الروح للنفحات الربانية وحفظها عن ملاحظة الغير، النفحات الربانية تقع في كل يوم مرارا، فنعم حال من وفقها، كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إن لربكم من أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها»¹¹.

اعلم أيها الطالب للعلم أن العلم صبغ للنفس والخلق نطاقتها، ولا يشرق صبغ ما لم ينظف، ومن الأخلاق البذل والنفقة على خلق الله تعالى، والتواضع والمحبة وغير ذلك. اعلم أن الأخلاق الكاملة بعد الأنبياء لصاحب الفتوة، وهي مقام القلب الصافي عن صفات النفس، وذلك الصفاء هو زيادة الهدى بعد الإيمان. ولهذا سأل موسى عليه السلام ربه عن الفتوة قال: "أن ترد نفسك إلي طاهرة كما قبلتها مني طاهرة".

نكتة الفتوة: أن لا تشهد لنفسك فضلا على أحد ولا ترى لك حقا على أحد ولا ترى ذلة وإيذاء بالنسبة إليك من أحد، بل ترى أن سبب المنقصة منك. واعلم أن من أحوج عدوه إلى شفاعته ولم يخجل من الموزرة إليه لم يشم رائحة الفتوة. ومحاسن الفتوة ثلاثة: البذل مع الاحتياج والعفو مع

¹¹ المعجم الكبير، أبي قاسم سليمان الطبراني، 234/19.

الاعتدال وتحمل أعباء الضعفاء. قيل لما فارق موسى خضر قال " أوصني! قال خضر: لا تطلب العلم لتحدث به واطلبه لتعمل به"، اعلم أن العلم القليل مع العمل خير من العلم الكثير بلا عمل، بدليل قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم»¹². ولأن العلم بلا عمل وبال والعمل بلا علم ضلال والجمع بينها كمال. طلبه العلم أشد من طلبه الجهل، لأنه حجاب نوراني. اعلم أن العمل لا يكون إلا بالنية كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إنما الأعمال بالنيات»¹³. النية هيئة تتبعه في النفس [5] من جهة رغبتها في نيل مقصود، فإذا زالت ملك الرغبة بطلت النية، فلهذا نية المؤمن خير من عمله، وإذا تعددت النية بطلت المهمة، جرد نيتك ووجد نيتك مثل بغيتك.

الهمة: اجتماع الرغبة الصادقة مع النية الكاملة، وإنما تنال ما تنال بالنية الصادقة والهمة العالية.

التواضع: الافتخار بالقلعة والاعتناق للذة وتحمل أثقال أهل الملة. قيل حسن الأدب مع الحق والخلق مع الخلق.

العصمة: نور يتدفق في القلب ويثور به النفس فيمتنع صاحبه عن أن يصدر عنه المعصية. وعندني أن العصمة نور يتدفق في القلب وتثور به النفس فيحفظ صاحبه عن أن يصدر عنه الأمور المنحرفة.

التجلي: ما يكشف للقلوب من أنوار الغيوب.

الكشف: حضور حقيقة الشيء كما هي.

¹² حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبي نعيم أحمد الأصفهاني، 15/10.

¹³ صحيح البخاري، أبي عبد الله محمد البخاري، ص7.

العشيق: جنون إلهي لا محمود ولا مذموم. قيل ما رقى القلب يحرق ما سوى المحبوب، وقيل شدة الميلان إلى وحدة الذات، وقيل إفراط المحبة. والمحبة إفراط الإرادة. والإرادة إفراط الميل.

الأنس: تمام الألفة مع المحبوب.

الاضمحلال: انكسار الوجود تحت سطوة التوحيد لتجلي القدم.

هذا من مصطلحات بعض الأكابر، جعلنا الله وإياكم من الصائرين الواصلين بحق محمد وآله أجمعين الطيبين الطاهرين .

فصل:

في الموعظة؛ ثبات الدولة في الرأي الصائب والقول الصادق والعدل السامع، لا يؤخر قضاء الحوائج إذ لا اعتماد على الحوادث، كما قال الإمام الناطق جعفر ابن محمد الصادق عليهما السلام: " ولا تبق فعل الصالحات إلى غد لعل غداً يأتي وأنت فقيد".

غاية السعادة في الصدق مع الحق والخلق مع الخلق، عامل الخلق بالخلق والحق بالصدق تكن خليفة الحق في الخلق. قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: « إقبال الدنيا كزيادة الطيف وسحابة الصيف »¹⁴. لا لصحبة الأشرار، واطلب صحبة الأخيار، فإن الصحبة تؤثر كتأثير الروح في البدن. ليس من الحكمة في شيء من لم يوافق فعله قوله وقوله قصده وقصده فعله. العمل العاري عن الصدق لا ينفع. كما أن الجسم العاطل عن الروح لا ينجح. اعلم أن طلب الحق باب لا يزل قارعه وما لا يدرك كله لا يترك

¹⁴ وقد ذكر بلفظ (إقبال الدنيا كالمامة ضيف، أو سحابة صيف، أو زيارة طيف)، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، الزمخشري، ص68.

كله. ثم من المعرفة خير من كثير العمل. العمر رأس المال والمعرفة ربحه والغباوة خسره، والسعيد من يربح والشقي من يخسر والمفتون من لا يربح ولا يخسر.

والوقت بعده وليس شيء آخر منه إدراك الوقت. فإن الوقت إذا فات لا يستدرك والفرصة غنيمة. والعاجل زائل والأجل أت. فلا يفيد الندم بعد الفوت، ولا يباع نعيم الأبد بالشهوات. فإن للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل، فمن غلب عقله شهوته فهو أقوى من الملائكة ومن غلب شهوته عقله فهو أخس من البهائم. فالفائز لا يصرف النقد إلى النسية. ولا يبدل الربح بالخسر. معرفة الحرمة إليه سهلة وإنما الصعوبة في الاختيار عن البر والامتثال بالخير بعضا من جهة العمل أكثر من بعضها من جهة العلم. فإننا لو أتينا بالخير الذي لا نعرفه واجتئبنا عن الشر الذي لا نعرفه تحصل لنا مطالب جميلة وفوائد جلييلة، وأقلنا أن لا يمسننا الندامة ولا يجب من قولنا التغير والغرامة بخلاف أن نعلم [5ظ] ولا نعمل. من أراد أن يعرف مرتبته إلي فلينظر إلى من يحبه من غير علة. من عادا أحد أو أضم أحدا فقد كدر وقته وانكدر عيشه. إذا أسأت إلى أحد لا تأمن عوائله تق بمن أحسنت إليه. غمض عيونك من عيوب غيرك تسترح، وافتح جفونك في عيوب نفسك تستقم، كما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إذا أراد الله بعبد خيرا أبصره بعيوب نفسه»¹⁵.

¹⁵ رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس بلفظ (إذا أراد الله عز وجل بعبد خيرا جعل فيه ثلاث خصال فقهه في الدين وزهده في الدنيا وبصره بعيوبه) 242/1، وروي أيضا في ميزان الحكمة، محمد الريشهري، 1129/3.

افتخر بفضل نفسك لا بنقص غيرك، والتفاخر بالحسب أولى من التفاخر بالنسب، كما قال أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب عليه السلام: " فخر المرء بفضله أولى من فخره بأصله". العاقل يفتخر بالهمم العالية والجاهل يفتخر بالرّمم البالية. فراغ القلب أطيب المطلوب. السيادة تنافي الرغبة والراحة. من أنصف من نفسه أمن من الغرامة. الغنى تعب محبوب الفقر، الراحة مكروهة، راحة النفس كلها في التسليم وبلاؤها في التدبير. قال علي عليه السلام: " احتج إلى من شئت تكن أسيره واستغن عن من شئت تكن نظيره وأحسن إلى من شئت تكن أميره". قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: « لا يصح الكذب في جد ولا في هزل»¹⁶. قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: " البلاء موكل بالقول"، وقال عبد الله بن عمر: " الكلام بمنزلة الوطاس، قليله دواء وكثيره داء". اعلم أيها العزيز أن الفقر من الحرص والمذلة من البخل. لا تقى مع حرص، لا سؤدد لمولود، ولا راحة لحسود، ولا رفعة لبخيل، ولا أمن لحقود، لا حقارة لبذول، ولا كرامة لنمام، لا عادل لعادل، لا راحم لظالم، لا جار لمن جار. وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين أجمعين إلى يوم الدين. نمقه الفقير الراجي عفو ربه الغني نصير الدين حسين الحر الحسيني في شهر جمادى الأولى .1076

¹⁶ صحيح الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري، ص153.

1256-1282 YILLARI ARASINDA İLHANLI DEVLETİ'NDE TASAVVUF

Özkan Dayı*

Giriş

İlhanlı Devleti, İlhan Hülâgû'nun 1256'da Horasan ve İran coğrafyasına gelişinden 1335 yılında İlhanlı hükümdarı Ebû Sa'îd Bahadır Han'ın vefatına kadar Merkezi Azerbaycan coğrafyası olmak üzere İran, Irak, Fars ve Horasan bölgelerinde tahakküm kurmuş olan bir şube Moğol devletidir. Tasavvuf, tarih boyunca gerçeği arayan insanların manevî tekâmülünü anlatan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda hicri ikinci asırdan itibaren İslâm Medeniyeti 'ne dâhil olan toplumlar bünyesinde tasavvufi şahsiyetlerin yetiştiği bilinmektedir. İlhanlıların Yakındoğu'da hâkim bir güç olarak ortaya çıktıkları XIII. yüzyıla kadar mezkûr coğrafyada birçok sûfî düşünür, farklı tasavvufi

* Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü, ozkandayi@bayburt.edu.tr, Orcid: 0000-0001-8192-3445

ekollerin temellerini atmıştır. XII.-XIII. yüzyıllarda artık kurumsallaşan, bir ilim olarak kendini tanımlayan tasavvufun, İlhanlı Devleti'nin tarihi seyirinde ve İlhanlı kültür tarihi içerisinde önemli bir yere sahip olduğunu görmekteyiz.

XII. yüzyılın sonunda ve XIII. yüzyılın başında İran coğrafyasında iki büyük ve önemli irfan ya da tasavvuf merkezi bulunmakta idi. Bu merkezlerin her biri sayısız tasavvuf ehli yetiştirerek şöhret kazanmışlardı. Bunlardan ilki İran'ın doğusunda bulunan Kubrevî¹ irfan ekolü, diğeri ise İran'ın batısında bulunan Suhreverdî² irfan ekolü idi. Bu iki ekol XII. ve XIII. yüzyıllar boyunca İran coğrafyasında ve bu coğrafyaya komşu diyarlarda şöhretlerini korumuşlardır. XIII. yüzyılda Ön Asya coğrafyasında yaşanan Moğol istilası³ ve bu

¹ Hamid Algar, “Necmeddîn-i Kübrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/498-50.

² Reşat Öngören, “Sühreverdîyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/42-45.

³ Moğol istilası hakkında bk. Minhâcuddîn Osmân b. Sirâcuddîn Muhammed Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsirî*, (Kâbil: Encümen-i Târih-i Afğânistân, 1348 hş.), 2/189; Gıyâseddîn b. Humâmeddîn el-Hüseynî Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, (Tahrân: Kitâbfurûş-i Hayyâm, 1333 hş.), 3/ 38; Seyyid Ebû Süleyman Fahrüddîn Davud b. Tâcuddîn Ebû'l Fazl Muhammed b. Muhammed b. Dâvud el-Benâketî, *Târih-i Benâketî*, (Tahrân: 1348 hş.), 366; Mollâ Ahmed Tetevî-Asâf Hân Kazvîni, *Târih-i Elfi*, (Tahrân: Şirket-i İntişârât-i

istilanın menfi sonuçları, bu bölgede yaşayan halk içerisinde oldukça itibar gören tasavvufun, bu dönemde halk tarafından iyice benimsenmesine sebep olmuştur. İstilanın getirdiği katliam ve siyasi karışıklık döneminde tasavvuf, din ve irşad yolunda hem bir akli hareket hem de bir nefsi olgunlaştırma hareketi olarak karşımıza çıkmaktadır. Halk, bu sıkıntılı dönemde hângâhlara⁴ teveccüh etmiş, şeyhlerin ve tasavvuf ehlinin İlhanlı Devleti'nin her alandaki tesiri de bu teveccüh ile başlamıştır. Bu tesir, özellikle XIII. yüzyılın sonlarına doğru kendini iyice hissettirecektir.⁵

Cengiz Han yasasında, “Müslim, hristiyan ve putperest abidlerini ayrıca tamamıyla kendilerini dine vermiş olan kişiler her türlü vergiden muaf tutulmuştur”

‘İlmî ve Ferhengî, 1382 hş.), 6/3705-3709; Hâfız Ebrû, *Zubdetu't-Tevârîh*, (Tahrân: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1378 hş.), 1/337-338; Petruşevsky, *Keşâverzi ve Münâsebet-i Erzî der Îrân 'Ahd-i Mogûl*, (Tahrân, 1344 hş.), 1/114-115; Abbâs Kadyânî, *Târih Ferheng-i ve Temeddon-i Îrân der Devre-i Mogûl*, (Tahrân, 1384 hş.), 50-58.

⁴ Hângâh terimi; dervîş, şeyh ve sûfîlerin inziva, tefekkür ve zikir ile meşgul oldukları yer anlamında kullanılmaktadır. Mehmet Kanar, *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*, (İstanbul: Say, 2016), 593; Mohsin Keyânî, *Târih-i Hângâh der Îrân*, (Tahrân: Kütübhâne-i Tuhûrî, 1369 hş.), 55-60.

⁵ Zebihullah-i Safâ, *Târih-i Edebiyât der Îrân*, (Tahrân: İntişârât-ı Firdovs, 1349 hş.), 3/165-166.

emri aslında başlangıç noktası olarak tasavvufun bu dönemde yayılmasına öncü sebep olarak ele almamız gereken önemli hususlardandır.⁶ Bu durum, Cengiz Han'dan sonra Moğol Devleti'nin başına geçen diğer kaanlar tarafından da tatbik edilmiştir. Cengiz Han'dan sonra Mengü Kaan'ın⁷ fermanıyla da ilâve vergi yükünden; Müslüman cemaatinin büyük seyyidleri ve ileri gelen imamları, Hıristiyan rahipler, öğrenciler, putperestlerin rahipleri, yaşı ilerlemiş ve geçimini temin etmekten aciz kişiler muaf tutulmuştu.⁸

Müslüman cemaati içerisinde yer alan tasavvuf şeyhlerinin de bu vergilerden muaf olması, İslâmî siyasî

⁶ Reşîdüddîn Fazlullâh, *Câmi'ü't-Tevârih*, (Tahrân: İntişârât-i İkbal, 1374 hş.), 596-597; Ebu'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târihu Muhtasari'd-Düvel*, (Ankara: TTK, 2011), 25.

⁷ Mengü Kaan, Cengiz'in torunu ve Tuli Han'ın oğludur. Bilgi için bk. Mir Seyyid Hamîdeddîn Muhammed b. Seyyid Burhâneddîn Hâvendşâh b. Kemâleddîn Mahmûd el-Belhî Mîrhând, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, (Tahrân: Pîrûz, 1339 hş.), 5/172-173; Alâaddin Ata Melik b. Bahâeddin b. Muhammed b. Muhammed Cüveynî, *Târih-i Cihânguşâ*, (Tahrân: İntişârât-i Donyâ-yi Kitâb, 1329 hş.), 3/4, 8; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şebânkâreî, *Mecma'ü'l-Ensâb*, (Tahrân: İntişârât-i Emîr Kebîr, 1343 hş.), 255.

⁸ Cüveynî, *Târih-i Cihânguşâ*, 3/76-77; Reşîdüddîn, *Câmi'ü't-Tevârih*, 597; Gregory Abû'l Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, (Ankara: TTK, 1950), 2/554-555; Mîrhând, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 5/183; Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, 3/ 57; Hamîd Hamîd, "el-Havâdisü'l-Câmi'a ve Ovzâ'-i İctimâ'î ve Siyâsî-yi Yahûdiyân der 'Ahd-i Mogûl", *Îrân Şenâsî* 1, (1383 hş.), 112.

otoriteden mahrum kalan Müslüman toplumunun Cengiz Han döneminden itibaren bu ayrıcalıklı sayabileceğimiz çevreler etrafında toplanmaya başlamasında etkisi vardır. Böylece yasadaki hüküm ile dolaylı da olsa, tasavvufî çevrelerin XIII. yüzyılın başlarından itibaren Orta Asya ve Ön Asya İslâm toplumları arasında güçlenmeye başladıklarını söyleyebiliriz.

Cengiz Han döneminden başlayıp sonraki dönemlerde devam eden ve İlhan Devleti zamanında da uygulanan dinî liderlerin ya da ruhanîlerin Moğol döneminin ağır vergilerinden sorumlu olmamaları, bu çevrelerin iktisadî olarak da güçlenmesine sebep olmaktaydı. Bu durum, Moğol istilası sonrasında bozulan tarım ve ticaret sisteminden dolayı yokluk içerisinde kalan halk kitlelerini maddî ve manevî anlamda bu çevrelere yaklaştırmıştır.

XIII. yüzyıl içerisinde Moğol saldırıları sonucunda Maverâünnehr, Hârizm ve Horasan'ın büyük bir yıkıma uğraması ve her alanda yok oluş sınırına gelmesine rağmen tasavvufun ve hângâhların bir şekilde hayatta kalabildiğini görmekteyiz. Bu dönemde halkın dinî konularda manevî yönden ayakta kalmak için daha çok

din adamlarına, sûfilere teveccühe ettiği de bir gerçektir.⁹

Tasavvufun Moğol-İlhanlı tahakkümünde yayılışına baktığımızda dört unsur karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilkini; toplum içinde büyük itibara sahip olan ve binlerce müridin veya sûfinin takip ettiği Mevlânâ¹⁰, Şeyh Suhreverdi¹¹ ve Şeyh Safiyyuddîn¹² gibi büyük şeyhlerin irşad ve imar faaliyetleri olarak açıklayabiliriz. İkinci unsur ise, hângâh ya da tasavvuf çevrelerini

⁹ Zebihullah-i Safa, *Mukaddeme-i ber Tasvuf tâ Karn-i Heftom-i Hicrî*, (Tahrân: 1352 hş., Şûrâ-yi Âli Ferheng ve Honer,), 41.

¹⁰ Mevlânâ, İlhanlı döneminde Anadolu'da yaşayan ünlü sûfi ve şairdir. Detaylı bilgi için bk. Hândmîr, *Hâbü's-Siyer*, III, 115; Safa, *Târih-i Edebiyât der Îrân*, 3/448-458; Sa'îd Nefîsî, *Târih-i Nazm ve Nesr der Îrân ve Zebân-i Fârsî*, (Tahrân: İntişârât-i Furûgî, 1363 hş.), I/121; Nevâyî, 'Abdilhuseyn, *Ricâl-i Kitâb-i Hâbü's-Siyer ez Hamle-i Mogül Tâ Merg-i Şâh İsmâ'il-i Evvel*, (Tahrân: Tahrân 1379 hş., 1379 hş.), 43-44.

¹¹ Suhreverdiyye'nin kurucusu olan Şehâbeddîn Suhreverdi, İlhanlı döneminin etkileyen ünlü mutasavvıflardandır. Detaylı bilgi için bk. Mevlânâ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtu'l-'Uns*, (İstanbul: Salih Kitaplar, 2019), 575; Menuçehr Muhsenî, *Tahkik der Ahvâl ve Âsâr-i Necmeddîn Kubrevî*, (Tahrân: İntişârât-i Kütüb-i Îrân, 1346 hş.), 115; Abbâs İkbâl Âştîyânî, *Târih-i Mogül ve Evâyil-i Eyyâm-i Teymûrî*, (İntişârât-i Nâmek, 1374 hş.), 1-2/499; Kâsım Ganî, *Bahs der Âsâr ve Efkâr ve Ahvâl-i Hâfız*, (Tahrân: İntişârât-i Hermes, 1386 hş.), 2/1058-1063.

¹² Erdebil tekkesinin kurucusu olan Şeyh Safiyyuddîn İlhanlı döneminde yaşayan hângâh sahibi bir sûfidir. İsa b. Cuneyd-i Şîrâzî, *Hezâr Mezâr*, (Şiraz: Kitâbfurûş Ahmedî, 1330 hş.), 314; Âştîyânî, *Târih-i Mogül ve Evâyil-i Eyyâm-i Teymûrî*, 1-2/509.

ayakta tutmak için Şemseddîn Cüveynî¹³ gibi İlhanlı devlet adamlarının, vezirlerin ve yüksek dereceli memurların desteği ve himayesi olarak gösterilebilir. Üçüncü olarak ise, Ahmed Teküdâr¹⁴ ve Gâzân Mahmûd Han¹⁵ gibi İslâmiyet’i kabul eden İlhanlı hükümdarlarının desteği ve korumacı tavırları tasavvufun itibar kazanmasına ve yayılmasına sebep

¹³ Şemseddîn Muhammed Cüveynî (1263-1284), İlhanlı veziri. Detaylı bilgi için bk. Muhammed Müfid Müstevfî-yi Bâfkî, *Câmi’-i Müfîdî*, (Tahrân: Çâphâne-i Rengîn, 1384 hş.), 117; Rızâ Kulî Hân, *Mecma’u’l-Fusahâ*, (Tahrân: 1336 hş.), 1/1135-1136; Edward Browne, *Ez Sa’dî tâ Câmi’ Asr-ı İstîlâ-yi Moğûl ve Tâtâr*, (Tahrân: İntişârât-ı İbn-i Sînâ, 1301 hş.), 30, 38; Nefîsî, *Târih-i Nazm ve Nesr der İrân ve Zebân-i Fârsî*, 1/162-164; Şebânkâreî, *Mecma’u’l-Ensâb*, 266; Emîr Devletşâh Semerkandî, *Tezkiretu’s-Şu’arâ*, (İntişârât-i Pedîde-i Hâver, 1338 hş.), 84; Rızâ Kulî Hân Hidâyet, *Fihrisu’t-Tevârih*, (Tahrân: 1373 hş.), 161; Muhammed Hasan Câberî Ensârî, *Târih-i Isfahân ve Rey*, (Isfahân 1321 hş.),145; Muhammed Takî Müderris Rezevî, *Ahvâl ve Âsâr-i Nasîreddîn Tûsî*, (Tahrân: İntişârât-i Bonyâd-i Ferheng-i İrân,1354 hş.), 147.

¹⁴ Ahmed Teküdar İslamiyet’i kabul eden ilk İlhanlı hükümdarı olup Abaka’dan sonra İlhanlı tahtına geçmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebu’l- Ferec İbnü’l- İbrî, *Târihu Muhtasari’d-Düvel*, 53; Âştîyânî, *Târih-i Moğûl ve Evâyl-i Eyyâm-i Timûrî*, 1-2/221-222; Kerîmüddîn Mahmud Aksarayî, *Müsâmeretü’l-Ahbâr*, (Ankara: TTK, 1999), 136; Reşîduddîn, *Câmi’u’t-Tevârih*, 785; Mîrhand, *Târih-i Ravzatü’s Safâ*, 5/326, 332; Âştîyânî, *Târih-i Moğûl ve Evâyl-i Eyyâm-i Timûrî*, 1-2/221; Handmîr, *Habîbu’s-Siyer*, 3/118.

¹⁵ İlhanlı hükümdarı Gazan Mahmûd Han, İlhanlı ülkesinde yaptığı reformları ile tanınmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Reşîduddîn, *Câmi’u’t-Tevârih*, 886-898; Abû’l-Farac, *Abû’l-Farac Tarihi*, 2/647-657; Osman Gazi Özgüdenli, *Gazan Han ve Reformları 1295-1304*, (İstanbul: Kaknüs, 2009), 82-92, 103-108.

olmuştur diyebiliriz. Dördüncü unsurda ise, karşımıza Kert hanedanı ve Salgurlu hanedanı gibi yerel hanedanlar ve İlhanlılara tabii olan devlet hükümdarlarının tasavvuf çevrelerini destekleyen faaliyetleri olarak çıkmaktadır.

Bütün bu gelişmelere genel bir çerçeveden bakıldığında, bahsettiğimiz coğrafyalarda bugün etkin olan bazı tasavvufi sistemlerin XIII. yüzyıl şartlarında güçlenerek varlıklarını devam ettirdikleri söylenebilir. Moğol-İlhanlı tahakkümü daha çok yıkımları ve olumsuzlukları ile anılsa da bu dönem tasavvuf ve Fars edebiyatı alanlarında edebî ve tasavvufi çevrelerin farklı coğrafyalara dağılmalarına değişim ve dönüşüm yaşayarak güçlenmelerine, düşünsel ve sanatsal alanda XIII. ve XIV. yüzyıllarda parlak zirve dönemleri yaşamalarına sebep olmuştur. İlhanlı tarihi boyunca farklı alanlarda çok rahat bir şekilde görebileceğimiz bu değişim dönemi kendini tasavvuf alanında da göstermektedir.

Bu doğrultuda İlhanlı devletinin kuruluş dönemi olarak adlandırabileceğimiz 1256-1282 yılları arasında İlhan Hülâgû, İlhan Abaka ve bu dönemde İlhanlı

vezaretinde önemli işlere imza atan Cüveynî ailesinin iktidarlarında İlhanlı ülkesinde tasavvufun tarihsel sürecini genel hatları ile aktarmayı hedeflemektediriz.

İlhan Hülâgû ve Tasavvuf

Cengiz Han'ın torunu Hülâgû, kardeşi Mengü Kaan'ın büyük Moğol hanı olmasından sonra kardeşi Mengü tarafından Yakınoğru'daki Moğol faaliyetlerini yönetmesi için İlhan sıfatı ile bu coğrafyaya tayin edilmişti. Hülâgû'nun 1256 tarihinde Ceyhun nehrini geçmesinden sonra İlhanlı devletinin teşekkül edilmeye başladığını söyleyebiliriz.¹⁶

Hülâgû, Budizm inancına mensup olmakla birlikte en yakınındaki kişiler Hıristiyan inancına dâhil idiler. Hülâgû'nun annesi Kerait kavminin lideri olan Ong Han'ın ailesinden Sorkotani Beki¹⁷, Hıristiyan idi. Ayrıca

¹⁶ Hâfız Ebrû, *Coğrâfyâ-yi Hâfız Ebrû*, (Tahrân: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1378 hş.), 2/69; Reşidüddîn, *Câmi'u't-Tevârih*, 736; Müstevfî Kazvîni, Hamdullah Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr, *Târîh-i Guzîde*, (Tahrân: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1387 hş.), 590; Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, 3/102-103; Benâketî, *Târîh-i Benâketî*, 425; Devletşâh, *Tezkiretu's-Şu'arâ*, 121; Kurban Durmuşoğlu, "Horasan'ın İdarî Bürokrasisinde İlhanlı Şehzâdeleri ve Devlet Adamları (1256-1335)", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 84.

¹⁷ Sorkotanî Bekî hakkında detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, 18; Mîrhând, *Târîh-i Ravzatu's-*

Hülâgû'nun eşi Dokuz Hatun¹⁸ da Hristiyan inancına mensuptu. İlhan Hülâgû, Hoy şehrinde bir Budist mabedi bile inşa ettirmiş, annesinin ve eşinin tesiri ile Hristiyanlara ihtiram göstermiştir. Diyebiliriz ki, bu dönemde İlhanlı devletinin resmî dini Hülâgû hayatta iken Budizm idi.¹⁹ Hülâgû'nun etrafındaki yakın akrabalarının Hristiyan inancına mensup olmaları, kendisinin Budizm'i inanç olarak benimsemesi ve Abbâsî hilafetinin onun hâkimiyetine direnmesi bizi Hülâgû'nun Müslümanlara ve tasavvufi çevrelere karşı çok da yakın olmadığı kanaatine ulaştırmaktadır.

Moğol istilasının getirmiş olduğu yıkım, Hülâgû'nün Abbâsî hilafetine son vermesi²⁰, onun Budist inancına

Safâ, 5/172-177; Cüveynî, *Târih-i Cihânguşâ*, 3/4, 8; Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 255; Benâketî, *Târih-i Benâketî*, 393, 398-399; Tetevî-Kazvîni, *Târih-i Elfi*, 6/3725, 3897; Şîrin Beyânî, *Moğol Dönemi İran'ında Kadın*, (Ankara: TTK, 2015), 130.

¹⁸ Dokuz hatun hakkında bk. Kurban Durmuşoğlu, “Abaka Han Dönemi (1265-1282) İlhanlılar'da Dış Siyaset (Altın Orda, Çağatay ve Memlûk Örneği)”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 65 (2019), 223.

¹⁹ David Morgan, *Mogûlhâ*, (Tahrân: 1371 hş.), 191; Menûcehr Murtazavî, *Tahkîk-i Derbâre-i Dovre-i İlhanân-i Îrân*, (Tebriiz: Kitâbfurûş-i Tahrân, 1341 hş.), 5.

²⁰ Bağdad'ın Hülâgû tarafından tahribi için bk; Reşîduddîn, *Câmi'u't-Tevârih*, 713; Abû'l Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, 2/569; Mîrhând, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 5/248-249; Şîrâzî, *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*, 20.

mensup olması ve Hülâgû'ya yakın isimlerin Hristiyan inancında olmaları aslında Hülâgû zamanında bu coğrafyadaki İslâm toplumunun, İslâmî inançların ve Müslüman devlet ricalinin ikinci plana düşmesine sebep olmuştur. Haliyle İlhanlıların bu ilk zamanlarında sûfilerin, tasavvuf liderlerinin ve hângâhların parlak bir dönem yaşamadıklarını, inziva hayatı yaşadıklarını söyleyebiliriz. Bu duruma rağmen bazı İlhanlı devlet adamlarının ricası üzerine İslam'a ait bazı kutsal mekânların koruma altına alındığı da bilinmektedir. Bu doğrultuda Hülâgû'nun kısa süre vezirliğini yapan Emîr Seyfeddîn Bitikçi²¹, Hülâgû'nun Bağdat'a sefer düzenlediği dönemde Hazreti Ali (r.a.)'nin türbesinin ve Necef halkının koruması için yüz Moğol askerinin Necef'e gönderilmesini Hülâgû'dan rica etmiştir.²²

Bağdat'ın düşmesi ile İlhan Hülâgû tarafından hilafet makamının ortadan kaldırılması İslâm dünyasına Hülâgû

²¹ Seyfeddîn Bitikçi, 1260-1263 yılları arasında İlhan Hülâgû'nun vezâret makamında bulunmuştur. Reşîduddîn, *Câmi'u't-Tevârih*, 692, 696, 715 Mîrhând, *Târih-i Ravzatu's-Safâ*, 5/233, 268-269; Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, 3/102-104; Tetevî-Kazvînî, *Târih-i Elfî*, 6/3955; Âştîyânî, *Târih-i Mogûl ve Evâyl-i Eyyâm-i Teymûrîl*-2/197; Âştîyânî, *Târih-i Mogûl*, 212.

²² Abû'l Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, 2/571; Reşîduddîn, *Câmi'u't-Tevârih*, 715.

zamanında vurulmuş en büyük darbe idi. Tüm bunlara rağmen Hülâgû'nun Bağdat seferinden sonra kendi idarî yapılanmasını devlet içerisinde Müslüman devlet adamlarının da deneyimlerinden faydalarak oluşturmaya başladığını söyleyebiliriz. Onun zamanında Hâce Nâsireddîn Tûsî²³ gibi önemli bir âlim İlhanlı devletinin idarî yapılanmasına katkı sağlamıştır. Hülâgû, ondan devlet yönetiminin nasıl olması gerektiğine dair bir risale dahi istemiştir. Yine bu dönemde Meraga rasathanesinin²⁴ Tûsî'nin girişimleri ile kurulması, burada birçok Müslüman bilginin ve öğrencinin eğitim alması aslında Müslüman kadroların ve onların temsil ettiği düşüncelerin İlhanlı yönetimi tarafından tedrici olarak tanınmasına da sebep olacaktır.²⁵

²³ Hâce Nasîreddîn Tûsî (1198-1273), XIII. yüzyılda İran'ın büyük matematik ve astronomi âlimlerindedir. İlhanlı Devleti'nin kuruluşu sırasında Hülâgû'ye danışmanlık yapmıştır. Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, 3/103-106, 116; Şîrâzî, *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*, 29; Müstevfî, *Târih-i Guzîde*, 590; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, (İstanbul: Ma'ârif Matbaası, 1941), 2/967; Muhammed b. Şâkir el-Kutbî, *Fevâtu'l-Vefeyât*, (Beyrut: Dâr-i Sâdir, 1974), 3/246-251; 'Umar Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mü'ellifîn*, (Beyrut: Dâr-i İhyâü't-Turâsü'l-'Arabiyye,), 11/207; Rızâ Kulî Hân, *Mecma'u'l-Fusahâ*, 1/2194; Rızâ Kulî Hân, *Fihrisu't-Tevârih*, 159.

²⁴ Hamdullah Müstevfî, *Nuzhetu'l-Kulûb*, (Tahrân: Dünyâ Kitâb, 1342 hş.), 87.

²⁵ Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, 3/103-106, 116; Şîrâzî, *Tahrîr-i Târih-i Vassâf*, 29; Müstevfî, *Târih-i Guzîde*, 590.

Daha önce belirttiğimiz Cengiz Han yasasındaki hükmü örnek alan İlhanlı Devleti, kopçur²⁶ vergisinden yaşlıları, çiftçileri, dervişler ve çocukları muaf tutmuştur.²⁷ Müslim, Hristiyanların ve putlara tapanların abidlerinin ve tamamıyla kendilerini dine vermiş olanların her çeşit vergiden muaf tutulmasına²⁸ ek olarak; bazı yerlerde vergiler, askerin sevk edilmesi veya yağmurun yağmaması yüzünden bir sene için, şeyhlerin ve ruhanîlerin malik oldukları araziler ise daimi olarak vergiden muaf edilirdi.²⁹

Abbâsî hilâfetinin İlhan Hülâgû tarafından ortadan kalkması ile İslâm toplumları üzerinde dinî otoritenin ve yönlendiricinin de ortadan kalkması; Horasan ve diğer bölgelerdeki hângâhları ve tasavvuf ehlini sadece

²⁶ Kopçur, konargöçerlerin hayvan sürülerinden alınan bir vergi çeşididir. Muhammed Emîn Edîb Tûsî, *Ferheng-i Lugât-i Edebî*, (Tahrân: 1388 hş.), 1/525; Galstyan, *Ermeni Kaynaklarına Göre Moğollar*, 29; Kadyânî, *Târîh Ferheng-i ve Temeddon-i Îrân der Devre-i Mogûl*, 96; Şemîs Şerîk Emîn, *Istulâhât-i Dîvân-i Dovrân-i Mogûl*, (Tahrân: İntişârât-i Ferheng-i Edeb ve Honer-i Îrân, 1357 hş.), 181-182; Petruşevsky, *Târîh-i İctimâ'î- İktisâdîyi Îrân der Devre-i Mogûl*, 59.

²⁷ Seyyid E. Rezevî, *Şehr, Siyâset ve İktisâd der 'Ahd-i Îlhânân*, (Tahrân: Müessese-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1388 hş.), 329.

²⁸ Ebu'l-Ferec, *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*, 25; Reşîduddîn, *Câmi'u't-Tevârih*, 596-597.

²⁹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhâl*, (Ankara: TTK, 1988), 244.

tarikatlarn ve tasavvufun yayılması konusunda sorumlu kılmamakta, aynı zamanda dinî eğitimlerin de verilmesi ya da aktarılması konusunda da mükellef kılmıştı. İctimaî hayatın içinde yer alan hângâhların XIII. yüzyıldaki bu sosyal ve siyasî durum içerisinde daha fazla önemi artan, halk tarafında daha çok talep edilen bir kurum haline gelmiş oluyordu. Bu durum tasavvufun yayılmasının önemli sebepleri arasında gösterilebilir.

Tasavvuf, Moğol istilasının hemen sonrasında ve İlhanlı hâkimiyeti dönemi boyunca Yakındoğu coğrafyasında özellikle Moğol tahakkümü altında kalan bölgelerde toplum tarafından oldukça kabul gören, İran, Anadolu, Azerbaycan, Irak ve Horasan bölgelerinde yayılan bir dinî düşünce akımı olarak karşımıza çıkmaktadır. XII. yüzyıldan sonra İran coğrafyasında yaşayan halk kitlelerinin sûfi şeyhlerine, irfan makamları olan hângâhlara ve hângâh sahiplerine intisap etmeye başladığı bilinmektedir.³⁰

İlhan Abaka ve Tasavvuf

Hülâgû'dan sonra İlhanlı tahtına oğlu Abaka geçmiş,

³⁰ Safa, *Târîh-i Edebiyât der İrân*, 3/165.

İlhan Abaka, babası Hülâgû gibi Budist inancına mensup olup Bizans imparatoru Mihail Paleolok'un kızı ile evlenmiş, bu durum onun Hristiyanlara daha yakın bir İlhanlı hükümdarı olmasına sebep olmuştur.³¹ Hülâgû zamanından itibaren Müslüman devlet adamlarının İlhanlı devlet kadrolarında güçlenmesi Abaka zamanında da devam etmiştir. Bu durum özellikle Vezir Şemseddîn Muhammed Cüveynî ile vezaret makamının Cüveynî ailesine geçmesi sonucunda zirve dönemini yaşamış, Cüveynî ailesi İlhanlı idarî yapılanmasını tamamen şekillendirmiştir. Cüveynîlerin elinde bulunan idarî kadronun tasavvuf ve sanat ehli olan kişileri destekleyen tavrı, Abaka zamanından itibaren İlhanlı hanedanının, tasavvuf ehlinin vasıtası ile halk üzerindeki etkisini yakından ve daha iyi anlamalarını sağlamıştır. Aksine Abaka'nın Bizans İmparatoru VII. Mihail'in kızı ile evlenmesi, Elbistan'da Moğol ordusunun Memlûkler karşısında başarısız olması ve Elbistan olayından³² sonra

³¹ Murtazavî, *Tahkîk-i Derbâre-i Dovre-i Îlhânân-i Îrân*, 5.

³² İbn-i Bîbî El Huseyn b. Muhammed b. Ali El- Ca'ferî er-Rudegî, *El-Evâmirü'l-'Alâiyye fi'l-Umûri'l-'Alâiyye*, (Ankara: TTK, 1956), 679-684; Seyf b. Muhammed Seyfî Herevî, *Pirâste-i Târihnâme-i Herât*, (Tahrân: 1381 hş.), 72-78; Şebânkâreî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 264; Benâketî, *Târih-i Benâketî*, 428; Tetevî-Kazvîni, *Târih-i Elfî*, 6/ 4051-4052.

Abaka'nın Anadolu'ya karşı izlediği olumsuz siyaset, İlhanlı sınırları dâhilinde olan Müslümanlar ve tasavvuf ehli için aslında hiç de iyi gelişmeler değildi.³³

Hülâgû zamanında Abbâsî hilafetine mensup bazı kişilerin Mısır'a iltica etmesi, Memlûklerin hilafet makamının sözcülüğünü yaparak İlhanlılara karşı faaliyetlerde bulunmaları Abaka zamanında yönetimin Müslümanlara karşı tutumunun olumlu yönde gelişmesini engelleyen unsurlardan idi. Abaka döneminde Horasan üzerinde hak iddia eden Çağatay hükümdarı Barak her ne kadar İlhanlılar karşısında yenilmiş olsa da, kısa bir süre sonra İslâmiyet'i kabul ederek Gıyâseddîn adını alacak ve Müslüman Çağataylılar, İlhanlılara Horasan'da devamlı sorun çıkartacaklardı.³⁴

Bu dönemde tasavvuf ehlini ve hângâh yaşantısını İlhanlı yönetimi karşısında sergiledikleri tavra göre, dört sınıfa ayırabiliriz; bunlardan ilki, Şeyh Necmeddîn Kubrî gibi Moğol tahakkümünü kabul etmemiş ve devamlı Moğollar ile çatışma içinde olmuştur. İkinci

³³ Menuçehr Murtafavî, *Mesâ'il-i 'Asr-i İlhanân*, (İntişârât-i Âgâh, 1370 hş.), 176.

³⁴ Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, 3/547.

grupta, Seyf-i Fergânî³⁵ gibi Moğol hâkimiyetini kabul etmeyerek farklı diyarlara göç eden tasavvuf ehlinin olduğunu söyleyebiliriz. Üçüncü sınıfta; hângâhlara veya çilehânelere çekilen ve tam bir inziva hayatı yaşayan sûfleri örnek gösterebiliriz.³⁶ Dördüncü grupta ise, Sa'dî-yi Şîrâzî gibi ne inzivaya çekilen ne de buldukları bölgeyi terk edip giden tasavvuf ehlini görmekteyiz. Sa'dî, Abaka döneminde Tebriz'e gelmiş, İlhan Abaka ile görüşmüş ve sohbet etmiştir. Yine Sa'dî'nin külliyatında yer alan nasihatnamenin İlhan Abaka'ya atfedildiği bilinmektedir.³⁷ Cüveynî ailesinden Vezir Şemseddîn ve kardeşi Ata Melik Cüveynî³⁸ onun müridi olmuşlar kendisine tarikat şeyhi anlamına gelen "Bâbâ" unvanı ile hitap etmişlerdir.³⁹ Bu

³⁵ Seyf-i Fergânî, *Dîvân-i Seyf-i Fergânî*, (Tahrân: İntişârât-i Firdovs, 1392 hş.), Safa, *Târih-i Edebiyât der Îrân*, 3/623-626.

³⁶ Petroşevsky, *Târih-i İctimai-yi İktisadi-yi Îrân der Dovre-i Mogûl*, (Tahrân: Müessesesi-i İtlâ'ât, 1366 hş.), önsöz.

³⁷ Sa'dî-yi Şîrâzî, *Kulliyât-ı Sa'dî*, (Tahrân: İntişârât-i Kaknus, 1368 hş.), 1181-1182, 1143-1146.

³⁸ Şebânkârî, *Mecma'u'l-Ensâb*, 264; Nâsireddîn Münşî Kirmânî, *Nesâ'imü'l-Ashâr min Letâ'imü'l-Ahbâr der Târih-i Vuzerâ*, (Tahrân: ty., İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân), 103; Şîrîn Beyânî, *Dîn ve Devlet der Îrân 'Ahd-i Mogûl*, (Tahrân: 1371 hş.,), 2/385; Muhammed Takî Müderris Rezevî, *Ahvâl ve Âsâr-i Nasireddîn Tûsî*, (Tahrân: İntişârât-i Bonyâd-i Ferheng-i Îrân, 1354 hş.), 150; Nefîsî, *Târih-i Nazm ve Nesr der Îrân ve Zebân-i Fârsî*, 1/136.

³⁹ Sa'dî-yi Şîrâzî, *Kulliyât-ı Sa'dî*, (Tahrân: Hestân, 1378 hş.), 808-811, 814; Browne, *Ez Sa'dî tâ Câmî 'Asr-i İstîlâ-yi Mogûl ve Tâtâr*,

son sınıfa dâhil olan sûfîlerin nasihat ve edebiyat ile dönemin toplumunu ve idarecilerini uyardıkları bilinmektedir.

Abaka zamanında İlhanlıların Memlûklerle çatışma içerisinde olmalarına rağmen Hülâgû dönemine nazaran tasavvuf ehlinin yavaş yavaş toplum içerisinde güçlendiği ve Müslüman devlet adamlarının desteği ile İlhanlı ülkesinde tasavvuf düşüncesini yaymaya başladıklarını görmekteyiz. Yine İlhan Abaka zamanında devletin önemli makamlarına Müslüman devlet adamlarının atanması ve bu devlet adamlarının tasavvuf ehlini himaye eden samimi yaklaşımları, İlhan Abaka zamanını tasavvufî çevrelere İlhanlı Devleti'nin ılımlı yaklaştığı bir dönem olarak kabul edebiliriz. Aslında bu yaklaşım, Hülâgû zamanından sonra İlhanlı devletinin yıkılışına kadar devam edecek olan tasavvufun yükselişinin de başlangıcını teşkil edecektir.

157-158; Âştiyânî, *Târih-i Mogûl ve Evâyl-i Eyyâm-i Teymûrî*, 1-2/506, 537-538; Safa, *Târih-i Edebiyât der Îrân*, 3/559; A. Kadyânî, *Târih Ferheng-i ve Temeddon-i Îrân der Dovre-i Mogûl*, 113; Beyânî, *Dîn ve Devlet der Îrân 'Ahd-i Mogûl*, 2/389-390.

Cüveynî Ailesi ve Tasavvuf

İlhanlı Devleti'nin tarihî sürecinde ve idarî teşkilatında önemli bir yere sahip olduğunu bildiğimiz Sâhib-i Dîvân Vezir Şemseddîn Cüveynî, yaşadığı dönemde kültürel alanda birçok sanatçıya, şaire ve tasavvuf ehline desteği ile de tanınmaktadır. Cüveynî ailesi, İlhanlı vezâretinde ve idarî kadrolarında hâkim oldukları süreç içerisinde dönemin ünlü sûfî şairleri ile irtibatla olmuşlardır. Sa'dî-yi Şîrâzî⁴⁰, Humâm-i Tebrîzî⁴¹ ve Fahreddîn-i Irâkî⁴² gibi ünlü sûfî şairler Cüveynî ailesinin methedicileri olarak karışımıza çıkmaktadırlar. Bu bağlamda Şemseddîn Cüveynî'nin şahsında Cüveynî ailesinin tasavvuf ehli ile yakından

⁴⁰ Sa'dî Şîrâzî, İlhanlı döneminin ünlü sûfî ve şairidir. Umar Kehhâle, *Mu'cemu'l-Mü'ellifîn*, (Beyrut: Dâr-i İhyâü't-Turâsü'l-'Arabîyye, ty.), 6/151; el-Bağdâdî, *Hedîyyetu'l-'Ârifîn*, 2/462; Reşidüddîn, *Câmî'u't-Tevârih*, 66; Safa, *İran Edebiyatı Tarihi*, 2/221-222; Nefîsî, *Târih-i Nazm ve Nesr*, 1/167-169; Safa, *Târih-i Edebiyât der İrân*, 3/587-622.; Âştîyânî, *Târih-i Moğul ve Evâyl-i Eyyâm-i Teymûrî*, 1-2/539-544; Muhammed Ca'fer Yâhakkî, *Kulliyât-ı Târih-i Edebiyât-ı Fârsî*, (Tahrân: 1389 hş.), 83-85.

⁴¹ Hâce Humâmuddîn 'Alâ-i Tebrîzî, Moğol döneminin tanınmış şair ve şeyhlerindendir. Müstevfî, *Târih-i Guzîde*, 756; Rızâ Kulî Hân Hidâyet, *Mecmau'l-Fusahâ*, 1/2258; Safa, *Târih-i Edebiyât der İrân*, 3/712-719; 'Abdullah Râzî, *Târih-i Kâmil-i İrân*, (Tahrân: İntişârât-i İkbâl, 1375 hş.), 362.

⁴² Fahreddîn-i Irâkî, döneminin büyük tasavvufçularındandır. Fahreddîn-i Irâkî, *Mecmûa-yi Âsâr-i Fahreddîn-i Irâkî*, (Tahrân: 1372 hş.); Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât*, (İstanbul: Harf, 2011), 15.

ilişkinin olduğu bir gerçektir.⁴³ Ayrıca İlhanlı ülkesinin idarî ve malî kurucusu sayılan Vezir Şemseddîn Cüveynî, tasavvuf ve sanat ehlini himaye etmesi ile de tanınmaktaydı. Cüveynî, Tebriz’de bir hângâh inşa ettirmiş,⁴⁴ kendisi de bir ilim ehli olan oğlu Şerefeddîn Hârûn’a da Şeyh Fahreddîn Hângâhî’ni yeniden imar ettirmesini tavsiye etmiştir.⁴⁵

Şemseddîn Cüveynî ve Mecdü’l-Mülk Yezdî⁴⁶ arasında meydana gelen bürokratik çekişme içerisinde Yezdî, Şemseddîn Cüveynî’nin kardeşi ve Bağdat hâkimi olan Ata Melik Cüveynî’nin Bağdat malından çaldığı vergi gelirlerini zimmetine geçirerek sakladığını iddia etmiş, bu iddia doğrultusunda Cüveynî ailesinin yaptırdığı içerisinde hângâhlarında bulunduğu eserler

⁴³ Özkan Dayı, “Moğol Dönemi Şairlerinin Gözünden Bir İlhanlı Veziri: Şemseddîn Muhammed Cüveynî”, *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2020), 43-72. Dönemin vezirleri ayrıca Sâhib-i Dîvân unvanı ile de bilinmekteydiler. Sâhib-i Dîvân, İlhanlı baş veziri için kullanılan unvanlardan biridir. Bilgi için bk. Emîn, *İstulâhât-i Dîvân-i Dovrân-i Mogûl*, 143.

⁴⁴ Müstevfî, *Târih-i Guzîde*, 676.

⁴⁵ Browne, *Ez Sa’dî tâ Câmî*, 39.

⁴⁶ İlhanlı tarihinin önemli bürokratik çekişmelerinden biri olan Mecdü’l-Mülk Yezdî ve Şemseddîn Cüveynî arasındaki sorun Cüveynî hanedanının sarsılmasına sebep olacaktır. Ebu’l- Ferec, *Târihu Muhtasari’d-Düvel*, 48; Âştîyânî, *Târih-i Mogûl ve Evâyil-i Eyyâm-i Teymûrî*, 1-2/ 216; Browne, *Ez Sa’dî tâ Câmî*, 32; Beyânî, *Dîn ve Devlet der Îrân ‘Ahd-i Mogûl*, 2/386,396.

birkaç defa kazılarak harap edilmişti.⁴⁷ Bu olayda hângâhların da tahrip edilmesi Cüveynîlerin tasavvuf ehlini hângâh inşa ettirerek desteklediklerini de aslında kanıtlamaktadır.

Vezârette bulunduğu süre boyunca birçok sûfi ile iyi ilişkileri olan Şemseddîn Muhammed Cüveynî ve ailesinin bir Suhreverdî şeyhi olarak tanınan Şeyh Sa‘dî-yi Şîrâzî ile özel yakınlığı söz konusu idi. Bu yakın ilişki Şeyh Sa‘dî-yi Şîrâzî’nin irfan dolu şiirlerinde Şemseddîn Cüveynî’den övgü ile bahsetmesine sebep olmuştur. Şeyh Sa‘dî-yi Şîrâzî, Sâhib-i Dîvân Şemseddîn Cüveynî’nin sorularına karşılık olarak zarif ifadeli şiirler kaleme almış, Şemseddîn Cüveynî ve kardeşi Ata Melik

⁴⁷ Şîrâzî, Şehâbeddîn Abdullah b. Fazlullah, *Tahrîr-i Târîh-i Vassâf*, (Tahrân: İntişârât-ı Bonyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1346 hş.), 61.

Cüveynî⁴⁸ için kasideler yazmıştır.⁴⁹ Şemseddîn Cüveynî ve kardeşi Ata Melik Cüveynî, Sa‘dî’ye olan yakınlıklarından dolayı ona “Baba” diye hitap etmişlerdir.⁵⁰ Tasavvuf ehlinde olan şairin dîvânında Şemseddîn Muhammed Cüveynî için yazılmış birçok medhiye mevcuttur.⁵¹

Vezir Şemseddîn Cüveynî’nin himaye ettiği ve oldukça saygı gösterdiği şeyhlerden bir diğeri ise Hâce Humâmuddîn ‘Alâ-i Tebrîzî’dir. Moğol döneminin

⁴⁸ Şemseddîn Cüveynî’nin kardeşi Ata Melik Cüveynî, Moğolların Horasan valisi Argun Aka’nın kâtibi olarak on yedi yıl görev yapmış, onunla birlikte birkaç kez Moğolistan’a gitmiştir. Alamut kalesinin düşüşünde ve Bağdat’ın kuşatılmasında bulunmuş, Bağdat’ın düşüşünden sonra bu şehrin hâkimliğini yapmış ve imârî için çalışmıştır. Mecdu’l-Mülk’ün Cüveynî ailesine muhalefeti sonucunda sıkıntılı bir dönem yaşamıştır. Dönemin önemli kaynaklarından Târih-i Cihânguşâ’nın da yazarı olan Ata Melik Cüveynî, 1282 yılında Mugan’da vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Muhammed b. Şâkir el-Kutbî, *Fevâtu’l-Vefeyât*, (Beyrut: Dâr-i Sâdir, 1974), 1/ 246-251; ‘Umar Kehhâle, *Mu‘cemu’l-Mü‘ellifin*, (Beyrut: Dâr-i İhyâü’t-Turâsü’l-‘Arabiyye, ty.), 11/ 207; R 452-453.

⁴⁹ Kehhâle, *Mu‘cemu’l-Mü‘ellifin*, 5/ 151; Rızâ Kulî Hân Hidâyet, *Mecmau’l-Fusahâ*, 1/ 1001-1002; Nefisî, *Târih-i Nazm ve Nesr der İrân ve Zebân-i Fârsî*, 1/ 167-169.

⁵⁰ Sa‘dî-yi Şîrâzî, *Külliyât-ı Sa‘dî*, 808-811, 814; Browne, *Ez Sa‘dî tâ Câmi‘i ‘Asr-ı İstîlâ-yi Mogûl ve Tâtâr*, 157-158; Âştîyânî, *Târih-i Mogûl ve Evâyl-i Eyyâm-i Teymûrî*, 1-2/ 506, 537-538; Safa, *Târih-i Edebiyât der İrân*, 3/ 559; Kadyânî, *Târih Ferheng-i ve Temeddun-i İrân der Dovre-i Mogûl*, 113; Beyânî, *Dîn ve Devlet der İrân ‘Ahd-i Mogûl*, 2/389-390.

⁵¹ Şîrâzî, *Külliyât-ı Sa‘dî*, 657, 907, 910, 927, 936.

tanınmış şair ve şeyhlerinden olan Humâm Tebrîzî, Sohbetnâme adıyla bilinen mesnevisini Şemseddîn Cüveynî'nin oğlu Hâce Harun⁵² adına yazmıştır. Humâm Tebrîzî, Sâhib-i Dîvân Hâce Şemseddîn Cüveynî'nin çağdaşı, dostu ve yakın yardımcılarında olup Sâhib-i Dîvân Şemseddîn onun hângâhı için yıllık bin dinarlık bir gelir de belirlemiştir.⁵³ Ayrıca Vezir Şemseddîn katledilmeden önce yazdığı vasiyetnâme⁵⁴ niteliğindeki mektubunda dostu olan Humâm-ı Tebrîzî'yi de zikretmiştir. Hângâh sahibi bir sûfî şair olan Humâm Tebrîzî, Dîvân-i Tebrîzî'de Vezir Şemseddîn Cüveynî'yi methetmiştir.⁵⁵

İlhanlı döneminin önemli sûfilerinden olan Fahreddîn-i Irâkî ile Vezir Şemseddîn Muhammed Cüveynî'nin yakın bir ilişki içerisinde olduğu

⁵² Hâce Harun, Şemseddîn oğlu Hâce Şerefeddîn Harun oğlu olup dönemin şair ve bilginlerden sayılmış, Detaylı bilgi için bk; Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, 3/ 127.

⁵³ Seyyid Ali Mü'eyyid-i Sâbitî, *Esnâd ve Nâme-hâ-yi Târîhî*, (Tahrân: Kitâbhâne-i Tuhûrî, 1346 hş.), 220-221.

⁵⁴ Şemseddîn Cüveynî'nin katledilmeden hemen önce aralarında ünlü şair Humâm-ı Tebrîzî'nin de bulunduğu dostlarına yazdığı vasiyetname niteliğinde mektup hakkında detaylı bilgi için bk. Sâbitî, *Esnâd ve Nâme-hâ-yi Târîhî*, 224-225.

⁵⁵ Humâm-ı Tebrîzî, *Dîvân-ı Humâm-ı Tebrîzî*, (Tahrân: 1370 hş.), 43.

bilinmektedir. Fahreddîn-i Irâkî, *Uşâknâme* adlı eserini Şemseddîn Cüveynî adına telif etmiştir.⁵⁶ Fahreddîn-i Irâkî, dîvânında Şemseddîn Cüveynî'den övgüyle bahsetmiştir.⁵⁷

Şemseddîn Cüveynî'nin şahsında Cüveynî ailesinin İlhanlı Devleti'ndeki parlak günlerinde tasavvuf ehlini destekleyen ve tasavvuf ehli ile yakın irtibat hali, hem İlhanlı Devleti içerisinde görev yapan Müslüman devlet ricâlinin, hem de tasavvuf çevrelerinin güçlenmesine sebep olmuştur. Halk üzerinde tesiri olan sûfiler vasıtası ile devlet adamları İlhanlı hâkimiyetini sağlamaya çalışırken, tasavvuf ehli de İlhanlı sarayı ile irtibatı Şemseddîn Cüveynî gibi Müslüman devlet adamları ile sağlamakta idiler. Bu ikili menfaat durumu, İlhanlı yönetimini halktan haberdâr kılmakta, halk üzerinde oldukça etkili olan sûfi çevreler ise, tesir alanlarını İlhanlı bürokrasisine ve sarayına kadar ulaştırmaktaydılar. Açık bir şekilde Cüveynîler ile

⁵⁶ Fahreddîn-i Irâkî, *Mecmûa-yi Âsâr-i Fahreddîn-i Irâkî*, (Tahrân: 1372 hş.); Fahreddîn-i Irâkî, *Kulliyât-i Dîvân-i Fahreddîn-i Irâkî*, (Tahrân: Tahrân hş.).

⁵⁷ Fahreddîn-i Irâkî, *Kulliyât-i Dîvân-i Fahreddîn-i Irâkî*, (Tahrân: Sâzmân-i İntişârât-i Câvidân, 1377 hş.), 308.

başlayan tasavvuf ehli ve devlet ricâli ilişkisi Cüveynîlerden sonra da devam etmiştir.

Hülâgû ve Abaka Zamanda Yaşayan Bazı Mutasavvıflar

Seyfeddîn Sa'îd Mutahhar b. Sa'îd'ul-Bâherzî

Şeyh-i Âlem unvanı ile tanınan Seyfeddîn Bâherzî, Horasan'da Herat ve Nişabur arasındaki bulunan Bâherz köyünde dünyaya geldiği için bu nisbe ile anılmaktadır. Seyfeddîn Bâherzî'nin vefat yılı 1259 olarak kabul edilmektedir.⁵⁸ Bu sûfi, hem halk hem de Moğollar tarafından oldukça saygı görmekte idi. Mengü Kaan'ın annesi ve Cengiz'in oğlu Tulu'nun eşi olan Sorkatani Beki, bir Hristiyan olmasına rağmen bin gümüş balişi (külçe) Seyfeddîn Bâherzî adına bir medrese yapılması için göndermiş ve birçok vakfi da bu şeyhin denetimine bırakmıştı. Yine Berke Han da Buhara'ya geldiğinde şeyhi ziyaret etmişti. Şeyh Seyfeddîn Bâherzî, Mâverâünnehr bölgesinde fakih ve müderris olarak oldukça şöhrete kavuşmuş, Şeyh Seyfeddîn Bâherzî'nin

⁵⁸ Câmî, *Nefahâtu'l-'Uns*, 535; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Donbâle-i Costecû der Tasavvuf-i Îrân*, (Tahrân: İntişârât-i İlmî, 1375 hş.), 108; Ganî, *Bahs der Âsâr ve Efkar ve Ahvâl-i Hâfiz*, 2/ 1058-1063.

şii ulemayı kınayan tavrı daha sonradan İlhanlı devleti içerisinde önemli işlere imza atan ve Şîî olan Nasireddîn Tûsî tarafından eleştirilecektir.⁵⁹ *Vakâyi 'ul-Halv*, *Şerh-i Esmâ'ul-Husnâ* ve *Risâle-i 'Aşk Şeyh Seyfeddîn Bâherzî*'nin eserleridir.⁶⁰

Şeyh Necmeddîn Ebû Bekr Abdullah b.

Muhammed Râzî Dâye

Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver Esedî Râzî (ö. 1256), Necm ve Dâye mahlası ile tanınmaktadır. XIII. yüzyıl sûfîlerinden olan Necmeddîn Dâye diye bilinen bu zat, Anadolu'da tasavvufa dâir yazdığı eserleriyle meşhurdur, yazmış olduğu *Mirsâdu'l-İbâd* ve *Mermûzât-i Esedî* adlı kitapları ile bilinmektedir. Benî Esed kabilesine mensup olduğu için Esedî olarak da maruftur. Tezkirelerde ve diğer kitaplarda Necm-i Dâye ya da Necmeddîn Dâye olarak kendisinden bahsedilmektedir. Necmeddîn Râzî, Moğol saldırıları sonucunda Horasan'dan Irak'a gelmiş, daha sonra emin gördüğü Malatya, Kayseri, Sivas ve Erzincan'a göç

⁵⁹ Zerrînkûb, *Donbâle-i Costecû der Tasavvuf-i Îrân*, 109-110.

⁶⁰ Mohsenî, *Tahkîk der Ahvâl ve Âsâr-i Necmeddîn Kubrevî*, 93.

etmiştir.⁶¹ Necmeddîn-i Râzî, Moğol istilası sonucunda Hemedan'dan Erbil'e oradan Malatya'ya varmış, nihayetinde Erzincan'a gelmiş, Erzincan'da bir müddet ikamet ettikten sonra Bağdat'a gitmiştir.⁶² İbn-i Bîbî eserinde Necmeddîn-i Dâye (Râzî) için rabbânî şeyh, bilgi okyanusunun dalgıcı, gerçekler hazinesi ve incelikler ışığının kaynağı ifadesini kullanmaktadır.⁶³

Ebû'l-Mefâhir Yahya Bâherzî

Ebû'l-Mefâhir Yahya Bâherzî, Maveraünnehr'de Kubrevî Tarikatı'nın meşhur mutasavvıflarından olan Şeyh Seyfeddîn Bâherzî'nin torunudur. Irak, Şam, Fars, Anadolu ve Azerbaycan'a seyahat etmiş, Kirmân'da babasından ve Tebriz'de Fahreddîn el-Cenderânî'den icazet almıştır. Hadis ilminde ilerleyen 1335 yılında vefat eden Ebû'l-Mefâhir Yahya Bâherzî, birçok bölgeden şeyh ve sûfiler ile irtibat halinde idi. 1312

⁶¹ Câmî, *Nefahâtu'l-'Uns*, 539; Necmeddîn Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed Râzî, *Mermûzât-i Esedî der Mermûzât-i Dâvûdî*, (Tahrân: 1352 hş.), 15-18.

⁶² İbn-i Bîbî, *El-Evâmiru'l-'Alâiyye fî'l-Umûri'l-'Alâiyye*, 234; Riyâhî, Muhammed Emîn, *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*, (İstanbul: İnsan, 1995), 46; Kemal Ramazan Haykıran, *Moğollar Zamanında Yakındoğu*, (İstanbul: Ötügen Yayınları, 2016), 205.

⁶³ İbn-i Bîbî, *El-Evâmiru'l-'Alâiyye fî'l-Umûri'l-'Alâiyye*, 234.

yılında Kirmân'dan Buhara'ya gitmiş ve Fethâbâd hângâhını tekrar eski parlak günlerine kavuşturmuştur. Birçok arazi, tarla ve köy Fethâbâd Hângâhı'nın vakfi idi.⁶⁴

Şeyh 'Azîz Neseî

Şeyh 'Azîz Neseî, Kubreviyye tarikatı şeyhlerinden olup Şeyh Sa'duddîn Hammûye'nin öğrencilerindedir. Şeyh 'Azîz Neseî ve Ebû'l-Mefâhir Yahya Bâherzî Şeyh Kubrâ ve Şeyh Muhyiddîn Arabî'nin öğretilerinden istifade etmişlerdir. 1300 yılında vefat eden Şeyh 'Azîz Neseî, tarikat ilminin gerçeği, akide ve tasavvuf üzerine kendini geliştirmiştir. Şeyh Sa'duddîn Hammûye 1243-1252 yılları arasında Horasan'a yaptığı seyahatte onun Horasan'daki sohbetlerine katılmıştır. Ayrıca Şeyh 'Azîz Neseî, sarf eğitimi ve eczacılık eğitimi ile meşgul olmuş, bu ilimlerde tahsil yapmıştır.⁶⁵ *Zübdetü'l-Hakâyik* adlı eserinin mukaddemesinde Şeyh 'Azîz Neseî, 1272 yılında Buhara'dan Moğol saldırıları sonucunda göç ettiğine değinmektedir. Şeyh 'Azîz

⁶⁴ Ebû'l-Mefâhir Yahyâ Bâherzî, *Evrâdu'ul-Ahbâb ve Fusûsu'l-Âdâb*, (Tahrân: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân, 1345 hş.), 3-31; Zerrînkûb, *Donbâle-i Costecû der Tasavvuf-i Îrân*, 127.

⁶⁵ Zerrînkûb, *Donbâle-i Costecû der Tasavvuf-i Îrân*, 160-161.

Nesefî, ömrünü Şeyh Sa‘duddîn Hammûye Hângâhı’nda, Şiraz’da Şeyh Ebû Abdullah ve Kirmân’da Câmi-i Eberkû’da inziva ve tahsil ile geçirmiştir.⁶⁶

Necîbeddîn Ali Buzgaş-i Şîrâzî

Necîbeddîn Ali Buzgaş-i Şîrâzî, Şeyh Şehâbeddîn Suhreverdî’den hırka giymiş, Şiraz’a döndükten sonra bir hângâhta Suhreverdî tarikatını yaymaya başlamış ve irşad yolunda birçok öğrenci yetiştirmiştir. Kendisinden sonra oğlu Zahîreddîn Abdurrahman b. Ali (1306 ö.) Suhreverdî tarikatını devam ettirmiştir. Necîbeddîn Ali Buzgaş-i Şîrâzî, Şiraz’da mevcut olan birçok veli içerisinde Burc-i Evliyâ olarak adlandırılmıştır.⁶⁷ *Şiraznâme*’ye göre 1279 yılında vefat eden Necîbeddîn Ali Buzgaş-i Şîrâzî, Şiraz’da Kutluk bağ mahallinde hângâhının yakınına defnedilmiştir.⁶⁸

⁶⁶ Zerrînkûb, *Donbâle-i Costecû der Tasavvuf-i Îrân*, 161-162.

⁶⁷ Câmi, *Nefahâtu’l-‘Uns*, 576; Zerrînkûb, *Costecû der Tasavvuf-i Îrân*, 226; Ganî, *Bahs der Âsâr ve Efkâr ve Ahvâl-i Hâfız*, 2/ 1058-1063.

⁶⁸ Şîrâzî, *Târih-i Tahrîr-i Vassâf*, 112-113; Mu‘ineddîn Cunejd-i Şîrâzî, *Şeddu’l-Îzâr fî Hattî’l-Evzâr ‘an Zevvâri’l-Mezâr*, (Tahrân: 1328 hş.), 61, 72, 83, 154, 171, 306-309, 334-338, 385, 392-393; Ebû Hafs Şehâbeddîn Ömer Sühreverdî, *Avârifü’l-Maârif*, (İstanbul: 1989, Erkam Yayınları), 25.

Afzaluddîn Muhammed b. Hasan Kâşânî

Afzaluddîn Muhammed b. Hasan Kâşânî, İlhanlı asrının önemli şair ve âlimlerinden olup Hâce Nasîreddîn Tûsî tarafından oldukça ihtiram gören biri olarak bilinmektedir. Hâce Afzaluddîn Muhammed b. Hasan b. Hüseyin Marâkî-yi Kâşânî (ö. 1307), Kâşân'a yakın Marâk'ta dünyaya geldi. Eserleri felsefe, tasavvuf ve ahlak üzerinedir. Genellikle şair "Baba Efzel" olarak bilinmektedir. Ona verilen baba mahlası onun bu dönem İran'ında önde gelen bir tasavvuf ehli olduğunu bize göstermektedir. Akıcı, güzel bir usluba ve insanın kendini tanıması açısından felsefî anlamda önemli bir yere sahip olan şairin, Moğol dönemi İran edebiyatında yeri büyüktür. Hayatı hakkında detaylı bilgiye sahip değiliz. 1268 yılında vefat etmiştir.⁶⁹

İzleddîn Mevdûd b. Muhammed b. Mu'ineddîn Mahmûd Zerkûb-i Şîrâzî

Mevdûd b. Muhammed b. Mu'ineddîn Mahmûd Zerkûb-i Şîrâzî, İsfahan'da dünyaya gelmiş, Zerkûb-i

⁶⁹ Rızâ Kulî Hân Hidâyet, *Mecmau'l-Fusahâ*, 1/357; Safa, *Târîh-i Edebiyât der Irân*, 3/ 426-427; Rezevî, *Ahvâl ve Âsâr-i Nasîreddîn Tûsî*, 205-210.

Şîrâzî çocuk yaşta iken babası ile Şîraz'a gelmiştir. Zerkûb-i Şîrâzî, iki kez Bağdat ve Hicaz'a seyahat etmiştir. Evhâduddîn Kirmânî, Rukeneddîn Secâsî ve Şeyh Şehabeddîn Suhreverdî gibi dönemin önemli mutasavvıf ehli ile görüşmeleri olmuştur. Salgurlu Hükümdarı Atabek Ebû Bekr b. Sa'd zamanında Şîraz'a dönmüştür. Zerkûb-i Şîrâzî, 1264 yılında Zerkûb Hângâhı'na defnedilmiştir.⁷⁰

Şeyh Kutbeddîn Mübârek el-Kemherî ve Şeyh'ul-Suyûh Sirâceddîn Ömer Mübarekî

Şeyh Kutbeddîn Mübârek el-Kemherî, Fârûk kasabası yakınında Rahmet dağında inzivaya çekilmiştir. Daha sonra Şeyh Kutbeddîn Mübârek el-Kemherî, Luristan bölgesindeki Kehr kasabasında bir hângâhda hayatına devam etmiştir. Burada tasavvuf ve hângâh hizmetinde bulunmuş, kendisine tarikat hırkasını Şeyh Mürşid Ebî'l-Hak İbrâhîm Şehriyâr vermiştir. Şeyh Kutbeddîn Mübârek el-Kehrî, vefat ettiğinde Kehr'deki hângâha defnedilmiştir. Şeyh Kutbeddîn Mübârek el-Kehrî'nin hizmetinde bulunan Şeyh Sirâceddîn Ömer

⁷⁰ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ebî'l-Hayr Zerkûb-i Şîrâzî, *Şîrâznâme*, (Tahrân: 1350 hş.), 117-120.

Mübârek, Şeyh Kutbeddîn 1209 yılında vefat ettikten sonra Şeyh Sirâceddîn Ömer Mübârek, şeyhin hângâhına şeyh olmuştur. Şeyh Sirâceddîn Ömer Mübârek, 1272 yılında vefat ettikten sonra onun oğlu Şeyh Necmeddîn Muhammed, hângâhın idaresini ve irşad eğitimini yürütmüştür.⁷¹

Hüseyin b. Şeyh'ul-Muktedirî

Hüseyin b. Şeyh'ul-Muktedirî, XIII. yüzyıl İlhanlı hâkimiyetinin önemli bilgin ve büyüklerindedir. Şeyh'ul-Muktedirî, Şehabeddîn Suhreverdi ve Evhâduddîn Kirmânî gibi dönemin önemli mutasavvıfları ile görüşmüştür. Şeyhlik makamına Şeyh Mu'ineddîn Ebîzer Ketkî'nin elinden tarikat hırkası giyerek ulaşmıştır. *Risâlet'ul-Kalem* Şeyh'ul-Muktedirî'nin eseri olup Nevbendecân şehrinde Hâce Sirâceddîn künbedine 1265 yılında defnedilmiştir.⁷²

Muhammed b. el-Hüseyin Serde

Şeyh Hasan b. Muhammed Serde, İlhanlı asrının şeyh ve evliyalarından 1250 yılında vefat ettiğinde hângâhında defnedilmiştir. Şeyh Hasan b. Muhammed

⁷¹ Zerkûb-i Şîrâzî, *Şîrâznâme*, (Tsh. Behmen Kerîmî),123.

⁷² Zerkûb-i Şîrâzî, *Şîrâznâme*, 135.

Serde vefat ettikten sonra onun yerine oğlu Muhammed b. el-Hüseyin Serde hângâhın irşad işlerinin başına geçmiştir. Muhammed b. el-Hüseyin Serde, 1321 yılında vefat etmiş ve babasının yanına defnedilmiştir.⁷³

Dâvûd b. Sa'îd

Dâvûd b. Sa'îd, Atabek Ebû Bekr zamanında Şiraz'da bulunan önemli sûfî şeyhlerinden birisidir. 1272 yılında vefat eden Dâvûd b. Sa'îd, hângâhına defnedilmiştir.⁷⁴ İlhanlılar zamanında Şiraz ve çevresinde Salgurlu hükümdarlarının bulunması, Atabeklerin sanat ve tasavvuf ehline oldukça ihtiram etmeleri ve onları himaye etmeleri Şiraz çevresini tasavvuf ehli için güvenli bir alan haline getirmiştir.

Fahreddîn Ebî Abdullah

Fahreddîn Ebî Abdullah, Fars bölgesinin kâdı'ul-kuddâtı idi. Tarikat hırkasını ise kendi zamanının Şeyh'ul-Şuyûh'u Ebherî'den almıştır. Kendisinin vefatından sonra onun şeyhlik makamına 1273 yılında vefat edene kadar Abdullah b. Ömer gelmiştir. Abdullah

⁷³ Zerkûb-i Şîrâzî, *Şîrâznâme*, 138.

⁷⁴ Zerkûb-i Şîrâzî, *Şîrâznâme*, 134.

b. Ömer ise Tebriz'in Çerendâb bölgesinde defnedilmiştir.⁷⁵

Ebû'l-Me'âlî el-Muzaffer

Ebû'l-Me'âlî el-Muzaffer, farklı ilimlerde maharet sahibi bir tasavvuf ehli olup hadis ilminde yüksek bir dereceye ulaşmıştır. Kendisinin yedi çocuğu olmuş, her bir çocuğu zamanın büyükleri arasında anılmıştır. 1281 yılında vefat eden Ebû'l-Me'âlî el-Muzaffer ve çocukları Bağ-i Nov mahallindeki hângâha defnedilmişlerdir. Hürmüz hâkimi Melik Sa'îd Kutbeddîn, onlar için bir türbe inşa ettirmiştir.⁷⁶

Allâme Kutbeddîn Muhammed b. Mes'ûd b.

Musallih-i Kâzerûnî

Allâme Kutbeddîn Muhammed b. Mes'ûd b. Musallih-i Kâzerûnî, babasının yanında tıp ilmine başlamış, on dört yaşında babası vefat edince Şiraz bimâristanında hekim olarak on yıl boyunca hizmet vermiştir. Tıp âlimleri olan Kemâleddîn Ebû'l-Hayr b. Musallih-i Kâzerûnî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed Kîşî ve Şerefeddîn Râkî Bûşkânî'den tıp ilminin

⁷⁵ Zerkûb-i Şîrâzî, *Şîrâznâme*, 136.

⁷⁶ Zerkûb-i Şîrâzî, *Şîrâznâme*, 132.

kanunlarını öğrenmiştir. Meraga rasathanesinde bir müddet Nasîreddîn Tûsî'nin yanında bulunmuş, Anadolu'ya gelmiş, Sivas ve Malatya kadılığı yapmıştır. Kutbeddîn Muhammed b. Mes'ûd b. Musallih-i Kâzerûnî, Mısır'da Şerh-i Farşî isimindeki yeni tıp kanunlarını da inceleme fırsatı bulmuştur. İncelediği bu kitaba şerh niteliğinde *el-Tuhfet 'ul-Samdiyye* adında bir kitap yazmış ve bu kitabını Gâzân Mahmûd Han'ın veziri Sa'deddîn Sâvecî'nin adına atfetmiştir. Anadolu'da bulunduğu sırada Sadeddîn Konevî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ile görüşmüş, bir müddet sonra Tebriz'e dönmüştür. İlhanlı hükümdarları nezdin ihtiram görmüş ve 1310 yılında vefat etmiştir.⁷⁷

Şeyh İzzeddîn Ali Cemâl Kâşî

Şeyh İzzeddîn Ali Cemâl Kâşî, İlhanlılar zamanında hükümdar ve vezirlerden ihtiram görmüş bir tasavvuf ehlidir. Gençliğinde İran'da Bahâeddîn Muhammed Cüveynî'nin vezâretinde hizmet veren isimlerden idi. Daha sonra dünya işlerinden kendini soyutlamış ve tasavvuf ehli arasına girmiştir. Şeyh İzzeddîn Ali Cemâl

⁷⁷ Abbâs İkbâl Âştîyânî, *Târîh-i Mogûl ve Evâyil-i Eyyâm-i Teymûri*, 1-2/, 507.

Kâşî, tasavvuf yoluna girdikten sonra tüm maddî varlığını hayır ve sakada olarak dağıtmıştır. Dönemin yöneticilerinden asla hediye kabul etmeyen Şeyh İzzeddîn Ali Cemâl Kâşî, 1313 yılında vefat etmiş ve Kâşân şehrinde defnedilmiştir.⁷⁸

Şeyh Ahmed b. Abdullah

Şeyh Ahmed b. Abdullah, Şeyh Zineddîn Muzaffer'e tabii olan zâhid ve âbidlerindendi. Şeyh Ahmed b. Abdullah, bir müddet Şeyh Zineddîn Muzaffer'in hizmetinde bulunmuş, daha sonra Şeyh Sa'deddîn Muhammed Bâğfûrî'nin tarikatine dâhil olmuş ve münzevi hayatı yaşamıştır. Salgurlulardan Atabek Sa'd, birkaç kez şeyh ile görüşmek istemiş fakat o bu isteği geri çevirmiştir. Şeyh Ahmed b. Abdullah, 1284 yılında vefat etmiş ve Bâğ-ı Nov kapısı yakınlarına defnedilmiştir.⁷⁹

⁷⁸ Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed Kâşânî, *Târîh-i Olcâyâtü*, (Tahrân: İntişârât-i be Negâh-i Tercome ve Neşr-i Ketâb, 1348 hş.), 151-152.

⁷⁹ İsâ b. Cunejd-i Şîrâzî, *Hezâr Mezâr*, (Şiraz: Kitâbfurûşî Ahmedî, 1330 hş.), 314.

Hâce İzzeddîn Dâvûd

Hâce İzzeddîn Dâvûd, Şeyh Suhreverdî'nin müridi ve tasavvuf ehli olan babasından hırka giyinerek Şiraz'ın meşhur mutasavvıflar arasına girmiştir. Hâce İzzeddîn Dâvûd, 1300 yılında vefat etmiş ve Kefşdûzân pazarının yakınına defnedildiği aktarılmaktadır.⁸⁰

Şeyh Safiyyuddîn Erdebîlî

Şeyh Emînuddîn Cebrâîl'in oğlu olan Şeyh Safiyyuddîn Erdebîlî, 1252 yılında Edebil'in Kelhûrân köyünde doğmuştur. Zühd hayatı içerisinde yaşamıştır.⁸¹ Şeyh Safiyyuddîn Erdebîlî, gençlik yıllarında Şeyh Necîbeddîn Buzgaşî'yi ziyaret için Şiraz'a yolculuk etmiş, fakat Şeyh Necîbeddîn Buzgaşî ile görüşükten sonra, Şeyh Buzgaşî vefat etmiş (1279 ö.) Şeyh Safiyyuddîn Erdebîlî, bir müddet vaktini Şiraz'da sûfiler ve fakirler arasında geçirmiştir. Şiraz'da olduğu bu dönem içerisinde Şeyh, Sa'dî-yi Şîrâzî ile de Şiraz'da görüşmüştür.⁸² Şeyh Safiyyuddîn Erdebîlî, dört yıl Şiraz'da yaşadıkdan sonra Şeyh Zâhid Gilânî'nin isteği

⁸⁰ Şîrâzî, *Hezâr Mezâr*, 385.

⁸¹ Şîrâzî, *Hezâr Mezâr*, 314.

⁸² Âştîyânî, *Târîh-i Mogûl ve Evâyl-i Eyyâm-i Teymûrî*, 1-2/ 509.

üzerine Gîlân'a gitmiş, Şeyh Zâhid Gîlânî'nin kızı ile evlenmiştir. Daha sonra Şeyh Zâhid Gîlânî'nin izni ile Erdebil'de bir hângâh ve zaviye kurmuştur. Şeyh Safiyyuddîn Erdebîlî, başta Olcâyâtü Han ve Ebû Sa'îd Han olmak üzere birçok İlhanlı devlet adamından yaşadığı dönemde oldukça ihtiram görmüştür.⁸³

1334 yılında vefat eden Erdebîlî'nin müridleri arasında Keyhâtü Han'ın kızı Kutluk Melik yer aldığı aktarılmaktadır.⁸⁴ Yaşadığı dönemde Şeyh Safiyyuddîn Erdebîlî, devlet ricâli tarafından oldukça saygı gören bir tasavvuf şeyhi idi. Kendisinin vefatından sonra torunları onun adıyla anılacak olan bir Safevî Devleti'nin⁸⁵ temellerini atacaklardır. Safiyyüddîn-i Erdebîlî de halk tarafından çok sevilmiş ve pek çok mürid yetiştirmiştir. Hatta Moğol emirleri halkın tepkisinden sakındıkları için ona zarar verememişlerdir.⁸⁶

⁸³ Huseynkalî Sutûde, *Târîh-i Âl-i Muzaffer*, (Tahrân: 1347 hş.), 280.

⁸⁴ Beyânî, *Dîn ve Devlet der 'Ahd-i Mogül*, 2/ 706.

⁸⁵ Stanley Lane-Poole, *İslam Devletleri Tarihi*, (İstanbul: Selenga Yayınları, 2020), 362-363.

⁸⁶ Sâmiye Basîr Mojdehî, "İrfân ve Edeb-i Fârsî", *Dânişnâme-yi Edeb-i Fârsî* 2, 964.

**Şeyh Rukneddîn Ebû'l-Mekârem Ahmed b.
Muhammed Simnânî-yi Beyâbâneğî / Şeyh
Alâuddevle Simnânî**

Şeyh Alâuddevle Simnânî, gençlik yıllarında İlhanlı Devleti'nin dîvân işleri ile meşgul olmuştur. Şeyh Ebû Sa'îd Bahadır Han döneminin meşhur mutasavvıflarındandır. Şeyh Alâuddevle Simnânî'nin babası Melik Şerefeddîn Simnânî, 1294-1295 yılları arasında Gâzân Han'ın vezâret makamında bulunmuştur. Alâuddevle Simnânî, Horasan'da şehzâde Argun'un dîvânında görev yapmış, Sultan Ahmed Teküdâr ve şehzâde Argun arasındaki çekişme sırasında Argun'un ordusunda yer almıştır.⁸⁷ Daha sonra Alâuddevle Simnânî, dîvân işlerini terk ederek tasavvuf ile ilgilenmeye başlamıştır. Simnân'ın ileri gelen ailelerinden birine mensup olan ve İlhanlı dîvânında bir müddet çalışmış olan Alâuddevle Simnânî, Nüreddîn Ahmed Kedrekî İsferanî (1295 ö.) ve Şeyh Ahmed Cûzfânî'den Kubrevî şeyhlerinden Şeyh Rızâyuddevle Ali Lâlâ ile tasavvuf eğitimi almıştır.⁸⁸ İlhanlılar

⁸⁷ Câmî, *Nefahâtu'l-'Uns*, 544; Şîrâzî, *Hezâr Mezâr*, 322.

⁸⁸ Zerrînkûb, *Donbâle-i Costecû der Tasavvuf-i Îrân*, 169.

zamanında tasavvuf sadece halk arasında değil, aynı zamanda ümerâ ve hanedan arasında da ilgi görmekteydi. Bu bağlamda Alâuddevle Simnânî ve kendisinden önce babası İlhanlı merkezinde saygı duyulan kişiler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.⁸⁹ Alâuddevle Simnânî, 1335 yılında Simnân'da vefat etmiştir.⁹⁰

Kemâleddîn Abdurrezzâk Kâşânî

Alâuddevle Simnânî'nin muâsırı olan Kemâleddîn Abdurrezzâk Kâşânî (1330 ö.), Ebû Sa'îd Han zamanında yaşamıştır. *Şerh-i Fusûs'ul-Hikem-i Muhyiddîn Arabî*, *Şerh-i Menâzzil'ul-Sâirîn Hâce Abdullah Ensâr* ve *Istilahât-i Sûfiyye* Kâşânî'nin eserlerindedir.⁹¹

Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî

Büyük mütefekkir ve mutasavvıf Mevlânâ Celâleddin-i Rumî (1207-1273), geçirdiği iyi bir tahsil dönemi ve yetiştiği zengin kültürel ortamın tabii neticesi

⁸⁹ Zerînkûb, *Erzeş-i Mîrâs-i Sûfiyye*, (Tahrân: İntişârât-i Emîr Kebîr, 1362 hş.), 173.

⁹⁰ Şîrâzî, *Hezâr Mezâr*, 322.

⁹¹ Petroşevsky, *İslam der İrân*, (Tahrân: İntişârât-i Peyâm, 1350 hş.), 358.

olarak Arap ve Fars şairlerinin eserlerine vâkıf olmuştur.⁹² Mevlânâ Celâleddîn-i Rumî, Fars edebiyatının en önemli şairlerinden ve İslâm dünyasının büyük düşünürlerindedir. Babası Sultânu'l-Ulemâ adıyla tanınan Bahâeddîn Muhammed zamanının büyük âlimlerindedir. Bahâuddîn Muhammed İran'ın doğu bölgelerinden batıya göç etmiş ve Nişabur, Bağdat, Mekke yoluyla Şam'a daha sonra da oradan Erzincan'dan Larende'ye göç etmiştir. Sultan Alaaddîn'in (1219-1237) davetiyle Konya'ya yerleşmiştir. Mevlânâ 1207 tarihinde Belh'te dünyaya gelmiştir. Babası ile birlikte Nişabur'dan geçerken Attâr'ın sohbetinde bulunmuştur. Bahâeddîn Muhammed'in ölümünden sonra Mevlânâ babasının yerine vaazlar vermeye devam etti. Bir süre Halep'te tahsilini tamamlamak için kaldı daha sonra Konya'ya geri dönmüştür.⁹³

⁹² Rızâ Kulî Hân Hidâyet, *Fihrisu't-Tevârih*, 159.

⁹³ Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, 3/115; Safa, *Târih-i Edebiyât der Îrân*, 3/ 448-458; Nefîsî, *Târih-i Nazm ve Nesr der Îrân ve Zebân-i Fârsî*, 1/ 121; Nevâyî, *Ricâl-i Kitâb-i Hâbîbu's-Siyer*, 43-44.

Şeyh Ebû Abdullah Müşerrefuddîn Sa'dî-yi Şîrâzî

Sa'dî-yi Şîrâzî, 1208-1209 yılları civarında Şiraz'da dünyaya gelmiştir. Tahsilini Şiraz'da ve Bağdâd'taki Nizâmîye Medresesi'nde tamamlamış ve çeşitli memleketlere seyâhat etmiştir. Sa'dî-yi Şîrâzî, İlhanlı dönemi şairlerinden olup Sâhib-i Dîvân Şemseddîn Cüveynî'nin sorularına karşılık olarak zarif ifadeli şiirler de yazmıştır. Sa'dî, Şemseddîn Cüveynî ve kardeşi Atamelik Cüveynî için kasideler yazdığı bilinmektedir. 9 Aralık 1292 senesinde Şiraz'da vefat etmiştir. Dönemin meşhur şairlerinden olan Sa'dî, İlhanlı devletinin üst düzey devlet adamları ile ilişkiler kurmuştur. Devlet ricâli ile olan bu samimiyeti şiirlerine de yansımıştır.⁹⁴

Şeyh Sa'dî, kendi asrının en büyük medhiye yazarlarından olup, Şeyh'in sitayiş söyleyenlerin hiç

⁹⁴ Câmî, *Nefahâtu'l-'Uns*, 723; Sa'dî-yi Şîrâzî, *Kulliyât-ı Sa' dî* 808-811, 814; Browne, *Ez Sa' dî tâ Câmî 'Asr-ı İstîlâ-yi Mogûl ve Tâtâr*, 157-158; Âştîyânî, *Târîh-i Mogûl ve Evâyil-i Eyyâm-i Teymûrî*, 1-2/ 506, 537-538; Safa, *Târîh-i Edebiyât der Îrân*, 3/ 559; A. Kadyânî, *Târîh Ferheng-i ve Temeddon-i Îrân der Dovre-i Mogûl*, 113; Beyânî, *Dîn ve Devlet der Îrân 'Ahd-i Mogûl*, 2/ 389-390; Şîrâzî, *Kulliyât*, önsöz, 24.

birine benzemeyen bir tarzı vardır. Onun medhiyelerinde dalkavukluk ve mübalağaya yer olmayıp aslında medhiyeleri öğütler içermektedir. Ve onun medhiyeleri dalkavukluk yapanlar ve menfaatleri için boş konuşanlara serzenişte bulunmaktadır. Ayrıca Şîrâzî, memdûhlarına fukara ve zayıflara karşı misafirperver olmalarını, Allah'tan ve ahiretten korkarak iyi bir isim geride bırakmak için hırsıyla çalışmalarını tenbih etmektedir.⁹⁵

Humâmuddîn Tebrîzî

Hâce Humâmuddîn 'Alâ-i Tebrîzî (ö. 1314), Moğol döneminin tanınmış şair ve şeyhlerindendir. 1239 yılında Tebrîz'de doğmuştur. *Dîvân-i Humâm* adlı eserinde devrin büyüklerini öven şiirleri vardır. İki de mesnevîsinde birini *Sohbetnâme* ismiyle Şemseddin Cüveynî'nin oğlu Hâce Harun adına yazılmıştır. *Dîvân-i Humâm* onun ölümü üzerine dağınık bir haldeyken Vezir Reşiduddîn Fazlullah tarafından 1314-1318 yılları arasında toplanmıştır.⁹⁶ Tebrîzî, gençliğinde devlet

⁹⁵ Şîrâzî, *Kulliyât*, (Tsh. Furûgî), önsöz, 24.

⁹⁶ Müstevfî, *Târîh-i Guzîde*, 756; Rızâ Kulî Hân Hidâyet, *Mecmau'l-Fusahâ*, 1/ 2258; Safa, *Târîh-i Edebiyât der Îrân*, III, 712-719; Safâ, *Îran Edebiyatı Tarihi*, çev. Hasan Almaz, II, 131-132; 'Abdullah Râzî, *Târîh-i Kâmil-i Îrân*, 362.

işlerinde hizmet vermiştir.⁹⁷

İlhanlı döneminin tanınmış şair ve şeyhlerindedir. Sâhib-i Dîvân Hâce Şemseddîn Cüveynî'nin çağdaşı, dostu ve yakın yardımcılarından. Sâhib-i Dîvân onun zaviyesi için yıllık bin dinar belirlenmiştir. Ayrıca şahadetinden önce yazdığı vasiyetnâme niteliğindeki mektubunda dostu olan Humâm-ı Tebrizî'yi de zikretmiştir. Hâce Nasîreddîn-i Tusî'nin yanında eğitim gördüğü bilinmektedir. Hâce Humâmuddîn, Arapça ve Farsça şiirlerinin bir kısmında Şemseddîn Cüveynî'yi, Reşidüddîn Fazlullah'ı ve Kutbeddîn Şirâzî'yi ve Olcayto Han'ı övmüştür.⁹⁸

Kemâleddîn Müyessem b. Ali b. Müyessem

Buhrânî

Şîî ve Sünnî itikadına mensup birçok kişi Kemâleddîn Müyessem b. Ali b. Müyessem Buhrânî'nin tasavvufî görüşünden etkilenmiştir. O, Hâce Nâsireddîn Tûsî'nin

⁹⁷ Rezevî, *Ahvâl ve Âsâr-i Nasîreddîn Tûsî*, 293.

⁹⁸ Âştîyânî, *Târîh-i Mogûl ve Evâyl-i Eyyâm-i Teymûrî*, 1-2/ 544-545; Sa'îd Nefîsî, *Târîh-i Nazm ve Nesr der Îrân ve Zebân-i Fârsî*, 1/ 168-169; Browne, *Ez Sa'dî tâ Câmî 'Asr-ı İstîlâ-yi Mogûl ve Tâtâr*, 196-197; Devletşâh, *Tezkiretü 'ş-Şu'arâ*, 164; Eyuboğlu, *İran Edebiyatı*, 79; Humâm-ı Tebrizî, *Dîvân-ı Humâm-ı Tebrizî*, 15-17, 41-44, 74-75.

öğrencilerinden olup hikmet ve kelâm derslerini Tûsî'den almıştır. Kemâleddîn Müyessem b. Ali b. Müyessem Buhrânî, *Şerh-i Nehc'ul-Belâgâ* adlı eseri Bağdat hâkimi Atâ Melik Cüveynî adına yazmış ve Cüveynî'den Âlim-i Rabbânî unvanı almıştır.⁹⁹ Şîilik ve tasavvufu birbirine yakınlaştıran 1280 yılında vefat eden Müyessem Buhrânî, *Şerh-i Nehc'ul-Belâgâ* eseri ile İslâm felsefesi ve tasavvufunu Emîr'ul-Mü'mînîn Hz. Ali ile başlatmıştır.¹⁰⁰

Fahreddîn İbrâhîm b. Şehriyâr-i Hemedanî / Şeyh-i Irâkî

Fahredîn-i Irâkî, İlhanlı döneminin büyük mutasavvıflardandır. O, İran'ın Kumcân'da doğmuştur.¹⁰¹ Suhreverdî müridlerinden olan Şeyh-i Irâkî, yirmi beş yıl boyunca Hindistan'ın Multan şehrinde Şeyh Bahâeddîn Zekeriyâ'nın müridi olarak hizmetinde bulunmuştur. Şeyh Bahâeddîn Zekeriyâ'nın vefatından sonra Konya'ya gelmiş ve Sadreddîn Konevî

⁹⁹ Şeybî, *Teş'î ve Tasavvuf tâ Âgâz-i Sidde-i 12 Hicrî*, 95; Ganî, *Bahs der Âsâr ve Efkar ve Ahvâl-i Hâfız*, 2/ 1058-1063.

¹⁰⁰ Şeybî, *Teş'î ve Tasavvuf tâ Âgâz-i Sidde-i 12 Hicrî*, 97.

¹⁰¹ Câmî, *Nefahâtu'l-'Uns*, 724.

ile görüşmüştür.¹⁰² Ayrıca 1288 yılında vefat eden dönemin ünlü şairlerinden olan Fahreddîn-i Irâkî için Mu‘îneddîn Pervâne, Tokat’ta bir zaviye yaptırmıştır.¹⁰³

Fahreddîn Ebû'l-Fazl Abdulazîz b. Abdulcabbâr b. Ömer el-Halatî

Fahreddîn Halâtî, Hâce Nasîreddîn Tûsî'nin Meraga Rasathanesi'ndeki yardımcılardan ve dönemin önemli âlimlerindedir. İbn-i Fuvatî eserinde Fahreddîn Halâtî'nin tam ismini Fahreddîn Ebû'l-Fazl Abdulazîz b. Abdulcabbâr b. Ömer el-Halatî, hekîm ve tabîb olarak vermektedir. Fuvatî'ye göre Halatî, Hülâgû zamanının önemli nucûm âlimlerinden biri olup 1258 tarihinde Meraga'da rasathane kurmak için bir araya gelen bilim adamlarındandır. Nasîreddîn Tûsî liderliğinde toplanan bu astronomi heyetinin içinde yer alan tabib ve nucûm âlimi olan Fahreddîn Halâtî, ayrıca Şeyh Evhadüdîn Kirmânî'nin sohbetlerine katılarak tasavvuf hırkası giymiş ve şeyhten tasavvuf alanında icazet de almıştır. Fahreddîn Halâtî, 1281 tarihinde Meraga'da vefat

¹⁰² Orhan Bilgin, “Fahreddîn-i Irâkî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12/ 498-500.

¹⁰³ Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, 3/ 255; Fahreddîn-i Irâkî, *Lemaât*, 15.

etmiştir.¹⁰⁴

Ebû'l-Senâ-i Mahmûd b. Muslihiddîn Kâzerûnî **Kutbeddîn Şîrâzî**

Ebû'l-Senâ-i Mahmûd b. Musluhiddîn Kâzerûnî Şîrâzî, aslen Kâzerûn şehrinden olup 1235 tarihinde dünyaya gelmiş ve 'Allâme-i Şîrâzî olarak tanınmaktadır. Kutbeddîn Şîrâzî, babasının hizmetinde tıp ilmi ile küçük yaşta meşgul olmuş, babasının vefatından sonra da tıp, hikmet ve matematik ilminde tahsil yapmaya devam etmiştir. Şîraz'daki Muzafferî Hastanesi'nde tabip olarak görev yapmıştır. İlhanlı döneminin tıp âlimlerinden olan Kemâleddîn Ebû'l-Hayr b. Musallih-i Kâzerûnî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed Kîşî ve Şerefeddîn Râkî Bûşkânî'den tıp ilminin kanunlarını öğrenmiştir. Meraga Rasathanesi'nde bir müddet Nasîreddîn Tûsî'nin yanında da bulunmuştur.¹⁰⁵ Hâce Nasîreddîn Tûsî, Kazvîn şehrine İlhanlı hükümdarı Hülâgû'ya hizmet etmek için geldiğinde dönemin bilginlerinden Kâtîbî'nin evine gelmiş ve burada düzenlenen ilim meclisinde Kutbeddîn Şîrâzî'de hazır

¹⁰⁴ Kemâleddîn Ebû'l-Fazl Abdurrezâk b. Ahmed İbn-i Fuvatî, *Mecme'ul'-Âdâb fî Mu'cem'ul-Elkâb*, (Tahrân: 1374 hş.), 3/54-55.

¹⁰⁵ Fuvatî, *Mecme'ul'-Âdâb fî Mu'cem'ul-Elkâb*, III, 440.

bulunmuş, daha sonra Hâce Nasîreddîn Tûsî, onu öğrenci olarak yanına almış ve Meraga'ya gitmiştir.¹⁰⁶

Hâce Nasîreddîn Tûsî'nin vefatından sonra Sâhib-i Dîvân Şemseddîn Cüveynî onu Anadolu'nun kadılığına tayin etmiş ve kendisi Sivas'ta ikamet etmiştir. Fakat bir müddet sonra Sivas'tan Konya'ya gitmiştir. Sadreddîn Konevî ve Mevlânâ Celâleddîn Rûmî ile Konya'da görüşmüş ve tasavvuf ehlinin etkisi altına girmiştir. Ahmed Teküdar 1282 tarihinde İlhanlı hükümdarı olunca Kutbeddîn Şîrâzî'yi Mısır'a elçilik görevi ile göndermiş, elçilik görevinden sonra Tebriz'e dönmüştür. Olcâyâtü Han zamanında 1310 tarihinde vefat etmiştir. Kutbeddîn Şîrâzî'nin matematik, astronomi, tıp ve dinî ilimler üzerine yazdığı birçok eseri mevcuttur¹⁰⁷

Şeyh Muhammed Kecûcânî

Kecûcân köyünden Şeyh Muhammed Kecûcânî, İlhan Abaka zamanının önemli tasavvuf ehлиндendir. O, *Habîbu's-Siyer*'de oldukça muttaki bir âlim olarak aktarılmaktadır.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, III, 240.

¹⁰⁷ Fuvatî, *Mecme'ul-Âdâb fî Mu'cem'ul-Elkâb*, 3/ 440-441.

¹⁰⁸ Hândmîr, *Habîbu's-Siyer*, 3/ 116.

Karadonlu Can Baba ve Hoy Ata

İlhanlı döneminin Anadolu'sunda yaşayan Türk sûfilerin İlhan Hülâgû zamanından başlayarak İlhanlılar ile irtibatta oldukları bilinmektedir. Bunlara arasında bulunan ve Hacı Bektâş-i Velî'nin Velâyetnâmesinde geçen Can Baba ve Hoy Ata, Hülâgû ile görüşmesi için Hacı Bektâş tarafından gönderilmiştir.¹⁰⁹

Şeyh Alay ve Aybek Baba

Menâkıbu'l-Kudsiyye'de ve Amasya Tarihi adlı eserde isimleri geçen diğer Türk sûfiler ise Şeyh Alay ve Aybek Baba'dır. Şeyh Alay'ın tüm Moğol yöneticileri ile görüştüğü ve onların Müslüman olmalarına vesile olduğu *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de belirtilmiştir. Amasya'daki Mes'udiyye Hângâhı'nın şeyhi olan Aybek Baba ise İlhan Abaka ile görüşen bir Türk sûfi olarak *Amasya Tarihi* adlı eserde aktarılmaktadır.¹¹⁰

¹⁰⁹ Mustafa Uyar, "İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri", *Bellekten*, 77/275 (2012), 8-9.

¹¹⁰ Uyar, "İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri", 9-10.

SONUÇ

İlhanlılar zamanında tasavvufa, tasavvufî adab ve geleneğe hem halk kitleleri hem de devlet ricâli arasında oldukça özel bir ilginin söz konusu olduğu bilinmektedir. Bu özel ilgi İlhanlı coğrafyasının her yerinde farklı tasavvufî düşüncelerin yayılmasına sebep olmuştur. Bu dönemde halkın irfân ilmine bu kadar alakadar olması, tarikat şeyhlerinin ve sûfilerin toplumun isteğiyle güç kazanmalarına sebep olmaktaydı. Selçuklular zamanından itibaren mezkûr coğrafyada insanların ruhanî olarak bir huzur arayışı içinde olmaları tasavvufu oldukça râyic bir hale getirmiş, halk şeyhe ya da sûfiye Allah'ın velisi nazarıyla bakmıştır.

XIII. yüzyılda tasavvuf, Sa'dî ve Celâlledîn Rûmî gibi bazı tasavvuf büyüklerinin ortaya çıkışı ile tasavvufun tarihî seyri ve söylemi açısından olgunluk çağına ulaşmıştır. Fakat bu yüzyılın hemen başında yaşanan Moğol istilası her alanda olduğu gibi tasavvuf alanında da İslâm coğrafyasını özellikle X. ve XI. yüzyılda tasavvufun merkezi konumunda olan Horasan

ve Doğu İnan coğrafyasını olumsuz anlamda tesiri altına almıştır. İslâm medeniyetinin manevî birikimi olarak karşımıza çıkan tasavvuf, İslâm medeniyetine ait kültürel unsurlardan beslenmekte idi. Bu kültürel unsurları yani kütüphaneleri, medreseleri ve hângâhları bünyesinde barındıran önemli İslâm şehirleri XIII. yüzyılda tahrip edilmiş, mezkûr şehirlerin halkı katledilmiş veya göç etmiş, kültürel kurumları yakılmıştır. Bu durum, tasavvuf ehlini ve tasavvufî düşüncüyü olumsuz etkilemekle beraber, aslında tasavvufî düşüncenin yeni ve farklı söylemler ile XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Horasan merkezinden uzak diyarlarda tekrar güçlenmeye başlamasına da olanak sağlayacaktır.

Tasavvufun Selçuklular zamanında başlayan kurumsallaşması, bu dönemde tasavvufun yükseliş çağını yaşamasına sebep olmuştur. XIII. yüzyılın başlangıcında yaşanan Moğol istilası Selçuklu çağında parlak bir dönem yaşayan ve kurumsallaşmaya başlayan tasavvufun yükseliş yolunda bir kesintiye sebep olsa da zamanla İslâmiyet'i benimseyen Moğol yöneticiler siyasî ve askerî teşebbüsleri için hângâh şeyhlerinden manevî destek almak ve Müslüman halk üzerinde etkili

olmak için mutasavvıfları himaye etmeye başlamışlardır. Hilafet makamının yıkılmasından sonra İslâm memleketlerinde halkın birliğini yine bu tasavvufî kurumların tesis ettiği de bilinmektedir.

Moğol istilasası ile İran coğrafyasında İslâmî kurumların kötü günler geçirdiği muhakkaktır. İlhan Hülâgû zamanında Nasîreddîn Tûsî örneğini bir kenara bırakacak olursak Müslüman devlet ricâline ve dinî-tasavvufî çevrelere Moğol yönetiminin sıcak bakmayışı, bu dönemde İran'da tasavvufun inzivaya çekilmesine sebep olmuştur. Bu durumu İlhanlıların Abbâsîler ve Memlûklerle mücadelesinin bir neticesi olarak değerlendirebiliriz. İlhan Abaka zamanına gelindiğinde ise İlhanlı devletinin idarî ve malî yapılanmasında Müslüman devlet adamlarının özellikle faydalı işler yaparak ön plana çıkması ve bürokrasideki etkisi tasavvufî çevrelerin bu Müslüman devlet ricâli tarafından desteklenmesine ve himâye görmesine sebep olmuş, bu durum beraberinde İlhan Hülâgû zamanında duraklama yapan tasavvufun İran coğrafyasında yeniden hareketlilik kazanmasına sebep olmuştur. Tüm bu gelişmelere rağmen ismini tespit edebildiğimiz sûfî şahsiyetleri göz önüne alacak olursak, 1256-1282 yılları

arasında da varlığını sürdürdüğünü söyleyebiliriz. Özellikle İlhan Abaka zamanından itibaren tasavvufi çevrelerin İlhanlı yönetimi ile irtibat kurması İran coğrafyasında tasavvufa yeni bir canlılık getirmiştir.

İlhanlı devleti zamanında İran tasavvuf açısından oldukça münasip bir coğrafya haline gelmişti. Tasavvufi çevrelere oldukça saygı gösteren İlhanlı devlet ricâline ek olarak önceki dönemlerden farklı bir şekilde şairlerin tasavvufi düşünce çerçevesinde devlet adamlarına ve onların yardımlarına olan bağımlılıklarından yavaş yavaş uzaklaşmaya başladıklarını söyleyebiliriz. Bu durum tasavvufun da etkisi ile edebiyatta hiciv ve nasihat üslubunun gelişmesine vesile olmuştur. Tasavvufun bir yaşantı tarzı ve hayata bakış açısı olarak güçlendiği bu dönemde İlhanlı devlet ricâlinin sûfleri himâye eden duruşları da giderek dönem içerisinde artacaktır.

KAYNAKÇA

Aksarayî, Kerîmüddîn Mahmud, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*. Ankara: TTK, 1999.

Algar, Hamid. “Necmeddîn-i Kübrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/498-50. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Âştiyânî, Abbâs İkbâl. *Târîh-i Mogûl ve Evâyil-i Eyyâm-i Teymûrî*. 1-2 Cilt. Tahrân: İntişârât-i Nâmek, 1374 hş.

Bâherzî, Ebû'l-Mefâhir Yahyâ. *Evrâdu'ul-Ahbâb ve Fusûsu'l-Âdâb*. Tahrân: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân, 1345 hş.

Bilgin, Orhan. “Fahreddîn-i Irâkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/498-500. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Browne, Edward. *Ez Sa'dî tâ Câmî 'Asr-ı İstilâ-yi Mogûl ve Tâtâr*. Tahrân: İntişârât-ı İbn-i Sînâ, 1301 hş.

Câmî, Mevlânâ Abdurrahman. *Nefahâtu'l-'Uns*. İstanbul: Salih Kitaplar, 2019.

Cûzcânî, Minhâcuddîn Osmân b. Sirâcuddîn Muhammed. *Tabakât-ı Nâsırî*. 1-2 Cilt. Kâbil: Encümen-i Târîh-i Afgânistân, 1348 hş.

Cüveynî, Alâaddin Ata Melik b. Bahâeddin b. Muhammed b. Muhammed. *Târih-i Cihânguşâ*. 1-3. Tahrân: İntişârât-i Donyâ-yi Kitâb, 1329 hş.

Dayı, Özkan. “Moğol Dönemi Şairlerinin Gözünden Bir İlhanlı Veziri: Şemseddin Muhammed Cüveynî”. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2020), 43-72.

Durmuşoğlu, Kurban. “Abaka Han Dönemi (1265-1282) İlhanlılar’da Dış Siyaset (Altın Orda, Çağatay ve Memlûk Örneği)”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 65 (2019), 221-244.

Durmuşoğlu, Kurban. “Horasan’ın İdarî Bürokrasisinde İlhanlı Şehzâdeleri ve Devlet Adamları (1256-1335)”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2021), 81-94.

Ebu’l-‘Abbâs Ahmed b. Ebî’l-Hayr Zerkûb-i Şîrâzî. *Şîrâznâme*. Tahrân: 1350 hş.

Ebu’l-Ferec İbnü’l-İbrî. *Târihu Muhtasari’d-Düvel*. Ankara: TTK, 2011.

Ensârî, Muhammed Hasan Câberî. *Târih-i İsfahân ve Rey*. İsfahân: 1321 hş.

Fahreddîn-i Irâkî. *Kulliyât-i Dîvân-i Fahreddîn-i Irâkî*. Tahrân: Sâzmân-i İntişârât-i Câvidân, 1377 hş.

Fahreddîn-i Irâkî, . *Lemaât*. İstanbul: Harf, 2011.

Fahreddîn-i Irâkî. *Mecmûa-yi Âsâr-i Fahreddîn-i Irâkî*. Tahrân: 1372 hş.

Ganî, Kâsım. *Bahs der Âsâr ve Efkar ve Ahvâl-i Hâfiz*. 1-2 Cilt. Tahrân: İntişârât-i Hermes, 1386 hş.

Gregory, Abû'l Farac. *Abû'l-Farac Tarihi*. 1-2 Cilt. Ankara: TTK, 1950.

Hâfiz Ebrû. *Coğrâfyâ-yi Hâfiz Ebrû*. Tahrân: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1378 hş.

Hâfiz Ebrû. *Zubdetu't-Tevârih*. T1-2 Cilt. Tahrân: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslâmî, 1378 hş.

Hamîd, Hamîd. “el-Havâdisü'l-Câmi'a ve Ovzâ'-i İctimâ'î ve Siyâsî-yi Yahûdiyân der 'Ahd-i Mogûl". *Îrân Şenâsî* 1 (1383 hş.), 112.

Hândmîr, Gıyâseddîn b. Humâmeddîn el-Hüseynî. *Habîbu's-Siyer*. 1-4 Cilt. Tahrân: Kitâbfurûş-i Hayyâm, 1333 hş.

Haykıran, Kemal Ramazan. *Moğollar Zamanında Yakınoğu*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.

Humâm-ı Tebrîzî. *Dîvân-ı Humâm-ı Tebrîzî*. Tahrân: 1370 hş.

İbn-i Bîbî El Huseyn b. Muhammed b. Ali El- Ca'ferî er-Rudegî. *El-Evâmirü'l-'Alâiyye fî'l-Umûri'l-'Alâiyye*. Ankara: TTK, 1956.

İsâ b. Cuneyd-i Şîrâzî. *Hezâr Mezâr*. Şiraz: Kitâbfurûşî Ahmedî, 1330 hş.

İsâ b. Cuneyd-i Şîrâzî. *Hezâr Mezâr*. Şîraz: Kitâbfurûşî Ahmedî, 1330 hş.

Kadyânî, Abbâs. *Târîh Ferheng-i ve Temeddon-i Îrân der Devre-i Mogûl*. Tahrân: 1384 hş.

Kanar, Mehmet. *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*, İstanbul: Say, 2016.

Kâşânî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed. *Târîh-i Olcâyâtü*. Tahrân: İntişârât-i be Negâh-i Tercome ve Neşr-i Ketâb, 1348 hş.

Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*. 1-5 Cilt. İstanbul: Ma'ârif Matbaası, 1941.

Kehhâle, Umar. *Mu'cemu'l-Mü'ellifîn*. Beyrut: Dâr-i İhyâü't-Turâsü'l-'Arabîyye.

Kemâleddîn Ebû'l-Fazl Abdurrezzâk b. Ahmed İbn-i Fuvatî. *Mecme'ul'-Âdâb fî Mu'cem'ul-Elkâb*. Tahrân: 1374 hş.

Keyânî, Mohsin. *Târîh-i Hângâh der Îrân*. Tahrân: Kütübhâne-i Tuhûrî, 1369 hş..

Mîr Seyyid Hamîdeddîn Muhammed b. Seyyid Burhâneddîn Hâvendşâh b. Kemâleddîn Mahmûd el-Belhî Mîrhând. *Târîh-i Ravzatu's-Safâ*. 1-11 Cilt. Tahrân: Pîrûz, 1339 hş.

Mollâ Ahmed Tetevî-Asâf Hân Kazvîni. *Târîh-i Elfi*. 1-6 Cilt. Tahrân: Şirket-i İntişârât-i 'İlmî ve Ferhengî, 1382 hş.

Morgan, David. *Mogûlhâ*. Tahrân: 1371 hş.

Mu'ineddîn Cunejd-i Şîrâzî. *Şeddu'l-Îzâr fî Hattî'l-Evzâr 'an Zevvârî'l-Mezâr*. Tahrân: 1328 hş.

Muhammed b. Şâkir el-Kutbî. *Fevâtu'l-Vefeyât*. Beyrut: Dâr-i Sâdir, 1974.

Muhammed Müfid Müstevfi-yi Bâfkî. *Câmi'-i Müfidî*. Tahrân: Çâphâne-i Rengîn, 1384 hş.

Muhsenî, Menuçehr. *Tahkîk der Ahvâl ve Âsâr-i Necmeddîn Kubrevî*. Tahrân: İntişârât-i Kütüb-i Îrân, 1346 hş.

Murtazavî, Menûçehr. *Mesâ'il-i 'Asr-i Îlhânân*. İntişârât-i Âgâh, 1370 hş.

Murtazavî, Menûçehr. *Tahkîk-i Derbâre-i Dovre-i Îlhânân-i Îrân*. Tebrîz: Kitâbfurûş-i Tahrân, 1341 hş.

Müstevfî Kazvînî. Hamdullah Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr, *Târîh-i Guzîde*. Tahrân: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1387 hş.

Müstevfî, Hamdullah. *Nuzhetu'l-Kulûb*. Tahrân: Dünyâ Kitâb, 1342 hş.

Nâsireddîn Münşî Kirmânî. *Nesâ'imü'l-Ashâr min Letâ'imü'l-Ahbâr der Târîh-i Vuzerâ*. Tahrân: ty., İntişârât-i Dânişgâh-i Tahrân.

Necmeddîn Ebû Bekr, Abdullah b. Muhammed Râzî. *Mermûzât-i Esedî der Mermûzât-i Dâvûdî*. Tahrân: 1352 hş.

Nevâyî, ‘Abdulhuseyn. *Ricâl-i Kitâb-i Hâbîbu’s-Siyer ez Hamle-i Mogûl Tâ Merg-i Şâh İsmâ‘îl-i Evvel*. Tahrân: 1379 hş.

Öngören, Reşat. “Sühreverdiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/42-45. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Özgüdenli, Osman Gazi. *Gazan Han ve Reformları 1295-1304*. İstanbul: Kaknüs, 2009.

Petroşevsky. *İslam der Îrân*. Tahrân: İntişârât-i Peyâm, 1350 hş.

Petroşevsky. *Târîh-i İctimaî-yi İktisadî-yi Îrân der Dovre-i Mogûl*. Tahrân: Müessese-i İtlâ‘ât, 1366 hş.

Petruşevsky. *Keşâverzî ve Münâsebet-i Erzî der Îrân ‘Ahd-i Mogûl*. Tahrân, 1344 hş.

Râzî, Abdullah. *Târîh-i Kâmil-i Îrân*. Tahrân: İntişârât-i İkbâl, 1375 hş.

Reşîduddîn Fazlullâh. *Câmi‘u’t-Tevârih*. Tahrân: İntişârât-i İkbâl, 1374 hş.

Rezevî, Muhammed Takî Müderris. *Ahvâl ve Âsâr-i Nasîreddin Tûsî*. Tahrân: İntişârât-i Bonyâd-i Ferheng-i Îrân, 1354 hş.

Rezevî, Muhammed Takî Müderris. *Ahvâl ve Âsâr-i Nasîreddin Tûsî*. Tahrân: İntişârât-i Bonyâd-i Ferheng-i Îrân, 1354 hş.

Rızâ Kulî Hân, Hidâyet. *Fihrisu’t-Tevârih*. Tahrân: 1373 hş.

Rızâ Kulî Hân, Hidâyet. *Mecma'u'l-Fusahâ*, Tahran: 1336 hş.

Riyâhî, Muhammed Emîn. *Osmanlı Topraklarında Fars Dili ve Edebiyatı*. İstanbul: İnsan, 1995.

Sa'id, Nefisî. *Târîh-i Nazm ve Nesr der Îrân ve Zebân-i Fârsî*. Tahrân: İntişârât-i Furûgî, 1363 hş.

Sa'dî-i, Şîrâzî. *Kulliyât-ı Sa'dî*. Tahrân: İntişârât-i Kaknus, 1368 hş.

Semerkindî, Emîr Devletşâh. *Tezkiretu's-Şu'arâ*. İntişârât-i Pedîde-i Hâver, 1338 hş.

Seyf b. Muhammed Seyfî Herevî. *Pîrâste-i Târîhnâme-i Herât*. Tahrân: 1381 hş.

Seyf-i Fergânî. *Dîvân-i Seyf-i Fergânî*. Tahrân: İntişârât-i Firdovs, 1392 hş.

Seyyid Ali Mü'eyyîd-i Sâbitî. *Esnâd ve Nâme-hâ-yi Târîhî*. Tahrân: Kitâbhâne-i Tuhûrî, 1346 hş.

Seyyid E. Rezevî. *Şehr, Siyâset ve İktisâd der 'Ahd-i Îlhânân*. Tahrân: Müessesesi-i İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1388 hş.

Seyyid Ebû Süleyman Fahrüddîn Davud b. Tâcuddîn Ebû'l Fazl Muhammed b. Muhammed b. Dâvud el-Benâketî. *Târîh-i Benâketî*. Tahrân: 1348 hş.

Stanley Lane-Poole. *İslam Devletleri Tarihi*. İstanbul: Selenga Yayınları, 2020.

Sutûde, Huseynkalî. *Târîh-i Âl-i Muzaffer*. Tahrân: 1347 hş.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer. *Avârifü'l-Maârif*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1989.

Şebânkâreî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Mecma'u'l-Ensâb*. Tahrân: İntişârât-i Emîr Kebîr, 1343 hş.

Şemîs Şerîk ,Emîn. *Istulâhât-i Dîvân-i Dovrân-i Mogûl*. Tahrân: İntişârât-i Ferheng-i Edeb ve Honer-i Îrân, 1357 hş.

Şîrâzî, Şehâbeddîn Abdullah b. Fazlullah. *Tahrîr-i Târîh-i Vassâf*. Tahrân: İntişârât-ı Bonyâd-ı Ferheng-i Îrân, 1346 hş.

Şîrîn, Beyânî. *Dîn ve Devlet der Îrân 'Ahd-i Mogûl*. Tahrân: 1371 hş.

Şîrîn, Beyânî. *Moğol Dönemi İran'ında Kadın*. Ankara: TTK, 2015.

Tûsî, Muhammed Emîn Edîb. *Ferheng-i Lugât-i Edebî*. Tahrân: 1388 hş.

Umar ,Kehhâle. *Mu'cemu'l-Mü'ellifîn*. Beyrut: Dâr-i İhyâü't-Turâsü'l-'Arabiyye, ty.

Uyar, Mustafa. "İlhanlı Hükümdarlarının İslâm'a Girmesinde Rol Alan Türk Sûfileri: İlhan Tegüder ve Gazan Han Devirleri". *Belleten*, 77/275 (2012), 7-30.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devlet Teşkilatına Medhâl*. Ankara: TTK, 1988.

Yâhakkî, Muhammed Ca'fer. *Kulliyât-ı Târih-i Edebiyât-ı Fârsî*. Tahrân: 1389 hş.

Zebihullah-i Safa. *Mukaddeme-i ber Tasvvuf tâ Karn-i Heftom-i Hicrî*. Tahrân: Şûrâ-yi Âlî Ferheng ve Honer, 1352 hş.

Zebihullah-i Safâ. *Târih-i Edebiyât der Îrân*. Tahrân: İntişârât-ı Firdovs, 1349 hş.

Zerînkûb, Abdülhüseyn. *Erzeş-i Mirâs-i Sûfiyye*. Tahrân: İntişârât-ı Emîr Kebîr, 1362 hş.

Zerrînkûb, Abdülhüseyn. *Donbâle-i Costecû der Tasavvuf-i Îrân*. Tahrân: İntişârât-ı İlmî, 1375 hş.

**TASAVVUFİ SÖYLEMDE KADINA DAİR
DEĞERLENDİRMELERİN ANNEMARİE
SCHİMMELE TARAFINDAN YORUMLANMA BİÇİMİ**

Saadet Altay*

Giriş

Tasavvufun gerek tanımı ve gerekse tarihsel süreçte ortaya çıktığı şekliyle bireysel ve toplumsal işlevi konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. İslami ilimler alanında her bir disiplin kendi usul ve esasları doğrultusunda konuyu ele almışlardır. Tasavvuf tarihine dair yazılan eserlerde bunun detaylarına ulaşmak mümkündür. Bu nedenle konunun bu kısmı çalışmamız açısından öncelik arz etmemektedir. Konunun detaylarına girmeden tasavvufun ne olduğuna dair yapılan değerlendirmelerden birisini aktarmak meramın anlaşılması açısından önemlidir.

* Dr. Öğr. Üyesi., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Orcid: 0000-0002-0463-2860.

“İslam’ın tüm prensiplerinin Hakk’a karşı muhabbetle, ihlasla ve en estetik biçimde yaşanması esasına dayanan manevî ve derûnî bir hayat tarzıdır. Bu çerçevede belirlenmiş tasavvufî pratiklerde temel hedef Hz. peygamber gibi yaşama idealidir. Dolayısıyla kadın ve erkek tüm sûfîlerin ibadetlerinde ve ahlakî davranışlarında, daha genel bir ifadeyle kulluklarının icrasında başlıca örnekleri Hz. peygamber ve onun mirasını taşıyan ashâb-ı kirâmdir. Hz. peygamberin tasavvufta ulaşılması hedeflenen nihai mertebe olan insân-ı kâmil mertebesinin en mükemmel temsilcisi olması, peygamberimizin ailesi, yakın çevresi ve ashâb-ı suffenin ilk veliler olarak kabul edilmesi tasavvufun başlangıcının Hz. peygamber dönemi olarak kabul edilmesine yol açmıştır.”¹

Diğer disiplinlere nazaran tasavvuf, doğrudan pratik hayata dair bir anlayış ve bir yaşam şeklidir. Zira kadın-erkek her Müslümanın kendi özel hayatında pratize edebildiği ve katılım sağlayabildiği bir alan olarak görülmektedir. Tasavvufun bu genel kapsayıcılığı sebebiyle, İslamî ilimlerin diğer alanlarında kadın

¹ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları,2004), 85.

kelamcı, muhaddis, ya da müfessir ismine pek sık rastlanılmazken, tasavvuf alanında erken dönemden itibaren kadın mutasavvıflara rastlanılmaktadır.² Bilindiği gibi simge isim olarak Rabiatu'l-Adeviyye ifade edilmektedir.³ Tasavvufta özellikle cinsiyetten ziyade sūfî vurgusunun olması bu alanda kadına dair ifadelerin daha yumuşak olduğunu ve daha eşitlikçi bir yaklaşım tarzı olduğuna dair yorumları da beraberinde getirmektedir.⁴ Nitekim bu alanda yapılmış çalışmalara baktığımızda buna dair pek çok değerlendirmeye rastlanmaktadır. Tasavvufun genel amacına dair yapılan değerlendirmede

“Temel hedefi Hz. Peygamber’in ahlakı ve kulluk tarzını sistemli ve bütüncül olarak hayata aktarmak olan tasavvuf geleneği, söz konusu pratik boyutunun yanı sıra kendini bilme ve ilahi marifete ulaşma

² Bk. Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Nuhustîn Zenân-i Sūfî, çev. Meryem Hüseyini (Tahran: Neşr-i İlim,1385); Hatice Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sūfiler*, (İstanbul: İnsan yayınları,2006); Siad Alpsoy, *Allah Dostu Hanımlar*, (İstanbul: Gelenek yayınları, 2009)

³ Ferîdüddin Atar, Tezkiretü'l Evliya, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Semerkand Yayınları,2015),124.

⁴ Hatice Çubukçu, ” Sūfî Hikâyelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru,” *e-Şarkiyat ilmi Araştırmalar Dergisi*,12/2 (Nisan 2020), 206.

yoludur. Bu hedef öyle yüce bir idealdir ki bu yolda yürüyenlerin sahip olduğu cinsiyetten yüce ve onun ötesindedir. Başka bir deyişle insân-ı kâmil olma çizgisi, kadınlık veya erkeklikle; ırk veya cinsle ilgili değil, insanın nefsini terbiye etmeye ve hakka kulluğuna bağlılığı ile ilgilidir. İslâm şeriatına göre kulluk ile mükellef olma noktasında kadın ve erkek arasında nasıl bir fark bulunmuyorsa, tasavvufî makamlarda yükselme ve tasavvufun idealize ettiği insan profiline ulaşma noktasında da herhangi bir ayırım ve fark bulunmamaktadır. Hatta zahiri ilimler içinde tasavvufta kadın erkek ayırımı asgari düzeyde tutulmuş, sûfilere hayat hikâyelerinin yer aldığı tabakât kitaplarında kadınlara da yer ayrılmış hatta kadın sûfilere dair⁵ kaleme alınmıştır.”⁶

Yapılan alıntıda görüldüğü şekliyle tasavvufî düşüncede kadına dair olumlu bir değerlendirme varmış gibi görünüyorsa da buna karşın kadını aşağılayan, onu neredeyse bütün kötülüklerin kaynağı olarak kabul eden

⁵ Bk. Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Zikrû'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât*, tsh. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dârü'l-kitâbü'l-ilmîyye, 1423)

⁶ Betül Güner, *Müslüman Kadının Tarihi*, “*Tasavvuf ve Kadın*”, ed. Feyza Betül Köse, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 104.

anlayışların da olduğunu ifade edebiliriz.⁷ Bu yaklaşımın bir tezahürü olarak kadın kişiliği, zaman zaman mutasavvıflar tarafından, kurnaz bir erkek avcısı olarak nitelenmiştir. Bu durumla alakalı yapılan değerlendirmelerde; Kur'an'da şeytandan söz edilirken “Şeytan’ın hilekârlığı zayıftır”⁸ dendiği halde, kadınlardan söz edilirken “sizin hilekârlığınız dehşetlidir”⁹ şeklindeki değerlendirme ile şeytanın kurnazlığını zayıf, kadının kurnazlığının ise daha güçlü olduğunu dile getirmişlerdir.”¹⁰

Kur'an'dan bu duruma dair tasavvufi düşüncede getirilen argümanla birlikte özellikle hadis olarak kabul edilen pek çok rivayette kadını, bütün kötülüklerin kaynağı gibi gösteren rivayetlere de yer verilmiş ve bu aktarımlar üzerinden kadına dair bir algı oluşturulmuştur. Tasavvuf'un temel kaynaklarından birisi olan Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö.386/996) *Kûtu'l-*

⁷ Hülya Küçük,“Tasavvufta Kadın”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*,7/7(1997),390.

⁸ Nisa,4/76

⁹ Yusuf,12/86.

¹⁰ Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, (İstanbul: İnsan Yayınları,2014),23.

Kulûb'daki şu rivayet bu durumu yeterince açıklamaktadır:

“Yalnızlık kötüye yakın olmaktan daha hayırlıdır, zira yalnızlık kesin olmasa da iyi olana daha yakındır. Yakın şekle zail olmaz, çünkü kadınların çoğu kendilerine heva ve dünya sevgisi galebe çaldığı için salahta değillerdir. Bir başka rivayette şöyle aktarılmıştır: ‘Kadınlar arasından salih bir kadının örneği yüzlerce karga arasında kızılca karga gibidir.’ Lokman (a.s) oğluna şu tavsiyede bulunmuştur: ‘Ey oğlum, kötü kadından sakın, çünkü sen ihtiyarlamadan o seni ihtiyarlatır. Kadınların şerlerinden de korun, çünkü onlar iyi olana davet etmezler.’ Hz. Peygamber kadınların iyileri hakkında şunu söyledi: ‘Siz savahibat-ı Yusuf’sunuz. Nasıl ki Züleyha onu baştan çıkarmak amacıyla Yusuf’a yönelmişse siz de aynı şekilde benzer bir durumdasınız...’¹¹

Dikkat edilirse zikredilen rivayette erkek neredeyse masum/zavallı, kadın ise erkeği yoldan çıkararak bir karakter olarak vassfedilmiştir. Tasavvufî anlatıda kadın

¹¹ Ebu Tâlib Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb fî Muâmeletü'l-Mahbûb*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 401

çoğunlukla nefisle/kötülüğü emredenle özdeşleştirilmiştir.

Müslüman kültürünün biçimlenmesinde ve düşüncelerin şekillenmesinde Gazzâlî'nin (ö. 505/111) en etkili isim olduğu konusunda genel bir kabul mevcuttur. Aynı zamanda bir mutasavvıf olan ve bu amaçla da eserine *İhyâ* ismini veren Gazzâlî, kadına dair yaptığı değerlendirmede şunları söylemektedir: “*Kadın kişinin nefsini andırır. Yularını birazcık salıverirsen seni epeyce azdırır. Ama yularını değil de başlığını hafif gevşetirsen kısa bir mesafe için seni peşinden sürükler. Eğer ciddiyet isteyen yerlerde elini üzerine tam koyarsan ona hâkim, mâlik olursun*”¹² Zâhidler ve sûfiler öteden beri çok ağır dille kötiledikleri, bazen bir leşe, bazen bir domuza benzettikleri dünyayı¹³ bazen de kadına benzetirler. Bu kadın bazen cadı (sahhâre), bazen ihanet eden bir kadın (gaddâre) bazen baştan çıkarıcı bir fahişe (mekkâre) bazen akli çelen ve gönüldü sevdaya düşüren bir

¹² Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, çev. Sıtkı Güllü, (İstanbul: Huzur Yayınları), 2/107.

¹³ Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, 2/487-490.

gelindir.¹⁴ Görünüş itibariyle süslü, işveli, cilveli, aşuften, şuh ve alımlı geline benzeyen dünya, üzerindeki incecik örtü kaldırıldığı zaman suratı buruşuk, kazma dişli ve patlak gözlü bir kocakarıya benzer.¹⁵

Bir diğer önemli şahsiyet olan Şihâbüddîn Sühreverdî'nin (öl. 587/1191) eserlerinde kadının nefis ile özdeşleştirildiğini görmemiz mümkündür. *Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye*'de bazı metaforlarla kadına dair şu değerlendirmeye yer vermektedir: “*Karıncalar vadisine ulaştığında eteği çek (el etek çek) ve de ki: “Ölü iken bizi dirilten Allah'a hamdolsun. Diriliş ve dönüşümüz O'nadır.” Ve karını öldür. “Çünkü o geride kalanlardandır.” Emrettiğimiz şekilde git ve gemiye binerek şöyle de: “Akması da durması da Allah'ın adıyladır.”*¹⁶ Buradaki anlatımda “Kadın, şehveti sembolize eder.¹⁷ Kadının geride kalacak olanlardan

¹⁴ Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-dîn*, ed. Abdurrahim b. Hüseyin Hafız İraki, (Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabiyyi, t.y.), 4/126-128.

¹⁵ Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*, 3/ 491.

¹⁶ Sühreverdî, “Kıssatü'l Ğurbeti'l Ğarbiyye”, *Mecmua-yi Musannefât*, (Tahran: İntişarat-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 2/281-282.

¹⁷ Büşra Arslan Meçin, *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibril İsimli Sembolik*

olması Lut (a.s)’ın kıssasına yapılan bir göndermedir. Nitekim Lut (a.s)’ın kendilerine peygamber olarak geldiği toplum uygunsuz işler yaptıklarından dolayı melekler tarafından helaka uğradılar. Bu hikâyede melekler hem İbrahim (a.s)’e hem de Lut (a.s)’a, Lut ve ailesinin kurtulacaklarını ancak Lut (a.s)’ın karısının geride kalacak olanlardan olacağını söyler. Burada sâlik Lut’tur. Yüce âleme doğru yol almakta olan sâlik karıncaları yuvalarına çektikten sonra ya da hem zâhirî hem de bâtinî duyuları tamamen kontrolü altına aldıktan sonra yapacağı ilk iş karısını öldürmek olmalıdır. Çünkü insanı dünya ile ilgilenmeye sevk eden tutku, arzu ve ilgilerin tamamının adı olan şehvet potansiyeli kesilmeden sâlikin hak yolunda kararlılıkla ilerlemesi ve tereddütlere kapılmadan mesafe alması mümkün görünmemektedir. Nitekim Sühreverdî *Âvâz-i Per-i Cibrîl* adlı risalesinin girişinde de ruhani yolculuğa çıkmaya karar veren salikin ilk yaptığı iş kadınlar

Hikâyelerinin Tahlîli, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), 147.

hücrelerinden yüz çevirerek dışarıya yani melekût âlemine yönelmeyi kararlaştırmasıdır.¹⁸

Yukarıda yapılan alıntılar sadece örnek kabildendir. Buna benzer pek çok olumsuz değerlendirmeye rastlanılmaktadır. Sadece bir iki isim üzerinden yapılan alıntıda bile aslında sûfi düşüncede kadına olumlu yaklaşımdan daha ziyade olumsuz değerlendirmeler yapılmıştır. Gazzâlî, Mekkî ve Sühreverdî'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere kadın aynı zamanda tasavvufta önemli ve temel kavram olan “*nefs*” ve “*dünya*” ile ilişkilendirilerek süsü ile akli çelen ama örtüsü kaldırıldığında bütün kötülüğü ortaya saçılan şekilde tasvir edilmektedir. Konunun sınırlılığı sebebiyle yapılan bu kısa girişin ardından, çağdaş bir araştırmacı ve akademisyen olan ama aynı zamanda İslam düşüncesine dışarıdan bakabilen bir isim olan Annamarie Schimmel'in tasavvufta kadın ile ilgili yapılan yorum ve değerlendirmelerine geçmemiz mümkündür. Çok yönlü bir kişiliğe ve araştırmacı bir

¹⁸ Sühreverdî, “Âvâz-i Per-i Cibrîl”, *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İshrâk*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3: 209; Meçin, *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ġurbeti'l-Ġarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlili*, 185.

ruha sahip olan Schimmel, İslam'a dair düşünce ve değerlendirmelerini daha ziyade tasavvuf üzerinden yapmıştır. Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922), Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Muhammed İkbâl (öl.1938) vb. pek çok ismin Batı dünyasında daha çok tanınmasını sağlamıştır.

Annemaria Schimmel'e Göre Olumsuz Kadın İmgesi ve Kur'an'ın Anlatımıyla Yapılan Tashih

Schimmel, İslâm dinini, tarihini ve sanatını tasavvuftan hareket ederek anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır.¹⁹ Tasavvuf düşüncesinde kadına dair değerlendirmelerine “*Benim Ruhum Bir Kadın*” isimli eseri çerçevesinde yer verilecektir.

Schimmel, Kur'an ve Kadın başlığı altında değerlendirmelerde bulunurken Kur'an'ın birçok yerinde, mü'min ve Müslüman erkekler ile birlikte bir nefeste, onlar ile aynı dini mükellefiyetleri paylaşan “*mü'mine ve müsleme*”lerden de bahsettiğine dikkat çeker. Kur'an'da olumsuz bir şekilde resmedilen kadının, yaptığı eylemin kötülüğü sebebiyle dile

¹⁹ Senail Özkan, “Annemarie Shimmel”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayımları, 2009), 36/229-231.

getirildiğini, buradan hareketle kadın cinsinin bir bütün olarak kötülenmediğini söylemektedir. O, sözü edilen bu kişi Tebbet sûresinde anılan ve “*cehennem odununu taşıyan*” olarak vafedilen Hz. Muhammed’in amansız düşmanı olan Ebu Leheb’in karısı olduğunu ifade eder. Fakat sûrede önce erkek olarak zikredilen ve Hz. Muhammed’in amcasına işaretle Ebu Leheb’den söz edildiğini sonra yaptığı kötülüklerde ona yardımcı olan karısından bahsedildiğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Schimmel, srede erkek veya kadın ayırımına gitmeksizin, yapılan eylemin kötülüğüne ve bunun sonucunda terettüp edilecek cezaya bir işaret olduğunu söyler.²⁰

Kadının konumunun Kur’an’da Cahiliyye dönemindekine nazaran belirgin bir şekilde düzeltildiğine dikkat çeken Schimmel; kadın evlilik sonrası kocasının evine getirdiği veya evlilik esnasında kazandığı servetinin kendi mülkiyetinde tutup tasarruf edebildiğini veya terekeyi de tevarüs edebildiğini, oysa bu durumun daha evvelden mümkün olmadığını

²⁰ Annemarie Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, çev. Ömer Enis Akbulut (İstanbul: İz yayıncılık, 2011), 55.

belirtmektedir. Dolayısıyla her şeyden önce İslam'ın gelişi sonrasında kadına yeni hakların tanınmış olduğunu vurgulamaktadır.²¹ Bu önemli bir durumdur, zira genel anlatımlarda sözü edilen tarihsel ve sosyal süreçler dikkate alınmadan değerlendirmeler yapılmakta, bu da doğal olarak İslam'da kadının yeteri düzeyde korunmadığı veya eksik haklarla kendisine yeni bir statü tanındığı şeklindeki yanlış değerlendirmelere yol açmıştır.

Kadın açısından olumsuz bir durum olarak değerlendirilen ve Kur'an'ın temel bakış açısı olduğu ifade edilen dört eşle evlilik ayetine²² de dikkat çeken Schimmel, bunun bir ruhsat olduğunu daha sonraları dört huya ve meşrebe tanınan bir taviz kabilinden olduğu şeklinde yorumlamıştır; fakat taaddüd-i zevcatın zannedildiği kadar yaygınlık kazanmadığını ifade ettikten sonra Kur'an'ın, aynı yerde, kadınlara muamelede adaletin esas alınmasına dair emri, birçok modernisti tek eşliliği ideal durum olarak va'z etmeye sevk ettiğini söyler. Ve sonrasında şu soruları yönelterek

²¹ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 55.

²² Nisa,4/3.

bakış açısını temellendirir. “Zira zevcelerden her birine maddi emtiadan maddi pay düşse dahi-zevc, her bir zevceye karşı nasıl aynı duyguları besleyebilecekti?”²³ Böylelikle ayetin adaleti esas alan kısmına dikkat çekerek esas olanın adalet olduğunu ve bunun tesisin çok zor olduğunu gösterir. Ayrıca zevceyi mütemadi itaatsizlik durumunda darb etme ruhsatı ise,²⁴ kadınlara şefkatle davranılmasının tavsiye edildiği hadisler ile yumuşatıldığını söyler: “Aranızda en hayırlısı, zevcesine en iyi davranandır.”²⁵ Schimmel’in, Kur’an metnini bütüncül bir yaklaşım ve dönemin şartlarını göz önünde bulundurarak yorumladığını söylememiz mümkündür.

“...Siz kadınlarınız için bir elbise ve kadınlarınız da sizin için bir elbisedir...”²⁶, ayetin çoğu zaman yanlış tefsir edildiğin söyleyen Schimmel, eşlerin birbirinin elbisesi olarak tanımlanması, elbisenin dini ananede insanın alter egosu olduğu ve aynı şekilde, insanın en kurbi münasebette olduğu şeye bir işaret biçiminde anlaşılması gerektiğini belirtir.²⁷ Kadın erkek

²³ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 56.

²⁴ Nisa, 4/34.

²⁵ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 56.

²⁶ Bakara, 2/187.

²⁷ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 56.

ilişkinin temellendirmede, Nisa sûresindeki ayetlerinin esas alınmasından ziyade -nitekim ayetler bağlamından koparılarak fıkhi bir esas olarak kullanılmakta- kurbiyete dikkat çeken bu ayetin esas alınması durumunda, aradaki eşitliğin tesis edilebileceğini ve kadına dair olumlu bakış açısının gelişmesine katkı sağlayacağını söylememiz mümkündür.

Kur'an'ın bakış açısını temellendirmede sadece bir kadının isminin Kur'an'da zikredildiğini ifade eden Schimmel, bu ismin de Kur'an'da büyük övgüyle kendisinden söz edilen, Hz. İsa'nın annesi ve rivayetlerin bildirdiği üzere cennete ilk gireceklerden Meryem olduğunu söyler. *“Kur'an'da geçen haliyle doğum sancıları içinde sarıldığı kuru hurma ağacı, onun için tatlı hurmalar taşımaktadır; Meryem'in yeni doğmuş çocuğu ise annesinin iffetini tezkiye etmiştir.”* Bir kadın olarak ismi zikredilen şahsın övgüye mazhar olduğunu ifade ederek, bir cinsin Kur'an tarafından hor görülmediğini ifade etmiştir.²⁸

²⁸ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 56.

Schimmel, bir diğerk örneğinin Kur'an'da önde gelen kadının rivayete göre Âdem'in eğe kemiğinden yaratılmış olan Havva olduğunu söyler. Rivayet kültüründe ilk günahattan sorumlu tutulan Havva'nın bizzat Kur'an tarafından asli günah ilkesinin reddi ile bu vakadan mes'ul tutulduğuna dair herhangi bir işaretin olmadığını Kur'anî ilke üzerinde temellendirir. Halk vaizlerince bu konunun teferruatlı bir biçimde anlatıldığını söyledikten sonra²⁹ bazı rivayetlere değinir ve bu bakış açısı üzerinden kadının nasıl cezalandırıldığını³⁰ ifade eder:

“Rivayetlerde, eşlerin bidayetteki bu düğünü, dünyevi bir düğünü debdebeli kılan teferruatlar ile tasvir edilir; buna göre melekler çiftin üzerine cennet sikkeleri serperler. Ancak onlar, tavus kuşunun gagasında bahçeye getirilen o minnacık yılan tarafından iğva edilip, men edilmiş (umumiyetle buğday tanesi olarak temsil edilen) meyveden yediklerinde, üzerlerindeki elbiseler uçar. Bu noktada, gelenekçi hikâyelerde Havva'nın sefahati vurgulanır ve cezanın ne olacağı hususunda Allah'a

²⁹ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 57.

³⁰ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 58.

sual eder, Allah cevap verir: Ben seni tefkir ve dün üzere, şehadet etme ve varis olma mezuniyetinde noksan kıldım. Bu cümleler, (bir erkeğin şehadetini ancak iki kadınıniki ikame eder³¹, mirastan kız çocuklar erkek çocuklardan daha az pay alırlar³² istikametindeki) Kur’ani kaidelerden tabir edilen ifadelerdir. Aynı minvalde, zamanın seyirinde keskinleştirilmiş bir eve-kapatma telakkisinden bir sonraki, “hapsedileceksin ömür boyu” tarzındaki ilahi cezada inkişaf ettirilmiştir. Ve de Kisâ’ın bildirdiği üzere, Havva “en iyisi Cuma namazına ömrü müddetince iştirak etmemelidir.” (ki bu hüküm de ne Kur’an’dan ne de bidayetteki tatbikatlardan istidlâl edilebilir değildir); ve de ayrıca selamlaşmaktan imtina etmelidir- ki bu hususta da Kur’anî bir müeyyide mevcut değildir). Kadının cezası hayız ve hamileliktedir.”³³

Burada geçen ifadelere karşı Schimmel: *“Bu sayılanlar, bugün yaygınlık kesbetmiş telakkiler, Kur’an’ın lafzına değil de ancak bu kitabın hayal mahsulü avâmi tefsirlerine ircâ edilebileceğini*

³¹ Bakara,2/282.

³² Nisa, 4/11.

³³ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*,58.

gösterir.”³⁴ şeklinde eleştirmiştir. Nitekim bunların avama ait hezeyanlardan ibaret olduğunu ve Kur’an’ın bu bakış açısını reddettiğini ortaya koyar.

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü şekliyle Schimmel, esas olarak kadına dair anlatımların Kur’an’a dayandırılmadığını, daha ziyade İslam öncesi döneme ait inanç ve kültürlerden aktarıldığına işaret etmektedir. Kur’an kadına yeni bir bakış açısı kazandırma gayretini ortaya koymakla birlikte Müslüman toplumları da kendilerinden önceki toplumlar gibi, tarihsel ve sosyal olanı hayata geçirmiş ve Kur’an’ın bu konudaki değerlendirmeleri yok sayılmışlardır. “*Erkeklerin kadınların fevkinde*”³⁵ şeklindeki Kur’anî ifade, gittikçe kadının tezlili şeklinde yorumlanarak kendisine verilen hakların birçoğunun elinden alındığını söyler. İçten pazarlıklı fakihlerce miras ve boşanma haklarının kasti olarak muğlak bırakıldığını ve okuma yazma konusunda peygamberin hassasiyeti ve eşlerinden birinin okuma ve yazmaya vakıf olduğu bilindiği halde, kadınların okuma yazma öğrenmelerinin muvafık olmadığına dair fikir,

³⁴ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 58.

³⁵ Bakara,2/228.

zaman içinde daha çok taraftar toplayıp genelleştğini, bu meselenin günümüze kadar fetvalarla sürdürüldüğünü ve bunun çok temel bir yanlış olduğunu söyleyerek eleştirir.³⁶

Avamî literatürde mevcut olan kadınların fendi hakkındaki anlatımların sadece Müslüman toplumunda değil Batı’da da mevcut olduğunu ifade eden Schimmel, olumsuz tavrın adeta bütün kültürlerde mevcut olduğunun altını çizerek. Nitekim Batı dünyasında kadınların cennette Allah’ın cemaline (visia beatifica) nail olup olmayacakları tartışmalarının oldukça ciddi bir biçimde yapıldığını ifade eder. Diğer taraftan Müslümanlar için de peygamber’in güya “*cehennem ehlinin ekserisi kadınlardır*”³⁷ dediği müvacehesinde, kadınların cennete girip giremeyecekleri sorulduğunda, Muhammed cevaben evvela hayır dedikten sonra, tebessüm ederek şunu ilave ettiği aktarılır: “*Hayır ama onların hepsi güzel hurilere tebdil olacaklardır*” şeklinde izah eder. Burada dikkate alınması gereken husus; bu rivayette, kadınlar cennete girseler bile, gene

³⁶ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 18.

³⁷ Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, edt. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: 1954-1972) kitâb 1, bâb 34, hadis 132.

ikincil konumlarından kurtulamamakta ve cennette bile erkekler için hizmette bulunan ve huri denilen erkeği eğlendiren kişiler olarak görülmektedirler.³⁸

Peygamberin Yaşadığı Dönemde Kadın ve Statüsü

Konuyu sınırlı bir alanda işleme mecburiyeti sebebiyle Kur'an'daki kadın anlatımının detaylarına girilmemiş, sadece örnek kabilinden bazı değinilerle yetinilmiştir. Daha sonra İslam Peygamberi'nin kadına konusundaki mülâhazalarına gene detaylandırılmadan izaha çalışmıştır. Konuyla alakalı şu rivayeti aktarmaktadır: *“Dünyanızdan bana kadınlar ve güzel koku sevdirdi ki, benim gözümün nuru namaz korunmuştur.”* Buradan hareketle şu soruyu sorar: *“Nasıl olur da İslam kadın düşmanı bir din olarak kabul edilebilir?”* Fakat peygamber tarafından kadınlara verilen bu payenin, beklenmeyen bir gelişme ile gittikçe yükselen fıkhi ve zühdi cereyanlar neticesinde Peygamber'in ve haleflerinin zamanından kaynaklanması mümkün olmayan bir mevkiye tenzil edilmiş olduğunu söyler.³⁹

³⁸ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 18.

³⁹ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 29.

Schimmel, Peygamber'in hayatında önemli bir yer işgal eden Hz. Hatice üzerinden değerlendirmelerine devam eder. Peygamberin işvereni daha sonra aradaki yaş farkına rağmen ona evlilik teklif ederek çocuklar hediye eden Hz. Haticeyi ilk vahiyden sonra peygamberi teselli eden ve ona üç öğüt veren kişi olarak tanımlar ve önemine vurgu yapar. Hatice'nin hakkıyla "mü'minlerin anası" ve "hayrü'n-nisa", yani "kadınların en hayırlısı" lakablarının hamili olmak ile müşerref kılınmış olduğunu söyler. Hz. Hatice'nin bu denli tayin edici bir rolde olması modernist düşünürler - özellikle kadınlar- tarafından dikkat çekilerek delil olarak kullanılmasını örnek verir. Hz. Hatice'nin vefatından sonra Peygamber'in cariye ve dullarla evlenmesini örnek vererek daha sonra Hintli modernistler tarafından Hint kültürünün etkisiyle dullarla evlenmenin doğru olmadığı ifadesinin peygamber uygulamasına ne denli ters düştüğü üzerinde düşünmeye davet eder.⁴⁰

Böylelikle Schimmel, Peygamber dönemi uygulamalarının daha sonraki dönemlerde kültürün de

⁴⁰ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 30.

etkisiyle nasıl kadınların aleyhine dönüşen birer unsur haline geldiğini göstermiş olur.⁴¹

Bu delillendirmeleri, Peygamber dönemindeki kadınların, hayatın içinde yer aldıkları faal rollerini özellikle Hz. Aişe üzerinden tartışmaya açar. Hz. Aişe'nin Peygamber'in özel hayatından bize birçok bilgi aktardığını, bazı konularda sahabe ile tartışmaya girdiğini,⁴² 656 senesinde Ali b. Ebi Talip ve askerlerine karşı bizzat kendisinin mücadele ettiğini ve sünî geleneğin Aişe'nin faaliyetlerinden gurur duyduğunu ifade eder. Peygamber'in ona “*Konuş ya Hümeyra*” demesinin de yine sünî geleneğin hoşuna gitmesinden bahseder.⁴³

Yukarıdaki bütün delillendirmelerden şunu anlıyoruz ki, Schimmel'in İslam'ın kadına bakış açısını Kur'an ve sünnet üzerinden temellendirmeye çalıştığını ve bunu yaparken de gelenekte mevcut olan olumsuz kadın

⁴¹ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 30.

⁴² Bk. Zerkeşi, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, (Ankara: Kitabiyat Yayınları,2000)

⁴³ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*,30.

imajını ana kaynaklar üzerinden reddettiğini görüyoruz.⁴⁴

Tasavvuf'ta olumsuz Kadın İmajına Yönelik Eleştirisi

Yukarıda kısaca Kur'an ve Sünnet bağlamında bazı değerlendirmelere yer verildikten sonra Schimmel açısından daha esaslı değerlendirmelerin yapıldığı Tasavvuf alanına geçer. Müslüman kültüründe çok fazla yer almayan bir ifadeyle Tasavvufun müennes hatlara sahip olduğunu ifade eden Schimmel, tüm klasik tasavvufi eserlerde, Tasavvuf tarihinin bidayetindeki en tayin edici şahsiyetin bir kadın olan *Râbi'atü'l-'Adeviyye* olduğunu ikrar ettiklerini söyler. Buna göre; “*Râbi'atü'l-'Adeviyye, ilk defa mutlak Allah aşkı unsurunu 8.asır zühd ve takvasının katı Sûfliğine dâhil eden şahsiyettir.*”⁴⁵ Schimmel, İslamiyet'te tasavvufi aşk tarihinin şeref rütbesinin *Adeviyye'*ye layık olduğunu ifade eder. Rabia'ya atfen: “*Eğer bir kadın hak yolunda yürür ise, o artık 'kadın' olarak vasıflandırılmaz*”

⁴⁴ Özkan, “Annemarie Schimmel”, 36/ 229-231.

⁴⁵ Bk.Feriduddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, edt. Reynold Alleyne Nicolson, (Leiden: Neşr-i Matbaa-yi Leiden, 1905), 59-72. Alexandar Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011), 34-39.

denmiştir. Böyle bir kadın, artık tabirin maruf şekliyle “er”dir.(Arapça’da recül, Farsçada merd); “er” kelimesinin kullanılması, kadının tasavvufî nazariye ve ameliye içindeki rolünü kavramakta diğer bir müşkülâtı ifade eder. Burada “er” tabiri, cinsiyetine bakılmaksızın, Hakk’a ciddiyetle yönelen her insan için kullanılabilir. Sind’li şair Abdullatif 18. Asırda, maşukuna vasıl olmak için, zorluklara ve acılara aldırmaksızın, cesaretle yollara düşen kadın kahramanından bahsederken ona “müzekker”lik atfeder.⁴⁶

Tasavvuf literatüründe özellikle ‘Nefs’in kadın ile özdeşleştirildiği bilinen bir gerçekliktir. Yusuf sûresinde, nefs-i emmare, yani “şerre davet eden nefs”den bahsedilmesinden memnun olan zahidlerin olduğunu ifade eden Schimmel, onların duygularına tercüman olarak şunu söyler: “*Nefs kelimesi, gramer bakımından müennes değil miydi ve binnetice, akliliği esas alan erkeğin dini temayüllerini ve ulvî cehdini, şehvaniyeti marifetiyle târumâr eden kadının timsali niyetine kullanılamaz mıydı? Kadın daha ziyâde sevki*

⁴⁶ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 23.

*Fenalığa davet eden nefis

tabîye dayalı vasıfları haiz olduğundan, her daim erkeği cinsel faaliyetleri marifetiyle iğva etmeye çalışırdı.”⁴⁷

Bu aktarımdan sonra Schimmel, bütün kültürlerde oğlan çocuklarının önemli olduğunu ve oğlan çocuğu doğduğunda evde bir şenlik havasının olmasına mukabil kız çocuğu doğduğunda bir hüznün çıktığını dillendirdikten sonra aslında kız çocuklarının erkek çocuklara tercihinin Müslüman velilerin kerametinden sayıldığını ifade eder. Peygamber’in güya “aklı başında insanları alt edebilen” şeklinde tasvir ettiği kadınlardan duyulan korkunun İslamiyet’in ilk yıllarında yankı bulduğunu, peygamberin kızı ile evli olması hasebiyle müspet bir bakışa sahip olması beklenen Ali b. Ebi Talip’in “kadın hepten fasiddir ve onda en fesat husus ona muhakkak ihtiyaç duyulmasıdır” dediğini ifade eden Schimmel, bu söyleme “eğer sahit ise” ifadesi ile yaklaşarak bir şerh koyduğunu ve Ali b. Ebi Talip’in bunu Fatıma’nın ölümünden sonra birçok defa evlenmiş olduğunu, geri kalan 30 yıl içerisinde söylemiş olabileceğini ifade eder.⁴⁸ Ayrıca Peygamber’in böyle

⁴⁷ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*,72.

⁴⁸ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*,72.

bir söz söyleyebileceğine de kuşku ile yaklaştığını söylememiz mümkündür. Nitekim aktarımın hemen başında “güya “ifadesi bize bunu düşündürmektedir.

Schimmel nefse yüklenen olumsuz anlam ile birlikte kadın ile nefsin özdeşletirilmesine de Kur’an temelli itiraz eder. “Kur’an nefs’den “şerre tahrik eden” nefis diye bahsediyorsa da, aynı tabir, değişik sıfatlarla muttasıf haliyle Kur’an’ın iki farklı yerinde iki defa daha geçmektedir; bunlardan biri nefs-i levvâme (kınayan nefis)⁴⁹, diğeri de nefs-i mutmainne (mutmain nefis)dir.⁵⁰ Mutmain nefis artık Rabbine “tezkiye edilmiş ve marziyete mazhar” nefis haliyle rücû edebilecektir. Bu üç yerin dışındaki yerlerde, nefis kelimesi kıymet hükmünü hâvî olmamakta ve çok defa ale-l-ıtlak “kendisi” mefhumuna izafe edilmektedir” ifadelerini kullandıktan sonra mutasavvıflar arasında özellikle de Rumî’den örnekler vererek bu ifadenin kadına hamledilerek nasıl olumsuz kullanıldığına örnekler verir.⁵¹

⁴⁹ Kıyâmet,75/2.

⁵⁰ Fecr, 89/27.

⁵¹ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 72-73.

Yukarıda kısmi olarak yer verilen değerlendirmelerden sonra şu şekilde bir eleştiri yöneltir:

“Nasıl ki her bir kadın, nefs’in tecessümü telakkî edilip, bu sebeple “Allah Er”lerince istizlâl edilebiliyorsa, aynı tarzda (gramatik ilmi itibârıyla keza müennes) dünya da kadınlık hâli üzere taayyün etmektedir. Aynen Avrupa ortaçağının Hristiyan müellifleri gibi, sûfiler de “Kadın dünya”yı, sureta güzelliği ile ebleh erkekleri iğva edip, gayesine ulaşmasını müteakip yutan veyahut o erkeklere, kurtçuklarca kemirilmiş sırtlarını, iğrenç siyah-mavi bacaklarını teşhir eden, müstekreh bir cadaloz kabilinden bilirler. Bu gibi tasavvurlar bakımından orta çağ metinleri, tuhaf komiklikleri aratmayacak birer gizli maden zenginliğindedir.”⁵²

Schimmel, “*Kadın Dünya*” motifinin sıklıkla, asil bir doğana teşbih edilen ruh, kurnaz koca karının eline düşer: ruhun madde dünyasının içine ve sürgüne düşmesini anlatan o eski efsane, farz dünyasının şairlerince bilhassa zevkle bu tasvir dâhilinde temsil edildiğini ifade eder. (doğancılık Ortadoğu’da hala

⁵² Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*,74.

rağbet gören bir spor dalıdır) Kocakarının, kuşu derdest edip göz kapaklarını dikip başına bir cüppe geçirerek-ve bu suretle bu asil kuş vatanını-o vatan ki, orada hürriyet içinde bir hayat sürdüğü ve şahının elleri üstünde kurulmaktayken-unuttuğu hikâyesini aktarır. Bu hikâyenin Şeyh'ül İşrak Sühreverdî⁵³ ve Rumî tarafından büyük bir iştahla kullanıldığını ifade eden Schimmel⁵⁴

“Müennesin bu gibi menfi tarzda resmedilişi, zühdün rengine bürünmüş her dini cereyanda tanıdık, bu ister Buda'nın talimatlarını ister Hristiyan teolojii hatıra getirsin böyledir. Şehvetten duyulan o zâhidâne havf, insanı “kadınla muaşeret hayatın köklerini kurutuyor” tasavvuruna götürmüştür. Bu itibarla, İlk sûfîler arasında uzûbet (bekârlık) hayatına bir temayül hâsıl olmuş ve eğer evlilik Peygamber'in kudsi tavrı, sünneti olmasaymış, muhakkak ki daha fazla zahid uzûbeti tercih eder olacaktı.”⁵⁵

⁵³ Bk. Sühreverdî, “Akl-ı Surh”, *Mecmua-yi Musannefât*, 2. Bs (Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375), 3.

⁵⁴ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 75.

⁵⁵ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 75.

Böylelikle bu düşüncenin İslam'a ait olmaktan ziyade o günün dünyasında geçerli olan bakış açısının zühd hayatında yankı bulmuş hali olduğunu söyler.

Tasavvuf'da Olumlu Kadın İmajı

Giriş bölümünde ifade ettiğimiz gibi sûfi düşüncenin tamamında kadına dair olumsuz ifadelerin bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Schimmel de konuya bilimsel bir biçimde yaklaşmış ve olumsuz düşüncelerin kaynağına dair eleştiriler yöneltmekle birlikte kadına dair müspet ifadelere de değinmiştir. Özellikle iki büyük mutassavvıfın değerlendirmesine burada değineceğiz.

İlk örneğini Nizameddin Evliya üzerinden veren Schimmel, onun müttaki kadınlardan bahsederken “vahşi arslan ormandan meskûn bir sahaya indiğinde, kimsenin “bu arslan müzekker midir yoksa müennes midir” diye sormadığını çünkü Âdem'in bütün çocukları erkekler ve keza kadınlar, itikada ve Allah'a kulluğa davetlidirler” dediğini aktarır.⁵⁶

⁵⁶ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*,80.

Bir başka örneği ise Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'den (ö.638/1240) vermektedir. Onun *Futûhât el-Mekkiyye* adlı eserinde şöyle yazdığını aktarır: “*Erkekler adı altında bahse konu ettiğimiz her ne ise, bunların aralarında kadınlar da mevcuttu.*” Bir kadının sûfî tarikinin mürşidi makamında tezahür etmesinin imkân dâhilinde oluşu, Rumî'nin –biraz rumuzlu da olsa nohut meselesinde sebzeyi “öl ve ol” sırrına vakıf kılanın bir ev hanımı imasından anlaşıldığını dile getirir.⁵⁷

İbnü'l-Arabî'nin, “*Fütûhat el Mekkiyye*” de kadınların da manevi mertebe-i kusvaya ulaşabileceklerini söylemiş ve sadece daha ziyade menfî manalar yüklenen nefis kelimesinin değil, aynı zamanda zat, yani “*cevher, mahiyet*” kelimesinin de müennes olduğuna işaret ettiğini ifade eder. Schimmel, İbnü'l-Arabî düşüncesinde Hüdâ'da yaratıcı müzekker unsur mündemic olduğu kadar alıcı müennes unsur da mündemiç olduğunu, Müennes ayna olmadan, yani halk edilmiş kâinat olmadan, Allah kendi Cemâlini'nin temasının mümkün olmadığına dikkat çeker. İbnü'l-Arabî müennes unsurun âlemdeki merkezi rolünü o denli

⁵⁷ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*,80.

vurgulamıştır ki, modern Müslüman eleştirmenler onu “parasexuell sembolizme” meyletmekle itham etmişlerdir. Ancak onun müzekker ile la-yetecezza bir bağ içindeki müennes hakkındaki düşünceleri uzun zamanlar tesirini sürdürmüştür.⁵⁸

Buradan da anlaşılacağı üzere Schimmel, tasavvuf geleneğinde her iki bakış açısının mevcudiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. Tasavvufî gelenekte bir diğer önemli figür de Kocakarı motifidir. Schimmel bu konuda da çeşitli değerlendirmelerde bulunur.

Kocakarı Metaforu ile Kadın İmgesi

İhtiyar kadın mevzuu İslamî gelenekte müspet bir anlam taşıdığını ifade eden Schimmel, bunu ebeveynlere hürmet, öksüz ve fakirlere bakmayı tavsiye eden Kur’ani ihtarların etkili olduğunu ve bunun beraberinde ihtiyar kadına da önemli bir konum tanımakla neticelendiğini söyler. Toplum içinde yaygınlık kazanan “kocakarı imanı” söyleminin, tebliğ edilmiş hakikatlerin halis ruhlarca şüpheye mahal vermeden kabulünü temsil ederken, bu imanın karşısında skolastik kelamcılarının ve

⁵⁸ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 26-27.

filozofların kılı kırk yaran tartışmalarının karşısına konularak bir değer atfedildiğine dikkat çeker. Schimmel, bu söylemin aslında modern dönemde bütün tartışmalara kendini kapatan insanların geliştirmiş olduğuna da dikkat çekmeyi ihmal etmez. Fakat kocakarı söyleminin ilk dönem tasavvuf geleneğinde mevcut olduğunu da ifade eder ve bir kaç örnek üzerinden bunu temellendirir: Mısırlı mutasavvıf Zünnûn'un (ö.859) adsız sansız fakir insanları ve bunlardan bilhassa ihtiyar kadınları, dini hikmetin taşıyıcısı diye tasvir ettiği örneğini verir ve şu aktarımda bulunur: "Aşk'ın nihayeti nedir?" kadın cevap verdi: "Aşkın nihayeti yoktur!" ve ben sordum: "Neden?" O cevap verdi: "Aptal! Çünkü Maşuk'un nihayeti yoktur."

Schimmel, yaşlı kadının burada aşkın sırrına ermiş kişi olarak tezahür ettiğini ifade eder. Allah'ın layazel lemyezel, namahdut ve müntehi olduğundan ona beslenen aşkın da müntehi olduğu gerçeğine dikkat çektiğini söyler.⁵⁹

O, Tasavvufta dul kadının karınca kararınca himmetinin de bir mana ifade ettiğini Ebu Hafs Ömer

⁵⁹ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 84.

Sühreverdî (ö. 632/1234)'nin, hac dönüşü kendisine verilen zengin hediyelere karşın kendisine verilen en kıymetli hediye nin ihtiyar bir ninenin cebine soktuğu küçük bir para olduğunu aktarımından örnek verir.⁶⁰ Konunun devamında da gerek edebiyat ve gerekse şiir metinlerinde ihtiyar kadına dair pek çok olumlu hikâyeye yer verilmiştir.⁶¹

Ana Motifi Üzerinden Kadına Dair

Schimmel, tasavvuf literatüründe bir diğer önemli figür olarak anne figürünü işlemektedir. Ana motifinin, İslam'da merkezi bir rol oynadığını ifade eden Schimmel, Rahman, yani “merhametli” kelimesi ile Rahim, yani “ana rahmi” kelimelerinin Arapça'da aynı kökten türetildiğine dikkat çekildiğini bu itibarla (en geniş manada) Yaratıcı'nın “ana sevgisinden” bahsetmenin şüphesiz ki mümkün olabildiğini söyler.⁶²

O, tasavvuf kültürü içerisinde ızdırabın manevi ıslahın şartı olduğunu ve bu şarta uyulmadığı sürece “Allah'ın eri” mertebesine erişmenin mümkün

⁶⁰ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 85.

⁶¹ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 86-90.

⁶² Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 96.

olmadığını, birçok sūfî menşeli rivayet ve hikâyelerin merkezinde ızdırıp olduğunu ifade edildiğini söyler. Bu hikâyelerde müennes hissedilen ruha alaka tebarüz edildiğini ifade eden Schimmel, Eduard Spranger'ın 'Psychologie der Gesclechter' adlı eserinde tespit edildiği üzere kadın için en merkezi tecrübenin doğum sancısı olduğunu bunun da her ne kadar dolambaçlı bir yol gibi görünse de –muhtemelen şuur altında-ruh ile kadın arasındaki uyuşmanın göstergesi olarak ifşa ettiğini ifade eder. Nitekim nefis konusunda da bunun bariz bir biçimde kendini gösterdiğine dikkat çeker ve Rumî'den örnek verir: “*Ceset, Meryem gibidir. Her birimizin bir İsa'sı vardır, ama içimizde bir ıstırap kendini göstermediği müddetçe, o bize ait İsa tevellüt etmeyecektir. Bu ıstırap hiç gelmediğinde İsa, o esrarengiz tarîk vasıtasıyla geldiği gibi, kendi menşesine rüçû eder, bizi kendisinden mahrum ve müstefid geride bırakarak.*”⁶³

Schimmel buradan hareketle ıstırapın inkişaf için zaruri olduğuna ve Meryem doğum sancıları içinde iken üzerine hurmaların yağması ile mükâfatlandırılması

⁶³ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 98.

sevgilinin yüzünün tecellisinin de ruha bütün acıları unutturduğu şeklinde yorumlar. Ayrıca Yusuf'un odaya girmesi ile birlikte ellerini kesen kadınların bunu hissetmemesi hikâyesini de buraya bağlar.⁶⁴

Şu önemli pasajı direk aktarmamız konunun anlaşılması için önemlidir:

“Şimdi ruh müennes olarak tecrübe edildiğinde, o ruhun Allah ile visali, erkek ile kadının vuslatına müteşabihdir; bir vuslat ki, onda ulvi neticeler tevellüt edebilir veya başka bir zaviyeden bakıldığında “ceset, ruh ile visalinden hamile kalmakta ve salih ameller tevellüt etmektedir.” Esas itibari ile bütün hilkat, mineralden insana kadar bir anadır çünkü bunlardan her biri daha müteal bir kudret ile temasında daha ulvi bir şeyi ortaya çıkarırlar. Demir ve taşın müsademesinden ateş çıkabilir; fail ve munfail unsurun birbirlerine vasil olması olduğu her beşeri fiil, tenasül telakki edilmekte ve bu tenasül ve tevellüt, ezeli kelim ile ezeli levhanın müşterek müesseriyeti dâhil, bütün buutları ihata etmektedir. Bu sebeple mutasavvıfın ruhunda ansızın zuhur eden ilham ile “üretilen” şiir, Türkçe’de doğuş adıyla

⁶⁴ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 98.

vasıflandırılabilir, çünkü Rumî bilmektedir ki:
Dünyada her ne varsa bir anadır; ancak biri diğerinin
ıstırabından bihaberdir.⁶⁵

Allah'ın Tecellisi Olarak Kadının İfade Edilmesi

Peygamberin kadınlara olan muhabbetinin bilinen bir gerçek olduğunu dillendiren Schimmel, bunun klasik Arap edebiyatı ve erken dönem Fars edebiyatın aşk şiirlerinde bütün işvesi ve rahiyalar saçan mahbubun tasvirleri ile dolup taşıdığını ifade ederek tarihte çok meşhur olan çiftler üzerinden temellendirmesini yapar. Mecnun ile leyla örneğinden başlayarak beyhude aşka düçar meczup ve mecnun olan Kays'ın akıl şehrini terk edip çölde yaşayan bir âşık olduğunu kuşların saçlarında yuva yaptığını ve Leyla'nın geçtiği yollardan geçen itin pençelerini öptüğünden bahseder. Aşk ile meczup Mecnun'un Leyla'dan içre tamamıyla hayat bulduğu için onu dahi görmek istemediğini ve bunun da mutasavvıflar için ilahi Maşuk'un istiğrak halinin tasviri için kullanıldığını söyler.⁶⁶

⁶⁵ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 98.

⁶⁶ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 101.

Kadın, en şiddetli bir tarzda arzulanan gayenin bir remzi vazifesini ifa edebilen olduğunu bu hususun Kâbe'nin sembolizmi ile bir manada alakalı olma ihtimali olduğunu nitekim Cami'nin Leyla ile Mecnun hikâyesini anlatırken bunu açık bir biçimde ortaya koyduğunu gösterir. Nitekim anlatımda Mecnun hac esnasında siyah örtüye bürünmüş Kâbe'ye yaklaşıp nihayet önünde durduğunda artık semavi maşukun Kâbe mi yoksa leyla mı bilemez halde olduğunu kendi şiiri bağlamında değerlendirir.⁶⁷

Bir diğer örneği İbnü'l-Arabî üzerinde verir. Müennesin mütemadiyen daha deruni mertebelerde ilerleyen izahlarında, İbn-i Arabî en mühim rolü işgal ettiğini onun indinde sadece itiyadi olduğu üzere sadece nefis müennes olarak kabul edilmemekte aynı zamanda Zât yani ilahi cevher de müennes kabul edilmekte olduğunu ve neticede İbnü'l-Arabî'ye göre müennesliğin Allah'ın en bariz tecelligahı olduğunu ifade eder.⁶⁸

⁶⁷ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 101.

⁶⁸ Schimmel, *Rûhum Bir Kadın*, 103.

SONUÇ

İnsanlığın gelişim evrelerinde tarih boyunca bütün toplumlarda ve bütün inanç biçimlerinde güce dayalı bir dil ve buna bağlı olarak iktidar temelli bir sosyal yaşamın egemen olduğu görülmektedir. Bu durumun bir neticesi olarak dini metinlerde de eril dil daha yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Şüphesiz, insanlığın zihinsel ve sosyal gelişmesine paralel yaşamın bütün alanlarında olduğu gibi, insan olarak kadın veya erkeğe dair yaklaşımlar da farklılaşmıştır. Bu çerçevede son vahiy olarak kabul ettiğimiz Kur'an, özellikle daha önceki inanç ve toplumlarca düşürülen kadının elinden tutmakta ve yaratılışı itibariyle insanın haiz olduğu bütün hak ve hürriyetlere kavuşması mücadelesini yürütmektedir. Ne var ki Kur'an merkezli bu mücadele, tarihi süreçte yeterince doğru anlaşılammış ve kültürel olan egemen kılınmıştır. Bu durumun bir neticesidir ki, İslami ilimler alanında yakın tarihe kadar, ciddi bir kadın müellifine rastlanmamıştır. Schimmel, "Ruhum Bir Kadın" demek suretiyle, özellikle Tasavvuf alanında kadına dair farklı bir okuma yapmaya çalışmıştır. Verdiği bazı örnekler üzerinden, diğer İslami ilimlerde olmayan kadının, Tasavvufî alanda daha görünür olduğuna ve pratiğe dair

bir alan olduğu için kadının burada kendisini daha rahat gösterebildiğini kanıtlamak istemiştir.

KAYNAKÇA

Alpsoy, Siad. *Allah Dostu Hanımlar*. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2009.

Attar, Feriduddin. *Tezkiretü'l-Evliyâ*. ed. Reynold Alleyne Nicolson. Leiden: Neşr-i Matbaa-yi Leiden, 1905.

Attar, Ferîdüddin. *Tezkiretü'l Evliya*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.

Çubukçu, Hatice. *İlk Dönem Hanım Sûfiler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.

Çubukçu, Hatice. “Sûfî Hikâyelerinde (Menkıbelerinde) Kadın Tasavvuru.” *e-Şarkiyat ilmi Araştırmalar Dergisi* 12/2 (Nisan 2020),193-208.

es-Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Nuhustîn. *Zenân-i Sûfî*. çev. Meryem Hüseyini. Tahran: Neşr-i İlim,1385.

es-Sülemî. Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Zikrû'n-Nisveti'l-Müte'abbidâti's-Sûfiyyât*, tsh. Mustafa Abdulkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-kitâbü'l-ilmîyye, 1423.

el-Mekkî, Ebu Tâlib. *Kûtü'l-Kulûb fî Muâmeletü'l-Mahbûb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1417.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâ'ü 'Ulûmi'd-dîn*. Ed. Abdurrahim b. Hüseyin Hafız İraki. 1. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabîyyi, t.y.

Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed. *İhyâ'u Ulûm'id-Dîn*. çev. Sıtkı Güllü. İstanbul: Huzur Yayınları.

Gürer, Betül. Müslüman Kadının Tarihi “*Tasavvuf ve Kadın*”. edt. Feyza Betül Köse. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.

Knysh, Alexandar. *Tasavvuf Tarihi*. çev. İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.

Küçük, Hülya. “Tasavvufta Kadın”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7(1997), 390-398.

Meçin, Buşra Arslan. *Sühreverdî'nin Akl-ı Surh, Kıssatü'l-Ğurbeti'l-Ğarbiyye ve Âvâz-i Per-i Cibrîl İsimli Sembolik Hikâyelerinin Tahlîli*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.

Özkan, Senail. “Annemarie Shimmel”. Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi. 36. cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Schimmel, Annemarie *Rûhum Bir Kadın*. çev. Ömer Enis Akbulut. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Sühreverdî. “Akl-ı Surh”. *Mecmua-yi Musannefât*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. “Âvâz-i Per-i Cibrîl”. *Mecmua-yi Musannefât-i Şeyh-i İşrâk*. Tahran: İntişârât-i Muessese-i Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Sühreverdî. “Kıssatü’l Ğurbeti’l Ğarbiyye”,
Mecmua-yi Musannefât. Tahran: İntişarat-i Muessese-i
Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengi, 1375.

Uludağ, Süleyman. *Sûfî Gözüyle Kadın*. İstanbul:
İnsan Yayınları, 2014.

Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve
Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2004.

Zerkeşî, Bedrüddin. *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği
Eleştiriler*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.

**İSLÂM SONRASI TÜRK DÜNYASINDA
DOĞU-BATI EKSENLİ
TASAVVUF ÇALIŞMALARI**



ISBN 978-625-7087-34-6



9 786257 087346