

# **Kuşadalı İbrahim Halvetî**

**ve**

**Kuşadası ve Civarında Tasavvufî Hayat**

**KUŞADASI - 2016**



# **Kuşadalı İbrahim Halvetî**

**ve**

**Kuşadası ve Civarında Tasavvufî Hayat**

Haz: Prof. Dr. Himmet KONUR

**Kuşadası Müftülüğü**  
**ve**  
**Kuşadası Tarihi ve Kültürel Mirası Koruma Derneği**  
İşbirliği ile yayımlanmıştır.

Eserde yer alan bildiri ve müzakere metinlerinde ileri sürülen görüşlerin dinî,  
ilmî ve hukukî sorumluluğu sahiplerine aittir.

Eserin Adı: Kuşadalı İbrahim Halvetî ve Kuşadası ve Civarında Tasavvufî  
Hayat

Baskı Yeri ve Tarihi: İzmir - 2016

ISBN: 978-9944-172-20-2

**Editör**

Prof. Dr. Himmet KONUR

**Editör Yardımcısı:** Arş. Gör. Betül İzmirli

**Kapak**

Tibyan Yayıncılık

**Dizgi-Mizanpaj**

??????????????????

**Montaj Baskı Cilt**

Tibyan Yayıncılık Basım Yayım Matbaacılık San.Tic.Ltd. Şti.

1145/1 Sok. No:55/ A Yenişehir -İZMİR

Tel : 0532 424 94 61

**Kültür Bakanlığı Sertifika No:** 16613

**Basım Tarihi:** Eylül 2016

## **YAZARLAR**

Arif DEMİR- Yrd. Doç. Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Müdür Y.

Betül İZMİRLİ- Ar. Gör. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf  
Güldane GÜNDÜZÖZ- Yrd. Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Tasavvuf

Himmet KONUR- Prof. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

İbrahim İŞİTAN- Doç. Dr. Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

İdris TÜRK- Yrd. Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Kemal Ramazan HAYKIRAN- Yrd. Doç. Dr. Adnan Menderes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih

Mehmet DEMİRCİ (Emekli Öğrt. Üy.)- Prof. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Mehmet Necmeddin BARDAKÇI- Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Mehmet Şamil BAŞ- Yrd. Doç. Dr. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslâm Edebiyatı

Muhammet SEVİNÇ- Ar. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

Mustafa Salim GÜVEN- Yrd. Doç. Dr. Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Necdet ŞENGÜN- Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Türk İslâm Edebiyatı

Raşit ÇAVUŞOĞLU- Yrd. Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Türk İslâm Edebiyatı

Süleyman GÖKBULUT- Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

## İÇİNDEKİLER

İçindekiler .....	VI
Sunuş .....	1

### GİRİŞ

#### KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ VE DÖNEMİ [3-21]

#### TASAVVUF NEDİR? KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ KİMDİR? [3-12]

*Himmet Konur*

Giriş .....	3
Tasavvuf Nedir? .....	4
Tasavvuf Hâl İlmidir .....	5
Gönül Fâtihleri .....	7
Tarikatlar ve Halvetilik .....	8
Kuşadalı ve Tasavvuf .....	9
Halifeleri .....	12

#### İBRAHİM HALVETÎ HAZRETLERİNİN YETİŞTİĞİ ORTAM: XIX. YÜZYILIN BAŞLARINDA BATI ANADOLU'NUN KÜLTÜREL VE FİKRÎ DURUMU ..... [13-20]

*Kemal Ramazan Haykıran*

Özet .....	13
Anahtar Kelimeler: İbrahim Halvetî, Kuşadası, Batı Anadolu, Halvetîye. ....	14
Kaynaklar .....	20

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'NİN GÖRÜŞLERİ [21-107]

#### KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'NİN TASAVVUFÎ DÜNYASINA BİR BAKIŞ ..... [21-36]

*Süleyman Gökbulut*

1. Giriş .....	21
2. Bir Halvetî Şeyhi Olarak Kuşadalı .....	22

3. Kuşadalı'nın Tasavvuf İlmine Bakışı .....	23
4. Kuşadalı'nın Allah Ve Tevhîd Anlayışı .....	26
5. Kuşadalı'nın Âlem Anlayışı .....	28
6. Kuşadalı'nın İnsan Anlayışı .....	29
7. Kuşadalı'nın Aşk Anlayışı .....	33
8. Sonuç .....	35
Kaynakça .....	35

### **KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'NİN TEKKELERE BAKIŞI .... [37-44]**

*Mehmet Demirci*

### **KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ VE MELÂMET NEŞVESİ ..... [45-58]**

*Mehmet Necmeddin Bardakçı*

Giriş .....	45
1. İlk Devir Sûfilere Vemelâmetî Anlayış .....	47
2. Kuşadalı Ve Melâmet Neşvesi .....	50

### **KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'YE GÖRE MÂNEVÎ ŞAHSİYET GELİŞİMİ ..... [59-76]**

*İbrahim Işıtan*

Giriş .....	59
Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye Göre Mânevî Şahsiyet Gelişimi .....	62
Mânevî Olgunlaşma/Terakkî Etmetutumu .....	63
2.Mânevî Olgunlaşma/Terakkî Etmenin Önemli Kuralları .....	65
Sonuç .....	73
Kaynakça .....	74

### **KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'DE RÂBİTA ..... [77-92]**

*Betül İzmirli*

Giriş .....	77
İbrahim Halvetî'nin Râbîta Hakkındaki Görüşleri .....	80
1. Râbîtanın Tanımı .....	81
2. Râbîtanın Önemi Ve Faydaları .....	81
3. Râbîtanın Delilleri .....	83
4. Râbîtanın Yapılış Keyfiyeti .....	85
5. Râbîtada Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar .....	87
Sonuç .....	90
Kaynakça .....	91

### **TASAVVUFTA VE KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE RÜYA ANLAYIŞI..... [93-108]**

*İdris Türk*

Özet .....	93
1. Tasavvufî Düşünce Sisteminde Rüya.....	94
2. Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin Düşünce Sisteminde Rüya .....	100
1.1. Müjde İçerikli Rüyalar .....	102
1.2. İkaz İçerikli Rüyalar .....	103
2.3. Müjde, Uyarı Ve Tavsiyenin Bir Arada Olduğu Rüyalar.....	104
Sonuç .....	106
Kaynakça .....	107

## İKİNCİ BÖLÜM

### KUŞADALI'NIN TALEBELERİ VE ETKİLERİ [109-178]

#### KUŞADALI İBRÂHİM HALVETÎ'NİN CUMHURİYET

#### DÖNEMİNDEKİ HALEFLERİ ..... [109-142]

*Mustafa Salim Güven*

Giriş .....	109
1. Kuşadalı İbrâhim Halvetî (Ö. 1262/1846).....	110
2. Kuşadalı'dan Cumhuriyet Dönemine Kadar İbrâhimiye .....	113
3- Cumhuriyet Döneminde İbrâhimiye.....	119
a. Ahmed Tâhir Maraşî.....	120
b. Mustafa Özeren .....	126
c- Fethi Gemuhluoğlu.....	129
d- Ahmet Aydın Bolak.....	131
e- Mehmet Hamdi Hızalan .....	136
Sonuç .....	139
Kaynakça .....	141
Kaynak Kişiler .....	142

#### KUŞADALI İBRÂHİM HALVETÎ'DE METAFORİK DİL ..... [143-148]

*Güldane Gündüzöz*

I. Hakikatin Farklı Tezahürleri .....	144
II. İrfanın Aşk İle Harmanlanması: Metaforik Dil .....	147
Sonuç Ve Değerlendirme .....	147
Kaynakça .....	148

#### KUŞADALI İBRÂHİM HALVETÎ DÖNEMİNDE DİNİ MUSİKİ

#### (HALVETİ MUSİKİSİ) ..... [149-162]

*Arif Demir*

Giriş .....	149
Tasavvuf ve Mûsikî.....	150
Tarikatlarda Mûsikî .....	151



Kuşadalı İbrahim Halveti Döneminde Musiki.....	154
Halveti Tarikatı Ve Musiki Anlayışı .....	155
Musikişinaslar Ve Kıyafet.....	158
İcra Topluluğunun Ve Dinleyicilerin Oturma Düzenleri.....	158
Repertuarın Belirlenmesi .....	158
İcra Süresi Ve Çalgılar .....	159
Sonuç .....	159
Kaynakça: .....	160

## **KUŞADALI İBRAHİM HALVETİ’NİN “NUTK-İ ŞERİF”İNE YAPILMIŞ BESTELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ..... [163-180]**

*Muhammet Sevinç*

Giriş .....	163
A.Nutk-İ Şerîf’e Yapılan Bestelerin Bestekârları .....	164
1.Behlül Efendi (Ö.1895) .....	164
2.Hüseyin Saadettin Arel (Ö.1955) .....	165
B.“Nutk-İ Şerîf”E Yapılan Bestelerin Formları .....	166
1.İlâhî.....	166
2. Durak.....	168
C.“Nutk-İ Şerîf”E Yapılan Bestelerin Makam-Usûl Yönlerinden Değerlendirilmesi .....	169
1.Müsteâr İlâhî .....	169
2.Rast İlâhî .....	170
3.Uşşak İlâhî.....	171
4. İsfahan Durak .....	172
A.Nutk-i Şerîf’e Yapılanbestelerin Notaları .....	175
1. Müsteâr İlâhî .....	175
2. Rast İlâhî .....	176
3. Uşşak İlâhî.....	177
4. İsfahan Durak .....	178
Sonuç .....	179
Kaynakça .....	179

## **ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**

### **KUŞADASI CİVARINDA YAŞAYAN MUTASAVVIF ŞAİRLER [181-239]**

## **TASAVVUFÎ-EDEBÎ BİR MUHİT OLARAK AYDIN: AYDINLI UŞŞAKÎ ŞAİRLER VE ŞİİRLERİ ..... [181-200]**

*Necdet Şengün*

Giriş .....	181
Aydın'da Uşşâkîlik Ve Uşşâkî Şâirler .....	182
Muhammed Zühdî Efendi (Ö. 1221 / 1806) .....	183
Ali Gâlibvasfî Efendi (Ö. 1266 / 1850) .....	186
Süleyman Rüşdî Efendi(Ö. 1272/1855).....	187
Şeyh Muhammed Tevfik Efendi(Ö. 1280/1864).....	190
Ömer Hulûsî Efendi (Ö. 1285 / 1868) .....	191
Bozdoğanlı Mustafa Fethî Efendi (Baba)(Ö. 1338/1920) .....	192
Hüseyin Hakkı Kasabavî(Ö. 1297/1880) .....	194
Mehmed Emîntevfikî Efendi (Ö. 1331 / 1912).....	195
Tâlib-İ İrşâdî (Ö. 1297 / 1880).....	196
Sonuç Ve Değerlendirme .....	197
Kaynakça .....	198

## **AYDINLI MUTASAVVIF ŞAİR ÖMER HULÛSÎ EFENDİ VE HALVETİ-UŞŞÂKÎ YOLUNA ETKİLERİ..... [201-220]**

*Mehmet Şamil Baş*

Giriş .....	201
A. Ömer Hulûsî Efendi'nin Hayatı .....	202
B. Ömer Hulûsî Efendi'nin Halveti-Uşşâkî Yoluna Etkileri .....	204
Osmanzâde Hüseyin Vassâf Silsilesi .....	210
Hacı Necdet Ardıç Silsilesi .....	211
Hacı Eşref Sırrı Akhan Silsilesi .....	211
Sıddık Naci Eren Silsilesi .....	212
Eyyüb Fatih Nurullah Şağban Silsilesi .....	213
İbrahim Mahfî Güz Silsilesi .....	213
Pîr Ganiyy-İ Muhtefî Silsilesi.....	213
El-Hac Mehmed Tevfik Efendi Silsilesi .....	214
Hacı Sadık Yıldırım Efendi Silsilesi .....	214
Sonuç .....	216
Kaynakça .....	217

## **İRŞÂDİYYE'NİN KURUCUSU AHMED TÂLIB-İ İRŞÂDÎ VE DÎVÂNİ .....** [221-242]

*Raşit Çavuşoğlu*

Giriş .....	221
1. Ahmed Tâlib-İ İrşâdî'nin Hayatı .....	222
2. Tarîkatı Ve Tasavvufî Kişiliği .....	226
3. Uşşâkiyye'den Doğan Yeni Bir Kol: İrşâdiyye Ve Tâlib-İ İrşâdî'nin Bektaşîliği Meselesi .....	231

4. <i>Dîvânı</i> .....	237
Uşşâkî Nüshası .....	237
Türkiye Yazma Eserler Kurumu Nüshası .....	238
Sonuç .....	240
Kaynakça .....	240



## SUNUŞ

Kuşadası daha çok tabii güzellikleri, bitki örtüsü, güneşi, denizi, sahilleri ve turistik tesisleri ile anılan bir ilçemizdir. Bu durum bazen bünyesinde barındırdığı birçok manevî, kültürel ve tarihî değerın ihmal ve göz ardı edilmesine sebep olabilmektedir.

Buna gönlü razı olmayan Kuşadalılar, *Kuşadası Kültürel ve Tarihi Mirası Koruma Derneği* çatısı altında bir araya gelerek birçok hayırlı hizmete imza atmıştır. Bunlardan biri de Nisan ayının başında İlçe Müftülüğüyle birlikte gerçekleştirilen *Kuşadası ve Civarında Tasavvufi Hayat ve Kuşadalı İbrahim Halveti Sempozyumu*'dur.

Bir çok ilim adamımızın katılımıyla gerçekleştirilen bu sempozyum emsali az görülür tarzda büyük ilgiyle izlenmiştir. Sempozyumun ardından İlçe müftülüğü ve adı geçen derneğimiz bir hayırlı hizmete daha girişmiş ve sempozyumun bilimsel organizasyonunu üstlenen ekip olarak bizlerden sempozyum konusuyla aynı isimde bir kitap hazırlama talebinde bulunmuştur.

Bunun üzerine bizler de bildiri sahipleriyle tekrar görüşerek, böyle bir kitap çalışmasında yer almak istedikleri takdirde, bildirimlerini genişletip makale formatında tanzim ederek bize ulaştırmaları çağrısında bulunduk. Birkaç istisna dışında bu çağrımıza olumlu cevap aldık. Onların kıymetli katkılarıyla elinizdeki bu kitap ortaya çıktı.

Kitabımız bir giriş ve üç ana bölümden oluşmaktadır. Girişte 18. Yüzyılda Kuşadası'nda dünyaya gelen büyük mutasavvıf Kuşadalı İbrahim Halvetî ve onun gönül dünyasının şekillenmesini sağlayan tasavvuf hakkında genel bilgiler yer almaktadır. Birinci bölümde Kuşadalı İbrahim Halveti'nin dönemi, görüşleri ve tarikatına, ikinci bölümde onun takipçilerine, tasavvufî, edebî ve kültürel mirasına, üçüncü bölümde ise Kuşadası civarında yaşamış bazı mutasavvıf şairlere dair yazılar bulunmaktadır.

Bu kitabın inanç, duygu, düşünce, kültür ve edebî dünyamızın aydınlanmasına katkıda bulunmasını diler, bölüm yazarlarımıza, kitabın sekretar-

yasını üstlenen Arş. Gör. Betül İzmirli'ye, yayın evimize ve emeği geçen herkese teşekkürlerimi arz ederim.

Haziran 2016

Himmet KONUR

## GİRİŞ

### KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ VE DÖNEMİ

#### TASAVVUF NEDİR? KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ KİMDİR?

Prof. Dr. Himmet KONUR\*

##### Giriş

İnsan madde ve manadan; beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. Beden insanın yokluğa, ruh ise ebediyete bakan yüzünü temsil eder. Bedenimiz eskimeye, çözülmeye, kokuşmaya ve çürümeye mütemayil ve mahkûmdur. Bir gün mutlaka yok olacaktır.

İnsanı insan yapan ruhu ve mana cephesidir. Ruh ve mana cephemizi geliştirmek ve ebediyete yelken açabilmek için inanç, duygu ve düşünce dünyası engin ve zengin insanların tecrübe ve birikimine ihtiyaç duyarız.

Bu kitapta hayatı ve düşünceleri üzerinde duracağımız Kuşadalı İbrahim Halveti de onlardan biridir. H. 1188/m. 1774'te Kuşadası kasabasının Çınarlı köyünde dünyaya gelen Kuşadalı İbrahim okuma yazmayı annesinden öğrenmiş, düzenli öğrenim hayatına ise Denizli'de devam etmiştir. Daha sonra İstanbul'a giderek Fatih'teki Feyziye Medresesine kaydolmuş ve medrese tahsilini orada tamamlamıştır.<sup>1</sup>

Medrese tahsilinin son yıllarında tasavvufa yönelmiştir. Onun varlık, insan ve âleme bakışının oluşmasında ve şekillenmesinde tasavvuf en yüksek yeri

\* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri-Tasavvuf  
mail: himkon@hotmail.com

<sup>1</sup> Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), İstanbul 2006, IV, s. 110.

işgal eder. Bu nedenle öncelikle ben tasavvufun ne olduğu hakkında kısa ve genel bilgiler sunmak istiyorum.

### **Tasavvuf Nedir?**

Tasavvuf İslam ilimlerinden biridir. İnsanın manevî ve ahlakî bakımdan gelişip olgunlaşmasını konu edinir. Mutasavvıflar tasavvufun amacını ve konusunu izah için Cibril hadisi diye meşhur bir hadisten bahsederler.

Rivayete göre, Peygamber Efendimiz bir gün ashâbı ile beraberken bir adam gelir. Peygamber Efendimize bazı sorular sorar ve cevaplarını alır.

- Adam önce: *“iman nedir?”* diye sorar.
- Peygamber Efendimiz: *“İman Allah’a, meleklerine, Allah’a kavuşmaya, peygamberlerine ve öldükten sonra dirilmeye inanmandır.”* der.
- Adam: *“İslam nedir?”* diye sorar.
- Peygamber Efendimiz: *“İslam Allah’a ibadet edip hiçbir şeyi ona ortak koşmaman, namazı kılman, farz olan zekatı vermen, ramazan orucunu tutmandır.”* der.
- Sonra o adam: *“İhsan nedir?”* diye sorar.
- Peygamber Efendimiz: *“İhsan Allah’ı görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Her ne kadar sen O’nu görmüyorsan da şüphesiz O seni görmektedir.”* diye cevap verir...<sup>2</sup>

Bu rivayette üzerinde durulan İman, İslam ve İhsan kavramlarının kapsamına giren hususlar, sonraki yıllarda belli başlı İslam ilimlerinin konuları haline gelmiştir. İmanla ilgili konular Kelam, İslâm ile ilgili olanlar Fıkıh, İhsanla ilgili olanlar ise Tasavvuf ilminin konusunu oluşturmuştur. Bir başka ifadeyle inanç konuları Kelam’ın, ibadet konuları Fıkıhın, ahlak konuları da Tasavvufun konusunu teşkil etmiştir.

İslam’da ahlak dinin esasıdır. Dinî hükümlerin ahlakî boyutu bir kenara bırakılacak olursa geriye ruhsuz bir ceset veya içi boş bir heykelden başka bir şey kalmaz.<sup>3</sup> Peygamberler tarihi büyük ölçüde, manevî ve ahlakî açıdan sefâhet ve sefâlete düşen insanlığı aslî gayesine döndürme mücadelesi olarak şekillenmiştir. Mutasavvıflar da büyük ölçüde bu mücadelenin takipçisi olmuştur.

<sup>2</sup> Buhari, İman, 37; Müslim, İman, 1.

<sup>3</sup> Ebu'l-Vefâ Taftâzânî, “İslam Tasavvufuna Giriş”, (Çev: Mehmet Demirci”, DEÜİFD, İzmir, 1986, III, ss. 223-224.



Sufi müelliflerden Serrac (ö. 378/988) mutasavvıfların ne ile uğraştıklarına dair şu özet bilgiyi verir:

“(Onlar) dinî esasları sağlamlaştırdıktan, ilahî hududu koruduktan ve bu konularda hiçbir sünnet bırakmadan hepsini yerine getirdikten sonra Allah ve Resûlü (s.a.)’nün tâat, ibâdet, âdâb ve güzel ahlâk ile ilgili hoş hâllerini araştırırlar. Nefislerini Allah Resûlü’ne tam uydurmaya ve O’nu örnek almaya çalışırlar. Onun âdâb, ahlâk, fiil ve davranışlarına sımsıkı bağlanırlar; yücelttiğini yüceltir, küçük ve az gördüğünü küçümser ve azımsarlar. Çok gördüğünü de çok görürler. Beğendiğini beğenir, beğenmediğini terk ederler. Sabrettiğine sabrederler. O’nun düşmanlık beslediğine düşmanlık, dostluk beslediğine de dostluk beslerler. Değerli saydığına değer verir, teşvik ettiğine yönelirler. Sakındırdığı şeylerden de kaçınırlar.”<sup>4</sup>

### **Tasavvuf Hâl İlmidir**

Tasavvuf İslam ilimlerinden biri olmakla birlikte diğerlerinden ayrılan bir özelliği de vardır. Bu durum “*Tasavvuf hal ilmidir, kal ilmi değildir.*” denilerek ifade edilir. Diğer bir deyişle tasavvufun ne olduğu okuyarak, araştırıp inceleyerek değil yaşayarak anlaşılır. Bu ise bir anda olup bitecek bir hadise değildir. Uzun, yorucu ve zorlu bir süreç gerektirir ki buna seyr ü süluk denilir.

İşe nefis terbiyesinden başlanılır. Nefis terbiyesi için ise daha önce bu yoldan geçmiş bir mürşide ihtiyaç vardır. Bu terbiyeden geçmeyen kimse ne kendini ne de başkalarını terbiye edebilir. Bu durumda olanlar için kibarca şöyle denilir:

***Kendisi muhtâc-ı himmet bir dede  
Nerde kaldı gayriye himmet ede***

Nefis denilince çoğunlukla insandaki kötü duygu, düşünce ve özelliklerin kaynağı olan manevî unsur kastedilir.<sup>5</sup> Nefis, kendi hâline bırakıldığında kötülüğü emreder. (Yusuf, 12/93). Bu hâliyle o, Hz. Peygamber’in ifadesiyle, insanın en büyük düşmanıdır.<sup>6</sup>

Arapçada nefsin bir anlamı da kişinin kendisi demektir. Nefis terbiyesi başkalarının hata, kusur ve zaaflarıyla değil, kendimizinkileri gidermekle meşgul olmak anlamına gelir. Bu ise pek zorlu bir uğraş; cepheadekinden daha büyük bir savaştır. Zira en büyük düşman bizzat kendi nefsimizdir.

<sup>4</sup> Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Luma’ İslâm Tasavvufu*, (çev: Hasan Kamil Yılmaz), İstanbul 1996, ss. 95-96.

<sup>5</sup> Hucviñî, *Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, (Haz: Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 309.

<sup>6</sup> Beyhaki, *Zühd*, 343.

Firavunları, Nemrutları, Karunları baştan çıkaran odur. Her insan onu içinde taşır. Terbiye edemezse ona mağlup olur. Mevlana şöyle diyor:

“Nefis bir Firavun’dur. Sakın onu şımartma, fazla doyurma da eski kâfirliği aklına gelmesin.

Riyazet ateşi olmaksızın nefis yola gelmez...”<sup>7</sup>

Firavunda olan yok mu? Sende de var. Fakat senin ejderha kuyuya hapsedilmiş!...

(..) bunların hepsi de senin ahvalin. Fakat sen, onları Firavun’a isnat etmek istersin.

(...)

Senin ateşine, Firavun’un ateşine atılan odun atılmamakta, onun gibi fırsat bulamıyorsun sen. Yoksa fırsat bulsan senin ateşin de Firavun’un ateşi gibi yalımlandır!<sup>8</sup>

Tasavvufî eğitimin bir parçası da kalp tasfiyesidir. Kalp manevî dünyamızı ifade eden kavramlardan biridir. Maddî kalp bedenimizin hayatiyeti için ne kadar önemliyse manevî kalp de manevî bünyemiz için o denli önem taşır. Türkçemizde manevî kalp için gönül bazen de vicdan kavramları kullanılır.

Kalp imanın mahallidir. İman “kalp ile tasdik, dil ile ikrar” diye tanımlanır. İmanın ve imanın gereği olan duygu ve düşüncelerin kalbe iyice yerleşebilmesi için kalbin kötülüklerden arındırılması gerekir. Aksi halde insan kulluk vazifesini yerine getiremez. Şemseddin-i Sivâsî’nin ifadesiyle;

Sür çıkar ağıyarı kalpten tâ tecellî ede Hak  
Padişah konmaz saraya hâne mamur olmadan.

Kötü duygu ve düşünceler insanı iyiliklerin meyvesi olan huzur ve saadetten uzaklaştırır. Mevlana bu durumu şöyle dile getirir:

“Gönül, yalan sözden istirahat bulmaz. Suyla yağ karışık olursa çerağ aydınlık vermez.

Doğru söz kalbe istirahat verir. Doğru sözler, gönül tuzağının taneleridir.

Gönül hasta olur, ağız kokarsa ancak o vakit doğruyla yalanın tadını almaz.

<sup>7</sup> Mevlânâ, *Mesnevi*, (çev: Veled İzbudak), İstanbul 1988, IV, s. 289 (b. 3621-3622); Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, İstanbul 2001, IV, s. 643.

<sup>8</sup> *Mesnevi*, III, 78 (b. 971-975).

Fakat gönül ağrıdan illetten salim olursa, yalanla doğrunun lezzetini adamakıllı bilir, anlar.”<sup>9</sup>

Nefis terbiyesi ve kalp tasfiyesi ile işe başlayan kişi samimi gayret ve çalışmasıyla güzel ahlak sahibi olur. Bu esnada iç dünyasında köklü değişiklikler yaşar. Gönül dünyasının derinliklerine nüfuz eder. Varlığın anlamını sorgular ve kavramaya çalışır. Hayata ve eşyaya bakışı değişir. Allah, kâinat ve insana dair derin düşünce ve kanaatlere sahip hale gelir. Bu çabalar sonucu zamanla zengin bir tasavvuf düşüncesi ortaya çıkmıştır.<sup>10</sup>

Birer ahlak adamı ve düşünürü olan mutasavvıflar her dönemde Müslüman topluluklar üzerinde derin iz bırakmıştır.

### Gönül Fâtihleri

Başlangıçtan itibaren İslamiyet’in benimsenmesinde ve özümsemesinde ehl-i tasavvufun büyük hizmeti olmuştur. İslam ordularıyla beraber fetihlere de katılan derviş grupları öncelikle gönül fethine girişmiş ve bu alanda büyük başarılar elde etmişlerdir. Çoğu zaman İslam ordularından önce yabancı diyarlara gidip gönül fethine başlamış ve maddî anlamdaki fethin önünü açmışlardır. Özellikle Anadolu’nun Türkleşmesinde ve İslamlaşmasında derviş gruplarının büyük katkısı olduğu görülür. *Danişmendnâme*’de bu topluluklar şöyle tasvir edilir:

“Baş açık ayak yalın nice derviş önce yürüdüler. Ellerinde altın başlı bayrak tutuyorlar, dillerinde her an Allah’ın adı bulunuyordu.”

Üstün ahlaki hasletleri yanında gözü pek, kararlı ve mücadele azmiyle dolu bu dervişler tekke ve zaviyelerini sınır ötesinde, dağ başlarında تنها fakat stratejik yerlerde kurdular. Buldukları çevreyi imar edip bağ bahçe yetiştirdiler. Gelip geçenlere kapılarını ve gönüllerini açtılar. Zorda ve darda kalanlara el uzattılar. Yolu buralardan geçenler onlardan etkilendi ve çoğu zaman kendiliğinden Müslüman oldu. Anadolu’nun ve yanı sıra Balkanlar’ın Türkleşip İslamlaşmasında bu dervişler büyük hizmet gördü. Anadolu ve Balkanlar’da hemen her yerde bunlara ait hatıralar, türbe kalıntıları ve köy isimleri hala varlığını sürdürmektedir.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, II, s. 210 (b. 2735-2738).

<sup>10</sup> Mehmet Demirci, *Sorularla Tasavvuf ve Tarikatler*, İstanbul 2001, s. 140.

<sup>11</sup> Demirci, *age*, ss. 104-105.

## Tarikatlar ve Halvetilik

H. VI./M. XII. Asırdan itibaren tasavvuf faaliyetleri tarikat denilen kurumların çatısı altında yürütülmeye başlamıştır. Bu durum Anadolu'nun fethi yıllarına rastlar. Tasavvuf zümrelerinin toplum hayatında oynadığı önemli rolün farkında olan Selçuklu sultanları tasavvuf önderlerine büyük saygı göstermiştir. Neticede Selçuklu ülkesi ehl-i tasavvuf ve tarikatlar açısından cazip bir mekân haline gelmiştir. Tasavvuf tarihinin en büyük simalarından biri olan İbn Arabî'nin İslâm dünyasının en batısından kalkıp Selçuklu başkentine gelerek fikirlerinin takipçisi Sadreddin Konevî'yi yetiştirmesi, yine Mevlana'nın Babasıyla birlikte İslâm dünyasının en doğusundan kalkıp Selçuklu başkentine gelip yerleşmesi; Konya'yı duygu, düşünce ve faaliyetlerinin merkezi edinmesi bu gerçeğin birer göstergesidir.

Bu durum Beylikler ve Osmanlı dönemlerinde de devam etmiştir. Bazı istisnaları olmakla birlikte, kuruluş yıllarından itibaren tasavvuf mensupları Osmanlı sultanlarından ve devlet ricalinden büyük saygı görmüştür. Bu özelliğinden dolayı İslâm dünyasında ortaya çıkan tarikatların hemen hepsi Osmanlı devleti sınırları içinde faaliyet gösterme ve yayılma imkânı bulmuştur.

Osmanlı Ülkesinde en yaygın tarikatlardan biri Halvetiliktir. Bu tarikatın Ebu Abdillah Ömer b. eş-Şeyh Ekmelüddin el-Geylânî el-Lahcî (ö. 800/1397) tarafından kurulduğu kabul edilir.<sup>12</sup> Yaygınlaşması ise, pek çok halife yetiştirip etrafa gönderen II. Pir Seyyid Yahya Şîrvânî (ö. 869/1464)'den itibaren gerçekleşmiştir.<sup>13</sup> Onun yetiştirdiği halifelerden bazıları Anadolu'ya gelerek XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Halvetiliğin Osmanlı toplumunda yayılmasını sağlamışlardır. Bunlar Pîr Muhammed Erzincânî (ö. 879/1474), Molla Ali Halvetî (ö. 867/1462-63), Dede Ömer Ruşeni (ö. 892/1487),<sup>14</sup> ve Habib Karamanî (ö. 902/1497)'dir.<sup>15</sup>

Halvetiyye tarikatı Seyyid Yahya Şîrvânî'den sonra dört ana kola ayrılmıştır. Bunlar:

<sup>12</sup> Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemeât-ı Ulviyye*, (Haz: Serhan Tayşî), İstanbul 1993, s. 345; Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, İstanbul 1984, s. 70.

<sup>13</sup> Seyyid Yahya Şîrvani için bkz. Taşköprüzâde, *eş-Şakaiku'n-Nu'maniyye*, Beyrut 1975, ss. 164-165; Hulvî, *age*, ss. 395-401; Mecdi Mehmed, *Hadaiku's-Şakaik*, İstanbul 1989, I, ss. 287-288; Bursalı M. Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, s. 197; Sâdık Vîcdânî, *Tomar-ı Halvetiyye*, s. 25; Rahmi Serin, *age*, s. 80.

<sup>14</sup> Dede Ömer Ruşeni'nin büyük biraderidir. Bkz. Hulvi, *age*, ss. 407-408.

<sup>15</sup> Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXXIX, sa: 1, s. 543.

1. Ruşeniyye: Aslen Aydınli olup daha sonra Tebriz'e yerleşen Dede Ömer Ruşeni ile devam eden koldur.<sup>16</sup>
2. Cemaliyye: Çelebi Halife adıyla meşhur olan Şeyh Mehmed Çelebi Cemâlî (ö. 899/1496) 'ye nispet edilir.<sup>17</sup>
3. Şemsiyye: Bu kolun kurucusu Şeyh Şemseddin Ahmed Sivâsî (ö. 1006/1579)'dir.<sup>18</sup>
4. Ahmediyye: Ahmed Şemseddin Marmaravî (ö. 910/1505) tarafından kurulmuştur.<sup>19</sup>

Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin tesis ettiği İbrahimiyye ve Kuşadaviyye adlarıyla anılan kol Cemaliyyeye'den ayrılan Şabaniyyeye bağlı Karabaşiiyye'nin alt kollarındandır. Karabaşiiyye Bekriyye ve Nasuhiyye olmak üzere iki kola ayrılmış, Nasuhiyye'den Çerkeşiiyye, Çerkeşiiyye'den de Haliliyye ve İbrahimiyye (Kuşadaviyye) kolları teessüs etmiştir.<sup>20</sup>

### **Kuşadalı ve Tasavvuf**

Kaynakların verdiği bilgiler Kuşadalı'nın tasavvufi hayata yatkın bir tabiata sahip olduğuna işaret etmektedir.

Kuşadalı, medrese tahsilini tamamladığı yıllarda hüccesine kapanarak vaktinin büyük kısmını ibadet ve mücâhedeyle geçirmeye başlar. Bu sırada aynı zamanda ayet ve hadislerin hakikatini kavramaya çalışır. Bir ayet-i kerîmenin manevî anlamını bir türlü çözemez. Bir gün arkadaşı Hacı Mustafa Efendi ziyaretine gelir. Durumu öğrenince onu, o sırada Atpazarı tekkesinde misafir bulunan Beypazarlı Ali Efendi'ye götürür. Ali Efendi sohbet sırasında Kuşadalı'nın anlamadığı ayeti okur ve “zâhir manâsı bu, bâtın manası budur” diyerek açıklar. Bu açıklamalarla müşkili hallolan Kuşadalı, Ali Efendi'ye intisap eder. Dört yıl kadar Beşikçizâde dergâhında mücahede de bulunur.<sup>21</sup> Ali Efendi ile karşılaştığı sırada onun otuz dokuz-kırk yaşlarında olduğu tahmin edilmektedir.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Dede Ömer için bkz. Hulvî, *age*, ss. 511-516.

<sup>17</sup> Çelebi Halife için bkz. Hulvî, *age*, ss. 427-435.

<sup>18</sup> Bkz. Sadık Vicdâni, *Tomar-ı Halvetiyye*, ss. 114-115; Rahmi Serin, *age*, ss. 122-123.

<sup>19</sup> Rahmi Serin, *age*, 128-129; Ahmet Ögke, *Ahmed Şemseddin-i Marmaravî -Yiğitbaşı Veli-Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, İstanbul 2006, ss. 36-62.

<sup>20</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul 1982, ss. 22-27.

<sup>21</sup> Vassaf, *age*, IV, s. 110; Öztürk, *age*, ss. 20-21.

<sup>22</sup> Nihat Azamat, “Kuşadalı İbrahim Efendi”, *TDVİA*, XXVI, İstanbul 2002, s. 468.

Daha sonra şeyhi onu Mısır'da irşatla görevlendirir. Mısır'a giderek Kahi-re'deki Gülşeni tekkesine misafir olarak yerleşir. Çekemeyenlerin şikâyeti üzerine Mehmed Ali Paşa tarafından İstanbul'a dönmesi istenir. 1235/1820 tarihinde gemiyle İstanbul'a döner. Şeyhinin vefat ettiği haberini alır ve buna çok üzülür. Feyziyye medresesine yerleşerek zikirle meşgul olur. Döndüğünü haber alanlar ziyaretine gelmeye başlar. Usturacı Halil Efendi adındaki bir zat o günlerde Aksaray'da Sinekli Bakkalda inşa ettirdiği dergâhı Kuşadalı'ya tahsis eder. 1235/1820 senesinde buraya yerleşen Kuşadalı on iki yıl irşad vazifesinde bulunmuştur. Bu dergâh büyük yangında (1248/1832) yanmıştır.<sup>23</sup>

İsrarlara rağmen sağlığında bu dergâhın yeniden inşasına izin vermemiştir. Koska'da kiraladığı evde bir sene ikamet ettikten sonra Çarşamba Pazarında bir ev satın alarak orada müridlerini irşad ile meşgul olmuştur.<sup>24</sup>

1259/1843 senesinde hac vazifesini yerine getirmek için Mekke'ye ve oradan Medine'ye gitmiş dönerken Şam'da Kanavât Mahallesine yerleşmiştir. Daha sonra 76 yaşında tekrar Hicaz'a gitmiş Medine'yi ziyaret ettikten sonra Mekke'ye giderken hacıların ihram giydikleri Râbiğ denilen yerde 1262/1846 yılında vefat etmiş ve oraya defnedilmiştir. Kabrini ziyaret eden Vassâf, Arapların onun mezarını parmaklıkla çevirdiklerini, "Hâzâ Murabıt" diyerek saygı gösterdiklerini ve ziyaret ettiklerini bildirmektedir.<sup>25</sup>

Vefatı üzerine halifelerinden Aydî Baba (Mehmet Efendi) (ö. 1288/1871) şu mersiye yazmıştır:

Şeyhim bekâya gitti ben kaldım ağlayu ağlayu  
Aktıkça kan bu dîdeden sildim ağlayu ağlayu  
Geldi dil deryâsı cûşa, döndüm ol demde bî-hûşa  
İhtiyârsız başım taşa, çaldım ağlayu ağlayu  
Arttı çün derdim âh ile, göz kan döker dilhâh ile  
Ser-tâ-kadem eyvâh ile, doldum ağlayu ağlayu  
Yandı dil nâr-i firkate, sabr olunmaz bu hasrete  
Şimdi deryây-i hayrete, daldım ağlayu ağlayu  
Altmış üçün zilhiccesi göçmüş meşayih zübdesi  
Râbiğ'da envâr türbesi bildim ağlayu ağlayu

<sup>23</sup> Vassaf, *age*, IV, s. 111; Öztürk, *age*, ss. 31-32.

<sup>24</sup> Kuşadalı'nın Çarşamba'daki evinin bulunduğu yer serasker Ali Sâib Paşa konağının bahçesinde kalmış ve yerine hürmeten bir mescid inşa edilmiştir. Bkz. Vassâf, *age*, IV, s. 119.

<sup>25</sup> Sayda müşiri Kâmil Paşa 15 Safer 1263/12 Şubat 1846 tarihli raporuyla Kuşadalı ve beraberindekilerin koleradan vefat ettiklerini meclis başkanlığına bildirmiştir. Vassaf, *age*, IV, ss. 112-113; Nihat Azamat, "Kuşadalı İbrahim Efendi", *TDVİA*, XXVI, s. 469.

Cismim yanar bu nâr ile, gönlüm dolar bu zâr ile  
 Bağrım fırak-ı yâr ile deldim ağlayu ağlayu  
 Boynum eğüp sünbül gibi feryâd edip bülbül gibi  
 Aydî iken ben gül gibi, soldum ağlayu ağlayu<sup>26</sup>

Vassâf, Kuşadalı'nın dikkat çekici bazı özelliklerinden bahseder. Bildirdiği-  
 ne göre:

Eser telifine rağbet etmeyen Kuşadalı'nın mektupları haricinde eseri yok-  
 tur. O âşıkların kalplerindeki sırları telife gayret etmiştir.<sup>27</sup> Tasavvuf mesleğini  
 “bilmek, bulmak, olmak” diye tarif eden Kuşadalı tasavvufun kitaplardan araş-  
 tırılıp incelenmesini değil kâmil bir mürşidin gözetiminde hal edinilip yaşanma-  
 sını istemiştir.<sup>28</sup>

Tarikat merasimine iltifat etmemiş; tac, hırka, kemer gibi tarikatlara mah-  
 sus kıyafetleri önemsememiştir. Bir mektubunda şöyle der:

Sûfilik tâc ile abâ oldu  
 Hayf kim marifet hebâ oldu<sup>29</sup>

Sûrî merasimden hoşlanmayan Kuşadalı, dergâhı yanınca “*el-Hamdü  
 lillah merâsimden kurtulduk*” demiş<sup>30</sup> müridlerinden İzzet Efendi (ö.  
 1292/1875)'nin konağı yanınca, “*İzzet! Masivâyı yaktın, keyfine bak!*” diyerek  
 onu teselli etmiştir.<sup>31</sup> Halifelerinden Ahmed Âmiş Efendi (ö. 1338/1920)'nin de  
 müridlerini halvet ve riyazete tabi tutmadığı, “*Mücâhedâtın bir kısmını  
 Kuşadalı, mütebâkisini de ben ref ettim.*” dediği kaydedilmiştir.<sup>32</sup>

Kimseye hilafet vermemiş, hilafeti bir sır-ı Muhammedî olarak değerlen-  
 dirmiştir. Ona göre bu sır kime ihsan olunursa onda eserleri de görülür ve bu  
 sayede hilafet sırrının taşıyıcısı olur. Yoksa birkaç sene bir dergâha gidip gel-  
 mek, haftanın belli günlerinde zikir merasiminde bulunmak ve daha sonra me-  
 rasimle serpûş, biniş, kemer ve asâ verilmek suretiyle halife olunmaz.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Öztürk, *age*, s. 46; Tahir Galip Seratlı, *Aydî Baba Divanından Seçmeler*, İstanbul ty., ss. 191-192.

<sup>27</sup> Vassâf, *age*, IV, s. 112

<sup>28</sup> Vassâf, *age*, IV, ss. 114-115.

<sup>29</sup> Vassâf, *age*, IV, s. 113, 114.

<sup>30</sup> Vassâf, *age*, IV, s. 114.

<sup>31</sup> Vassâf, *age*, IV, s. 152.

<sup>32</sup> Vassâf, *age*, IV, s. 156.

<sup>33</sup> Vassâf, *age*, IV, ss. 112-113.

## Halifeleri

Mürşid tarafından belli konularda veya her konuda irşadla görevlendirilen mürid veya müridlere halife denilir. Bunun yanında mürşidin vefatından sonra onun yerine geçen ve onu her bakımdan temsil eden kişiye de halife denilmiştir. Kuşadalı her ne kadar kimseye hilafet vermemişse de hilafeti hak eden çok sayıda isim yetiştirmiştir.

Kuşadalı'nın vefatından sonra müntesipleri hal-i hilafetin Bosnalı Mehmed Tevfik Efendi'ye geçtiğini düşünerek ona biat etmiştir. Kuşadalı'nın zikir telkiniyle görevlendirdiği Ruscuklu Ali Fethi, Aydı Baba, Keçecizâde Hâfız Ali İzzet, Mehmed Kırımî, Ahmed İzzet, Kadızâde Ömer Halvetî, Ali Fikri, Muhammed Necib, Muhammed Şevki de onun halifeleri olarak değerlendirilmiştir. Şeyhülüzera Namık Paşa, Abdülaziz Mecdi Tolun, Osman Nuri Ergin, Süheyl Ünver ve Fethi Gemuhluoğlu da Kuşadalı'nın kurduğu tarikattan feyz alan isimlerdendir.<sup>34</sup>

Metnimi, teberrüken tekkelerde çok okunan ilahiler arasına giren gazelin-den birkaç beyitle tamamlamak istiyorum:

Vech-i yâre dûş olan âlemde seyran istemez  
 Cânını cânâne teslim eyleyen cân istemez  
 Bu misâfirhânenin fâniliğın fehmeyleyen  
 Hâne-i kalbinde Hak'tan gayrı mihmân istemez  
 Gerçi zâhir ilminin nef'i de vardır tâlibe  
 Liyk esrâre irenler sûrî irfan istemez  
 İrci'î âvâzı erdi mürg-i cânım sem'ine  
 Bî karar oldu anıncün vird-i handân istemez  
 Mâsivallahdan mücerred oldu İbrahim bu gün  
 Vârını dildâre verdi vasl ü hicran istemez.<sup>35</sup>

Kuşadalı İbrahim Halvetî'yi rahmetle anıyor, onu inanç, duygu ve düşüncelerinin manevi dünyamıza katkı sağlamasını diliyorum.

<sup>34</sup> Nihat Azamat, "Kuşadalı İbrahim Efendi", *TDVİA*, XXVI, ss. 469-470.

<sup>35</sup> Öztürk, *age*, s. 39. Vassâf bu nutkun İbnü'l-Emin Mahmud Kemal'in de bulunduğu bir edebiyat meclisinde Kuşadalı'ya ait olup olmadığının tartışıldığını, İbnü'l-Emin'in mütereddit kalarak "Hz. Şeyhin olmasa gerektir" dediğini bildirmiştir. (Bkz. Vassâf, *age*, IV, ss. 117-118) Bu şiiri Kuşadalı'nın halifesi Aydı Baba taştir (terbi) etmiştir. (Bkz. Öztürk, *age*, 39-40; Seratlı, *age*, ss. 119-120) Bu durum nutkun Kuşadalı'ya ait olma ihtimalini artırmaktadır.



# **İBRAHİM HALVETÎ HAZRETLERİNİN YETİŞTİĞİ ORTAM: XIX. YÜZYILIN BAŞLARINDA BATI ANADOLU'NUN KÜLTÜREL VE FİKRÎ DURUMU**

Yrd. Doç. Dr. Kemal Ramazan HAYKIRAN\*

## **ÖZET**

Halvetî tarikatının önemli şeyhlerinden olan Kuşadalı İbrahim Efendi, her mutasavvıf gibi kendi zaman ve zeminin yetiştirdiği bir kişiliktir. Dolayısıyla İbrahim Efendi'yi anlamanın yolu yaşadığı ve yetiştiği ortamı anlamaktan geçmektedir. Siyasal sosyal ve kültürel açıdan büyük değişim ve dönüşümlerin yaşandığı XIX. yüzyıl Osmanlı Dünyasında tasavvuf kurumu da büyük değişimlere uğramıştı. Klasik Osmanlı dönemine ait tasavvufi mektepler eski etkilerini kaybetmişler yeni tasavvufi mektepler Osmanlı fikir ve kültür dünyasında etkin hale gelmeye başlamışlardı. Örneğin Şabaniyye, Gülşeniyye Halvetiye ve Bektaşiyeye gibi Anadolu'nun rafinine Türk kültürünü temsil eden tarikatlar bu yüzyılın ikinci yarısında artık etkilerini kaybetmişler bunların yerini Nakşibendiye'nin Halidiye kolu etkin hale gelmeye başlamıştı. Bu değişim çağının önemli temsilcilerinden birisi de İbrahim Halvetî Efendi'dir.

İbrahim Efendi, Kuşadası gibi Türkiye'nin Batı noktasında ticaretin canlı ve batı dünyası ile entegrasyonun daha yoğun olduğu; bu bağlamda da önemli sosyal değişimlerin yaşandığı coğrafyanın bir kişiliğidir. Bildirinin temel konusunu İbrahim Halvetî Efendi'nin etkilendiği hem Osmanlı Dünyasının genel fikrî ortamı hem de içinde yaşadığı Batı Anadolu'nun sosyo-ekonomik dinamikleri özellikle de Batı Anadolu'nun tasavvufî yapısının genel özellikleri oluşturmaktadır.

---

\* Adnan Menderes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih- Ortaçağ Tarihi,  
mail: [krhaykiran@hotmail.com](mailto:krhaykiran@hotmail.com)

## **Anahtar Kelimeler: İbrahim Halvetî, Kuşadası, Batı Anadolu, Halvetiye.**

Kuşkusuz Tasavvuf Anadolu coğrafyasında şekillenen Türk kültürünün en önemli birleştirici ve inşa eden unsuruydu. Anadolu'nun bir Türk yurdu haline geldiği dönemden itibaren bu coğrafyada şekillenen kültür ve toplum yapısının en önemli birleştirici unsuru tasavvuf olmuştur. Tekkeler hem sosyal hayatı hem de siyasal hayatı doğrudan etkiliyor mutasavvıfların düşünceleri toplum pratiklerinde doğrudan karşılık buluyordu. Bu dönem de Anadolu'da XIII. Yüzyılın başlarında devrin entelektüel çevrelerini oluşturan pek çok farklı zümreye mensup olan mutasavvıflar karşımıza çıkar. Bu sûfi ekollerin bir kısmı Anadolu'nun kendi koşullarında oluşmuş ekollerdi. Mevlana Celâleddin Rumî'ye nispet edilen -sonraki adı ile "Mevlevilik" olan- Celaliye, yine Muhîyiddin İbn-i Arabî'nin oğlu Sadreddin Konevî tarafından temellendirilen Ekberilik hareketi Anadolu'nun sosyo-kültürel koşullarının oluşturduğu fikri hareketlerdi ve tamamen Konya'dan yönetiliyorlardı. Bunlardan başka Anadolu'da Yesevilik, Kübrevilik, Babailik, Bektaşilik, Kalenderilik, gibi güçlü tasavvufi hareketler kendisini gösteriyordu.<sup>1</sup> Bu fikri hareketlerin hepsi farklı kökenlerden beslendikleri için her birinin farklı eğilim ve metotları vardı. Bu da Anadolu'da yaşanan fikri çekişmelerin kaynağını oluşturuyordu. Bunların bir kısmı Orta Asya Bozkır geleneğini temsil ederken, bir kısmı Fars költünden besleniyordu, bir kısmı ise Bağdat ekolünün temsilcileriydi.<sup>2</sup>

Anadolu'nun fethi ile başlayan bu ortam geçen süreç içinde daha da katlanarak devam etmişti. Moğol istilasının yol açtığı yıkım dönemlerinde ise Türk İslam kültürü Anadolu'nun daha da batısına sığramış burada kendine yeni bir yaşam alanı oluşturarak Moğol çağı sonrası yeniden canlanışının zeminini hazırlamıştı. Bu tarihte batı Anadolu'da göze çarpan en önemli siyasi teşekkül bölgeye adını da veren Aydınoğulları Beyliği idi. Kıyı şeridinde güçlü bir haki-miyet gösteremeyen Aydınoğulları Beyliği Selçuk eski adı ile Ayasuluğu'yu hem bir idari merkez hem de bir ilim kültür merkezi haline getirmeyi başarmışlardı.<sup>3</sup> Selçuk ve çevresinde ise tasavvufi mana da Zeynilik güçlü bir tarikat olarak görülmektedir. Bunun yanında yine Mevlevîliğin de güçlü bir etki alanı bulunduğu anlaşılmaktadır.

<sup>1</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolusunda İslam'ın Ayak İzleri: Sekçuklular Dönemi*, İstanbul 2011, s. 251.

<sup>2</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Ortaçağlar Anadolusunda İslam'ın Ayak İzleri: Sekçuklular Dönemi*, s. 272; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 1996, s. 336.

<sup>3</sup> Himmet Akın, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, Ankara 1968, s. 38.

İbrahim Halvetî hazretlerinin yaşadığı muhit olan Kuşadası o zamanki adı ile Anea, her ne kadar Aydınöğulları zamanında siyasi olarak Türk hakimiyetine girmemiş olsa da bu tasavvufi canlılığın izlerinin daha bu dönemde bu muhitlerde hissedilmeye başladığı anlaşılmaktadır. Kuşadası ve çevresinde kesin suretle Türk hakimiyeti 1413 senesinde Çelebi Mehmet zamanında gerçekleşecek Bozdağlar üzerinden Küçük Menderes havzasına yürüyen Çelebi Mehmet bu geçiş hattını ikiye yararcasına denize ulaştırmış ve bu toprakları Osmanlı hakimiyeti altına almaya başarmıştır. Sonrasında da bu çevrede imar faaliyetlerine giriştiği anlaşılmaktadır. Fakat daha geniş bir alana yayılan Türk Hakimiyeti yani bölgenin tamamının Osmanlı hakimiyetine girip bölgede siyasi birliğin sağlanması ancak 1426'da Sultan II. Murad zamanında gerçekleşecekti.

Osmanlıların sadece batı Anadolu kıyılarında değil tüm Anadolu'da ve Balkanlarda büyük bir güç olarak siyasi birliği sağladıkları XV. yüzyıl kültür ve düşünce hayatında da önemli değişimlerin yolunu açmıştı. Selçuklu dünyasında etkin olan pek çok tasavvufi ekol yerini yenilerine bırakmaya başlamıştı.<sup>4</sup> Moğol faciasının yaraları sarılmış kültür kendini ifade edebilme imkanı bulmuştu. Hem de bu sefer öncekinden de daha canlı ve zengin bir tasavvufi hayat belirmeye başlamıştı. Moğol istilasının olumlu sonuçlarından biri de Anadolu ve çevresinde hissedilen Fars kültürünün tesirinin zayıflaması ve Türkçe'nin daha etkin ve belirleyici bir kültür dili olarak kendini ifade edebilmesidir.<sup>5</sup> Beylikler ve Osmanlı kuruluş döneminde Türkleşen ve İslamlaşan Batı Anadolu kıyıları bu dönemde tasavvufi canlılığa da şahit olmaya başlamışlardı.<sup>6</sup>

Önemli bir liman kenti olan ve doğudan gelen ticaret mallarının deniz yolu ile Avrupa'ya ulaştırıldığı sayılı limanlardan biri olan Kuşadası bu özelliğini Osmanlı hakimiyeti altında da korumuş önemli bir ticaret merkezi haline gelmişti.<sup>7</sup> Ticari canlılığın bulunması ve ticaret farklı milletlere mensup tüccarlar eliyle yapılıyor olması daha ilk dönemlerinden itibaren bölgede çok kültürlü zengin bir sosyal yapının oluşmasını beraberinde de farklılarla birlikte yaşama tecrübesini geliştirmişti. Öyle ki Türklerde nadiren görülen kullanılan resmi dil dışında Ahidname hazırlamanın nadir örneklerinden biri de Çelebi Mehmed döneminde 1416 tarihinde Kuşadasındaki Latin ve Rum Tüccarlar için Yunanca olarak hazırlanmıştı.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa 2004, s. 78.

<sup>5</sup> Kemal Ramazan Haykıran, *Moğollar Zamanında Yakın Doğu*, İstanbul 2015, s. 128.

<sup>6</sup> Mehmet Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayat*, İstanbul 2011, s. 233.

<sup>7</sup> Ali Ergül, *Kuşadası*, Kuşadası, 2006, s. 64.

<sup>8</sup> Melek Delilbaşı, *Türk Hükümdarlarınca Hazırlanan Yunanca Ahidnameler*, Doçentlik Takdim Tezi, Ankara 1983, s. 83.

XV. yüzyılda gelişen yeni sufi ekollerin başında Zeynîye Kadiriye, Halvetiye, Bayramiye gelmektedir. Özellikle Halvetilik 15. Yüzyılda İran-Azerbaycan'dan Balkanlara kadar en geniş yayılma alanı bulan tarikat olmuş adete bu dönemin en görkemli temsilcisi durumuna gelmişti. Bu bağlamda Halvetilik Batı Anadolu kıyılarında Kuşadası ve çevresinde de etkili olmaya başlamış önemli mutasavvıflar yetiştirmeye başlamıştı<sup>9</sup>. Bu zengin ve güçlü tarikat bir asır sonra daha da yaygınlaşmış ve bünyesinden yeni tarikatlar oluşmuştu. Bu bağlamda XVI. Yüzyıl kültür dünyasına bakıldığında Ahmediye, Gülşeniye, Şabaniye, Uşşakiye, Sünbülüye gibi güçlü isimler görülmektedir. Bu tarikatlar içinde Şabaniye ise Batı Anadolu kıyılarında oldukça yaygın bir etki alanı bulmamaktaydı.<sup>10</sup>

XVII. yüzyıla gelindiğinde Anadolu coğrafyası XIII. yüzyıldan beri sürekli gelişim gösteren kültürel hayatının artık zirve dönemini yaşamaktaydı. Klasik çağını yaşayan tasavvuf kültür Batı Anadolu kıyılarında apayrı bir canlılık ve zenginlik göstermekteydi. Limmi adasında faaliyet gösteren Anadolu tasavvufunun en önemli simalarından Niyazi Mısırî ile büyük bir değişim ve yenilenme yaşanmaktaydı.<sup>11</sup> Genel de kırsal ve karasal kültürle tecrübe edilen Türk tasavvuf kültürü Niyazi Mısırî ile sahil ve deniz kültürü ile yenilenmiş bir tasavvuf kültürü oluşturmaktaydı. Bu sonraki kuşaklar özellikle de İbrahim Halvetî hazretleri için güçlü bir temel oluşturmaktaydı.<sup>12</sup> Tasavvuf düşüncesinin klasik çağı olmak ile beraber aynı zamanda ciddi bir kriz dönemiydi. Kadızadeliler ve Sivasîler özelinde yaşanan fikri çatışma ortamı imparatorluğun geneline hakim olan büyük bir sıkıntıyı da göstermekteydi.<sup>13</sup> Selefilikğin değişik bir yorumu Osmanlı fikir ve siyaset dünyasına hakim olmuş ve tasavvufi kültüre adeta savaş açmışlardı. Osmanlı sosyal ve kültür hayatında ciddi sıkıntıların yaşandığı tasavvuf ile temsil edilen ve icra edilen musiki başta olmak üzere pek çok güzel sanat kolu bidat ve haram olarak kabul edilip yasaklanmaları noktasında büyük gayret göstermekteydiler.<sup>14</sup> Bu sancılı süreç tasavvufi yapıya büyük zarar vermiş birçok tasavvuf mektebi bu krizi aşamayıp zayıflamış hatta yok olmuşlardı. Fakat tüm bu sıkıntılı ortama rağmen Batı Anadolu'da çok büyük sıkıntıların yaşanmadığı daha rahat atlatıldığı buradaki tarikatların daha da güçlenerek

<sup>9</sup> Mehmet Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayat*, İstanbul 2011, s.233.

<sup>10</sup> Mehmet Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayat*, İstanbul 2011, s.233.

<sup>11</sup> Mustafa Aşkar, *Niyazî Mısırî Hayatı Eserleri Görüşleri*, İstanbul 2011, s.40.

<sup>12</sup> Mustafa Aşkar, *Niyazî Mısırî Hayatı Eserleri Görüşleri*, s.41.

<sup>13</sup> Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 176.

<sup>14</sup> Reşat Öngüren, "Osmanlı Türkiyesinde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, Ed. Semih Ceyhan, İstanbul 2015, s. 93.

çıktığı görülmektedir. Bunda deniz kültürünün yumuşatıcı etkisi ve Niyazî Mısırlı hazretlerinin derin nüfuzunun etkili olduğu düşünülebilir.

Tasavvufi hayatta esas kırılma ise İbrahim Halvetî hazretlerinin bizzat yaşadığı dönem olan XIX. yüzyılda yaşanmaktaydı. XIX. yüzyıla gelindiğinde Batı yaşanan gelişimlerin gerisinde kaldığı hissine kapılmış bir Osmanlı dünyası görülmekteydi. Lale Devri ile başlayan değişim III. Selim dönemine gelindiğinde daha köklü ve kalıcı değişim hareketlerine yerini bırakmıştı. Böylece Osmanlı'nın Modernleşme sürecinde başlamaktaydı. Osmanlı'nın erken modernleşmesi olarak kabul edilebilecek bir dönem olan Lale Devri patrona Halil isyanı ile son bolmuş Daha köklü bir modernleşme dönemi olarak kabul edilebilecek olan III. Selim dönemi ise Kabakçı Mustafa isyanı ile son bulmuştu.<sup>15</sup> Fakat işlerin yolunda gitmemesi sonucu Alemdar Mustafa Paşa'nın hareketi ile 1808 tarihinde II. Mahmud'un Osmanlı tahtına geçmesi ile kurumsal ve daha sistematik bir modernleşme süreci başlamış oluyordu. Yaşanan bu sosyal ve siyasal gelişmelerin kültür ve düşünce hayatına da büyük yansımaları olmaktadır. Bunun yanında doğrudan tasavvuf dünyasını etkileyen gelişmeler yaşanmaktaydı. Bu bağlamda yaşanan en önemli gelişme kuşkusuz 1826 yılında Yeniçeri Ocağının kaldırılmasına paralel olarak Bektaşiliğin de yasaklanması ve Bektaşî tekkelerinin de kapatılması sürecidir.<sup>16</sup> Bu gelişme Osmanlı tasavvuf dünyasında önemli bir kırılma noktasını oluşturmaktadır. Osmanlı dünyasında bu olay büyük tepkileri de beraberinde getirmişti. Aydın Vilayetinde 1830 yılında vuku bulan Atçalı Kel Mehmed isyanında kapatılan Bektaşî tekkelerinin kışkırtıcı özelliği dikkate alınacak önemli bir faktördür. Bu tarihlerde Aydın Vilayetinin doğu ve iç kısımlarında yoğun bir Bektaşî hareketliliği ve muhalefeti yaşanırken kıyı kesimlerinde bu sürecin daha sakin atlatılmasında kuşkusuz İbrahim Halvetî hazretlerinin ağırlığı ve Bektaşiliğe karşı verdiği mücadelenin büyük etkisi olduğu açık bir gerçektir.

XIX. yüzyılda tasavvuf dünyasını doğrudan etkileyen en önemli gelişme ise 1811 tarihinde II. Mahmud tarafından yayımlanan tekke ve tarikat hayatını düzene sokan nizamnamesidir.

Bu nizamnamenin dört temel unsuru göze çarpmaktadır:

1. Tarikat pirinin medfun olduğu tekke o tarikatın merkez tekkesi olarak kabul edilmeli ve diğer tekkeler ise buradan idare edilmeli

<sup>15</sup> Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 278.

<sup>16</sup> Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 276.

2. Vefat veya diğer yollarla boşalan tekke şeyhliklerine merkez tekke tarafından şeyh tayini yapılmalı bu yapılırken de şeyhülislamdan da görüş alınmalıdır.
3. Tekke şeyhliklerine tayin yapılırken yeki ve kabiliyete dikkat edilmeli rüşvet hediye vs. gibi yollarla ehliyetsiz kişilerin tayini önlenmelidir.
4. Tekke vakıfları evkaf-ı humayun nezaretinin kontrolünde olmalıdır.<sup>17</sup>

II. Mahmud tarafından yayımlanan bu nizamname ile devlet tarihinde ilk defa tekkelerin iç işleyişine müdahale etmiş olmaktadır. Artık tekkelerin bağımsızlığından ve müstakilliklerinden söz etmek mümkün değildi. Yine de bu ilk düzenleme tekkelerin pek çok yetki ve işleyişinde onları bağımsız bırakmaktaydı. Bin yıllık geçmişine sahip olan tekke kültürü tarihinde ilk defa kamusal ve kurumsal işleyiş ile sınırlandırma görüyordu. Bu tasavvuf ehli için yeni bir uygulama olmuştu. Alışması da bazı güçlükleri beraberinde getirmekteydi. II. Mahmud bu uygulama ile tekkeleri itikâdi yönden şeyhülislama iktisadi yönden de ilgili nazırlığa bağlamış olmaktadır.<sup>18</sup>

XIX. yüzyılda tasavvuf ile ilgili en çok gündem oluşturan konu kuşkusuz Bektaşilik konusu idi. Batı Anadolu da Bektaşiliğin canlılık gösterdiği alanlar arasında yer almaktaydı. Dolayısıyla Bektaşilik etrafında cereyan eden tartışmalar batı Anadolu kıyılarının önemli bir gündemi durumundaydı. Bununla birlikte II. Mahmud'un 1826 tarihinde Bektaşiliği kaldırdıktan sonra en önemli uygulaması Bektaşî babalarının Sünnî ulemanın güçlü olduğu muhitlere sürmesi idi.<sup>19</sup> Bu muhitlerden birisi de Selçuk-Tire-Birgi hattındaki ilim merkezi durumda olan menderes havzası idi. Buradaki canlılık doğrudan Kuşadası'nın da gündemini etkilemekteydi. İbrahim Halveti hazretlerinin Bektaşiliği bu denli gündemine almasında bunun önemli katkısı bulunmaktaydı.

II. Mahmud 1826 tarihinde Bektaşiliği yasakladıktan sonra önemli bir gelişme daha göstermiş 1836 tarihinde daha sert bir tekke düzenlemesi yayımlamıştı.

Bu nizamnameye göre:

1. Her tarikat mensubu bağlı olduğu olduğu tekkeye ait kıyafeti giyecekti.
2. Her derviş şeyhinin imza ve mührünü taşıyan kimlik bulundurmalıdır.

<sup>17</sup> Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 279.

<sup>18</sup> Mustafa Kara, *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1999, s. 170.

<sup>19</sup> Mustafa, Kara, "Cumhuriyet Türkiyesinde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, Ed. Semih Ceyhan, İstanbul 2015, s. 96.

3. Yeterli olmayan dervişlere irşad için icazetleme verilmemelidir.
4. Şeyh tayinlerinde ilgili vakfiyede belirtilen tarikat mensubu olmasına dikkat edilmelidir.
5. Aynı kişiye birden çok tarikat şeyhliği verilmemelidir.
6. Tekkeye ait sancak kudum mazhar gibi semboller her ne sebeple olursa olsun tekke dışına çıkarılmamalıdır.
7. Namaz kılmadığı evrad ve tekke zikrine katılmadığı halde sadece devran ve raks zikrine katılmak isteyenlere engel olunmalı.<sup>20</sup>

Bu nizamnamede çok sert ve tasavvufi ilkelerle de çelişen bir uygulama dikkat çekmez fakat burada önemli ve tarihinde ilk olan husus devletin bizzat yönetmelik ile tekkelerin iç işlerine karışmasıdır. Ayrıca tasavvufi hasiyetleri kollayan yaptırımlar bu devride bu usullere tekke ehli tarafından uyutulmadığı mı sorusunu da beraberinde getirmektedir.

Tasavvufi gurupların belli bir kısmında görülen düzen bozukluğu ve özellikle Bektaşî gurupların oluşturduğu tehdit II. Mahmud'u daha sert tedbirler almaya zorlamıştı. Bektaşîliğin asker üzerindeki yetkisini kırmak amacıyla üst düzey bürokrat ve ordu zümrelerin manevi disiplinleri ile ilgilenmek üzere Mevlevî şeyhleri görevlendirilmiş

Halk üzerinde ise manevi tesirin yeni ismi Anadolu coğrafyalarında yeni yeni etkinlik kazanmaya başlayan Nakşîbendilik olmuştur. Timur devrinde kendisinin de bir mensubu olduğu Nakşîbendilik XV. yüzyılda Orta Asya'da Türk muhitlerinde şekillenmiş bir Yesevilikten sonraki en yaygın ve güçlü Türk tarikatı olma özelliğine sahiptir. Asya dünyasında oldukça güçlü ve canlı olan Nakşîbendilik Osmanlı coğrafyasında bulunan tarikatların gücü ve etkinliği neticesinde Anadolu'da XIX. yüzyıla kadar güçlü bir etki gösterememişti. Fakat şimdi ise Nakşîbendilik XIX. yüzyılda Nakşîbendiliğe yeni bir boyut katarak güçlendiren Halidî Bağdadî hazretleri üzerinden Halidîlik kolu bütün Anadolu'yu kuşatan tasavvufi güç durumuna gelmişti. Nakşîbendiliğin Halidîlik kolu ise bir kuşak öncesinde Hindistan'da yine bir Türk muhiti olan Babür devletinin gölgesinde İmam Rabbani tarafından yorumlanan Mücedîdîyye kolunun bir yeni kolu durumundaydı. Fakat burada dikkate çeken ve araştırmacılarını bekleyen bir husus ile Batı Anadolu kıyılarında özellikle Kuşadası çevresinde bu dönemde beliren Nakşî şeyhlerinin büyük çoğunluğunun Halidî olmaması ve başka bir kol üzerinden mücedîdîyye bağlı olmalarıdır. Bunun temel sebebi

<sup>20</sup> Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 279.

nedir deniz üzerinden mısır ve oradan da Hindistan'a ulaşan bağlantı bu canlılığı sağlamış olabilir mi yahut buradaki Halvetiliğin yine bu bağ ile bir alakası var mıdır bunlar cevaplarını bekleyen sorular olarak önümüzde durmaktadır. XIX. Diğer tekkeler ise XVII. Yüzyıldan başlayan gerilim ve tartışma sonrasında II. Mahmud döneminin sert uygulamaları neticesinde etkilerini kaybetmiş kendi kabuklarına çekilmişlerdi. Tasavvuf dünyasında XIX. yüzyılda eski güçlü tekkeler yerlerini Halidi-Nakşilere bırakırken tekkenin temsil ettiği kültür canlılığı musiki sanat ortamı olma özelliği kültürel ve irfanî derinlik özellikleri de artık tarihe karışmaktaydı. Bu canlı ve zengin dönemin en son temsilcilerinden birisi de Kuşadalı İbrahim Halvetî Hazretleridir.

## KAYNAKLAR

- Akın, Himmet, *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*, Ankara 1968.
- Aşkar, Mustafa, *Niyazî Mısırî Hayatı Eserleri Görüşleri*, İstanbul 2011.
- Delilbaşı, Melek, *Türk Hükümdarlarınca Hazırlanan Yununca Ahidnameler*, Doçentlik Takdim Tezi, Ankara 1983.
- Ergül, Ali, *Kuşadası*, Kuşadası 2006.
- Haykiran, Kemal Ramazan, *Moğollar Zamanında Yakın Doğu*, İstanbul 2015.
- Kara, Mustafa, "Cumhuriyet Türkiyesinde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, Ed. Semih Ceyhan, İstanbul 2015.
- , *Din Hayat Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul 1999.
- , *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa 2004.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Sekçuklular Dönemi*, İstanbul 2011.
- Öngüren, Reşat, "Osmanlı Türkiyesinde Tarikatlar", *Türkiye'de Tarikatlar: Tarih ve Kültür*, Ed. Semih Ceyhan, İstanbul 2015.
- Şeker, Mehmet, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayat*, İstanbul 2011.
- Turan, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul 1996.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### KUŞADALI İBRAHİM HALVETİ'NİN GÖRÜŞLERİ

#### KUŞADALI İBRAHİM HALVETİ'NİN TASAVVUFİ DÜNYASINA BİR BAKIŞ

Doç. Dr. Süleyman GÖKBULUT\*

#### 1. GİRİŞ

Kuşadalı İbrahim Halvetî (ö. 1262/1845)'nin tasavvufî düşüncelerini anlayabilmemize olanak sağlayan temel metin mektuplarıdır. Kendisinin manzum ya da mensur herhangi bir eserinin bulunmaması onun tasavvufî dünya görüşünün bütününe görmemize engel teşkil etse de mektuplarındaki beyân ve vurgular genel bazı değerlendirmeler yapmamız için yeterlidir. Mektuplarına baktığımızda Kuşadalı'nın iki yönü ön plana çıkmaktadır: Bunlardan birincisi, bir Halvetî şeyhi olarak tasavvufun amelî/ahlâkî boyutuna dair açıklamaları ve tavsiyeleridir. Bunlar “*seyr ü sülûk, râbîta, azîmet, nefse muhâlefet, rüyâ ve zikir*” gibi kavramlar altında toplanabilir. İkinci yön ise daha çok tasavvufun nazarî veya tefekkürî tarafıyla ilgili söyledikleridir. Bu kısım esas itibarıyla bir sûfînin düşünce dünyasını ve oturduğu zemini tespit açısından daha elzemdir. Çünkü onun tasavvuf tarihi içinde ortaya çıkmış farklı sûfî tavırlarından hangisine daha yakın durduğu buradan çıkarılabilecek bir neticedir. Yani bir mutasavvıfın varlık, insan ve bunlarla bağlantılı diğer konularda söyledikleri onun zihin dünyasını daha anlaşılır kılmaktadır. Bu tebliğin amacı da Kuşadalı'nın bu ikinci yönünü anlamaya çalışmaktan ibarettir. Bu hususta en başta söyleyebileceğimiz şey onun her ne kadar mektuplarında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.

---

\* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri-Tasavvuf,  
mail: sbulut571@gmail.com

638/1240)'ye isim olarak sadece bir defa atıfta bulunsa da<sup>1</sup> Şeyh-i Ekber'in kavramsal dünyasını benimsediği ve vahdet-i vücûdun dilini kullandığıdır. Kuşadalı'nın tevhîd fikrinde, âlem tasniflerinde, insan tasavvurunda ve tecellî, tenezzül ve ta'ayyün gibi bazı teknik terimlere yer vermesinde bu husus rahatlıkla görülebilir. Öyleyse Kuşadalı İbrahim Halvetî'yi değerlendirirken Halvetî ve Ekberî geleneği hiçbir zaman göz ardı etmememiz gerekmektedir.

Biz burada öncelikle bir Halvetî şeyhi olarak Kuşadalı'nın tasavvufi tavrına genel bir bakış yaptıktan sonra onun "tasavvuf ilmi, Allah ve tevhîd, âlem, insan ve aşk" gibi görüşlerini tahlil etmeye çalışacağız. Bunu yaparken mektuplarının bütüncül gözle okumaya ve üzerinde durduğu ana fikirleri öne çıkarmaya gayret göstereceğiz.

## 2. BİR HALVETÎ ŞEYHİ OLARAK KUŞADALI

Dinin genel prensipleri hususunda hassas bir mürşid olan Kuşadalı, müridânına dâimî bir azîmet, nefse muhâlefet ve çile tavrını telkin etmektedir.<sup>2</sup> Bununla birlikte o, bizzat yaşanan hayat içinde takip edilebilecek bir tasavvufi terbiyeyi esas almakta ve "Sülûk, üns-i ibâd üzerine kurulmuştur."<sup>3</sup> derken de bunu kastetmektedir. Dünyadan kopuk, işi gücü terk etmeye dayanan bir inzivâ anlayışına karşıdır. Ona göre seyr ü sülûkün esaslarından olan "**terk-i dünya**", hubb-i dünyayı terk etmektir. Yani dünya sevgisini kalbden çıkarmaktır. Terk basamaklarının sonuncusu olan "**terk-i terk**" ise görünüşte halk gibi davranmaktır.<sup>4</sup> Şeyhin bu husustaki düstûru, "Dünya bizim için, biz de Hak Teâlâ Hazretleri için halk olunduk."<sup>5</sup> ifadesinde tam karşılığını bulmaktadır.

Kuşadalı'nın gözünde tembellik ve halka yük olmak en pis şeylerdendir.<sup>6</sup> Aksine Allah'ın kullarının işlerini görmek bir ibâdet ve sülûk tarzıdır. Zira hizmet, Hakk'a râcidir.<sup>7</sup> Mustafa Bey adlı bir müridine yazdığı mektupta bu anlayışın izleri açıkça görülmektedir. Kuşadalı burada Allah'ın kulları için dört yol tayin ettiğini, bunların "sanat, ticaret, devlet hizmeti ve vahdet köşesinde kanat" olduğunu belirttiikten sonra der ki: "Sizler için bu sinninizden sonra âbâ ve

<sup>1</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1997, s. 340.

<sup>2</sup> Örnek olarak bk. Öztürk, *Kuşadalı*, s. 252, 260, 262, 266, 280, 282, 328.

<sup>3</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 208.

<sup>4</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 328.

<sup>5</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 332.

<sup>6</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 255.

<sup>7</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 271.

*ecdâdınızın bulunduğu hizmet-i devlet-i aliyyeden başkası yakışmaz, baba eline bakmak yakışmaz.*"<sup>8</sup>

İbrahim Halvetî, irşâd anlayışında insanî farklılıkların ve zamanın getirdiği bazı değişimlerin tam mânâsıyla farkındadır. "*Sülûk ve irşâd, evkâtın ihtilâfıyla muhtelef ve eşhâsın ihtilâfıyla muhteleftir.*"<sup>9</sup> sözüyle anlatmak istediği tam da budur. Yine o, terbiyede daima tadrîcîliği gözetmekte<sup>10</sup> vemaksat iyi tayin edildikten sonra birer vâsita olan tasavvufî eğitim yöntemlerinin değişebileceğini inkâr etmemektedir. Çünkü azîmet de, yani amel ve uygulama da zaman ve şahsa göre değişecektir.<sup>11</sup> Bu yönleriyle Kuşadalı, tektipçi bir bakış açısından uzak olgun bir kişilik sergilemektedir.

### 3. KUŞADALI'NIN TASAVVUF İLMİNE BAKIŞI

Kanaatimizce bir sūfinin tasavvuf ilmini, din içinde ve diğer ilimler karşısında nereye yerleştirdiği onun anlayışının başlangıç noktasını teşkil etmektedir. Çünkü bu hem bir meşrûiyet çabası hem de ilgilenilen sahanın sınırlarını çizme gayretidir. Bundan dolayı ilk dönemlerden itibaren eser veren sūfler bu konuya ilgi duymuşlar ve farklı isimler verseler de tasavvufu ilimler tasnifi içinde bir yere yerleştirme peşinde koşmuşlardır.<sup>12</sup> Kuşadalı bu açıdan Serrâc (ö. 378/988), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) çizgisinde bir mutasavvıftır. Fakat kullandığı terimler ve kurduğu ilişkiler bakımından orijinal bir kişi olduğu söylenebilir.

Kuşadalı'nın mektuplarının farklı yerlerinde sıkça vurguladığı "**ilm-i zâhir-ilm-i bâtın**", "**ilim-irfân**", "**muhkem-müteşâbih**", "**kesbî-vehbî**" ve "**şeriat-tarîkat**" gibi bazı kavram çiftleri vardır. Bizce onun bu ikili tasniflerindeki ana hedefi tasavvufu dinî ve ilmî bir temele yerleştirmektir. Mektuplarının tümü dikkate alındığında aslında Kuşadalı bize bazen açıkça bazen de dolaylı bir şekilde şeriat ile tasavvuf ilişkisini anlatmaya çalışmaktadır.

Kuşadalı'ya göre ilm-i zâhirden maksad, ehl-i sünnet anlayışının inanç esasları, iyi ile kötü arasını temyîz ve amel-i sâlihtir.<sup>13</sup> Efkâr ve akıl yürütmenin

<sup>8</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 193.

<sup>9</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 244, 297.

<sup>10</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 259. Onun, "*İmdi gençlere birden bire esmâ ve râbîta verilmez.*" sözü de bu kapsamda anlaşılabilir. Bk. Öztürk, *Kuşadalı*, s. 285.

<sup>11</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 285.

<sup>12</sup> Konuyla ilgili bk. Süleyman Gökbulut, "*İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri*", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl:8, sayı: 19, 2007, s. 245-264.

<sup>13</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 185.

geçerli olduğu saha burasıdır. Tasavvuf diyebileceğimiz ilm-i bâtin ise bütün yönleriyle vicdânî bir mâhiyet arz etmektedir.<sup>14</sup>

Kuşadalı'nın bazen "ilm-i şerîf", bazen de "ilm-i şeriat" şeklinde tamlama olarak kullandığı diğer bir kavram çiftindeki **ilim**den kastedilen, amel; **irfândan** kastedilen ise rızâdır. Bu iki kavram birbiriyle yakinen ilişkilidir. Zira ilmin maksadı olan amelin kabulü ihlâsa bağlıdır. Kişinin ihlâs üzere olduğu ise irfân ile bilinir.<sup>15</sup> Yani ihlâs, irfân ile kazanılabilecek bir duyarlılıktır.<sup>16</sup> İrfânsız hiç kimsenin cennete giremeyeceğini söyleyen<sup>17</sup> Kuşadalı'nın burada dikkat çektiği çok önemli bir husus daha vardır. O da ilim ve irfânın bizzat maksad olmadığı, onları sâlih bir amel ve rızâyı elde etmenin aracı olarak görmek gerektiğidir.<sup>18</sup> Yoksa irfâna dair tefekkür ve ona takılıp kalmak kişiyi lâübâlîliğe lir.<sup>19</sup> Ayrıca irfândan bahsetmek de erbâbına mahsustur.<sup>20</sup>

Daha çok tefsir ilminin istilahları arasında geçen "muhkem ve müteşâbih" de Kuşadalı'ya göre şeriat bilgisiyle tasavvufî bilgi arasındaki sınırları anlamamıza yarayan tabirlerdir. Şeyhe göre muhkemât, "akâid-i hâkka, ahlâk-ı hamîde ve a'mâl-i sâlihât"tır.<sup>21</sup> Muhkemâtın yukarıda geçen ilm-i zâhirin tanımıyla aynı olduğu hemen fark edilecektir. Kuşadalı'nın "müteşâbihât, kitaptan okumakla ve lakırdı ve tefekkür ile zevk olmaz"<sup>22</sup> sözünden de müteşâbihâtın tecrübî bir boyut arz ettiği ve tasavvufî bilgiye karşılık geldiği anlaşılacaktır.

İbrahim Halvetî'nin "muhkemât ve müteşâbihât"la iç içe kullandığı bir diğer kavram çifti "kesbî ve vehbî"dir. Bunlar esas itibarıyla sahip olunan bilginin edinilme yollarını ifade eden terimlerdir. Muhkemât dediğimiz itikâdî ve amelî esaslar kesbîdir, yani bu dünyada çalışıp çabalayarak elde edilebilecek olan bilgilerdir.<sup>23</sup> Burada irâde geçerlidir.<sup>24</sup> Müteşâbihât ise vehbîdir, yani Hak tarafından ihsân edilen lütuflardır ve kul burada edilgen/alıcı durumdadır.<sup>25</sup> Dünya hayatı diyebileceğimiz âlem-i mülkün üstündeki âlemler müteşâbihâta dâhildir.

<sup>14</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 215.

<sup>15</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 220.

<sup>16</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 223.

<sup>17</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 195.

<sup>18</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 224.

<sup>19</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 331.

<sup>20</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 357.

<sup>21</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 290.

<sup>22</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 365.

<sup>23</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 304, 309

<sup>24</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 313.

<sup>25</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 330.

Dolayısıyla onlara ilişkin bilgiler de vehbîdir.<sup>26</sup> Bu konuda Kuşadalı'nın dikkat çektiği bir husus, Hakk'ın ikrâmı denilen vehbî bilgilerde nizâ ve kavganın olmayacağı, fakat kulların kesbiyle gerçekleştiği için muhkemâtta bunun câiz olduğudur.<sup>27</sup> Yine diğer bir husus da aslında vehbî hediyelerin, kesbî tarafı uygulamanın karşılığında verildiğidir. Kuşadalı'nın açıklamalarından mücâhededesiz müşâhedenin asla gerçekleşmeyeceği, fakat yine de bir beklenti içinde mücâhede bulunmamak gerektiği anlaşılmaktadır. Onun, karşılık beklentisi içinde olanları “*Babam ölse de miras yesem*” diyen çocuğa benzetmesi bu yüzdendir.<sup>28</sup>

Kuşadalı'nın din ile tasavvuf arasında kurduğu ilişkiyi en açık bir şekilde anlayabileceğimiz kavram çifti herhalde “şeriat ve tarikat”tır. Sûfilere göre bu ikisi insanı marifet ve hakîkate götüren yollardır. Şeriat, iman ve İslâm'ın esaslarını ihtivâ eden ana yoldur. Bunlar bir binanın temeli gibidir. Temel olmayınca diğerlerinin sağlıklı bir şekilde yükselmesi mümkün değildir. Avâm ve havâs bu konuda müttefiklerdir. Ancak avâmın yetindiği bu hususlarla yetinmeyen bazı kişiler vardır ki bunlar tezkiye-i nefis, tahliye-i kalb ve tasfiye-i ruh amacıyla azîmet yolunu tutup, sıyâm, kıyâm, uzlet, halvet ve evrâd ü ezkâr ile meşgul olurlar. Böylece avâmın âhirette idrâk edebileceği birtakım mevzuları daha bu dünyadayken algılayabilirler. İşte bu yola tarikat denilir. Fakat burada bir mürşid-i kâmilin rehberliği gerekmektedir.<sup>29</sup> Kuşadalı'nın tarikatta mürşidin lüzûmu konusunda bir hayli hassas olduğu anlaşılmaktadır. Şu sözleri bunun en büyük delilidir:

*“Bazı ehlullâhın dîvânlarını yahut tasavvufa müteallik yazılan kitaplarını mütâlaa edip mânâlarını kendi hâline tatbik edeyim dersen olmaz, zira bazıları da nâkıs hâlinde yapılmak muhtemel. Heman Kur'ân ve hadisten gayriya tatbik lâzım değil.”*<sup>30</sup>

Netice itibariyle yukarıdan beri anlatmaya çalıştığımız dinin yapısındaki bu iki boyut, “**zâhir**” ve “**bâtın**” kavramları altında toplanabilir. Şeriat dinin zâhirini ve şeklini muhâfaza ederken, hakikat ya da tasavvuf dinin derûnî/bâtınî boyutunu içselleştirme çabasıdır. Sûfiler konuya bütüncül ve telifçi yaklaşırken, zâhir ulemâsı genelleklemeseleye tek taraflı bakmayı yeğlemiş ve sûfilere tenkit etmişlerdir. Kuşadalı bu tartışmayı yersiz görmekte ve ulemâ-yı zâhir ile ulemâ-

<sup>26</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 313.

<sup>27</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 367.

<sup>28</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 313.

<sup>29</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 364-365.

<sup>30</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 319.

yı bâtın arasındaki ihtilâfın mutlak mânâda olmadığını söylemektedir. Merâmını da bir sembolizme başvurarak anlatmaya çalışmaktadır. Buna göre soğanın dış kabuğu zâhir, iç kabuğu ise bâtındır. Fakat soğanın dış kabuğu soyulunca artık iç kabuğu zâhir hâline gelecektir. Yani bâtın, bâtın kaldığı sürece bilinemez. Ama sa'y edilip içe doğru gidilince bâtın/gizli olan hususlar zâhir/açık hâle gelmeye başlayacaktır.<sup>31</sup> O halde ihtilaf kabukta ve görünüştedir, dolayısıyla sahih bir temele dayanmamaktadır.

#### 4. KUŞADALI'NIN ALLAH VE TEVHÎD ANLAYIŞI

Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin mektuplarındaki ana temalardan biri olan Allah ve tevhîd fikri mâhiyeti itibariyle beraber okunması ve anlaşılması gereken bir konudur. Zira Allah'tan bahsetmek esas itibariyle O'nun geçmiş, hâl ve gelecekteki teklîğinden bahsetmek demektir.

Lügat anlamıyla tevhîd, bir şeyi vâhid/tek kılmaktır. Âlimlerin istilâhında Allah'ın birliğine; sûfilere göre ise Allah'ın ezel ve ebedde sâbit vahdâniyetine inanmaktır. Bu, sûfinin müşâhedesine “vâhid” olanın dışında bir şeyin gelmemesi demektir.<sup>32</sup> Bu tarifin iki çeşit tevhîdi içerdiği görülmektedir. Zâhir ulemâsının kullanımında tevhîd, itikadî bir anlama sahipken, sûfiler onu müşâhede ve ma'rifet boyutuyla ele almaktadır. İlkinde belirleyici olan akıl ve nakil iken, diğerinde zevk ve hâl ile idrâk söz konusudur. Birinci tür tevhîd, âlimlerin ve sıradan insanların tevhîdidir ve her zaman için şüpheye ma'lûldür. Çünkü gerek akıl ve gerekse nakil kişiyi imanın hakikatine götürmez. Buna ancak sûfilere yöntemleriyle ulaşılabilir. Bu durum tasavvufta çeşitli tevhîd tanımlarını ortaya çıkarmıştır. Sûfiler tevhîdi, “avâmın, havâssın ve havâssu'l-havâssın tevhîdi”, “tevhîd-i fiilî, tevhîd-i sıfâtî ve tevhîd-i zâtî” ve “Hakk'ın Hak için, Hak'ın halk için ve halkın Hak için tevhîdi” şeklinde sınıflandırmalara tâbi tutmuşlardır. Böylece tevhîdle ilgili farklı anlam katmanları gelişmiş, İslâm'ın basit ve herkesi kuşatan “Lâilâhe illallah” formülasyonunun yanı sıra “Lâfâile illallah, Lâmaksûde illallah, Lâmeşhûde illallah, Lâmevcûde illallah” gibi yeni bazı tevhîd yorumları yaygınlık kazanmıştır.<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 273.

<sup>32</sup> Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Kitâbü Keşşâfi Istilâhâtî'l-Fünûn*, İstanbul 1984, II, 1468.

<sup>33</sup> Tevhîdle ilgili tanımlar ve tasnifler için bk. Kuşeyrî, *Risâle*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999, s. 386-387; Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996, s. 411-420; Afîfî, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1999, s. 137-153; Süleyman Uludağ, “Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler”, *Hareket*, Mart 1981, s. 3-15; Mehmet Demirci, “Tevhîdden Vahdet-i Vücûda”, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 10, sayı: 1, 1982, s. 23-32.

Kuşadalı'nın Allah hakkındaki temel söylemi “Allah’ın nimetleri hakkında tefekküre dalın, fakat zâtı hakkında fikir üretmeyin.”<sup>34</sup> hadisi etrafında şekillenmektedir. Müridlerine yazdığı mektuplarında onun hep bu sözü tekrarlaması<sup>35</sup> ve Allah’ın zâtına ait sırdan bahis açmanın şirk olduğunu söylemesi<sup>36</sup> kanaatimizce Hakk’ın zâtı hususunda çok ince tefekkürün –kendi deyimiyle düşüm düşüm düşünmenin- kişiyi istiğrâka ve meczubâne bir tavra sürüklemesi çekincesinden kaynaklanmaktadır. Ona göre böyle bir hal de insanın hem bu dünyasını hem de âhiretini tehlikeye atabilir.<sup>37</sup>

Kuşadalı'nın Allah’ın nimetlerinin Kur’an’da bulunduğunu ve tedebbür ederek okuna okuna bunların keşfedilebileceğini belirtmesi<sup>38</sup> gerçekten dikkat çekicidir. Zira sûfilere göre Kur’an’la insan tev’emdir, yani ikizdir. Dolayısıyla Allah’ın kitabı vasıtasıyla insan hem kendini hem de Rabbini tanıyabilecektir.

Kuşadalı'nın, mektuplarında yer yer İslâm’ın temel doktrini olan tevhîde değindiği de görülmektedir. Onun ifadelerinden şu üç katmanlı tevhîd görüşünü paylaştığını çıkarabiliriz: “**Lâilâhe illallah, Lâmaksûde illallah ve Lâmevcûde illallah.**” Şeyhin bunlar arasında daha ziyâde “Lâmevcûde illallah” kısmını vurguladığı açıktır. Çünkü o, bütün diğer sûfiler gibi müridlerinin tevhîdin ileri basamaklarını deneyimlemelerini ve tek bir gerçek varlık olduğunu idrâk etmelerini arzulamaktadır.

Kuşadalı’ya göre bütün Müslümanların tekrarladıkları Lâilâhe illallah’tan sonra gelen tevhîdin ikinci basamağı Lâmaksûde illallah’tır.<sup>39</sup> **Tevhîd-i kusûdî** de denilen bu aşamada kul, Mevlâ’sının murâdını, maksadını ve matlûbunu kendi murâdı, maksadı ve matlûbu haline getirir. Kendi irâdesini terk edip onun yerine Allah’ın irâdesini ikame eder. Burada artık kulun ayrı Hakk’ın ayrı irâdesi yoktur, yani Allah’ın irâde ettiği şey kulun irâdesi haline gelmiştir.<sup>40</sup>

Tevhîdin üçüncü ve nihâî basamağı olan “Lâmevcûde illallah” ise Allah’ın dışında gerçek varlık yoktur anlamına gelmektedir. Aklın verâsında olan ve zevk-i tâm ile gerçekleşen bu mertebeye ulaşan âriflere göre bütün mevcûdât Hakk’ın tecellîleri ile dopdoludur. Artık onun gözünden mev’hûm varlıklar kay-

<sup>34</sup> Acluni, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 311.

<sup>35</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 196, 299, 304, 306, 319, 325.

<sup>36</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 196.

<sup>37</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 306.

<sup>38</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 304, 319, 325.

<sup>39</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 180, 195, 338.

<sup>40</sup> Uludağ, “Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler”, s. 4-5.

bolup gitmiştir.<sup>41</sup> Bu basamak bir anlamda **vahdet-i vücûd**un idrâk edildiği aşamadır.

## 5. KUŞADALI'NIN ÂLEM ANLAYIŞI

Kuşadali'nin mektuplarında vahdet-i vücûd düşüncesinin izlerine rastladığımız bir diğer mevzu âlem tasnifleridir. Tasavvufta "**merâtib-i vücûd**" şeklinde kavramsallaştırılan bu konu, vahdet-i vücûd fikrinin üzerine binâ edildiği en temel esastır. Öyle ki varlık mertebelerini bilmeksizin İbnü'l-Arabî ekolünün Hakk'ın varlığı, âlemin ve insanın yaratılışı, vahdet ve kesret ilişkisine dair olan düşünceleri asla anlaşılabilir. Zira vahdet-i vücûd, tek varlığın farklı mertebelerde ta'ayyün ve tecellî etmesi ilkesinden hareketle âlemdeki görülür çokluğu tek hakîkate dayandırmayı hedefler.<sup>42</sup>

Vücûd mertebeleri, zihnî ayırmalara göre belirlenmiştir ve herhangi bir dış gerçekliğe sahip değildir. İkiyden kırka, hattâ yüze kadar uzanan sayılarındaki değişkenlik de buradan kaynaklanmaktadır. Burada sözü edilen şey, aslında Ahad olan Vücûd'un, mertebe mertebe tenezzül edince bizim açımızdan açılması ve çoğalmış gibi olmasıdır. Bundan dolayı biz de bu mertebeleri izah ederken dilde birtakım sınıflandırmalar yapmak zorunda kalırız. Ancak bu tertip keşfe göredir ve zamanlama ile hiçbir münâsebeti yoktur.<sup>43</sup>

Kuşadali'nin mektuplarının farklı yerlerindeki atıflarından<sup>44</sup> beşli bir Vücûd merâtibinden bahsettiği anlaşılmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla onun bu tasnifinin kısmî bir orijinalliği de bulunmaktadır. Zira o, daha önceki Ekberî gelenekte rastladığımız dördü ve beşli tasnifin karışımı yeni bir tasnif geliştirmiş gibidir. Şöyle ki, meşhur olan dördü tasnif "**âlem-i lâhût-âlem-i ceberût-âlem-i melekût** ve **âlem-i nâsût**" şeklindedir. Kuşadali âlem-i melekût ile âlem-i nâsût arasına çokça göndermede bulunduğu **âlem-i misâli** yerleştirerek bu sayıyı beşe çıkarmaktadır. Âlem-i melekûtun âlem-i misâli içermesine rağmen şeyhin misâli farklı bir başlık altında ele alması muhtemelen rüya konusuna gösterdiği ihtimamdan kaynaklanmaktadır. Kuşadalisözü edilen âlemler arasında sadece misâl ve nâsût âlemleri hakkında bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Şimdi bu tasnifte yer alan âlemleri kısaca tanımlayalım:

<sup>41</sup> Öztürk, *Kuşadali*, s. 180, 273, 338.

<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, Kabalcı Yay., İstanbul 2006, s. 424.

<sup>43</sup> M. Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfî Yay., İstanbul 2010, s. 267-270; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, s. 290.

<sup>44</sup> Örnek olarak bk. Öztürk, *Kuşadali*, s. 266-267, 316.



**a. Âlem-i Lâhût:** İlk mertebe olan Lâhût, Zât-ı Ahadiyyet ve Lâ-Ta'ayyün de denilen hiçbir zuhûrun olmadığı, bilinemez Zât mertebesi demektir. Cem' u'l-cem' hâlidir ve Hû ismiyle işâret edilir.<sup>45</sup>

**b. Âlem-i Ceberût:** Ta'ayyün-i evvel ile ta'ayyün-i sâninin ikisinin birden müşterek olduğu mertebedir ki cem' hâlidir ve Allah ismiyle işâret edilir. Bura-ya ilâhî isim ve sıfatlar âlemi diyebiliriz.<sup>46</sup>

**c. Âlem-i Melekût:** Ruh ve melekler âlemi olan melekût âlemi, âlem-i ervâh ile âlem-i misâlin müşterek olduğu mertebedir.<sup>47</sup>

**d. Âlem-i Misâl:** Hayâl âlemi de denilen bu mertebe, rüya tabiri açısından büyük önem arz ettiği için Kuşadalı'nın en çok atıfta bulunduğu<sup>48</sup> âlemdir. Ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasında yer alan misâl âlemi, bu iki âlem arasındaki geçişi sağlayan bir berzah niteliğindedir. Bu mertebeye "misâl" denmesi, ruhlar âleminde bulunan her bir ferdin cisimler âleminde bürüneceği sûretlerinin bir benzerinin bu âlemde bulunmasından dolayıdır.<sup>49</sup>

**e. Âlem-i Nâsût:** Kuşadalı'nın bazen mülk âlemi de dediği bu mertebe, âlem-i şehâdet ile âlem-i insânın toplamından ibarettir.<sup>50</sup> İbrahim Halvetî bu âlemin diğerleri karşısındaki küçüklüğünü belirtmek için birkaç yerde şu mukayeseyi yapmaktadır: "Âlem-i mülk ve âlem-i nâsût tesmiye olunan dünyâ-yı deniyye, ileru âleminize nisbetle iki-üç evli köy gibidir."<sup>51</sup>

## 6. KUŞADALI'NIN İNSAN ANLAYIŞI

Sûfilerin temel meselesi insan üzerinde odaklanmaktadır. Bundan dolayı tasavvufun konusu da, metodu da, gayesi de insandır denilebilir. Zira hakikate ulaşmanın yolu insandan geçmektedir. Buradan hareketle ehl-i tasavvuf insanın **mebde'/geliş kaynağı**, **meâş'/şimdiki hâli** ve **meâd/dönüş yeri** etrafında çokça söz sarf etmiştir.

Kuşadalı'nın mektuplarının farklı yerlerine dağılmış parça parça cümleleri bir araya getirdiğimizde bahsettiğimiz üç hususun onun da ilgi alanının merkezinde yer aldığını söyleyebiliriz. Benim okumalarımın çıkarabildiğim kadarıyla

<sup>45</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 268.

<sup>46</sup> Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004, s. 362; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 268.

<sup>47</sup> Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 362; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 268.

<sup>48</sup> Örnek olarak bk. Öztürk, *Kuşadalı*, s. 194, 271, 283, 292, 325, 362.

<sup>49</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 323-324.

<sup>50</sup> Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, s. 268.

<sup>51</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 293, 362.

Kuşadalı, insanı anlamaya çalışırken üç soru üzerinden hareket etmektedir. Bunlardan birincisi “**İnsan nasıl bir varlıktır?**”; ikincisi, “**Gerçek insan kimdir?**”, üçüncüsü de “**İnsanoğlunun mâcerâsı nerede başlayıp nerede nihâyete ermektedir?**” Bu üç soru esas itibariyle sûfi gelenekteki “mebde’, meâş ve meâd” kavramlarına karşılık gelmektedir.

Dilerseniz ilk sorudan başlayabiliriz: “İnsan nasıl bir varlıktır?” Bu soruya Kuşadalı’nın verdiği ilk ve en kapsayıcı cevap şudur: “*İnsan, câmi-i esmâ-i ilâhiyyedir.*”<sup>52</sup> Bu tamlama bize onun insan konusunda da İbnü’l-Arabî’nin izini takip ettiğini göstermektedir. Zira vahdet-i vücûd düşüncesinde varlık ve mertebeleri kadar önemli bir diğer mesele de ilâhî isimler ve bunların âlemlerle olan ilişkisidir. Çünkü varlığın birliğini savunan bir anlayışta çokluğun mâhiyeti ve nasıl anlaşılması gerektiği büyük bir problemdir. İbnü’l-Arabî mektebinde bu problem, **esmâü’l-hüsnâ** da dediğimiz ilâhî isimler nazariyesiyle<sup>53</sup> aşılmaktadır. Buna göre âlemin yaratılış sebebi, “**küntü kenz**”<sup>54</sup> hadisinde ifâdesini bulan Hakk’ın bilinme arzusudur. Bu sevgi ve arzu nedeniyle Tanrı âlemi var etmeye yönelmiştir. Meselenin başka bir yönü ise ilâhî isimlerin kendi yetkinliklerini görme isteğidir. İbnü’l-Arabî’nin deyimleriyle Allah, isimlerinin otoritesi ortaya çıksın diye âlemi yaratmıştır. Çünkü güç yetirilen olmaksızın kudret, ihsân edilen olmaksızın cömertlik ve rızıklanan olmaksızın rızık vericilik etkileri olmayan işlevsiz hakikatlerdir.<sup>55</sup> Dolayısıyla Hakk’ın dışındaki bütün varlıklar O’nun isim ve sıfatlarının mazharlarıdır. Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak insan varlık mertebelerinin en sonunda yer almakta ve daha önceki bütün mertebeleri kendisinde cem’ etmektedir. Ayrıca Hakk’ın tecellîleri diğer varlıklarda parça parça bulunduğu halde insan bütün isimlerin kendisinde yansıdığı Hakk’ın en kâmil mazharıdır.

Konunun bir diğer veçhesi ise her ne kadar insan bütün isimlerin toplandığı bir mazhar olsa da onda ilâhî isimlerden birinin diğerlerinden daha fazla etken olmasıdır. Zira ilâhî isimlerin kendi zâtları açısından aralarında bir zıtlık görülmesi de insana nispetle tecelliyâtta farklılık bulunmaktadır.<sup>56</sup> Bundan dolayı bazı isimler cemâl, bazıları da celâl başlığı altında toplanmaktadır. Kuşadalı, “*Kişinin südünden, soyundan, kesbinden üzerinde bulunan cemâl tarafında ise*

<sup>52</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 191.

<sup>53</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bk. Abdullah Kartal, *İlâhî İsimler Teorisi*, Hayykitap Yay., İstanbul 2009.

<sup>54</sup> Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 191.

<sup>55</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2006, I, 347; İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, s. 499.

<sup>56</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 221.

safâ virir, celâl tarafında ise elbette sıklet virir ve elbette virecektir.”<sup>57</sup> sözüyle bu duruma işaret etmekte ve ilâhî isimlerin insan mizâcı ve eylemleri üzerindeki tesirine göndermede bulunmaktadır.

“İnsan nasıl bir varlıktır?” sorusuna Kuşadalı'nın verdiği daha basit ve anlaşılır ikinci cevap ise şöyledir: İnsan beden ve ruhtan müteşekkil bir varlıktır. Bunlardan ilki onun zâhiri, diğeri de bâtındır. İstikamet-i hâl üzere olunursa, yani her iki tarafın da hakkı korunup gözetilirse kalb safâlarıyla dolu bir hayat ve manevî ilerleyiş mümkün olacaktır. Eğer denge korunamaz da zâhir galebe çalmaya başlarsa nefis insanı menhiyâta sürükleyecektir. Tersî söz konusu olursa, yani ruh öne çıkar da âlem-i gaybe meyl artarsa taşkınlık ve istiğrâk vuku bulacaktır. Kuşadalı bu konuda müridlerini uyarmakta ve dengeli bir tasavvufî hayatın ruh-beden bütünlüğü içerisinde sürdürülebileceğini vurgulamaktadır.<sup>58</sup>

İnsanın yapısını kavradıktan sonra artık ikinci sorumuza geçebiliriz: “Gerçek insan kimdir?” Kuşadalı'nın gerçek insanı –ya da daha teknik bir dille biz buna insân-ı kâmil diyebiliriz- tanımlarken sıkça tekrar ettiği bir kalıp cümle vardır: “Âdem, filhakîka adem ma'a'l-vücûddur.”<sup>59</sup> Bu ifade ne anlama gelmektedir? Öncelikle burada dikkatimizi çeken iki kavram “**vücûd**” ve “**adem**” terimleridir. Görüldüğü üzere birbirine zıt iki kavramdan söz edilmektedir. Öyleyse “**varlık**” ve “**yokluk**” ne demektir? Dahası tasavvufta neye “var” neye “yok” denilmektedir? Bunların cevabı aynı zamanda bize gerçek insanın nasıl bir vasfa sahip olduğunu da gösterecektir.

Yine vahdet-i vücûd anlayışından hareket edecek olursak, varlık anlamına gelen Vücûd, Mutlak Varlık'tır ve tek bir gerçek varlık vardır. Diğer varlıklar, varlığını O'ndan alan izâfî varlıklardır. Dolayısıyla yok hükmündedirler. Onlara bir süreliğine varlık bahşeden ise O'dur. Öyleyse insan da hem var hem yok hükmündedir. Fakat insana yaraşan kendini yok gibi görmesidir. Peki bu nasıl olacaktır?

Kuşadalı burada “**fenâ**” kavramı üzerinden meseleyi anlatmaya çalışmaktadır. “Yokluk ve hiçlik” anlamına gelen fenâ genellikle bekâ ile birlikte kullanılan tasavvufî ıstıhlardan birisidir. Bu kavramlar hakkında konuşan ilk sûfilerden biri olan Ebu Saîd el-Harrâz (ö. 277/890)'a göre fenâ, kulun ubûdiyeti görmesinden fânî olması; bekâ ise kulun ulûhiyetin şâhidi ile bâkî olmasıdır.<sup>60</sup> Serrâc, fenâ ve bekânın, avâm derecesinden havâs mertebesine

<sup>57</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 211.

<sup>58</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 321.

<sup>59</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 199, 210, 214, 215.

<sup>60</sup> Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 369.

doğru yükselme kaydeden tevhid ehli kulun iki sıfatı olduğunu söylemektedir. Ona göre fenâ ve bekâ kavramları şu şekillerde anlaşılabilir: Cehâletin yok olması fenâ, ilmin ortaya çıkması bekâ; ma'siyetin yok olması fenâ, tâatin ortaya çıkması bekâ; gafletin ortadan kalkması fenâ, zikrin ortaya çıkması bekâ; kulun kendi hareketlerini görmekten fânî olması fenâ, öğrendiği ilim ve ma'rifet sayesinde inâyet-i ilâhiyyeyi görme duygusunun ortaya çıkması ise bekâdır.<sup>61</sup>

Tanımlarda da görüldüğü üzere aslında fenâ hâli kişinin kendi noksanlığını ve yokluğunu idrâk sürecidir. Yani fenâ onu kemâle doğru götüren bir yoldur. Kuşadalı'nın deyiimiyle “Kişinin kemâli kendüsünün yokluğunun kemâlidir. Yok olanda kuruntu kalmaz.”<sup>62</sup> Yine şeyhin, söyleniş benzerliğinden istifadeyle “Ademe benzeyen âdeme benzer.”<sup>63</sup> tabiri, insan olmanın esas itibarıyla Yüce Varlık karşısında kendinde hiçbir varlık görmeme hâli olduğunu anlatır. Zira Allah'ın ihsânı sana kendi varlığından bahşetmesi, senin ihsânın ise kendini adem/yok, Vücûd'u hak bilmendir. Zaten varlık baştanbaşa Hakk'ındır.<sup>64</sup> Buna rağmen insanın kendisinde bir varlık zannına kapılması ise şirk-i hafî-yi hakîkidir.<sup>65</sup>

Kuşadalı bu bahiste mühim bir ayrıma da değinmekte ve fenâ hâlinin bir ittihâd olmadığına işâret etmektedir. Çünkü Hak'la birleşme demek olan ittihâd, ilhâddır, yani zındıklıktır.<sup>66</sup> Bazılarının bu hususu yanlış anladığının veya iki hâli birbirine karıştırdığının farkında olan Kuşadalı, “Enelhak” (Ben Hakk'ım) demektense “Ene ma'a'l-Hak” (Ben Hak'la beraberim) demenin daha evlâ olacağını belirtmektedir.<sup>67</sup> Buradan onun “Enelhak” sözünün sahibi olan Hallâc'a karşıt biri olduğu sonucuna gidilmemelidir. Çünkü Kuşadalı, mektuplarında Hallâc'ın adını anmadığı gibi ifadelerinden bir tenkit de çıkarılamaz. Fakat bu vurgu muhtemelen onun dini ve tasavvufî hayata dair kişisel hassasiyetinden kaynaklanmaktadır.

Kuşadalı'nın insan tasavvurunun tamamlayıcı parçası ise şu sorunun cevabında gizlidir: “İnsanoğlunun mâcerâsı nerede başlayıp nerede nihâyete ermektedir?” Bu soruya sûfilerin Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'den beri verdikleri çok mânâlı bir cevap vardır: “Nihâyet/bu yolda son, başlangıç hâline dön-

<sup>61</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996, s. 217. Benzer tanımlar için bk. Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 365-366; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 160-161.

<sup>62</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 214.

<sup>63</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 215.

<sup>64</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 214.

<sup>65</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 199.

<sup>66</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 250.

<sup>67</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 250, 262.

mektir.”<sup>68</sup> Kuşadalı'nın bazen “**bezm-i elest**”, bazen “**kālû belâ**” ve bazen de “**vatan-ı aslî**” sembollerıyla anlatmak istediği aslında tam da Cüneyd'in sözünde geçen, mâcerânın başlangıç ve bitiş noktalarıdır. Çünkü tasavvufî varlık tasavvuru düz bir çizgi şeklinde değil, devrîdir. O halde yolun başıyla sonu bir noktada buluşacaktır.

Bezm-i elest, mîsâk veya kâlû belâ, Allah'la yaratılışları sırasında insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için kullanılan terimlerdir.<sup>69</sup> Kur'an-ı Kerîm bu ahitleşmenin nasıl olduğunu bizlere aktarmaktadır. Buna göre Allah'ın “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” sorusuna ruhlar “*Belâ/evet, sen bizim Rabbimizsin*” cevabını vermişlerdir. (A'râf, 7/172)

Kuşadalı öncelikle kişinin bu dünyadaki hayatında, henüz buraya gelmeden önce verdiği söze sâdık davranmasını ister. Bu ahdi unutmak geri dönüş yolundaki yokuşları arttırmak demektir.<sup>70</sup> Yine ona göre vatan-ı aslî fikri, bu dünyaya bir misafirhâne gözüyle bakmayı ve onu bir kuruntu yeri değil, gerçek vatan için hazırlanma yurdu olarak görmeyi gerektirmektedir.<sup>71</sup> Ayrıca sûfilerin çokça zikrettikleri “*Vatan sevgisi imandandır.*”<sup>72</sup> hadisi de insanın kopup geldiği yere karşı duyduğu özlemi dile getirmektedir.

## 7. KUŞADALI'NIN AŞK ANLAYIŞI

Dinî ve tasavvufî hayatında oldukça titiz ve teennîli bir tutum takınan Kuşadalı'nın coşkun bir tavra sahip olduğu da gözlerden kaçmamaktadır. Mektuplarında **aşk** bahsi açıldığında bu husus rahatlıkla görülebilmektedir. Kuşadalı'nın diğer mevzularda olduğu gibi aşk konusunda da meselenin felsefî ve nazarî tarafından ziyâde seyr ü sülûk sürecindeki tesirini söz konusu ettiği dikkatleri çekmektedir.

Tasavvuf ehli ilk dönemlerden itibaren **muhabbet** kavramı üzerinde sıkça durmuş ve hatta onu yaratılışın sebebi olarak görmüştür. Zamanla tasavvufî şiirin de gelişimiyle beraber aşk terimi daha çok öne çıkmış ve aşk, muhabbetin

<sup>68</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 1999, s. 703-704.

<sup>69</sup> Terimlerle ilgili bk. Y. Şevki Yavuz, “Bezm-i Elest”, *DİA*, VI, 106-108; S. Leyla Gürkan, “Mîsâk”, *DİA*, XXX, 172-173.

<sup>70</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 200.

<sup>71</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 243.

<sup>72</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 292. Hadis için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, I, 345.

ileri derecesi olarak tanımlanmıştır.<sup>73</sup> Kuşadalı da “*Muhabbet vara vara aşk olur.*”<sup>74</sup> derken muhtemelen bunu kastetmiştir.

Kuşadalı'nın esas itibarıyla aşkı, **ma'rifet** ve **hakikate** ulaştırılan bir vesile olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Zira ona göre ma'rifet kapısı dağdağalı, sıkıntılı bir yerdir. **Aşk-ı mecâzî** ve **aşk-ı hakikî** burada ikiz kardeş gibidir. Yani bu kapıyı açmak için her ikisinden de istifade edilebilir. Fakat tadrîcî bir şekilde mecâzîden hakikîye geçilmelidir. Yoksa aşk-ı mecâzîde kalmak kişiyi helâke sürükleyebilir. Ma'rifetten sonra gelen hakikat kapısı ise arzullâhî'l-vâsia/yani Allah'ın uçsuz bucaksız mülkü gibidir. Hakikat makamına ulaştığında artık ne aşk-ı mecâzî kalır ne de aşk-ı hakikî. Çünkü burası **Vücûd-i Sırf** makamıdır. Kişinin ademi/yokluğu tattığı ve gerçek Varlık'ı idrâk ettiği sahadır. Hakikat makamında aşk, âşık ve ma'sûk birdir.<sup>75</sup> Tevhîde ulaşılınca habîb ile mahbûb ikiliği ortadan kalkmıştır.<sup>76</sup>

Tasavvufta aşk konusu işlenirken, genellikle meşhur Halvetî şeyhi Niyâzî-i Mısırî (ö. 1105/1694)'nin “*Dermân arardım derdime, derdim bana dermân imiş*”<sup>77</sup> sözüne atıfta bulunulur. Kuşadalı'nın bununla ilgili yorumu oldukça hoştur. O, derd ve devâ kelimelerinin Arapça'da aynı kökten türediğini (ed-deviyîy), kasr ile okunursa derd, sıkıntı ve hastalık; medd ile okunursa dermân ve çare anlamlarına geleceğini belirtir. Dolayısıyla bu kelimelerin mânâlarında tezat olsa da terkipleri birleşmiştir. Kuşadalı bunları bir araya getiren mânânın aşk olduğunu ve aşkın artıkça dermâna dönüşeceğini söyler.<sup>78</sup>

Kuşadalı'nın coşkun tavrının daha çok açığa çıktığı yerler ise zikrederken veya Kur'an okurken aşkın galebe çaldığı durumlardır. O, müridlerini zikir hâlinde veya Kur'an tilâveti sırasında aşklarını yutkunmamaları konusunda sık sık uyarr.<sup>79</sup> Çünkü Ma'sûk'un müşâhedesinin en çok gerçekleşeceği zaman dilimleri O'nu anma vakitleridir. Bu hâlin sâlik üzerinde bir kararsızlık, istiğrâk ve taşkınlık yaratacağı muhakkaktır. Kuşadalı'nın “*Âşık bir kararda olmaz, âşıkın kusuruna bakmayalar.*”<sup>80</sup> sözü de buna işâret etmektedir. Böyle durumlarda şeyh, müridin ağlayabileceğini ve semâ' yapabileceğini söyler. Bu şekilde o, bu

<sup>73</sup> Bu kavramlar hakkında bk. Süleyman Uludağ, “Muhabbet”, *DİA*, XXX, 386-388; Ekrem Demirli, *Şair Sûfiler*, Sûfi Yay., İstanbul 2015, s. 168-174.

<sup>74</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 178.

<sup>75</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 222.

<sup>76</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 206.

<sup>77</sup> Bu şiirin tamamı için bk. Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Divânı*, Akçağ Yay., Ankara 1998, s. 98. Bu şiirler ilgili farklı bir yorum için bk. Demirli, *Şair Sûfiler*, s. 186-189.

<sup>78</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 205.

<sup>79</sup> Örnek olarak bk. Öztürk, *Kuşadalı*, s. 265, 301, 308, 310, 336.

<sup>80</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 209.

hâlini bastırmaktan kaynaklanan gazaptan ve psikolojik gerginlikten kurtulacak ve rahatlayacaktır.<sup>81</sup>

## 8. SONUÇ

Netice itibariyle Kuşadalı İbrahim Halvetî her ne kadar geç bir dönemde yaşasa da Osmanlı klasik tasavvufunun bütün unsurlarını üzerinde taşıyan önemli bir sûfidir. Bir Halvetî şeyhi olarak o, dinî ve tasavvufî esasların yaşanmasında titiz olduğu kadar zamanın değişimini ve insanî farklılıkları iyi okuyabilen birisidir. Mektuplarında öne sürdüğü tasavvufî yaşam tarzı ve düşünce biçimidin, ilim ve hayat arasındaki âhenkli bir uyuma dayanmaktadır. Kuşadalı, dinin zâhir ve bâtın yapısı üzerinden hareketle tasavvuf ilmini Fıkhın veya şeriata tamamlayıcı bir unsur olarak görmektedir. Bu yönüyle o, ilk devir mutasavvıflarına benzemektedir. Tevhid, varlık ve âlemkonusunda ise İbnü'l-Arabî mektebinin görüşlerini temel almakta ve tasavvuf düşüncesini içselleştirmiş bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla insanlığın mâcerâsını mebd'e', meâş ve meâd kavramları etrafında çok güzel bir şekilde açıklayan Kuşadalı, Cüneyd-i Bağdâdî'ye kadar uzanan bir sûfî geleneğin izlerini taşımaktadır. Aynı zamanda o, ma'rifet ve hakîkate ulaştırıcı bir vesile olarak gördüğü aşktan bahsettiği yerlerde coşkulu bir sûfî hüviyetine bürünmektedir.

## KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ*, tahk. Ahmed el-Kalâş, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yay., İstanbul 1999.
- Demirci, Mehmet, "Tevhiden Vahdet-i Vücûda", *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, yıl: 10, sayı: 1, 1982, s. 23-32.
- Demirli, Ekrem, *Şair Sûfiler*, Sûfî Yay., İstanbul 2015.
- Erdoğan, Kenan, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı*, Akçağ Yay., Ankara 1998.
- Gökbulut, Süleyman, "İlim Tasniflerinde Tasavvufun Yeri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl:8, sayı: 19, 2007, s. 245-264.

<sup>81</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 265.

Gürkan, S. Leyla, “Mîsâk”, *DİA*, XXX, 172-173.

Hucvirî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1996.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, Kabcacı Yay., İstanbul 2006.

—————, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul 2006.

Kartal, Abdullah, *İlâhî İsimler Teorisi*, Hayykitap Yay., İstanbul 2009.

Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul 2004.

Kılıç, M. Erol, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, Sûfi Yay., İstanbul 2010.

Kuşeyrî, Abdülkerîm, *Risâle*, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul 1999.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, Yeni Boyut Yay., İstanbul 1997.

Serrâc, Ebu Nasr, *el-Lüma'*, haz. H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul 1996.

Sühreverdî, Şehâbeddîn, *Avârifü'l-Maârif*, haz. Dilaver Selvi, Semerkand Yay., İstanbul 1999.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitâbü Keşşâfi Istılâhâtî'l-Fünûn*, İstanbul 1984.

Uludağ, Süleyman, “Muhabbet”, *DİA*, XXX, 386-388.

—————, “Tasavvufî Ulûhiyet Telakkisinde Mertebeler”, *Hareket*, Mart 1981, s. 3-15.

Yavuz, Y. Şevki, “Bezm-i Elest”, *DİA*, VI, 106-108.



## KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'NİN TEKKELERE BAKIŞI

Prof. Dr. Mehmet Demirci\*

Bir şeyhin yönetiminde tasavvuf eğitiminin verildiği mekâna tekke denir. İslâm medeniyetinin temel kurumlarından olan cami, medrese ve tekke Asr-ı saâdet'te Mescid-i Nebevî çatısı altında fonksiyonlarını icra etmiş, Mescid-i Nebevî'deki ilmî, içtimaî, askerî işlevleri tarihî süreç içerisinde bağımsız kurumlar haline gelmiştir.

Tekkeler daha ziyâde toplumun mânevî ve ahlâkî açıdan eğitilmesine yönelik esaslar üzerinde yoğunlaşmıştır. İlk tekkeler basit bir oda ve küçük bir mekândan ibaretti. Zamanla değişik mimari özellikler kazanan ve çok farklı birimleri içine alan tekke yapıları ortaya çıkmıştır.

\*\*\*

XIII. yüzyıldan sonra tekkeler muayyen bir tarikatın faaliyet merkezi şeklinde kurulmaya başlanmıştır ve giderek yaygınlaşmıştır. Tarikat kurucusunun türbesinin bulunduğu tekkeler genellikle o tarikatın merkez tekkesi (âsitâne) kabul edilmiştir.

Tekkeler şeyh tarafından yönetilir. Tekkenin yönetim esaslarını tasavvuf gelenekleri ve şeyhin tavrı belirler. Vakıf geleneğinin yaygınlaşmasıyla birlikte vakfiye metinlerinde yer alan şartlar o tekkenin idaresine yön vermiştir. Vakfiyelerde tekke şeyhliğinin babadan oğula intikal eden bir görev şeklinde tesbiti, yetkin ve yeterli olmayan şeyh evlâdının ortaya çıkardığı problemler ve post kavgaları tasavvuf hayatının itibar kaybetmesinde önemli rol oynamıştır. Tarih boyunca devlet yöneticileri genellikle tekke şeyhi tayinlerine karışmamış, ancak gerekli durumlarda tekkenin yönetimine müdahale etmiştir. Osmanlı döneminde bu uygulamanın en çarpıcı örneği, 1826'da yeniçeriliğin kaldırılmasıyla birlikte yasaklanan Bektaşiliğe ait tekkelere yapılan şeyh tayinlerinde görülmekte-

---

\* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Emekli Öğrt. Üy.)- Temel İslâm Bilimleri – Tasavvuf, mail: mehdemirci@hotmail.com

dir. Meclis-i Meşâyih kurulduktan sonra ise başka tarikatlerin şeyh tayininde de siyasi otoritenin etkisi görülür.<sup>1</sup>

Bazı tekkeler devletin iskân politikasına uygun yerlerde kurulmuş ve devletçe desteklenmiştir. Böyle bir görevle tesis edilen tekkeler tasavvuf eğitiminin yanı sıra güvenlik ve ticaret gibi konularda da hizmet vermiştir. Anadolu ve Balkanlar'da Erenköy, Veliköy, Tekkeköy, Dedeköy, Tekkekızıllar, Tekkeyenicesi, Tekkekaya gibi köy isimleri buraların dervişler tarafından kurulduğunu gösterir.

Tasavvuf erbabı fethedilen yerlerde tekkeler inşa edip bölgedeki toprakları insanların gönülleriyle birlikte ihya etmiştir. Elde edilen ürünleri konuklara ikram eden tekkeleri devlet vergi muafiyeti tanıyarak desteklemiştir. Bu hizmetler ihtidâ olaylarının en önemli sebeplerindedir. Sâkin yerlerde kurulan, tevekkül ve teslimiyetle mânevî cihadın, gönül yolculuğunun yapıldığı tekkelerde, gerektiğinde savaşa katılan dervişler yetişmiştir.<sup>2</sup>

Medreseler dinin ilim boyutunu temsil ederken tekkeler duygu yönünü güçlendirmiş, şiir ve mûsikinin yardımıyla ruha coşku veren zikir meclisleri tekkelere farklı bir atmosfer kazandırmış, bu hal ilâhî aşk ve muhabbeti doğurmuştur. Tekkeler şiir ve mûsiki başta olmak üzere güzel sanatlar alanında önde gelen kurumlardır. Şiir ve mûsikinin büyük ustalarının tekkelerde yetişmesinin sebeplerinden biri zikir meclisleri, âyin merasimleri, bu merasimlerde okunan ilâhilerdir.

Osmanlı topraklarında devlet yöneticileriyle tekke mensupları arasındaki ilişkiler dikkat çekicidir. Osman Gazi'nin bir tekke şeyhi olan Edebâli ile alâkası, Orhan Gazi tarafından 1331'de İznik'te açılan ilk medresenin başına Fusûs şârihi Dâvûd-i Kayserî'nin getirilmesi, Yıldırım Bayezid'in Emîr Sultan, Fâtih Sultan Mehmed'in Akşemseddin'le ilişkileri, kuruluş safhasında olan devletle tekke mensupları arasındaki bağa işaret etmektedir. Bu olumlu ilişkiler genellikle daha sonra da sürmüştür. Öte yandan devlet tekke ve tarikatlara karşı genellikle eşit uzaklıkta durmuş, siyasî otorite ile ters düşen tarikatlara bağlı tekkeler sürekli gözlem altında tutulmuştur. Dervişler umumiyetle siyasal konulara ilgisiz kalırken siyasilerle yakın münasebet kuran sûfiler de vardır.

<sup>1</sup> Gelibolu Mevlevihanesi'nin şeyhi Mustafa Dâniş Efendi'nin vefâtı üzerine yerini alacak şeyhin belirlenmesi anlatılırken şu ifade dikkati çeker: "Arkası olanlar bastırdılar. İltimâsı bulunanlar ettiler. (...) Nâfia nâzırıMahmud Celâleddin Paşa, dahiliye nâzırı Memduh Paşa, mâbeyn kâtibi Tahsin Bey gibi kodamanların iltizâmıyla, Burhâneddin babasının postuna oturdu (1896)." Tâhir Olgun, *Çilehâne Mektupları*, Akçağ, Ankara, 1995, s. 81

<sup>2</sup> Bkz. Ömer Lütfi Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri, *Vakıflar Dergisi*, II, Ankara, 1942

(1793) tarihli bir belgeye göre tekkelerin açılışı devletin kontrolünde idi. 1812'de tekke vakıflarını denetim altına alan Osmanlı Devleti, 1866'da şeyhülislâmlığa bağlı biçimde oluşturduğu Meclis-i Meşâyih'i tekkelerin yönetiminden sorumlu tutmuştur.

İsanbul'daki tekkelerin idaresi Meclis-i Meşâyih'e, taşradakilerin idaresi müftülerin başkanlığında kurulacak Encümen-i Meşâyih'e verilmiştir. Tekkeleri resmî ve hususi şeklinde iki gruba ayıran bu nizamnâme ile asırlardır süregelen malî özerklikle birlikte idarî özerklik de sona ermiş, tekkeler merkezî bürokrasinin denetimine girmiştir. Nizamnâmenin gereği olarak yayımlanan bir dizi tâlimatnâmede şeyh ve dervişlerin yetiştirilmesinden bu kurumların teftişiyle temizliğine varıncaya kadar birçok konu tesbit edilmiştir. İslâm dünyasında tarikatlara göre tekkelerin sayısı konusunda sağlam bir istatistik bilgisi bulunmamaktadır.<sup>3</sup>

\*\*\*

Tasavvuf bir olgunlaşma yoludur. İnsanın mânevî potansiyelini geliştirmesini, içindeki ilâhî özü aktif hâle getirmesini, maddenin esâretinden kurtulmasını, Yaradan'ıyla biliş tutmasını ve kendisini her an O'nun huzûrunda hissedererek "O'nun boyası"na boyanacak bir yaşayış seviyesine yükselmesini amaçlar. Tasavvuf ömür boyu sürüp giden bir yolculuktur.

Tasavvufun kurumlaşmış şekli tarîkattir, tarîkat mekânlarına "tekke" denir. Asıl olan tasavvuftur. Tarîkat ve tekke tasavvufun olmazsa olmazı değildir. Ama târihî tecrübe böyle kurumlar ortaya çıkarmıştır ve bunlar başarılı olmuştur.

\*\*\*

Toplum çeşitli kesimleriyle bir bütündür. Duraklama ve gerilemeden belli ölçüde hepsi payını alır. Çünkü kurumların dayandığı insan malzemesi aynıdır. Dolayısıyla gerileme ve bozulmadan tekkeler de hisselerini almışlardır.<sup>4</sup>

Osmanlı'nın kuruluş ve yükseliş dönemlerinde tekke ve tarikat mensuplarının hâiz olduğu seviye ve itibar, duraklama ve gerileme devirlerinde, başka kurumlarda da olduğu gibi, kayboldu. Bunun başlıca sebeplerinden biri olarak, tekkelerdeki, sayı artışına rağmen, kifayetsiz ve güçlü şeyhlerin yetiştirilememesi gösterilebilir. Tarikat şeyhliği bazan tevarüs yoluyla ehliyetsiz kişilerin ellerine

<sup>3</sup> Özetle sunduğumuz tekkeler hakkındaki bilgi için bkz. Mustafa Kara, "Tekke", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. 40, s. 368-370

<sup>4</sup> M Demirci, "Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tarikatlar", *Tarihten Günümüze Tasavvuf Kültürü-Makaleler* içinde, Vefa yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 646

geçmeye başlar. Nüfuz yarışı veya dıştan müdahalelerle yapılan atamalar dolayısıyla tarikatler arasında bir takım anlaşmazlıklar belirir. Eskiden beri var olan medrese-tekke mücadelesi de gerileme sebeplerinden biridir.

Meclis-i Meşâyih kararları ile tarikatlerin son 90-100 senesi içinde, haklarında şu şekilde düzenlemeler yapılmıştır:

1- Evkaf-ı Hümâyün nezaretinin kurulmasıyla (1826) tarikatlerin malî kaynakları denetim altına alınmak istendi. 2- Her tarikat mensubu, kendi özel kıyafetini giyecek, başkaları bu tür kıyafetleri kullanamayacaktı. 3- Bir tarikatın içine sızmaları önlemek için, mensupları imzalı mühürlü bir tarikat belgesi taşıyacaktı. 4- Tekke dışında umumi mahallerde zikir ve âyin yapılmayacak, bunlara ait malzeme dışarıya çıkarılmayacaktı. 5- Her tarikat, merkez tekkenin kontrolünde olacak, onların faaliyetlerinden merkez tekke sorumlu olacaktı. 6- Tarikatlerde şeyh ve halife seçimi, merkez tekkenin yetkisi ve şeyhülislâmın görüşünün alınmasına bağlı olacaktı. 7- Şeyhlik ve halifelik bir icazetnameye bağlı olacak ve bu icâztnâmede, çevredeki mevcut başka tarikat şeyhlerinin de imza ve mühürleri bulunacaktı. 8- Hattâ bunun da ötesinde, tarikat şeyhliğinin imtihanla belirlenmesi, ve sonucundaki merasim sırasında Meclis-i Meşâyih'tan yetkili birisinin bulunarak icazetnameyi tasdik etmesi şartı getirilmişti.<sup>5</sup>

Şeyhliğin imtihanla belirlenmesi, tarikat teâmülündeki icazet ve hilâfet usulüne ters ise de, tekkelerdeki ilmî seviye kaybını önlemek için düşünülmüş olmalıdır. Ne var ki, bu tedbirler bahane edilerek siyasi baskıya maruz kaldığı varittir.<sup>6</sup> Bilhassa 1908 devriminden sonra tarikatler, rakip siyasi partilerin ve hiziplerin çoğunun ilgisini çektiler. Bunlar yaygın teşkilâtları ve derin nüfuzları ile elbette işe yararları.<sup>7</sup> Selçuklu ve Osmanlı'da tarikatler ve tekkeler devletin içinde yer alan kurumlardır. Başka müesseselere göre, zaman zaman bazı imtiyazlara sâhip gibi görünüyorsa da, genel olarak idârenin gözetiminde bulunmuşlardır.<sup>8</sup>

Y. Nuri'ye göre II. Mahmut zamanındaki Meclis-i Meşâyih düzenlemeleri, aşağıda değineceğimiz Kuşadalı İbrahim Halveti'nin düşünceleriyle paralellik arz etmektedir.<sup>9</sup>

\*\*\*

<sup>5</sup> Bk. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebeti*, 196 vd. İstanbul 1984.

<sup>6</sup> Age, 214.

<sup>7</sup> Mustafa Kara, *Tekkeler ve Zaviyeler*, 404, 3. baskı, İstanbul 1990

<sup>8</sup> Age, 298

<sup>9</sup> Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, İstanbul, 1982, s. 3

Kuşadalı İbrâhim Efendi (1188/1774 - 1262/1846) Aydın'ın Kuşadası ilçesinin Çınarlı köyünde doğdu. İstanbul'da Feyziyye Medresesi'nde tahsilini tamamladı. Kırk dokuz yaşlarında Halvetî-Şâbânî tarikatının Çerkeşiyye kolundan Ali Efendi'ye intisap etti.

Şeyhi kendisine hilâfet vererek irşad göreviyle Mısır'a gönderdi. Kahire'de Gülşenî Dergâhı'nda kaldı. 1235 (1820) yılında İstanbul'a döndü, irşad faaliyetine başladı. İkinci defa hacca giderken Râbiğ mevkiinde vefat etti.<sup>10</sup>

Kuşadalı, merasime şekli unsurlara itibar etmezdi. Usturacı Halil Efendi'nin Aksaray Sinekli Bakkal'da kendisi için yaptırdığı dergâh yanınca, etrafı telaş gösterirken o soğukkanlı bir ifadeyle: “Elhamdü lillâh merasimden kurtulduk” buyurdu.

Bu bilgileri Aktaran Hüseyin Vassaf 'a (1877-1929) göre: “Esasen mesleklerinde merâsim olmadığından, anlaşıldığına göre, ziyâretine gelenlerden pek hoşlanmamaları itibariyle böyle söylemişlerdir.”

Bu dergâhın yeniden yapılmasına da izin vermedi ve: “Bizim nâmımızda bilâhare biri zuhur edip burayı o ihya edecektir. Onun için muvâfakat vermedim” demişti. Nitekim Şam'dan tarîk-ı Halvetî-i Bekrî Şâbânî meşâyihından İbrahim Efendi isminde bir zat gelip bu dergâhı yeniden inşa etti. *Sefînetü'l-Evliyâ* müellifi bunu Kuşadalı'nın “keşf-i istikbâl”i olarak değerlendirir.<sup>11</sup>

Kuşadalı Tekkesi, Kâtip Muslihuddin mahallesinde, Kâtip Muslihuddin Camii sokağı ile Sancaktar Müezzin sokağının sınırladığı arsa üzerinde yer almaktaydı. Tekkelerin kapatılmasının (1925) ardından kaderine terk edilen dergâh zamanla harap olmuş, 1950'lerin başında tamamen ortadan kalkmış, yalnızca Kâtip Muslihuddin Camii sokağının karşı yakasında bulunan küçük hazîre günümüze ulaşabilmiştir.<sup>12</sup>

İbrahim Efendi 1248/ 1832'de tekkesi yanıncaya kadar on yıldan fazla burada irşad faaliyetlerini sürdürdü. Bir yıl sonra Fatih Çarşamba pazarında bir konak satın alarak buraya yerleşti. Bu tarihten, hacca gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldığı 1259 (1843) yılına kadar yaklaşık on sene irşad faaliyetlerine açtığı ilim irfan ve sohbet meclisleriyle burada devam etti.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Nihat Azamat, “Kuşadalı İbrahim Efendi”, *DİA*, İstanbul, 2002, c. 26, s. 468-470

<sup>11</sup> Hüseyin Vassaf, *Sefînetü'l-Evliyâ*, haz. Mehmnet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi, İstanbul, 2006, c. IV, s.111

<sup>12</sup> Baha Tanman, “Kuşadalı Tekkesi”, *DİA*, c. 26, s. 470

<sup>13</sup> Nihat Azamat, age ve yer

Kuşadalı'nın âdab erkânın ağır bastığı “tekke”yi de şekil unsuru olarak gördüğü söylenebilir. Esasen o, tarikat merâsimlerine itibar eden biri değildir. Kimseye hilâfet vermemiştir. Ona göre hilâfet bir sırr-ı Muhammedîdir. Kime ihsan olunur ve eserleri kimin üzerinde görülürse, hilâfet sırrının sâhibi odur. Vassaf'ın ifadesiyle: “Yoksa birkaç sene bir dergâha müdâvemet etmek, hafta günleri merasim-i zikirde bulunmakla bir müddet sonra, ‘sen artık kesb-i kadem ettin. Sana ilbâs-ı tâc ü hırka zamanı geldi. Haydi bakalım!’ diyerek cem’iyyet teşkil ile o kimsenin halife addolunmayacağına kânî olup, öyle bir usûl tesis eylediler ki, bu gibi merasimden tamamen mücerreddir.”<sup>14</sup> Bir mektubunda: “Sûfilik tâc ile abâ oldu / Hayf kim ma’rifet hebâ oldu” der.

Nitekim Kuşadalı'nın vefatı üzerine ihvan, hâl-i hilâfetin Bosnalı Mehmed Tefvik Efendi'de tecelli ettiğini görerek kendisine biat etmiştir.<sup>15</sup>

Kuşadalı, diğer esmâ tarikatları gibi esmâ-i hüsnâdan yedi ismin (kelime-i tevhid, Allah, hû, hay, hak, kayyûm, kakhâr) zikredilmesini seyrü sülûk esası olarak ele alan, halvet ve tekke merkezli tasavvuf anlayışına sâhip Halvetiyye mensûbudur. Ayrıca tasavvuf anlayışına getirdiği yeniliklerle temayüz etmiş ve bu sebeple kendisine Halvetî-Şâbânî tarikatının kendi adıyla anılan Kuşadalı (Kuşadaviyye, İbrâhimiyye) kolu nisbet edilmiştir.

Kuşadalı, tekkelerde artık feyiz kalmadığını söyler. Onun için seyr ü sülûkü tekke dışında bulunduğu her yerde sohbetlerle sürdürdü. İlim tahsilini seyrü sülûkün yarısı sayardı, esmâ zikrini zorunlu bir uygulama olmaktan çıkarıp müridde istidat zuhur edinceye kadar istiğfar ve salavât-ı şerîfe dersiyile yetindi. Kul tertîbi dediği evrâd ve ahzâb okuma yerine zikir olarak mânasını düşünüp yüksek sesle Kur’ân-ı Kerîm’i hatmetmeyi tavsiye ederdi.<sup>16</sup>

\*\*\*

Kariyer hayatının başlangıcında Kuşadalı hakkında bir doktora çalışması yapan Yaşar Nuri Öztürk, onun tekkeler hakkında ki tavrı konusunda keskin bir kanaate sâhiptir. Öztürk’e göre “Kuşadalı'nın izlediği ve izlettiği sülûkte tekkeye yer yoktur.” O tasavvufî hayattan tekkeyi çıkarmakla bir inkılâp yapmıştır. Öztürk abartılı bir ifade ile şöyle der: “Kuşadalı bu cephesiyle tasavvuf tarihinde bir dönüm noktası sayılabilir düşüncesindeyiz.”<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Vassaf, age, ve cilt, s. 113

<sup>15</sup> Nihat Azamat, age, s. 469

<sup>16</sup> Nihat Azamat, ag yer

<sup>17</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, İstanbul, 1982, s. 88

Yazar bu görüşüne delil olarak, evvelce sözünü ettiğimiz gibi, tekkesinin yanması karşısında Kuşadalı'nın kayıtsız kalmasını; o sırada tekrar yapılmasına izin vermemesini, ayrıca iki sözünü gösterir. O sözlerden biri “Fîzemâninâ (zamanımızda) tekkelerde sülûk ve irşad tavrı yok” ifadesidir.<sup>18</sup>

Hazrete atfedilen ikinci cümle şudur: “Evler istirahat için, câmiler ihfâen ibâdet için olmasına binâen, tekkeler yapılıp cehren çalışması için mukaddem işâret olunmuş. Şimdi tekkeleri meyhâne, kerhâne idiyorlar.”<sup>19</sup>

Birinci sözde elbette gerçek payı vardır. O devirde geleneksel tekke âdâbına, sülûk ve irşad tavrılarına sâdık olan tekkeler olduğu gibi, daha lâubâlî ve gevşek tavırlı tekkeler de vardı.

İkinci sözün bir bölümüne katılmak mümkün değildir. Bâzı tekke mensuplarının içki içtikleri vâkidir. Bunlara haklı olarak kızan Kuşadalı'nın, tekkelerin meyhâne edildiğini söylemesi anlaşılabilir. Ama “tekke” ve “kerhâne” kelimelelerinin yan yana getirilmesi insafsızlıktır. Tekkelerin hiçbirinde bunu doğrulayacak bir durum olmadığını düşünüyoruz. Bu karışıklık, kelimenin halk dilindeki ve günümüzdeki anlamından kaynaklanmıştır.<sup>20</sup>

Baş tarafta, asıl olan tasavvufur, tekkeler tasavvufun olmazsa olmazı değildir, dedik. Ama tarihî tecrübenin bu kurumların ortaya çıkardığını ve bunların başarılı olduğunu da belirttik. Bozulmalar meydana gelince, tamânen gereksiz görme yerine ıslah edilmesi akla daha uygundur.

Bazı tekkelerdeki dejenerasyonu elbette başkaları da görmüş olmalıdır. Nitekim Tanzimatla birlikte, Kuşadalı'nın vefatından 21 sene sonra bu konuda Meclis-i Meşâyih diye bir kurum oluşturulmuştur.

\*\*\*

Sonuç: Tekke, tasavvufun kurumlaşmış şekli demek olan “tarîkat” mensuplarının bir arada bulunduğu mekân demektir. Tarih içinde tekkeler zikir meclisi, irfan ocağı, mescit, misafirhâne, aşevi, kütüphane, postane, sanat öğretimi gibi çok çeşitli hizmetlere mekân olmuştur.

<sup>18</sup> Age, s. 89, 101

<sup>19</sup> Age, s. 204

<sup>20</sup> Eski lügatlerde “kerhâne” diye bir kelime yoktur, aslı “kârhâne”dir, yazarken de imlâsı öyledir. Kâmûs-ı Türkî, Ferid Devellioğlu ve Kubbealtı Lugatı'nda “kârhâne” sözü için üç anlam verilir. Önem sırasına göre: 1- işyeri, imalâthâne, atölye, fabrika. 2- süt ve süttten mâmul şeylerin satıldığı yer; bâzı yiyeceklerin yapıldığı yere de denirdi: Boza Kârhânesi. 3- genelev umumhâne. Buna göre Kuşadalı, umumhâneyi kasetmeyip, tekkelerin amacı dışına çıktığını, maîşet mekânları hâline geldiğini söylemek istemiştir, diye düşünüyorum.

Osmanlı'nın gerilemesine paralel şekilde, her kurum gibi tekkelerde de bir bozulma görüldü, bir kısmında irfan yuvası olma özelliği geri planda kaldı. Tam da bu dönemde yaşayan Kuşadalı İbrahim Halvetî, mevcut şekliyle tekkelerin işlevini kaybettiğini düşünüyordu. Tasavvufun özü olan tevhid, itfan ve ahlâk ilkelerinin, tekke riüeli olmadan da sohbet yoluyla canlı tutulabileceğini düşünüyordu.

Zaman içinde her kurumda yozlaşmalar olabilir. Bu durumda tamamen kapatma yerine, ıslahı cihetine gidilmesi daha uygun olsa gerektir. (*Kuşadası, 01.04.2016*)



# KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ VE MELÂMET NEŞVESİ

Prof. Dr. Mehmet Necmeddin BARDAKÇI\*

## Giriş\*\*

Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin tasavvuf düşüncesinde önemli yeri olan melâmetneşvesi, tasavvuf tarihinde birçok sûfi ve tarikat tarafından benimsenmiştir. Melâmet, ihlâsı elde etmek düşüncesiyle iyiliği açıklamamak, kötülüğü de gizlememek şeklinde tanımlanır. Tefekkürden daha çok amele dayanan melâmetîlik, riyadan kaçınmak amacıyla gizlilik ve şöhretten sakınmayı, iyilikleri gizleyip kötülükleri örtmekten kaçınmayı, halkın değil Hakk'ın rızasına uygun davranmayı vebelirgin bir kıyafet giymemeyi esas almıştır.<sup>1</sup> Melâmetî ise, iyiliğini açıklamayan, kötülüğünü de gizlemeyen, damarlarında ihlâs zevkini tadıp sıklıkla tam anlamıyla gerçekleştiren kişidir.<sup>2</sup>

Nazarî temelleri kötümserlik ve fütüvvet olan melâmetîler, sûfi zümrelerden kabul edilse desûfilerden ayrı bir zümre olarak kendilerine has hayat tarzları vardır. Melâmetîler, amellerde gizlilik ilkesine bağlılıkları sebebiyle, sahip oldukları ilim hakkında konuşmayı, hâllerin ortaya çıkmasını, kerâmet göstermeyi tasvip etmezler. Nefsin arzuladığı bir şeyi çalışarak elde eden melâmetîler, başkalarının sırtına yük olmayı hoş karşılamazlar. Her zaman nefislerini kusurlu, halkı ise yapmadıklarından dolayı mazur görürler, kendilerine kızan, hakaret ve eziyet edenlere tevazu gösterip yumuşak davranırlar. İnsanların ayıplarını görmezlikten gelip onların kusurları ile uğraşmak yerine kendi nefislerinin eksikliklerini gidermeye çalışırlar. Allah'a tevekkülleri tam olan melâmetîler, Allah'tan

---

\* Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri-Tasavvuf, mail: menbardakci@gmail.com

\*\* TÜBİTAK 113K570 nolu proje kapsamında hazırlanmıştır.

<sup>1</sup> Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetîyye*, (Ömer Rıza Doğrul, *Melâmet*, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1950 içerisinde, s. 95-142), s. 101.

<sup>2</sup> Ebu Hafs ÖmerSühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, (*Tasavvufun Esasları*), çevirenler: H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990, s. 91.

başkasından bir menfaat beklentisi taşımazlar.<sup>3</sup> İbnü'l-Arabî (ö.638/1240), melâmet ehlini bu özelliklerinden dolayı “ümenâ” olarak nitelendirmiş ve sûfilerinen üst tabakasına yerleştirmiştir. Ona göre bu makam, sadece ehlullaha hastır ve nübüvvetin dışındaki bütün mertebelerin üstündedir.<sup>4</sup>

Melâmet, fütüvvet ve tasavvuf terimlerinin anlamları arasındaki yakınlık bu terimlerin birbirleri yerine kullanılmalarına sebep olmuştur. Bununla birlikte melâmet ve fütüvvet terimleri daha dar, tasavvuf terimi ise onlara göre daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Melâmet ve fütüvvet; bâtinî hâlleri gizli tutmak, nefsin arzusuna aykırı hareket etmek, kendini beğenmemek ve gösterişten kaçınmak, şeklinde özetlenen ana fikir etrafında oluşmuştur. Tasavvuf ise nefsi tezikiye edip Allah ve Resûlü'nün ahlâkını yaşamaya çalışmak olarak anlaşılmıştır.

Melâmetî ile sûfî arasındaki en önemli fark, sûfininzâhiri bâtını anlatır. Sırlarındaki nur sözlerinde ve davranışlarında görünür. Bu yüzden sûfî kerâmetlerini açmada sakınca görmez. Melâmetî ise, Allah'ın sırlarını korumada son derece kararlı olduğu için Allah ile kendisi arasındaki hali gizlemeye önem verir ve kerametlerini gizler. Manevi mertebeler ve haller konusunda hiçbir iddiada bulunmaz.<sup>5</sup> Sûfiler, fenâ ve cem hâlinden söz ederkentevhid, hulûl veittihad gibi vahdet-i vücûdu çağrıştıran terimleri kullanmaktan çekinmemişlerdir. Riyâ ve kötülüğü emreden nefsin kusurlarını sürekli vurgulayan melâmetîler ise, vecd ve istiğraka mesafeli durdukları için bu terimlere sıcak bakmamışlardır.<sup>6</sup> Melâmetîler, sûfilerin kabul ettiği birçok şeye nefse pay ayırdığı, toplumda şöhrete sebep olduğu gerekçesiyle karşı çıkmışlardır.

Tasavvufu melâmetten üstün gören Sühreverdî (ö.632/1234)'ye göre melâmetî, sahv ve temkin sahibidir. İhlâs dairesi içerisinde yaşadığı halde ihlâsının hakikatini kavrayamamaktadır. İhlâsa sarılıp sadâkatle bunu gerçekleştirmeye çalışmakla birlikte yaptığı amellerde insanların değerlendirmesinden etkilenmektedir. Sûfî ise, amellerinde ve halinde mahlûkatın değerlendirmesine itibar etmeyerek bunları fenâ ve zeval gözüyle görmektedir.<sup>7</sup> Bu yaklaşıma göre

<sup>3</sup> Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetîyye*, s. 113-141; Abdülbaki Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Tıpkıbasım Gri Yayın, İstanbul 1992, s. 22-24; Ali Bolat, *Melâmetîlik*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 238-245.

<sup>4</sup> Muhyiddinİbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, DâruSadr, Beyrut tarihsiz, c. I, s. 181-182; Suad el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî*, Beyrut 1981, s. 1004.

<sup>5</sup> Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetîyye*, s. 87.

<sup>6</sup> Ebu'l-Alâ Afîfî, “Melâmîlik, Sufîlik ve Ehl-i Fütüvvet”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çeviren: Ekrem Demirli, İz yayıncılık, İstanbul 2000, s. 147-148.

<sup>7</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 95-96.

ihlâsı amellerden fâni olmak olarak gören sûfî, ihlâsı amelde kusur görmemek şeklinde anlayan melâmetîden daha üstün bir konumda bulunmaktadır.<sup>8</sup>

Melâmet ve fütüvvete dair risâleleri bulunan Sülemî (ö.412/1021) ise melâmet ehlini sûfilerden üstün görmektedir. Ona göre ibadet, takvâ, zühd, ilim ve hâlini açığa çıkarmamaya özen gösteren melâmetîler, Allah ile ilişkilerinde Hz. Muhammed (sav) gibi en ulvî dereceye yükseldiklerinde bile bâtınları zâhirlerine tesir etmemektedir. Halkın arasına karıştıklarında onlardan biri gibi davranarak ubudiyetteki en üstün hali yakalamaktadırlar. Sûfiler ise Hz. Musa (as) gibi Allah ile irtibatları sırasında bâtınlarının tesiri zâhirlerinde görünmektedir.<sup>9</sup>

Melâmîlerin sûfilerden üstünlüğü vurgulanan Sülemî'nin bu yaklaşımı su metaforuyla ilişkilendirilebilir. Âlemin ve içindekilerin kendisinden yaratıldığı su,<sup>10</sup> bu kadar değerli olmasına rağmen diğer varlıkların arasında sıradan bir varlıktır. İnsanlar, hayvanlar ve bitkiler kendisinden faydalanırlar fakat su kendisinin o yüce mertebesini onlara hissettirmez. Manevi yüceliğini gizleyen melâmî de görünüşte halktan biridir. Onun davranışı, Allah katında en üstün mertebeye çıkmasına rağmen miraç dönüşü Allah ile olan özel görüşmesinin izleri üzerinde görünmeyen Hz. Muhammed (sav)'in davranışından mülhemdir. Bu hal, Allah ile görüşükten sonra içinde bulunduğu halin etkisiyle hiç kimsenin yüzüne bakmayan Hz. Musa (as)'nın halinden daha yüksek bir mertebedir.<sup>11</sup>

## 1. İlk Devir Sûfileri ve Melâmetî Anlayış

Fütüvvet ve melâmet anlayışı, II/VIII. Yüzyılda Horasanlı zâhidler tarafından bir hayat tarzı olarak yaşanmaya başlamıştır.<sup>12</sup> O dönemde kavram henüz sistematik bir şekilde kullanılmadığı için ilk zâhidler melâmetîliği hazırlayan kişiler olarak görmek gerekir. İbrahim Edhem (ö.161/777), Abdullah ibn Mübârek (ö.181/797) ve Fudayl b. İyaz (ö.187/803) gibi zâhidlerde görülen bu anlayış, sonraki dönemlerde nazariye haline gelip tasavvuf zümrelerinin büyük bir çoğunluğunu etkilemiştir. III/IX. Yüzyılda teşekkül sürecine giren tasavvuf, özellikle Bağdat ve Nişâbur'daki tasavvuf zümreleri ile döneme damga vurmuştur. Nişâbur'da melâmetîlik, Bağdat'ta sûfilik şeklinde gelişen tasavvuf hareketine

<sup>8</sup> Sühreverdi, *Avârifü'l-Maârif*, s. 96; Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-Ünsmin Hadarâti'l-Kudüs*, çeviren: Lâmiî Çelebi, hazırlayanlar: Süleyman Uludağ- Mustafa Kara, 2.baskı İstanbul 1998. s. 74; Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 18.

<sup>9</sup> Afifi, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, s. 143-144.

<sup>10</sup> Enbiyâ 21/30.

<sup>11</sup> Rene Gueneon, *Manevî İlimlere Giriş*, çeviren: Lütfi Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 161-162.

<sup>12</sup> Mehmet Saffet Sarıkaya, *XIII-XVI. Asırlardaki Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 51.

kavramsal bir çerçeve çizilmeye başlanmıştır. Sûfilerin giyim tarzları ve mekânlarıyla toplumdaki farklı görüntüleri, zâhidâne bir hayat tarzını benimseyen ve toplumdaki farklı bir kıyafet giymeyi riyâ olarak değerlendiren melâmetleri rahatsız etmiştir. Hamdûn Kassâr (ö.271/884) tarafından sistemleştirilen zühd ağırlıklı bir tasavvuf mektebi olan melâmetîlik, tasavvufun teşekkül sürecinde Ebu Türâb Nahşebî (ö.245/859), Ebu Hafs el-Haddâd (ö.260/874), Ebu Hamza el-Horasanî (ö.290/903), Ebu Osman el-Hîrî (ö.298/910) ve İbn Nüceyd (ö.377/987) gibi ârifler tarafından temsil edilmekle birlikte, III-IV/IX-X. Yüzyıllardaki birçok meşhur sûfî melâmetî anlayışı benimsemiştir.

Horasan Melâmetiyyesinin imamı olan Hamdûn Kassâr'a göre,<sup>13</sup> melâmet, selâmeti terk etmektir.<sup>14</sup> Hak Teâlâ'nın hizmetinde iken halkın dedikodusuna, doğru bildiği yolda kınayanın kınamasına aldırış etmemektir. Yoksa bir insanın şeriata karşı hürmet göstermediği için halkın kendisini ayıplaması melâmet değildir.<sup>15</sup> O, bu düşüncesiyle dini emir ve yasakları çiğneyip bunu melâmet gereği yaptığını söyleyen cahil ve ahmakların davranışlarını tenkit etmektedir. Hamdûn Kassâr, erdemli bir kimsenin nefsinin kusurlarını görmesi gerektiğini, nefsini Firavun'un nefsinden daha hayırlı gören kişinin gurur sahibi olduğunu belirterek kalp hastalıklarından biri olan ucb/kendini beğenmeye karşı dikkatli olunmasını istemiştir.<sup>16</sup>

Hamdûn Kassâr'a göre melâmetî, bir Mürcî kadar Allah'tan ümitlidir, bir Mutezîlî kadar da Allah'tan korkar.<sup>17</sup> Zira melâmetîler, Allah'ın keremine o kadar çok güvenirler ki bu yüzden Mürcie mensupları bile onların bu ümitvar oluşlarını kınarlar. Allah'ın gazabı hakkında da o kadar ileri giderler ki Mutezile mensupları bile onların bu umutsuzluk içeren tavrını eleştirirler. Bu suretle onlar her durumda kınanmaya hazır olduklarından hiç kimseye yaranamazlar.<sup>18</sup>

Hamdûn Kassâr'a göre, bir insan kendisinin gizli kalmasını istediği, açıkladığında mahcup olacağı bir hali başkalarında gördüğü zaman açıklamama-

<sup>13</sup> Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, tahkik: Nureddin Şerîbe, Mısır 1986, s. 123; Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Beyrut 1988, c. X, s. 231.

<sup>14</sup> Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, 2. baskı İstanbul 1996, s. 148; Ferideddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, 2. baskı İstanbul 199, s. 426.

<sup>15</sup> Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*, s. 102; Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, s. 188.

<sup>16</sup> Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. X, s. 231; Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'Ilmi't-Tasavvuf*, Beyrut-Dimaşk 1995, *Kuşeyrî Risâlesi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, 3. baskı İstanbul 1991, s. 138.

<sup>17</sup> Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, c. X, s. 231; Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 149; Zehebî, *Siyer*, c. XX, s. 341.

<sup>18</sup> Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, s. 426.

lıdır.<sup>19</sup> Kusurları örterek hataları görmezlikten gelmelidir. İnsanın bir meslek sahibi olarak çalışıp kazanması, zâhid ya da ârif olarak tanınmasından daha üstündür.<sup>20</sup>HamdûnKassâr'ın anlattığı şu olay, onun bu vasıflara sahip olduğunu ortaya koymaktadır:

-Bir gün NişaburHire'sinde nehir kıyısında yürüyordum. Burada fütüvvetle tanınmış Nuh adında bir ayyâr<sup>21</sup> vardı. Nişabur'daki tüm ayyârlar onun emrinde idi. Onu yolda gördüm ve:

-“Ey Nuh, fütüvvet ve civanmertlik nedir? diye sordum. O da:

-“Benim civanmertliğim mi, senin civanmertliğin mi?” diye karşılık verince, ben de:

-“Her ikisini de söyle, ” dedim. Bunun üzerine şunları söyledi:

-“Benim civanmertliğim şudur: Bu kabayı ve kaftanı çıkarıp onun yerine hırkayı ve yamalı elbiseyi giyerim. Sûfî olayım ve bu giysi içinde halktan utanarak gûnahtan sakınayım diye o hırkanın muamelesine ve hakkına sıkı bir şekilde riayet ederim. Senin civanmertliğin ise şudur: Halk vasıtasıyla fitneye düşmemen ve halkın da senin vasıtanla fitneye düşmelerine vesile olmaman için hırkayı ve yamalı elbiseyi çıkarmandır. Şu halde benim civanmertliğim, şeriati sırta giyilen hırka ile korumak, senin civanmertliğin ise, hakikati hırkasız olarak ruhlarda muhafaza etmektir.”<sup>22</sup>

Tasavvuf tarihinde birçok tarikatta varlığını sürdüren melâmetîlik anlayışı üç dönem geçirmiştir. Birinci dönem tasavvufun teşekkül devrinde Nişabur'da yaşayan HamdunKassâr (ö.271/884)ve muhitinin oluşturduğu ilk devir melâmîliğidir. İkinci dönem Hacı Bayram Velî'nin halifelerinden Dede Ömer Sikkînî (ö.880/1475) liderliğinde oluşan ve Osmanlı dönemi melâmîliği olarak da bilinen orta devir melâmîliğidir. Üçüncü dönem ise, XIX. yüzyılda yaşayan

<sup>19</sup> Bolat, *Melâmetîlik*, s. 132.

<sup>20</sup> Sülemî, *Risâletü'l-Melâmetiyye*, s. 107.

<sup>21</sup> Ayyâr, Arapça bir kelime olup çok gezip dolaşan, zeki, kurnaz, gözü pek ve atılgan kimse demektir. Horasan melâmetiyyesine bağlı zümrelerle olan ilişkileri sebebiyle mürüvvet ve fütüvvet ehli için kullanılan fityân terimi ile anılmışlardır. Ayyârlar, Ortaçağ İslâm dünyasında daha çok kendi çıkarları için toplum düzenini bozan zümrelerdir. Abbâsîlerin ikinci döneminde ortaya çıkan, çoğunluğunu şehirlerdeki işsiz güçsüzlerin, ayak takımının, topraksız köylüler ile ordudan ayrılmış bazı askerlerin oluşturduğu bir serseri gençlik grubudur. Bunlar iktidarın güçlü olduğu zamanlarda geri plana çekilirler, yönetimin zayıfladığı sıralarda ortaya çıkarlar ve sorumsuz hareketleriyle ülkeyi zor duruma sokarlar. Bağımsız olarak hareket eden bu gruplar bazen yöneticiler tarafından siyasi menfaatler için kullanılmıştır. Abdülkadir Özcan, “Ayyâr”, *DİA*, c. IV, s. 296, İstanbul 1991; Sarıkaya, *Fütüvvetnamelere Göre Dini İnanç Motifleri*, s. 30.

<sup>22</sup> Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 293.

ve melâmîlik ile nakşîlik arasında bir tasavvuf anlayışı oluşturan Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî (ö.1305/1887) ile başlayıp zamanımıza kadar gelen son devir melâmîliğidir.<sup>23</sup>

Tasavvufun teşekkül devrinde yaşayan âlimlerin, zâhidlerin ve âriflerin bir kısmında görülen melâmetiyye düşüncesi zamanla birçok tarikatın nazariyesinde ve bazı âriflerin tercihlerinde kendine yer bulmuştur. Bunlardan biri deHalvetiyye tarikatına mensup olmakla birlikte melâmetîneşveyi benimseyen Kuşadalı İbrahim Halvetî'dir.

## 2. Kuşadalı ve Melâmet Neşvesi

Halvetiyye tarikatında müridler diğer tarikatlarda da olduğu gibi tekkelerde terbiye edilir. Bazı tekkelerde müridlerin yalnız kalarak zikir ve tefekkürle meşgul olduğuhalvethâneler vardır. Şeyhlerin ve müridlerin giydikleri tâc ve hırkalar, onların tarikat içerisindeki konumunu belirlemekte ve diğer tarikat mensuplarından ayırt edilmesini kolaylaştırmaktadır.

Tasavvuf şeyhlerinin ve seyr ü sülûkte belli bir dereceye ulaşmış dervişlerin tarikat kıyafeti olarak başlarına giydikleri tâc, tarikatlara göre rengi ve şekli değişebilen başlıklardır.<sup>24</sup> Tarikatlarda önemli bir giysi olan tâc; şeriat, tarikat, hakikat ve marifet şeklinde ifade edilen tasavvufun dört kapısını ve kemâli sembolize etmektedir. Tâc giyen bir tarikat mensubunun nefsin şehvet ve arzularını, hırs ve tamahı, kibir ve böbürlenmeyi, isyan ve cehaleti terkettiği, dünya sevgisini gönlünden çıkardığı belirtilir.<sup>25</sup> Tâc, dilimli ve dilimsiz olmak üzere ikiye ayrılır. Halvetîler, genellikle beş dilimli tâcı tercih etmişlerdir. Tâcın beş diliminin beden açısından nefis, kalp, akıl, sır ve ruh ile beş duyuyu; dini açıdan İslâm'ın beş şartını ve beş vakit namazı sembolize ettiği kabul edilir.<sup>26</sup> Halvetiyye tarikatının Sünbnüliyye, Şemsiyye, Cerrâhiyye, Sinaniyye ve Kuşadalı'nın da mensubu olduğu Şabaniyye kolları ise dört kapı kırk makamı sembolize eden dört dilimli kırk dallı tacı tercih etmişlerdir.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Geniş bilgi için bkz. M. Necmettin Bardakçı, "Tasavvufun Teşekkül Devrinde Melâmetilik", *Uluslararası Melâmîlik ve Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî Sempozyumu, 9-10 Mayıs 2015 Antalya-Türkiye, Bildiriler Kitabı 2016*, s. 21-42.

<sup>24</sup> Semih Ceyhan "Tâç", *DİA*, c. XXXIX, s. 363.

<sup>25</sup> Yahya Ağâh b. Sâlihİstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm-Mecmûatü'z-Zarâif Sandûkatü'l-Maârif*, hazırlayan: M. Serhan Tayşî, sadeleştiren: Ülker Aytekin, Ocak Yayıncılık, İstanbul 2002, s. 116-118.

<sup>26</sup> İstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*, s. 68-69; Ramazan Muslu, "Türk Tasavvuf Kültüründe Tarikat Kıyafetleri ve Sembolik Anlamları", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 12, sayı: 36, Yaz 2008, s. 48-50.

<sup>27</sup> İstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*, s. 101; Muslu, *Tarikat Kıyafetleri*, s. 53.

Sûfiler, kaba yünden dokunmuş yamalı hırka (murakka') giymeyi âdet edinmişlerdir. Tarikat ehli tarafından sâlih kişilerin işareti, zühd ve takvânın sembolü, derviş ve şeyhlerin giyim tarzı olarak kabul edilen hırkanın şekli zamana, mekâna ve tarikatlara göre değişmiştir. Birçok çeşidi olan hırka irade ve teberük hırkası olarak ikiye ayrılır. İrade hırkası müride giydirilirken teberük hırkası tasavvufa ilgi duyan fakat henüz mürid olmayanlar ile bir şeyhten icazet almakla birlikte daha yüksek mertebedeki bir şeyhten feyiz alanlara giydirilmektedir. Hırka bir başka açıdan tövbe, velâyet ve tasarruf hırkası; irşâd, hilâfet ve icâzet hırkası;<sup>28</sup>takvâ, mârifet ve hakikat hırkası olmak üzere üçe ayrılmıştır.<sup>29</sup>Sûfiler hırkanın belinin sabırdan, yenlerinin havf ve recâdan, iki yanının kabz ve basttan, kuşağının nefse muhalefet etmekten, yakasının doğru yakînden ve pervazının ihlâstan yapıldığını belirterek hırkaya bir kudsiyet yüklemişlerdir. Safvet, fakr ve tarikat makamlarının tümünü kendisinde toplayan hırkanın dervişin zâhir bâtın bütünlüğünü sağlamasında önemli katkı sağladığını belirterek bu elbiseyi çıkarmayı her şeyden uzaklaşmak olarak nitelendirmişlerdir.<sup>30</sup>

Derviş çehizleri arasında önemli bir yeri olan kemer ise, tarikat mensupları arasında; gayret kemeri, elf-nemed, şedd-i şerif, kanberkiye, tığ-bend, palhenk ve meyân-beste şeklinde isimlendirilmiş vesembolik anlamlar yüklenerek belle-rine kuşak olarak takılmıştır.<sup>31</sup>

İlk defa fütüvvet ehli tarafından kendilerinin halktan farklı olduklarını göstermek için giyilen tâc (külâh), hırka ve kemer zamanla tarikat ehlinin vazgeçilmez kıyafetleri arasına girmiştir. Hırka giymenin amacı, sûfilerin kendilerini günaha düşmekten korumaya çalışmalarıdır. Hafif olması sebebiyle tercih edilen hırkayı giymekten kasıt, Allah'a karşı fakrda sadakat ve gönüllerinin başka şeyle meşgul olmasının önüne geçmektir. Tarikat büyükleri, halk arasında tanınmak ve hatalı bir davranış yaptıklarında halkın kendilerini kontrol edip denetlemelerini sağlamak düşüncesiyle hem kendileri hırka giymiş hem de müridlerine hırka giydirmişlerdir.<sup>32</sup>

Bununla birlikte halktan işi gücü olmayan bazı fakirler, işsiz güçsüzler de hırka giyerek toplum nazarında statü kazanmaya çalışmışlardır. Ebu Süleyman Dârânî (ö.215/830)'nin belirttiği gibi, zâhir ve bâtın bütünlüğünü sağlayama-

---

Celvetîler ve Uşşakîler ise on dört dilimli tâcı tercih etmişlerdir. İstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*, s. 91.

<sup>28</sup> Süleyman Uludağ, "Hırka", *DİA*, c. XVII, s. 373.

<sup>29</sup> İstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*, s. 124.

<sup>30</sup> Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 137-138; Muslu, *Tarikat Kıyafetleri*, s. 54-55.

<sup>31</sup> İstanbulî, *Tarikat Kıyafetlerinde Sembolizm*, s. 138 vd.

<sup>32</sup> Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 129-130.

yan bu kişiler, gönüllerinde kaliteli elbise giyme arzusu taşımakla birlikte ucuz elbise giyerek derviş görüntüsü vermişlerdir.<sup>33</sup> Toplum tarafından sûflere gösterilen saygı ve sevgiden etkilenerek makam ve itibar kazanmak, halka güzel görünmek arzusu ile yamalı hırka giymeye başlamışlardır. Kuşeyrî bu durumu, “Çadırları onların çadırlarına benziyor, hâlbuki görüyorum ki çadırlardaki kabilenin kadınları, sevgilimin kabilesindeki çadırlardaki kadınlardan başka, ” şiiiriyle açıklamaya çalışmıştır. Sûflerin kendi zamanında kılık ve kıyafet bakımından eski sûflere benzediğini fakat ruh ve muhteva bakımından başkalaştığını vurgulamıştır.<sup>34</sup> Muhammed b. Hafif (ö.371/981) ise, kendisi hırka giymesine rağmen, dervişlerin hırkayı asıl amacından çıkardıkları düşüncesiyle hırka giymeyen fakat inancı ve ameli düzgün olan Muhammed b. Zekeriyâ'nın davranışından övgüyle söz etmiştir.<sup>35</sup>

Sühreverdî, tasavvuf erbabı arasında yaygın olan yamalı hırka giymenin tasavvufun bir şartı olmadığını, ilim ve irfanı merkeze alan şeyhlerin kaliteli elbise giymekle birlikte dünya sevgisini gönüllerinden çıkardıklarını ifade etmiştir. Amcası Ebu'n-Necib Sühreverdî (ö.563/1167)'nin özel bir kıyafetinin olmadığını, zamana ve mekâna göre elbise tercih ettiğini, bazen pahalı sarık sardığını; Abdülkâdir Geylânî (ö.562/1166)'nin ise, özel bir kıyafetinin olduğunu ve değişik bir sarığı tercih ettiğini belirtmiştir.<sup>36</sup>

Sûflerin ayırtedici kıyafetleri olan hırka ve tâcın amacından saptırılması âriflerden bir kısmının hırka ve tâca karşı tavır almalarına sebep olmuştur. Özellikle melâmetî düşüncelyi benimseyen bazı sûfler hırka ve tâcın tasavvuf ve tarikatların aslî unsurlarından olmadığını ifade etmişlerdir. Nitekim Yunus Emre bir şiirinde asıl olanın gönül saflığı olduğunu belirterek hırka ve tâc giymenin insana bir şey kazandırmayacağını şöyle ifade etmiştir:

Dervişlik dedikleri hırka ile tâc değil  
Gönlünü derviş eyleyen hırkaya muhtaç değil.<sup>37</sup>

Yine Yunus'a atfedilen bir söz şöyledir:

Dervişlik olsaydı tâc ile hırka  
Biz de alırdık otuza kırka.

<sup>33</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 438.

<sup>34</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 95.

<sup>35</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 132.

<sup>36</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 440-441.

<sup>37</sup> *Yunus Emre Divanı*, hazırlayan: Mustafa Tatçı, 162/1.



Ahmed Cevdet Paşa'nın ifadesine göre, Kuşadalı İbrahim, dini ilimlerin tümünde büyük bilgi birikimine sahip olmakla birlikte özellikle tefsirde bir otoritedir. Kuşadalı, birçok âlimin içinden çıkamadığı problemleri çözerek ulemâ ve meşâyih arasında haklı bir şöret yakalamıştır.<sup>38</sup> İlim ve irfânı şahsında bütünlüştiren Kuşadalı'ya göre ilmin gayesi amel, irfanın gayesi ise rızâdır.<sup>39</sup> Şeriat ilmi ihlâsla yapılacak amelin mizanı olduğu gibi, irfân-ı evliyâullah da rızâdeterakkîninmîzanıdır.<sup>40</sup> Allah rızasını kazanmada önemli bir yeri olan zikir ve evrâd, vakt ve hal ile verilir. Mürid kabiliyetini geliştirmek için tertip üzere Kur'an okumalıdır. Zira okuyup anlayarak icra edilen Kur'an tilâveti en büyük zikirdir.<sup>41</sup>

Kuşadalı, müridlerine çalışmayı ve elinin emeği ile geçinmeyi öğütleyerek tembelliği ve halkın sırtından geçinmeyi en büyük günah olarak nitelendirmiştir.<sup>42</sup> Suretten çok sîreti, zâhirden çok bâtını dikkate alan Kuşadalı'ya göre, irfân-ı Muhammedî suret aramaz. Kuşadalı, Halvetiye'nin temel özellikleri arasında yer alan halvet ve esmâ ile mürid yetiştirme yerine sohbeti tercih etmiştir.<sup>43</sup> Ona göre inziva, halvet zamanlarında olursa faydalıdır. Onun dışında inzivâ dervişin terakkisine etki etmez. Sadece istiğrakını artırır.<sup>44</sup> Bu düşünceden hareketle tasavvuf mesleğini "*Bilmek, Bulmak ve Olmak*" şeklinde özetleyen Kuşadalı'nın bu sözleri, ilme'lyakîn, ayne'yakîn ve hak'ka'l-yakîni belirtmektedir.<sup>45</sup>

Kuşadalı kendisinden sonra bir halife tayin etmemiş olmakla birlikte kendisinden sonra sırr-ı feyz-i Muhammedî sırasıyla; Bosnalı Muhammed Tefvik Efendi (ö.1283/1866), Mustafa Enverî Efendi, KaşgarEmîri'nin kız kardeşinin

<sup>38</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Tezâkir*, Türk Tarih Kurumu Yayınları Ankara 1991, c. IV, s. 15; Nihat Azamat, "Kuşadalı İbrahim Efendi", *DİA*, c. XXVI, s. 469.

<sup>39</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, İstanbul 1982, s. 157, 162, 165, 171; 34, 39, 41 ve 49 nolu mektuplar.

<sup>40</sup> Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 172, 175, 50, 54 nolu mektuplar.

<sup>41</sup> Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 184, 63 nolu mektup.

<sup>42</sup> Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 189, 68 nolu mektup.

<sup>43</sup> XV. Asırda yaşayan Nakşibendiyye şeyhlerinden Molla Abdullah İlahî (ö.896/1491), halvet ve sohbetten hangisi müridin kabiliyetine göre yetişmesine daha fazla katkı yapıyorsa onun tercih edilmesini vurgulamıştır. Molla Abdullah İlahî, *Zâdü'l-Müşâkîn*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Türkçe Yazmaları no: 519, vr: 56b-72b. Halvetiyyenin halvet metodunda ısrar etmeyen Kuşadalı da benzer bir anlayışa sahiptir.

<sup>44</sup> Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 138, 15 nolu mektup.

<sup>45</sup> Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, hazırlayanlar: Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş, Kitâbevi Yayınları, İstanbul 2006, c. IV, s. 114-116.

oğlu Yakub Han, Hacı Kâmil Efendi, Şeyh Mahmud Celâleddin Efendi vasıtasıyla devam etmiştir.<sup>46</sup>

Dostluk ve arkadaşlığın kolay meydana gelmediğini vurgulayan Kuşadalı, sahabeye Allah Resûlü'nü gördükleri ve onun sohbetine bedenleri ile katıldıkları için sahabe denilmediğini, onların ruhlarının saflığı ve imanı içselleştirmeleri, Allah ve din yolunda birçok sıkıntıya göğüs gerip Hz. Peygamber'e yardımcı oldukları için bu ismin verildiğini ifade etmiştir.<sup>47</sup> Onun bu sözlerinden de anlaşıldığı gibi, sahabe, dost ve arkadaş olabilmenin ruh birlikteliği ve ünsiyetle, diğerkâmlık ve îsârla gerçekleşeceği açıktır. Yoksa Resûlullah (sav) bile olsa, mutlak anlamda birini görmek; onunla dostluk kurmak ve arkadaş olmak anlamına gelmemektedir. Dostluk ve sohbet arkadaşlığı; samimiyet, fedakârlık, alçakgönüllülük ve müsamaha ile oluşmaktadır.

Kuşadalı'ya göre, kabz halinden kurtulmak için az yemek, az uyumak ve keyif verici şeyleri de azaltmak gerekir. Çile çekmek tecelliyi, tecellî de teselliyi meydana çıkarır.<sup>48</sup> Bu sözlerin sahibi olmakla birlikte Kuşadalı, kendisi keyif verici maddelerden sayılan tütün içen bir şeyhtir. Bir ara tütünün haramlığı konusu tartışılırken onun görüşüne de başvurulmuştur. Şeyh Efendi'nin şu cevabı tiryakileri sevindirecek cinstendir: "Efendim! İçenlere terki, içmeyenlere içmesi haramdır."<sup>49</sup>

Kuşadalı İbrahim, kendisinden önceki devirlerdeki birçok şeyhin vurguladıkları gibi, tasavvuf yolunda hırka ve tâcın amacından saptırıldığı kanaatinde dir. Bu yüzden tarikat mensupları tarafından büyük değer verilerek yapılan "libas-ı hırka" ve "şed kuşatma" merasimlerine itibar etmemiş, tarikat mensuplarının hırka, tac ve kemer giymelerine izin vermemiştir. Dış görünüşten ziyade iç dünyanın olgunluğuna önem veren Kuşadalı, müridleriniesmâ ile değil, müsemmâ ve sohbet ile yetiştirmiştir.<sup>50</sup>

Kuşadalı'ya göre, hilafet bir mevhibedir<sup>51</sup> ve sırr-ı Muhammedî'dir. Kime ihсан olunursa onda belirtileri görünmeye başlar. Bu yüzden hiç kimseye hilafet vermeye gerek yoktur. Böyle bir anlayışın sahibi olan Kuşadalı'nın tasavvuf terbiyesinde yetiştirdiği öğrencilerinden hiçbirine hilafet vermediği belirtilmiş-

<sup>46</sup> Sadık Vîcdânî, *Tarikatlar ve Silsileleri (Tomar-ı Turuk-ı Âliye)*, hazırlayan: İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995, s. 222-223; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. IV, s. 114.

<sup>47</sup> Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 183, 63 nolu mektup.

<sup>48</sup> Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 129, 5 nolu mektup.

<sup>49</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. IV, s. 115.

<sup>50</sup> Vîcdânî, *Tarikatlar ve Silsileleri*, s. 222; Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. IV, s. 113.

<sup>51</sup> Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 126, 1 nolu mektup.

tir.<sup>52</sup> Ona göre, birkaç sene bir dergâha gidip hizmet etmekle, haftanın belirli günlerinde yapılan zikir merasimlerine iştirak etmekle hilafet elde edilmez. Hele hele başa ser-pûş takıp hırka giyerek, kemer takıp âsâyı eline almakla bir kimse halife olamaz. Kendisi de bu gibi tarikat kıyafeti giymeyen Kuşadalı, kılık kıyafet ve merasimlere itibar ederek, asıl görevleri olan insanları terbiye edip yetiştirmeyi ihmal eden şeyhlerin tekkelerinin fonksiyonlarını icra edemez hale geldiklerini vurgulamıştır.<sup>53</sup> Nitekim bir mektubunda, ilk dönem sûfilerinin tasavvuf ve sûfiler hakkında yaptıkları tenkide benzer şöyle bir ifadeyi söylemekten kendini alamamıştır:

Sûfiliktâc ile abâ oldu  
Hayf kim marifet hebâ oldu.<sup>54</sup>

İlim ve mârifetten nasiplenmemiş kişilerin tâc ve hırka giyerek tekkeleri işgal etmelerini hoş karşılamayan Kuşadalı, tekkelerin tefekkür ve ahlâk yönüyle gerilediğini fark etmiş ve bunların ıslah edilemeyecek boyuta geldiğini yüksek sesle dillendirmiştir. Nitekim bir gün ihvanıyla birlikte tekkede otururken mahallede çıkan bir yangının tekkeye yaklaştığı haber verilmiş fakat şeyh oralı olmamış ve sohbetini sürdürmüştür. Bir müddet sonra tekkeye bitişik binanın yanmaya başladığı söylenmiş, o yine sohbetine devam etmiştir. Nihayet “dergâh tutuştu” dediklerinde “öyleyse çıkalım” diyerek yanındakilerle birlikte tekkeden ayrılmıştır. Tekkeden çıkıp tamamıyla binanın yanmasını seyreden Kuşadalı “Elhamdülillah! Merasim yapmaktan kurtulduk” demiştir. Tekkenin yanmasına çok üzülen halifesi Ahmed İzzet Efendi’ye “Keyfine bak İzzet! Mâsivâyı yaktın” diyerek teselli etmiştir. Kuşadalı, tekkenin yanmasından sonra Fatih Çarşamba’da bir konak satın alarak irşad faaliyetlerini bu konakta sürdürmüştür.<sup>55</sup>

Kuşadalı’ya göre, herkese açık olan ve ibadetlerin yapıldığı camilerin yanı sıra nâfile ibadetleri daha çok yapmak üzere inşa edilen tekkeler, zamanla asıl mecrasından ayrılarak boş vakit geçirilen, gıybet ve dedi kodu yapılan mekânlar olmuştur. Öyleyse müridleri terbiye konusunda farklı bir metot uygulanmalıdır. Kuşadalı’ya göre bu eğitim özel sohbetlerle verilecektir. Nitekim Kuşadalı, “Bundan sonra seyr ü sülûk hususi sohbetlerle devam eder. Artık tekkelerde eski feyiz kalmamıştır.”<sup>56</sup> “Fî zamanına tekkelerde sülûk ve irşâdevkâtetvân

<sup>52</sup> Kuşadalı bir mektubunda iki kişiye icazet verdiğini beyan etmektedir. Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 187, 66 nolu mektup.

<sup>53</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. IV, s. 113.

<sup>54</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. IV, s. 114.

<sup>55</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. IV, s. 111, 152; Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 32.

<sup>56</sup> Azamat, “Kuşadalı İbrahim Efendi”, *DİA*, c. XXVI, s. 468.

yok.”<sup>57</sup> “Şimdi tekkeleri meyhâne, kârhâne ediyorlar,”<sup>58</sup> diyerek, tekkeyi yeniden inşa etme teşebbüsünde bulunan halifelerineizin vermemiştir. Onun bu tercihinde tasavvuf terbiyesinin tekke dışında da verilebilmesi ile ilgili bazı tespitlerin rolünün olduğu inkâr edilemez.<sup>59</sup>

Kuşadalı'nın tekkeye karşı bu olumsuz tavrının bir neticesi olarak yanan tekkesi bir süre harap bir vaziyette kaldıktan sonra yıkılmış ve 40 yıl boş arsa olarak kalmıştır. Halvetiliğin Bekrî koluna mensup Şamlı İbrahim Efendi (ö.1289/1872) tarafından ihya ettirilerek faaliyete geçirilmiş ve bundan sonra Şâmiler Tekkesi olarak anılmıştır. Paşa vakfından 100 kuruş tahsisatı bulunan tekke,<sup>60</sup> tekkelerin kapatılmasına kadar varlığını sürdürmüştür. Yeni dönemde sahipsiz kalan tekkenin haziresi dışındaki bütün yapılar yıkılmıştır.<sup>61</sup>

Tasavvufun her zaman yeniliğe açık oluşunun bilincinde olan Kuşadalı'da görülen bu melâmet neşvesi, onun Halvetiye tarikatına getirdiği bir yeniliktir. Kuşadalı'nın şeyhinin pîri Çerkeşî Mustafa Efendi'nin melâmete dair bir risâlesinin olması, Kuşadalı'nın uyguladığı pratiklerin bir kısmının Bayramî Melâmiliğinde uygulanan usûller olması ve son devir Melâmiliğinin şeyhi Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî'nin de Kuşadalı'nın çağdaşı olması göz önüne alındığında, onun Melâmilikten etkilendiği söylenebilir. Ancak melâmetin söze gelmemesinden olsa gerek, onun mektuplarında bu konuda bir ifadesine rastlanmamaktadır.

Diğer taraftan Kuşadalı'nın “Libâs-ı Hırka” gibi tarikat merasimlerini uygulaması ile devrin siyasi, kültürel ve sosyal hayatı arasında bir ilişki kurulabilir. Zira II. Selim devrinde başlayan modernleşme çabaları II. Mahmut devrinde devam etmiştir. II. Mahmut'un 1826'da Bektâşî tekkelerini kapattığı, modernleşmenin bir sonucu olarak 1829'dan itibaren giyilmeye başlanan fesin 1840'lardan itibaren askerlere giydirdiği bilinmektedir. Aynı şekilde o zamana kadar tekkelerin faaliyetlerine müdahale etmeyen Osmanlı yöneticileri, 1811 ve 1836 tarihli fermanlarda tekke ve tarikat faaliyetleri ile ilgili bazı yeni düzenle-

<sup>57</sup> Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 222, 101 nolu mektup.

<sup>58</sup> Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, s. 204, 84 nolu mektup.

<sup>59</sup> Konuya farklı bir yaklaşım örneği için bkz. Mustafa Kara, “Tasavvuf İlminin Tekke Dışında Eğitim ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 5, cilt: 5, Bursa 1993, s. 1-10.

<sup>60</sup> Fatih Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2012, s. 263.

<sup>61</sup> Şabaniyye tarikatına mensup Kuşadalı Tekkesinde Kuşadalı İbrahim Halvetî'den sonra sırasıyla; Şeyh Osman Efendi, Şeyh Hafız Mehmed Efendi, Şeyh Şamlı İbrahim Efendi, Şeyh Mehmed Cemâleddin Efendi ve Şeyh Mehmed Ali Efendi postnişin olarak görev yapmışlardır. Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*, s. 263-264.

meler yapmıştır.<sup>62</sup> Ancak Kuşadalı'nın böyle bir tercihte bulunuşunu tasavvufun iç tenkit mekanizmasını görmezlikten gelerek sadece siyasi ve sosyal olaylarla irtibatlandırmamak gerekmektedir.

Kuşadalı'nın melâmî hayat tarzını ve tasavvuf prensiplerini Balkanlarda Tırnova'daki halifesi Ömer Halvetî (ö.1270/1853 civarı) vasıtasıyla öğrenip içselleştirerek onun anlayışını devam ettiren Fatih Türbedârı Ahmed Âmiş Efendi (ö.1920), kendisini görmese de onun en yakınlarından biri olmuştur. Müridlerini halvet ve riyâzet gibi maddî ve nefsanî mücâhedelerle yormayan, onların manevî gelişmelerine daha fazla önem veren Ahmed Âmiş Efendi, tasavvufî düşünce ve pratikleri ile Kuşadalı'nın mesleğine tabidir. Bu bağlamda onun "mücâhede ve mücadelelerin bir kısmını Kuşadalı kaldırdı, geri kalanını da ben kaldırdım" sözü meşhurdur.<sup>63</sup>

**Sonuç olarak:** Tefekkürden daha çok amele dayanan melâmetîlik, riyadan kaçınmak amacıyla gizlilik ve şöhretten sakınmayı, iyilikleri gizleyip kötülükleri örtmekten kaçınmayı, halkın değil Hakk'ın rızasına uygun davranmayı vebelirgin bir kıyafet giymemeyi esas almıştır. Nazarî temelleri kötümserlik ve fütüvvet olan melâmetîler, amellerde gizlilik ilkesine bağlılıkları sebebiyle, sahip oldukları ilim hakkında konuşmayı ve hâllerin ortaya çıkmasını tasvip etmemişlerdir. İnsanların kusurları ile uğraşmak yerine onların ayıplarını görmezlikten gelip kendi nefislerinin eksikliklerini gidermeye çalışmışlardır.

Tasavvuf tarihinde birçok tarikatta varlığını sürdüren melâmetneşvesi, Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin hayat tarzı olmuştur. Kuşadalı İbrahim, tarikat merasimlerine itibar etmemiş, tarikat mensuplarının hırka ve tac giymelerine, bellerine kemer takmalarına izin vermemiştir. Tekkelerin tefekkür ve ahlâk yönüyle gerilediğini fark etmiş ve bunların ıslah edilemeyecek boyuta geldiğini yüksek sesle dillendiriptasavvuf eğitiminde tekkeyi, hırka ve tâcı devre dışı bırakmıştır. Kılık kıyafeti kutsamak yerine kalpleri ihya etmeyi tercih eden Kuşadalı, doğru bildiği yolda kınayanın kınamasından korkmayan edepli, ahlâklı ve erdemli insanlar yetiştirmeyi gaye edinmiştir.

<sup>62</sup> Mustafa Kara, "Tanzimattan Cumhuriyet'e Tasavvuf ve Tarikatlar", *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergâh Yayınları İstanbul 2005, s. 216-237.

<sup>63</sup> Vîcdânî, *Tarikatlar ve Silsileleri*, s. 223-224.



# KUŞADALI İBRAHİM HALVETİ'YE GÖRE MÂNEVÎ ŞAHSİYET GELİŞİMİ

Doç. Dr. İbrahim İŞİTAN\*

Halvetî-Şâbanî Tarikatı'nın Kuşadaviyye kolunun kurucusu olan Kuşadalı İbrahim Halvetî (1262/1846), döneminin önde gelen sûfilerinden biridir.<sup>1</sup> Tarihatta yeni bir kola sahip olmak o tarikatta yenilik yapmak anlamına gelmektedir. Yenilik yapma ihtiyacı hem bireyin kendine ait özel meşrebinden hem de dönemin psiko-sosyal şartlarından kaynaklanmaktadır. Bu durum, yenilik yapan sûfinin mânevî şahsiyet algısının psiko-ruhsal bakımdan incelenmesinin önemini artırmaktadır. Bu gerekçeyle biz de tebliğimizde Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye göre mânevî şahsiyet gelişiminin temel ilkelerini sûfi psikolojisi açısından ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Halvetî-Şâbanî, Kuşadaviyye, Kuşadalı İbrahim Halvetî, Psiko-Ruhsal, Sufi Psikolojisi.

## Giriş

Sûfi birey, mânevî şahsiyetini<sup>2</sup> psiko-ruhsal gelişim olarak kabul edebileceğimiz seyri sülûk/mânevi yolculuk<sup>3</sup> sonucunda kazanır ve hayatını – yeniden yapılandığı benlik algısı ve saygısı çerçevesinde – mânevi karakter<sup>4</sup> yapısına

---

\* Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri-Tasavvuf, mail: ibrahimisitan@hotmail.com

<sup>1</sup> Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin hayatı hakkında bilgi almak için bk. Yaşar Nuri Öztürk. (1982). *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrâhim Halvetî (Hayatı, Düşünceleri, Mektupları)*. İstanbul: Fatih Yayınevi, s. 19-35; Nihat Azamat. (2002). *Kuşadalı İbrâhim Efendi, DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 26, s. 468-470.

<sup>2</sup> Şahsiyet/kişilik bir insanın huyunu, mizacını, ahlâkını, bütün ilgilerini, tutumlarını, yeteneklerini, dış görünüşünü, ilişkilerini, iç ve dış çevreyle uyum biçimini içeren bir terimdir (Hayati Hökelekli. (2008). *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Düşünce Kitabevi, s.163). Mânevî şahsiyet terimi ise 'kişilik yapısının daha çok psiko-ruhsal boyutlu gelişimini' ifade eden bir kavram olarak tanımlanabilir.

<sup>3</sup> Mânevî yolculuk/sülûk hakkında bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (2010). *Sülûk, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, s. 127-128.

<sup>4</sup> Karakter kavramı, kalıtımsal etkiler, soydan gelen özellikler ve olgunlaşma sonucu bireyde oluşan ahlâki ifade eden bir kavram olarak ele alınmaktadır. Buna göre karakterli insan, dav-

uygun şekilde yaşamaya başlar. Ruh ile beden arasındaki algı, niyet, his ve düşüncelerin yol açtığı mânevî karakter taşıyan tutum ve davranışların oluşturduğu psiko-ruhsal yapı<sup>5</sup> – ki bu insan beninin mânevî boyutunu ifade eder – sûfî yaşam tarafından öngörülen kişilik ve benlik yapısını belirtir. Sûfî pratik mânevî karakterli bu yaşam tarzının oluşabilmesi için gerekli olan teorik ve pratik prensipleri İslam inancı çerçevesinde ortaya koymuş ve tarih içerisinde çoğu zaman birbirine benzer, bazen de birbirinden çok farklı eğilimler oluşmuştur. Her meşrep/mânevî yaklaşım tarzı ve her tarikat/sistemleşmiş mânevî yol kendine göre bazı değer yargılarını ortaya çıkarmış ve bunlarla hedeflediği mânevî yaşamı tecrübe etmiştir. Bu noktada ‘bu tecrübenin amacının ne olduğu sorusunu sormak’ önem arz etmektedir. Bu soruya ‘sûfî tecrübenin temel amacı mânevî zenginliği (fakr) kazanmak<sup>6</sup> ve içsel hürriyeti (saadet)<sup>7</sup> yakalamaktır’ şeklinde kısaca cevap vermek mümkündür. Bu durumda sûfî bakış tarzına göre ‘fakrı’ ve ‘saadeti’ nasıl kazanabileceğimiz sorusuna cevap aramak gerekmektedir. Sûfî literatürün bütün kavramlarının aslında bu sorunun cevabını aradığını ifade edebiliriz ama burada kısaca bir cevap vermek gerekirse, şöyle söylemek mümkündür: ‘Maddî boyutu ağır basan bu dünya şartlarında, maddeyi yeterince kullanmakla yetinip, asıl amaç olan mânevî yaşama yönelmek ve bunu her durumda gerekli olan bir mânevî davranış uygulamasıyla

---

ranışlarını toplumsal değer yargılarına göre düzenleyen ve bu değerleri içselleştirmiş kimse olarak değerlendirilir. Bu açıklamalar karakter kavramının ahlakla ve ahlâki değerlerle yakından ilişkisi olduğunu göstermektedir (Hayati Hökeleli. (2010). *Şahsiyet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, s. 297-298). Bu açıklamalar ışığında mânevî karakter kavramını ‘psiko-ruhsal boyutlu ahlâki değer yargılarını’ ifade eden bir kavram olarak tarif edebiliriz.

<sup>5</sup> Bu noktada psiko-ruhsal kavramını hangi anlamda kullandığımızı kısaca belirtmekte yarar görmekteyiz. ‘Psikolojik’ tabiri, genel olarak, insan beninde hal ve durum olarak meydana gelen davranışların zihinsel ve bedensel belirtilerini ifade eder. ‘Ruhsal’ kavramı ise iç bende oluşan mânevî boyutu ifade eder ki, bu boyut kendini psikolojik olanda ortaya çıkarır. Bu kısa açıklamalar ışığında, ‘psiko-ruhsal’ tabirinin mânevî olanın kendini bireyde psikolojik olarak göstermesi durumunu ifade ettiğini söylemek mümkündür.

<sup>6</sup> *Fakr*, bireyin kendini Rabbi karşısında hiçbir şeye sahip olmadığını idrak etmesi durumudur; birey kendi varlığının gerçek sahibinin Allah olduğunun şuuruna varır ve her an kendini O’na muhtaç hisseder. *Fakr* konusunda daha çok bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (1995). *Fakr, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 12, s. 132-134.

<sup>7</sup> *Saadet* kavramının tanımlarından biri ‘*ruhun akla uygun davranışı ya da ruhun fazilete uygun herhangi bir davranıştır*’ şeklindedir. Bu tanım mutluluğu elde etmenin erdemli davranış gösterebilme kabiliyetine bağlı olduğunu göstermektedir. Sûfî yaşam dikkate alındığında, mutluluğun erdemli davranışlar sergilemeye bağlı olduğunu söylemek mümkündür. *Saadet* kavramı konusunda bilgi almak için bk. Mustafa Çağrıncı. (2008). *Saadet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, s. 319-322.



sürdürmek, mânevî zenginliği ve içsel hürriyeti kazanmanın en kestirme yoludur<sup>8</sup>.

Sûfi yaşamın ortaya koyduğu mânevîbenlik gelişme tarzı takip ettiği meşrep ve yola göre her sūfide farklı tarzlarda şekillenmektedir. Bu tarzların farklı şekillerde cereyan etmesi bireysel farklılıklardan kaynaklandığı gibi çevre faktörlerinden de kaynaklanmaktadır; her bireyin yaratılışında ayrı bir özelliğin yani özel bir ilâhî sıfatın ağırlıklı bulunması ve yaşadığı çevre şartlarının kendisine kazandırdığı karakterin farklı olması söz konusu farklılığın temel kaynağı olarak değerlendirilebilir. Buna göre, psiko-ruhsal yapısının ve sosyal çevresinin etkisiyle şahsiyetini geliştiren sūfi birey, kendinde özel bir mânevî karakter taşır ve tutum ve davranışlarını buna göre sergiler.

Mânevî tutum ve davranışları sergileyebilme kabiliyeti, benlik yapısına yerleşen birtakım mânevî algılamalar (müşâhedeler)<sup>9</sup> sayesinde olmaktadır. Bu nedenle bireyin kalbinde oluşturduğu mânevî bakışın kalitesi davranış kalitesini de doğrudan etkileyecektir. Bu konuda sūfiler kalp tasfiyesini söz konusu ederler ve kalbin amelleri kavramıyla kalpte oluşan fiillerden bahsederler. Buna göre 'davranış' sadece dış dünyada oluşan hareketlerimizi değil, aynı zamanda iç dünyamızda meydana gelen durumları da kapsayan bir kavram olmaktadır. 'Kalbin aynası' ifadesi de bu anlamda dikkate alınması gereken bir kavramdır çünkü kalbin fiillerinin mânevî kalitesi kalbin aynasının temizlik kalitesine bağlıdır. Bu nedenle sūfiler kalbin aynasının temizlenmesini gündeme getirirler, çünkü ancak bu şekilde kalbin fiillerinin sağlıklı gelişmesi mümkündür.<sup>10</sup>

'Psiko-ruhsal' kavramı çerçevesinde verdiğimiz bu kısa bilgilerden sonra, konumuz açısından önemine binaen, sūfi psikolojisi kavramı üzerine duralım. Sūfi psikolojik yapıyı oluşturan mânevî içerikli tutum ve davranışları 'sūfi psikolojisi' kavramı çerçevesinde ele almak mümkündür. Bu çerçeveden bakıldığında sūfi psikolojisi, tasavvufi yaşam tarzını yaşayan bireyin tutum ve davranışla-

<sup>8</sup> Bu tanım birçok sūfi kavramı içine alacak şekilde yapılmıştır; verâ, zühd, tevekkül ve rıza gibi birçok kavram bu tanım içerisinde düşünülebilir.

<sup>9</sup> Müşâhede tasavvufta Allâh'ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eder. Müşâhede kavramı konusunda bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (2006). *Müşâhede, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 26, s. 152-153.

<sup>10</sup> Sūfi algıda 'mümin müminin aynasıdır' hadisinde geçen 'mümin' kavramları arasında bir ilişki kurulmuş ve müminin Allâh'ı yansıtan bir ayna olduğu sonucuna varılmıştır; Hak kendini halk aynasında, halk da Allâh'ı insan aynasında görür (Süleyman Uludağ. (1991). *Ayna, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 4, s. 260-262). Söz konusu müminin mümine ayna olma durumunun gerçekleşmesi için kalbin temizlenmesi sūfi yaşamda dile getirilmiştir. Kalp tasfiyesi hakkında bilgi almak için bk. Hasan Kâmil Yılmaz.

rını inceleyen bir alan olarak, sūfîlerin söz ve uygulamalarını inceler ve mânevî benlik yapısının nasıl şekillendiği konusunda malzeme oluşturur.<sup>11</sup>

Bu çerçeveden bakıldığında, sūfî psikolojisi beni tanımak üzerine kurulu kişilik yapısını inceler. Bilindiği gibi, genel olarak sūfîler, seyri sülûkun/mânevî yaşamın amacını ‘Kendini ve Rabbini tanımak’/‘Bireysel beni ve İlâhî beni tanımak’ olarak değerlendirirler. Bunun için de Bezm-ielest<sup>12</sup> dedikleri ilk âleme geriye dönme yolculuğunu zorunlu görmüşlerdir. Aksi takdirde indiğimiz bu mahsus âlemin insana dayattığı maddi arzu ve isteklerin dayattığı hazları yaşamak zorunda kalırız. Bu durumdan kurtulmak için yaşama mânevî bir anlam verme gereğini zorunlu bir ilke olarak kabul eden sūfî gelenek, insanın ruhuna yani özüne dönmesini gerekli görür. Bedensel hazlardan ayrılma duygusu ve ruhsal hazlara yönelme kaygısı içinde mânevî yolculuğa çıkan sūfî birey, adım adım fizyolojik boyutunun etkilerini terk eder ve kendini rûhunun etki alanına bırakır; terki dünyâ, terki ukbâ, terki hestî ve terki terk.<sup>13</sup>

Bu açıklamalardan sonra tebliğimize konu olarak seçtiğimiz Kuşadalı İbrahim Halvetî’ye göre mânevî şahsiyet gelişimi konusunu incelemeye geçebiliriz.

### **Kuşadalı İbrahim Halvetî’ye Göre Mânevî Şahsiyet Gelişimi**

Giriş bölümünde kısaca ifade ettiğimiz gibi, sūfî şahsiyet eğitiminin temel amacı mânevî hürriyet/fakr sayesinde kalbî mutluluğu/saâdeti sağlamaktır. Söz konusu bu mânevî mutluluğun sağlanması için zihni geçici olandan kurtarma ve kalıcı olana yöneltme sūfî bireyin kullandığı temel bir yöntemdir. Şimdi Kuşadalı’nın mânevî hürriyetin sağlanması ve dolayısıyla içsel huzurun gerçekleşmesi konusunda hangi mânevî tutum ve davranışları önerdiğini belli bazı başlıklar altında görelim.

<sup>11</sup> Sūfî psikolojisi kavramı üzerine bilgi almak için bk. İbrahim İştan. (2004). *Sūfî Psikolojisi, Süleminî’ye Göre Benlik Dönüşümü*. Ankara: Divan, s. 48-53.

<sup>12</sup> Bezmi elest, Allah’la yaratılışları sırasında insanlar arasında yapıldığı kabul edilen sözleşme için kullanılan bir tabirdir. Bu kavram hakkında bilgi almak için bk. Yusuf Şevki Yavuz. (1992). *Bezm-i Elest, DîA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 6, s. 106-108; Gürbüz Deniz. (2013). *Elest Bezmi ya da Hangi Söz?* Ankara: Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, c. 26, s. 151-161.

<sup>13</sup> Tasavvuf literatüründe terk kavramı dört mertebede ele alınmaktadır: ‘terki dünyâ’ bütün dünya nimetlerini, malı ve mülkü âhiret için terk etmek, ‘terki ukbâ’ cennet ve nimetlerini ilâhî cemâlî temâşâ için terk etme, ‘terki ‘hestî’ kendi varlığını terk ederek Hak’da fâni olmak ve ‘terki terk’ zihninde oluşan terk duygusunu da terk etmek (Süleyman Uludağ. (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet, s. 525).

## Mânevî Olgunlaşma/Terakkî Etme Tutumu

Sûfî gelenek, dünyanın geçiciliğinden dolayı değersizliğini kabul eder<sup>14</sup> fakat insanın mânevî gelişimini gerçekleştirmesi yeri olması nedeniyle de önemli olduğunu vurgular, çünkü dünya insanın iniş/tenezzül ve çıkışının/terakkisinin<sup>15</sup> mekânıdır. Kuşadalı insan konusunda 'ervahdan ecsam ve hayvaniyete tenez-zül olmuş idi; hayvaniyetten ihata-i bî nişana terakkî olur<sup>16</sup>' diyerek insanın âlemi ervahtaki ruhsal durumundan cismâni ve hayvânî olan bu dünya âlemine indiğini ve buradan da tekrar ruhlar âlemine doğru çıkarak terakkî/yükselme veya olgunlaşma sürecine girmesi gerektiğini belirtmiş olmaktadır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, mânevî şahsiyetin oluşabilmesi için maddî dünyanın geçici olduğuna ve bundan dolayı da önemsiz olduğuna inanmak gerektiğini belirten sûfî algı, kalıcı/bâki olana yönelmenin önemini vurgular. Kuşadalı bu gerçeği, insanın asıl vatanının 'âlem-i ervâh' olduğunu belirterek ortaya koyar<sup>17</sup>. Bu algı tarzı, kalbi ve dolayısıyla zihni geldiğimiz ve tekrar döneceğimiz yere uygun yaşamaya ayarlanması gerektiğini belirtir. Bu durumda 'dünya hayatının yaratılma nedeni nedir?' diye bir soru akla gelebilmektedir. Bu soruya sûfimiz 'dünya bizim için, biz de Hak Taâla için halkolunduk<sup>18</sup>' diyerek cevap verir. Bu anlayışa göre dünya, insanın mânevî olgunlaşmasını gerçekleştirmesi için düzenlenmiş bir yer olarak değer kazanmaktadır. Bu nedenle dünya, araç olması nedeniyle, sahip olunması gereken bir varlık değil, mânevî gelişim için malzeme olarak kullanılması gereken bir nesnedir. Bu nedenle dünya sevgisi mânevî gelişim yeri olan kalbe girmemelidir. Çünkü kalp mânevî gelişmenin mekânı olarak rûhun etkisinde olmalıdır. Kuşadalı, rûhun ve rûhî kuvvetlerin mekânı olan kalbe dünyevî duygu, düşünce ve eylemlerin girmemesi gerektiğini 'seyis, paşa odasına koyulmaz<sup>19</sup>' diyerek ifade eder.

Sûfî geleneğin ifade ettiği ve sûfimizin de vurguladığı insanın içinde yaşadığımız maddî dünyaya iniş ve sonrasında gerçekleşecek olan mânevî çıkışı,

<sup>14</sup> Sûfî düşüncenin dünya algısı konusunda bilgi almak için Zafer Erginli. (2006). *Temel Tasavuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış*. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 15, s. 2, s. 117-181; Ömer Yılmaz. (2007). *Tasavuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi*, Ankara, *Tasavuf*, c. 18, s. 191-203.

<sup>15</sup> Terakkî, bir halden diğer bir hâle, bir makamdan diğer bir makâma ve bir mârifetten diğer bir mârifete yükselme durumunu ifade eden bir kavramdır (Süleyman Uludağ. (1996), s. 524).

<sup>16</sup> Kuşadalı İbrahim Halvetî. (1982). *Mektup 33*, Yaşar Nuri Öztürk, 'Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrâhim Halvetî, Hayatı, Düşünceleri, Mektupları' içinde, İstanbul: Fatih Yayınevi, s. 156.

<sup>17</sup> Kuşadalı, *Mektup 97*, s. 218.

<sup>18</sup> Kuşadalı, *Mektup 121*, s. 249.

<sup>19</sup> Kuşadalı, *Mektup 133*, s. 262.

yaşamın amacının 'kendini gerçekleştirme' olduğunu ve her türlü gayretin bu yönde değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Sûfimize göre 'kendini gerçekleştirme', gerekli olgunluk aşamalarını aşarak sürekli ibâdet düşünce ve eylemi içerisinde yaşamakla mümkündür. Bu durumu 'sırr-ı îcadı ibaddan murat gâyeti kusvâ, kemâl-i iman ve'l-islam ve'l-ihsanın hakka'l-yakîn tahakkukuna mazhariyetten sonra, 'alâ tarîki'l-istihlâk devam-ı ubûdiyyettir'<sup>20</sup> diyerek ifade eden sûfimiz olgunlaşma aşamalarını geçerek ilâhi hakîkati yakinen idrak etmenin önemini vurgular ve bundan sonra ise, elde edilen hakikat bilgisinin sağladığı mânevî fakirlik sayesinde, benlik yapısı ilâhî iradeye uygun şekilde şekillenir.<sup>21</sup>

Söz konusu bu mânevî olgunlaşma/terakkîetme tutumu sûfî literatürde tarikat kavramıyla ifade edilmektedir. Tarikat aslında şeriatın sûfî bireyin yaşamında bütüncül bir şekilde bir yaşam tarzı haline gelmesi durumudur. Buna göre sûfî için şeriat ve tarikat farkı yoktur. Bu durumu Kuşadalı, 'sâlikten maddada şeriat ve tarikatte fark vardır. Lâkin sâlikin kendisine nazar ile şeriat ve tarikatta fark yoktur. Zira, sâlik kendisinde nefesine muhâlefet ederek tehzip ve tasfiye ve takdis niyeti üzere olur ise şeriat ve tarikat olur, olmaz ise dünyası olur'<sup>22</sup> diyerek veciz bir şekilde ifade etmiştir. Bu ifadelere göre mânevî yolculuğa çıkan birey yaptığı her davranışı alt benliğine ters davranmak maksadıyla benliğini maddî hazların kirlerinden ve etkilerinden arındırma niyetiyle yapar. İşte bu samimi niyetle gerçekleştirilen arınma durumu bireyin yaşam tarzını mânevî yola çevirir. Bu durumda şeriat ve tarikat ayrımından bahsetmeye gerek kalmamaktadır.<sup>23</sup> Sûfimiz bu durumu 'müritle, şeriat-ı mutahhara üzere olanlardır'<sup>24</sup> diyerek ortaya koymuştur. Bu noktada sûfimiz mânevî yolu yaşama adına şeriatın emirlerine ters hareket etmeyi prensip gereği kabul etmez ve

<sup>20</sup> Kuşadalı, *Mektup* 113, s. 235.

<sup>21</sup> Gerçekliği hakka'l-yakîn elde etme 'kendini gerçekleştirme'nin hedefidir. Sûfî birey gerçekliği bizzat görmek/müşâhede etmek ister (Abdulkerim Kuşeyri. (1991). *Kuşeyri Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh, s. 219-220), çünkü en doğru tutum ve davranışlar en doğru bilgiyi elde etmekle ancak gerçekleşebilir. Bu durum, sûfî geleneğin gerçek bilgisinin mânevî karakterli eylemlerde bulunmakla ancak sağlanabileceğini ifade eder ve salt bilgiden ziyade tecrübe edilmiş bilgiyi önemseydiğini göstermektedir. Sûfî tecrübe konusunda bilgi almak için bk. Abdullah Kartal. (2007). *Tasavvufî Tecrübe Aktarılabılır mı?* Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 16, s. 1. s. 97-120.

<sup>22</sup> Kuşadalı, *Mektup* 32, s. 155.

<sup>23</sup> Tasavvuf düşüncesinde gerçekliğe ulaşmanın dört aşaması şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet kavramlarıyla açıklanmıştır. Bu konuda bilgi almak için örnek olarak bk. Ahmed Ögke. (2001). *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şariyat, Tarikat, Hakikat, Mârifet Kavramları ve Marmarvî'de 'Dört Kapı-Kırk Makam' Anlayışının İzleri*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, c. 18.

<sup>24</sup> Kuşadalı, *Mektup* 129, s. 259.

bunu lâubâlilik olarak değerlendirir.<sup>25</sup> Bu noktada Kuşadalı şeriat ilminin öneme dikkat çeker ve 'ilm-i şeriat amel bi'l-ihlâsın mîzânıdır<sup>26</sup> ve 'keşf-i âlemi misâl eshâb-ı ilimden değildir<sup>27</sup>' diyerek zâhiri bilginin genel olarak ölçü olması bakımından değerini vurgular.

Bu açıklamalar ışığında mânevî şahsiyet gelişimi için bireyde terakkî etme arzusunun olması ve bu arzunu gerçekleşmesi için de mânevî yola girme iradesini göstermesi gerektiğini söylemek mümkündür. Bu durum bireyin psikoruhsal yapısına olumlu tutum ve davranışlar olarak yansiyacaktır, çünkü sürekli ilerleme arzusu bireye pozitif etki eder. Mânevî olgunlaşma arzusu konusunda verdiğimiz bu bilgilerden sonra şimdi de bu arzunun yerine getirebilmesi için önemli kuralları Kuşadalı'ya göre görmeye geçebiliriz.

## 2. Mânevî Olgunlaşma/Terakkî Etmenin Önemli Kuralları

### a) Alt benliğe karşı durma gayreti gösterme

Sûfî gelenek arzu edilen mânevî terakkînin oluşabilmesini sadece fikrî ve zihnî çabaya değil, bu çabayla birlikte daha çok pratik uygulamalara bağlar. Sûfî geleneğe bağlı olan Kuşadalı da mânevî şahsiyetin gelişimini pratik uygulamaya/amele dayandırır ve 'kendi kendine kurmak ile maksûd ele geçmez<sup>28</sup>' diyerek gayret ve çalışmayı tek çare olarak görür. Bu nedenle, sûfimiz her hal ve durumda alt benliğe karşı durmayı mânevî şahsiyet gelişimin temel bir prensibi olarak öngörür ve şöyle der: 'Velhâsıl yatmada, kalkmada muhâlefeti nefis üzere olmalıdır. Tâki isti'dâdınız kuvvet bulmakla feyziniz ve mülâkâtınız zuhura gele. 'Müste'idd-i tâmmın kendisinden buhl sefehtir', buyurulduğu buna mebnidir. Medâr-i şeriat muhâlefeti nefstir. Var ise var, yok ise yoktur ve gaflet mezmûmdur<sup>29</sup>'. Bu ifadeler alt benliğe karşı gelmenin, mânevî gelişim gücü kazanmak ve kalpte Yaraticıyla mânevî buluşma durumunu oluşturmak için önemli bir prensip olduğunu göstermektedir.<sup>30</sup> Çünkü söz konusu bu muhalefet duygu ve düşüncesiyle bireyin davranışları ibâdete dönüşme imkânı bulur ve şeklî olarak ibâdet kavramı kapsamında olan davranışlar da nefse uyma nede-

<sup>25</sup> Kuşadalı, *Mektup* 121, s. 249.

<sup>26</sup> Kuşadalı, *Mektup* 50, s. 172.

<sup>27</sup> Kuşadalı, *Mektup* 119, s. 244.

<sup>28</sup> Kuşadalı, *Mektup* 69, s. 190.

<sup>29</sup> Kuşadalı, *Mektup* 4, s. 168.

<sup>30</sup> Nefse muhalefet ve kusurlarını daima hatırdâ tutma sûfî yaşamın kullandığı temel yöntemlerden biridir, çünkü alt benliğin yanlış tutum ve davranışlarına karşı durmadan terakkînin/mânevî ilerlemenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Nefse muhalefet ve kusurlarını hatırdâ tutma konusunda bilgi almak için bk. Kuşeyrî. (1991), s. 290-294.

niyle ibâdet özelliğini kaybeder.<sup>31</sup> Sûfimiz bu durumu ‘*muhâlefet ile olan cümle harekât ibâdeti kâmilemdir. Muvafakât ile suver-i ibâdât, ibâdât-ı kâsıradır*<sup>32</sup>’ diyerek veciz bir şekilde ifade etmiştir. ‘*Nefs ile mücâhedeyi bırakıp tasarruf kaydına düşmeyeyin*’ diyerek de nefse karşı tavır takınmanın amacının tasarruf sahibi olmak değil, istikamet sahibi olmak olduğunu altını çizer.<sup>33</sup>

Alt benliğin arzu ve isteklerine karşı durabilmek için azîmet yani zor olan tutum ve davranışları tercih etmek sûfi geleneğin kullandığı temel yöntemlerden biridir. Kuşadalı da azîmeti mânevî şahsiyet gelişimi için önemli görür ve kolaylaşan her zor davranışın yerini yeni bir zor davranışa bırakması gerektiğini şart koşarak davranış planında dinamik bir görüş ortaya koyar. Şimdi sûfimizin bu konudaki görüşlerini kısaca belirtelim.

#### b) Azîmet/zor olan tutum ve davranışları tercih etme

Ruhsat/verilen izni kullanma ve azîmet/zor olanı tercih etme dini literatürde tartışılan bir konudur. Hangi durumlarda ruhsatı kullanmak, hangi durumlarda azîmeti tercih etmek gerektiği konusunda İslam bilginleri tartışmışlar ve çeşitli sonuçlara varmışlardır.<sup>34</sup> Sûfiler de bu konuda görüş beyan etmişler ve genelde azîmetle davranmanın daha doğru bir yöntem olduğunu savunmuşlardır. Bunun nedeni ise, sûfi yaşamın zor olanı tercih edip alt benliğin haz alma duygusunu tamamen kırmayı hedeflemiş olmasıdır.<sup>35</sup>

Kuşadalı da bu konuda sûfi geleneğin tercihini kabul etmiş ve azîmet konusunda bazı orijinal fikirler ortaya koymuştur. Ona göre ‘*şer-i şerifte hüsün*

<sup>31</sup> İbâdet kavramı hakkında bilgi almak için bk. Süleyman Uludağ. (1999). *İbadet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 19, s. 247-248; Hayati Hökekleli. (1999). *İbadet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 19, s. 248-252.

<sup>32</sup> Kuşadalı, *Mektup* 56, s. 176.

<sup>33</sup> Sûfi yaşamın amacı istikamet üzere olmaktır fakat istikamette olmaktan dolayı bireyde meydana gelebilecek olağanüstü olaylar da görülebilir. Yaşanan bu olağanüstü olaylar nedeniyle birey olaylara etki etme/tasarruf gücünü kullanmak isteyebilir. Sûfi bakış tarzı bu duruma dikkat çeker ve sûfi yaşamdan asıl amacın tasarruf olmadığını, gayenin istikamette yani doğru hareket etmede olduğunu vurgular. İstikamet hakkında bilgi almak için bk. Mustafa Çağrı ve Süleyman Uludağ (2001). *İstikamet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 23, s. 348-349; Süleyman Uludağ. (2002). *Kerâmet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 25, s. 265-268.

<sup>34</sup> Azîmet konusunda bilgi almak için bk. Mustafa Bakır. (1991). *Azîmet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 4, s. 330.

<sup>35</sup> Sûfi gelenek, günah olma şüphesi bulunan her şeyden kaçınmayı temel prensip olarak kabul etmiş ve bu nedenle de tasavvuf ‘ruhsal yolu değil, azîmet yolu’ olarak değerlendirilmiştir. Dini hükümleri en mükemmel şekilde yerine getirmeyi amaç edinen sûfiler başkalarına kolaylık gösterip ruhsata göre davranma imkânı tanırken, nefse kolaylık gösterilmesinin gevşemeye yol açacağı endişesiyle kendilerine azîmete göre davranma zorunluluğunu getirmişlerdir (Süleyman Uludağ. (2008). *Ruhsat, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, s. 210).

*ruhsat, ahsen ise azîmettir*<sup>36</sup>, yani dinin izin verdiği ruhsatları kullanmak güzel olsa da, daha güzeli zor olanı tercih etmektir. Kuşadalı, kolaylığı tercih etmenin günaha yol açabileceğini belirtmiş<sup>37</sup> ve takip ettiği sûfî geleneğin tercihine uygun olarak en doğru olan davranışı göstermeyi metot olarak benimsemiştir. *‘İbâdeti kesîre nefsin yokuşuna ve zıddına gelendir*<sup>38</sup>’ diyerek azîmete göre hareket etmenin nefse karşı durmadaki önemini vurgulamıştır.

Kuşadalı'nın azîmet konusunda orijinal olan görüşü, azîmetin kişiye göre ve zaman içinde değişmesi düşüncesidir. Bir müridine *‘kendinizi kullanmanız, evâil-i hâlinize göre, eski azîmet ruhsat menzilesinde olmuş*<sup>39</sup>’ diye yazarak, ilk başta zor gelen bir davranış cinsinden olmuş olsa da, birçok defa uygulanarak kolaylaşmış her davranışın ruhsat konumuna düştüğünü belirtmiştir. Bu düşünce sûfî geleneğin davranışların gelişimine dinamik bakışının bir gereği olarak, mânevî şahsiyetin oluşumunda ‘tutum ve davranışlarda daima daha zor olanı tercih etme’ tavrının önemini göstermektedir. Sûfimiz *‘azîmet eşhâs ve evkâtın ihtilâfıyla muhtelif olduğu gibi şahsı vâhidin ahvâl ve evkâtının ihtilâfıyla de muhtelifdir*<sup>40</sup>’ diyerek, eğer kişiye önceden zor gelen davranış şimdiki halde kolaygelmeye başlamışsa, bu mânevî ilerlemenin var olduğunu göstermektedir. Bu durumda eskiden azîmet konumunda olan davranış ruhsata dönüşmüş olduğundan bir miktar daha zor olan davranışı tercih etmek gerekmektedir. Buna karşın, önceden kolayca yapılan bir davranış şimdiki halde artık zor geliyorsa, mânevî anlamda bir inişten/tenezzülden bahsetmek gerekmektedir ve bundan dolayı, mânevî ilerlemenin bir zorunluluğu olarak, gerilemeyi ortadan kaldırmak için çare aranmalıdır.<sup>41</sup>

Kuşadalı azîmetle yapılan işler sonunda tecelli edecek olan ilâhî lütufları yapılan davranışlar/fiiller sonucu olarak değil, Yaratıcının bağıışı olarak algılamak gerektiğini vurgular çünkü ortaya çıkan bu davranışlar fütûhât/mânevî açılımlar cinsindedir ve bu durumda bireysel iradedden bahsedilemez.<sup>42</sup> Ayrıca sûfimize göre azîmetle davranmak demek, muhkem ayetlere sarılmak ve müteşabih olanlarla ilgilenmemek anlamına gelmektedir. Çünkü muhkemât yolundan sapmak, kesin olmayan bilgiyle uğraşmak ve yanlış olana sapmak

<sup>36</sup> Kuşadalı, *Mektup* 136, s. 265.

<sup>37</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 119, s. 243.

<sup>38</sup> Kuşadalı, *Mektup* 121, s. 248.

<sup>39</sup> Kuşadalı, *Mektup* 132, s. 261.

<sup>40</sup> Kuşadalı, *Mektup* 1, s. 125.

<sup>41</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 71, s. 192.

<sup>42</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 60, s. 180.

demektir.<sup>43</sup> Bu durumu ‘kire, köre bakma, yol doğru gider<sup>44</sup>’ diyerek belirten sûfimiz, müteşâbihât ile uğraşmayı, ‘kîl ü kâl ile müşkilat halletmeye uğraşmak’ olarak değerlendirir.<sup>45</sup> Hâlbuki kulun bütün sorunlarının sözle değil, gayret göstererek/mücâhede ederek çözülebileceğini ifade ederek Kuşadalı dinamik bir yaşam modeli önermiş olmaktadır. Çünkü ona göre âlem-i mülk ve âlem-i nâsût olarak isimlenen bu dünyaâlem-i ezeldi yapılan anlaşmayı uygulama yeridir, yani bu dünya hayatı bezmi eleste verilen söze uygun yaşamı inşa etme yeridir.<sup>46</sup> Bu nedenle mânevî şahsiyet gelişiminde terakkî etmek için önemli olan, davranış planında sonuç alabileceğimiz tutumlara sahip olmaktır.

Zor olanı tercih edebilme kabiliyeti, hizmet etme duygu ve düşüncesiyle beslenen bir durumdur, çünkü başkalarına hizmet edebilme cesaretini gösterenler ancak azîmetle hareket edebilirler. Şimdi sûfimizin hizmet konusundaki görüşlerine geçelim.

*c) İnsanlara hizmet etme tutumuna sahip olma ve onlardan gelene tahammül etme*

Sûfî gelenek, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, zor olan davranışları tercih ettiği için hizmet etmemânevî yolculukta öne çıkarılmıştır. Sûfî geleneği benimseyen Kuşadalı bu konuda orijinal sayılabilecek birtakım görüşlere sahiptir. Sûfimiz ‘evâilde sülûkunda himmet isteyenden hizmet isterlerdi. Şimdi, evvel mahabbet, saniyen hizmet isterler<sup>47</sup>’ diyerek kendi döneminde hizmet duygusunu geliştirmek için mânevî yola sevgi duymanın öne çıktığını ifade eder. Ayrıca sûfimiz ‘şimdiki halde her kime olur ise olsun, her ne hizmet düşer ise ‘azîzimin hizmeti’ diyerek hizmet etmekle halimizi hazmedip ‘kavmin efendisi, kavme hizmet edendir’ sırrına aşına olursunuz<sup>48</sup>’ diyerek insanlara hizmet etmenin mânevî şahsiyet gelişimi için önemini vurgulamış olmaktadır.

Bu nedenle sûfimiz toplumdan ayrı durmayı, sadece mürşidin huzurunda geçici sürelerle ve halvet zamanına hasretmektedir. İnzivâ/yalnız kalma, istiğraka artırdığı için terakkînin zıddına hizmet eder. Sûfimiz ünsi ‘ibâdı/insanlarla ünsiyet kurmayı ve böylece vahdeti kesrette aramayı tercih etmiştir.<sup>49</sup> Kuşadalı, inzivâyı istiğraka düşürdüğü için zararlı sayar ve nafil ibadetleri de istiğraka düşürmemeleri kaydıyla makbul sayar; eğer istiğraka düşürürse kısmen veya

<sup>43</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 95, s. 216.

<sup>44</sup> Kuşadalı, *Mektup* 95, s. 216.

<sup>45</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 51, s. 173.

<sup>46</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 95, s. 215.

<sup>47</sup> Kuşadalı, *Mektup* 10, s. 134.

<sup>48</sup> Kuşadalı, *Mektup* 10, s. 134.

<sup>49</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 29, s. 152.



tamamen terk etmelidir.<sup>50</sup> Bu durumda, sufimize göre, insanlara hizmetle meşgul olmak nafil ibadetten daha üstündür diyebiliriz.<sup>51</sup>

Sûfimize göre hizmet etme duygu ve düşüncesi insanlardan gelen eza ve cefalara da tahammül ve sabretmeyi öğretmektedir.<sup>52</sup> Bu anlayışa uygun olarak insanlara tahammül etmeyi sülûkun temel özelliklerinden kabul eden Kuşadalı 'senin hakkında kıl u kal edene inkisâr yüzünden görünme. Heman anın dahi salâhını niyaz üzre ola ola hüsnimuâşeret yüzünden görün<sup>53</sup>' der ve 'iyiliğe iyilik her kişi kârı, kötülüğe iyilik er kişi kârı, iyiliğe kötülük şer kişi kârı<sup>54</sup>' diye ekleyerek kötülükler karşısında duygusal kırgınlığa düşmeden tahammül göstererek iyi geçim yolunu tutmanın önemini belirtir. Bu tahammül göstermenin mânevî terakkiye yardımcı bir unsur olduğunu 'ihtilatında başkadan akseden envai celâle tahammül ma'ar-râbita olmanız terakkinizde enfedir. 'Ademi tahammül tenezzüldür. Velev ki bu başkası kâfir de olsa. Ve dahi kendinizi sevdirmeniz ile bi'l-vâsita râbita etmiş olurlar. Ve onlardan dahi râbitanız kuvvetiyle celâl vara vara zail olup istidad ve salah zuhura gelir<sup>55</sup>' sözüyle ifade eden sûfimiz, bu şekilde diğer insanların da dolaylı olarak mânevî gelişimlerine yardımcı olunabileceğini belirtmiş olmaktadır. İnsanların kötü hallerinin yansıma tehlikesini düşünerek onlara yardım etmekten kaçınmanın doğru olmadığını söyleyen sûfimiz 'görüştüğüm kimselerin halleri bana akseder. Kaçıp gücenme, yüklerini atayım diye çalış<sup>56</sup>' diyerek ifade eder. Kalbi mânevî olarak korumak kaydıyla görünüşte insanlar gibi davranmak ve yaptığı işler karşısında bir çıkar gütmemek mânevî yolculuğun temel hedeflerinden olan terki terk makamını yaşamak demektir. Kuşadalı, 'gerek ibâdât, gerek ibâdâta vesile olan muâmelât hizmetleri ne ise işleyivermelidir. O yüzden zuhur eden fevâidi kalpte garaz tutmayarak davranmalıdır. İşte terkü't-terk yolu böyledir<sup>57</sup>', diyerek görünüşte halk gibi olmayı fakat hizmet karşılığı zuhur edecek menfaatleri kalpte gaye

<sup>50</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 49, s. 172.

<sup>51</sup> Sûfî gelenek bireysel nâfile ibâdetle meşgul olmak yerine bazı durumlarda yine nafil cinsinden olan insanlara hizmet etmeyi tercih eder çünkü ikincisinde sosyal fayda söz konusudur.

<sup>52</sup> Sabir mânevî yolculukta önemli bir makam olarak kabul edilmiş ve çeşitli mertebelerinden bahsedilmiştir. Katlanmanın zorlukla gerçekleştiği ilk aşamaya tasabbur, tahammülün kolaylaştığı orta dereceye sabır, arzu ve isteklerin baskı altına alındığı en yüksek dereceye de rızâ denmiştir (Mustafa Çağrıncı. (2008). *Sabır, DİA*. İstanbul. Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, s. 337-339). Sabir konusunda sûfilerin görüşleri hakkında örnek olarak bk. Abdurkerim Kuşeyrî. (1991), s. 323-330; Ebû Nasr Serrâc Tûsî. (1996). *El-Lüma'*. Çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk, s. 48-49.

<sup>53</sup> Kuşadalı, *Mektup* 102, s. 103.

<sup>54</sup> Kuşadalı, *Mektup* 102, s. 103.

<sup>55</sup> Kuşadalı, *Mektup* 36, s. 159.

<sup>56</sup> Kuşadalı, *Mektup* 118, s. 242.

<sup>57</sup> Kuşadalı, *Mektup* 120, s. 247.

tutmamayı mânevî şahsiyetin oluşumunun gereklerinden sayar. Sûfimizin bu anlayışı *cem'* makamından *farık* makamına yani mânevî yolculukla elde edilen ilâhî varlıkla bütünleşme halinden tekrar bu maddî âleme dönüp dünya şartlarında kazanılan mânevî yaşamı sürdürmeyi ifade etmektedir. Mânevî şahsiyet gelişimi bu iki halin bir arada bulunmasıyla ancak tamamlanmaktadır.<sup>58</sup>

Sûfî gelenek, insanlardan gelen eza ve cefalara göğüs gerebilmek için kahr ve lütfu aynı görmeyi gerekli kılmaktadır. Bu nedenle sûfî uygulamada çile ve ıstırap arzu edilerek çekilir, çünkü zaten yaşamın doğal olayları çile ve ıstırapı barındırmaktadır. Bu nedenle Kuşadalı ıstırapı mânevî olgunlaşma yolunda önemli bir unsur olarak kabul eder ve '*kabz ve celâl zuhuru terakkîye vesiledir. Bast ve cemat terakkîye vesile olaydı Hz. Adem cennetten çıkarılmazdı*<sup>59</sup>' diyerek sıkıntılı durumların insanı oluşturması nedeniyle gerekli olduğunu vurgular. Kahr ve lütfun mânevî yolculukta aynı oranda bulunması gerektiğini ifade eden sûfimiz, ıstırapı bir nimet olarak görür ve onun gelişini sevinçle karşılamak gerektiğinin altını çizer: '*Tebşir zuhûrunda mesrur olma, mahzun ol: 'İlerisini bulamadım' deyü*'. Çile zuhurunda mesrur ol: '*Hüsn-i zan kamçısı ile yol alacağım deyü. İşte böyle, mahcupların tersine davran*<sup>60</sup>'.

Dünya yaşamının imtihan yeri olduğunu '*dünya çilehanedir, rahat yeri değildir. Kişi, kendi ihtiyarıyla çilesini yüklenir ise harici çilelerden âzâd olmalarına iştibah etmeyeler*<sup>61</sup>' diyerek belirtir. Ayrıca bu dünya yaşamında hakkımızın çığnenebileceğini '*hiç kimse âharın ameliyle mücâzât olunmaz. Velakin dârî dünya dârî ibtilâdır. Bunda bir kimsenin, âharın ameliyle ve kendi ameliyle mücâzât olunması ve olunmaması câizdir*<sup>62</sup>' sözüyle belirtir ve kişinin bu dünya şartlarında haklarının çığnenmesi nedeniyle çileye maruz kalabileceğini ifade eder. Bu durumu '*Öyle bir musibetten korkun ki o, yalnız içinizden zulmedenlere isabet etmez(8/25)*' ayetiyle delillendirir.<sup>63</sup> Fakat ahirette herkese hakkının tastamam verileceğini '*Buna mukabil dârî âhiret dârî mücâzâtıdır, onda herkes kendi ameliyle mücâzât olunur, hiçbir kimse âharın ameliyle mücâzât olunmaz*<sup>64</sup>' sözüyle ortaya koyar. Sûfimizin bu görüşleri bu dünya yaşamının sına- ma yeri olduğunu ve dolayısıyla çeşitli sıkıntı ve çilelere maruz kalılabileceğini

<sup>58</sup> Cem' ve fark kavramları hakkında bilgi almak için bk. Hasan Kâmil Yılmaz. (1993). *Cem', DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 278-279.

<sup>59</sup> Kuşadalı, *Mektup* 29, s. 152.

<sup>60</sup> Kuşadalı, *Mektup* 111, s. 234.

<sup>61</sup> Kuşadalı, *Mektup* 17, s. 139.

<sup>62</sup> Kuşadalı, *Mektup* 43, s. 166.

<sup>63</sup> Kuşadalı, *Mektup* 43, s. 166.

<sup>64</sup> Kuşadalı, *Mektup* 43, s. 166.

fakat ölümden sonra gelecek olan ahirette herkese hakkının tamamen verilerek adaletin sağlanacağını ifade etmektedir.

Sûfimize göre, bu dünya yaşamında karşılaştığımız bela ve sıkıntılar Allâh'ın bize ceza olarak verdiği sonuçlar değildir. Söz konusu bu bela ve sıkıntılar elest bezminde nefse rahat vermeyip onu yokuşa sürme konusunda verdiğimiz sözden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle verdiğimiz söze uygun olarak zorluk ve çilelere karşı göğüs germek zorundayız. Bu dünya hayatında kolayı tercih etmek akıllı bir iş değildir çünkü her inişin bir yokuşu vardır ve inişi çoğalttığımız oranda yokuşumuz artar. Daha sonra bu yokuşları adımlamak durumunda kalacağımıza göre, bir an önce önümüzdeki yokuşu çıkıp zirvede aydınlığa varmaya çalışmak daha doğrudur. Kısaca ifade edersek, çile ile tekâmül/olgunlaşma arasında doğru orantı vardır, biri artınca öteki de artar. Bu nedenle teselli bulmak isteyenler çileye sınımlıdır çünkü teselli getirecek tecellî çilenin ürünü olarak gelecektir.<sup>65</sup>

#### d) Mânevî râbıtayla hareket etme

Râbîta sûfî literatürde mânevî bağlantıyı kurmanın bir yolu olarak kabul edilir ve özellikle mürşit ile mürit arasındaki kalbi bağı kurmak için kullanılan bir metottur.<sup>66</sup> Râbîta konusuna özel bir önem veren Kuşadalı'ya göre râbîta niyeti ile de davranışlar 'ameli sâlih' kapsamına girer. Çünkü kalbi iyi olana bağlama kişide iyilik halini oluşturur. 'Sâlihâti intizâr üzre olan sürekli olarak sâlihât işlemiş gibidir'<sup>67</sup> diyerek bu durumu ifade eden sûfimiz, Allah katında değeri olan davranışların/sâlih amellerin, o amellere yönelik kalpte taşınılan sâlih niyetlere bağlı olduğunu ortaya koymaktadır.

Kuşadalı, râbîtanın mânevî yolculukta mîzan/kalite ölçüsü olduğunu belirtir ve râbîtanın sürekliliğinin önemine vurgu yapar.<sup>68</sup> Râbîta 'sırru'l-lâh, sırr-ı beytillah, sırr-ı resûlillah' olarak insanın özündeki sırta ulaştırma aracıdır ve mürşit de bu sırta ulaşmak için vesiledir. Bu sırta dünya yaşamında ulaşma fırsatı bulamayanlar öbür dünyada ulaşacaklardır. Sûfimize göre bütün müminlerin terbiyesi bu sırta ulaşmaya güç yetirme kıvamına ulaşmak içindir. Râbîta ve mürşidi kâmile intisap vasıtasıyla bu dünyada sırrullâha ulaşamayanlar, bunu Münkereyn sorgulamasından cehenneme kadar giden süreçte, öteki dün-

<sup>65</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 5 ve 22, s. 128, 145-146.

<sup>66</sup> Râbîta hakkında bilgi almak için bk. İrfan Gündüz. (2007). *Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta*. Ankara: Tasavvuf, y. 8, s.19, s. 23-53.

<sup>67</sup> Kuşadalı, *Mektup* 28, s. 151.

<sup>68</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 100, s. 221.

ya seyri içinde gerçekleştireceklerdir.<sup>69</sup> Sûfîmizin bu ifadeleri insanın varlık aşamalarının herhangi bir noktasında Hakîkatin sırrına vakıf olacağını ifade etmektedir. Sûfîlerin öngördüğü mânevî yolculuk işte bu sırrı bu dünyada elde etme hedefine yönelik bir gayrettir. Böylece ölmeden önce ilâhî hakikat tecelli eder.<sup>70</sup>

e) *Vehbî olanı elde etmek için kesbî olana yönelme*

Kuşadalı, tasavvufi geleneğe bağlı kalarak, sulûku kesbî olan birtakım mazhariyetlerin kazanılmasına bağlar. Buna göre sâlik, mânevî merhaleleri kendi gayretiyle aşacaktır. Vehbî olan lütuf ve ihsanlar, bu kesbî mazhariyetlerin bir neticesidir. Bu bakımdan kesbî olanla uğraşmayı bırakıp vehbî olanı beklemek bir tenezzül/gerilemedir. Kuşadalı, gayret sonucunda tecellînin teselli getireceğini söyler, fakat '*tecellî-i sırfta kalmayı*' terakkîye engel olarak görür.<sup>71</sup> Tecellî sonsuz olduğu için ölümden sonra da devam eder. Bu dünyada sâlike gerekli olan, tecellî'ye '*gör-geç*' kadar iltifat ederek himmeti asıl amaç olan ilâhî rızayı kazanmaya yöneltmektir.<sup>72</sup>

Kuşadalı'ya göre, faydalı ilmi kazanmak seyri sulûkun yarısıdır<sup>73</sup>, çünkü zâhirî ilim mânevî tecrübeyle elde edilen bâtinî verileri değerlendirme ölçüsüdür. Misal âleminde Sünbül Sinan ile görüştüğünü karşılıklı birbirlerinden istifade ettiklerini, fakat İbn Kemal ile de görüştüğünü fakat her defasında kendisinin ondan istifade ettiğini ifade ederek<sup>74</sup> zâhirî ilmin mânevî şahsiyet gelişimi için değerini ortaya koymuştur.

e) *Mânevî yolculuğun hedefi vahdeti elde etmek*

Sûfî yolculuğun temel hedefi her şeyde Yaratıcıyı görebilme/müşâhede etme gücünü bulabilmek, çokluğun karmaşasından kurtulup birliği yaşamaktır.<sup>75</sup> Söz konusu bu birlik algısı sayesinde sûfî birey kişilik bütünlüğünü elde eder, tutum ve davranışlarında mânevî fakirliği ve içsel huzuru ortaya koyar.

<sup>69</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 37, s. 160.

<sup>70</sup> Tecellî Hakk'ın varlığının çeşitli mertebelerde zuhur etmesi, sâlikin keşf yoluyla bu zuhuru idrak etmesi anlamında kullanılan bir tasavvuf terimidir (Semih Ceyhan. (2011). *Tecellî, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 40, s. 241-243).

<sup>71</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 29, s. 152.

<sup>72</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 71, s. 193.

<sup>73</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 119, s. 245.

<sup>74</sup> Bk. Yaşar Nuri Öztürk. (1982), s. 93.

<sup>75</sup> Tevhid sûfî literatürde Allah'ın zâtında, sıfatlarında, mâbud oluşunda bir ve tek olduğunu zihin ve kalp yoluyla kabul etme anlamında kullanılan bir terimdir (Süleyman Uludağ. (2012). *Tevhid, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 41, s. 21-22).

Sûfî gelenek, bu âlemde meydana gelen her şeyin Yaratıcının bir tecellisi olduğunu kabul eder ve meydana gelen her olayda Yaratıcının eserini görmenin önemine vurgu yapar. Bu görme sadece zihinsel bir algı değil, kalbî bir müşâhede olarak tezâhür eder. Çünkü hakiki olarak var olmayan bir duygu ve düşünce tutum ve davranış olarak istenilen sonucu vermez. Varlığın birliği/vahdeti vücûd konusunda önemli fikirler ortaya koymuş sûfî İbn Arabî olarak kabul edilir.<sup>76</sup> Kuşadalı İbn Arabî'nin vahdeti vücûd görüşünü kabul etmiş bir sûfî olarak, bir yandan Allâh'ın fiil ve sıfatlarının Zâtıyla aynı olduğunu belirtir, diğer yandan da eşyanın da Hakk'ın aynı olduğunu ifade eder.<sup>77</sup> 'Sır birdir, mazhar müteaddid'<sup>78</sup> diyen sufimize göre kâinat aslında bir tek sırrın çeşitli şekillerde yansımasıdır : 'Allah zü'l-Celâli isteyen mahcuba göre Cenâb-ı Hak her yerde hazır ve nâzırdır...Lâ Mevcûde İllâ Hû diyen ârife göre hep mevcûd vücûd-i Hak olduğunu bilince mevhum ile uğraşmaz. Nitekim sâliki rah-ı Hac, Kabetullahı bulunca güzëran ettiği yolları aramaz'<sup>79</sup>. Vahdeti vücudu kabul etmekle birlikte sûfimiz, zâhire riayet etme, kulluk sorumluluğuna hâle getirmeme ve sırrı ifşa etmeme arzusu nedeniyle ittihadı ilhad olarak görür. Bu nedenle, Rabb ile abdin aynı olduğunu ifade eden İbn Arabî'ye katılmakla birlikte, pratikte bunu çok fazla terennüm etmemiştir.<sup>80</sup>

## SONUÇ

Sûfî tecrübe bireye mânevî kişilik yapısı kazandırarak tutum ve davranışlarını mânevî hürriyet çerçevesinde gerçekleştirme imkânı tanır. Bu şekilde sûfî birey zihnini her türlü çıkar ve menfaat ilişkilerinden uzaklaştırır, kalbini yaratılış amacına uygun duygu ve düşüncelerle doldurur ve uhrevî yaşama yönelik eylemlerle kişilik yapısını şekillendirir. Böylece bireysel yaşamda oluşan mânevî karakter sosyal yaşamda da etkisini mânevî tarzda gösterir.

Kuşadalı İbrâhim Halvetî söz konusu ettiğimiz mânevî hürriyetin etkisi bireysel yaşamında göstermiş bir sûfî olarak, aynı oranda sosyal yaşama da etki etmiştir. Karakter yapısını şekillendiren; zor olanı tercih etme, başkalarına hizmet etme düşüncesini taşıma, sürekli mânevî râbitayla kalbini her türlü çıkar

<sup>76</sup> Vahdeti vücud konusunda birçok çalışma yapılmıştır. Örnek olarak bk. Ekrem Demirli. (2012). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul: Kocabalı Yayınevi.

<sup>77</sup> Bk. Kuşadalı, *Mektup* 49, s. 172.

<sup>78</sup> Kuşadalı, *Mektup* 19, s. 142.

<sup>79</sup> Kuşadalı, *Mektup* 83, s. 203.

<sup>80</sup> Yaşar Nuri Öztürk. (1982), s. 119.

ilişkilerinden uzak bulundurma gibi özellikler kendisine bir mânevî meşrebe sahip olma imkânı tanımış ve bu tarzını topluma aktarma fırsatı vermiştir.

Bu tarz sûfi bireylerin karakter ve kişilik yapısını incelemek sûfi yaşamın karakteristik özelliklerini anlamak bakımından önemlidir. Bu nedenle sosyal yaşama etki etmiş sûfilerin şahsiyetlerini oluşturan temel özellikleri incelemek, mânevî değer yargılarının bireysel ve sosyal yaşama olumlu anlamda sağladığı katkıyı inceleme fırsatı verecektir.

Dünya barışının sağlanması içsel barışı sağlamış insan ve insan gruplarının varlığıyla doğru orantılıdır. Kişiliği oturmamış ve çeşitli kaygılar yaşayan bireyler topluma da kaygı duygusu vereceklerdir. Bu nedenle karakterleri olgunlaşmamış insanların kaygılarını etkisiz hale getirebilecek olgun insanlara ihtiyaç günümüz dünyası için önem arz etmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında Kuşadalı gibi şahsiyetleri incelemek he zaman güncelliğini korumaktadır.

## KAYNAKÇA

- Azamat, Nihat. (2002). *Kuşadalı İbrâhim Efendi, DİA*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 26, s. 468-470.
- Ceyhan, Semih. (2011). *Tecellî, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 40, s. 241-243.
- Çağrıncı, Mustafa ve Uludağ, Süleyman. (2001). *İstikamet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 23, s. 348-349.
- Çağrıncı, Mustafa. (2008). *Sabır, DİA*. İstanbul. Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, s. 337-339.
- Deniz, Gürbüz. (2013). *Elest Bezmi ya da Hangi Söz?* Ankara: Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, c. 26, s. 151-161.
- Demirli, Ekrem. (2012). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabî ve Vahdet-i Vücûd Geleneği*, İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Erginli, Zafer. (2006). *Temel Tasavvuf Klasiklerinde Dünyâ Algısına Toplu Bir Bakış*. Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 15, s. 2, s. 117-181.
- Gündüz, İrfan. (2007). *Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbîta*. Ankara: Tasavvuf, y. 8, s.19, s. 23-53.

- Hökelekli, Hayati. (1999). *İbadet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 19, s. 248-252.
- , (2008). *Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Düşünce Kitabevi.
- , (2010). *Şahsiyet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, s. 297-298.
- Kartal, Abdullah. (2007). *Tasavvufî Tecrübe Aktarılabilir mi?* Bursa: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. 16, s. 1. s. 97-120.
- Kuşadalı İbrahim Halvetî. (1982). *Mektûbat*, Haz. Yaşar Nuri Öztürk, 'Kutsal Gönüllü Velî Kuşadalı İbrâhim Halvetî, Hayatı, Düşünceleri, Mektupları' içinde, s. 125-276. İstanbul: Fatih Yayınevi.
- Kuşeyri, Abdulkerim. (1991). *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh)
- Işıtan, İbrahim. (2004). *Sûfî Psikolojisi, Sülemî'ye Göre Benlik Dönüşümü*. Ankara: Divan.
- Ögke, Ahmed. (2001). *Türk Tasavvuf Düşüncesinde Şarîat, Tarîkat, Hakikat, Mârifet Kavramları ve Marmarvî'de 'Dört Kapı-Kırk Makam' Anlayışının İzleri*. Ankara: Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, c. 18.
- Öztürk, Yaşar Nuri. (1982). *Kutsal Gönüllü Velî Kuşadalı İbrâhim Halvetî (Hayatı, Düşünceleri, Mektupları)*. İstanbul: Fatih Yayınevi.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. (1996). *El-Lüma'*. Çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk.
- Uludağ, Süleyman. (1991). *Ayna, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 4, s. 260-262.
- , (1995). *Fakr, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 12, s. 132-134.
- , (1996). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet.
- , (1999). *İbadet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 19, s. 247-248.
- , (2002). *Kerâmet, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 25, s. 265-268.

- , (2006). *Müşâhede, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 26, s. 152-153.
- , (2008). *Ruhsat, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 35, s. 210
- , (2010). *Sülûk, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 38, s. 127-128.,
- , (2012). *Tevhid, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 41, s. 21-22.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (1992). *Bezm-i Elest, DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 6, s. 106-108.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. (1993). *Cem', DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, c. 7, s. 278-279.
- Yılmaz, Ömer. (2007). *Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi*, Ankara, Tasavvuf, c. 18, s. 191-203.



# KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'DE RÂBİTA

Ar. Gör. Betül İZMİRLİ\*

## Giriş

Tasavvuf, yaşanan bir tecrübe olması bakımından, daha önce bu tecrübe-yi tadanların rehberliğine ayrı bir önem verilir. Bu durum öğrenen-öğreten; mürid-mürşid ilişkisini daha anlamlı ve lüzumlu hale getirmektedir. Dolayısıyla bir mürşidin rehberliği olmaksızın bu yolda mesafe kat edebilmek neredeyse imkânsız görülmüş; “şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır.”<sup>1</sup> denilmiştir. Tasavvufi hayatta istenilen mertebeye en kısa zamanda erişebilmenin yolu, itirazsız bir itaatten geçer. Mürid mürşidine teslim olmalı; onun huzurunda “cenaze yıkayıcısı elindeki ölü gibi” olmalıdır.<sup>2</sup> Müridi mürşidine bu denli bağlayan unsurlardan biri de râbitadır.

Râbita, tasavvufta bir eğitim yönteminin adı olarak bilinmektedir. Aynı zamanda bu kavram, etrafında kıyametler koparılmak istenen, bazılarına göre şirke düşmekle ifade edilen bir tasavvuf meselesi haline gelmiştir.<sup>3</sup> Tasavvuf tarihinin belli bir aşamasında lâfzen zuhur eden ve neredeyse pek çok tarikatın ortak noktası konumundaki bu olgunun mâhiyetine ana hatlarıyla değinmenin yararlı olacağını düşünüyoruz.

Râbita kelimesi rabeta (ربط) kökünden gelmektedir. Bu fiil ve türevleri genel itibariyle alâka, ilişki, bağlanmış şey, bağ, gayret, ip, kuvvet, sebat, muhafa-

---

\* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri-Tasavvuf,  
mail: izmiribetul@gmail.com

<sup>1</sup> Bu şekildeki haliyle ( من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان ) meşhur olan söz, Kuşeyrî ve Sühreverdî tarafından “üstâdı olmayanın önderi şeytandır” ( من لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان ) şeklinde nakle-dilmiştir. Bkz. Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî, er-Risâletu'l-Kuşeyriyye, Tah. Abdu'l-Halîm Mahmûd - Mahmud b. Eş-Şerîf, Dâru's-Şa'b, Kahire, 1409/1989, s.621; Abdulkâhir Abdullah Sühreverdî, Avârifu'l-Meârif, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1966, s.96.

<sup>2</sup> Himmet Konur, Hasan Sezâî ve Mektupları Işığında Tasavvuf Hayatı, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2003, s.65-66.

<sup>3</sup> Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s.333.

za, yürek sağlamlığı, gönül, kalp gibi manalara delâlet etmektedir. Râbita kelimesi de bu yönüyle iki şey arasındaki alâka, ilişki kurmak, bağ, birlik, bağlanmış şey, kalpten bağlılık gibi anlamlar taşımaktadır.<sup>4</sup>

Terim olarak râbita, ilâhî-zâtî sıfatlarla tahakkuk etmiş ve müşahede makamına ulaşmış bir kâmil mürşide kalb bağlayıp, huzur ve gıyabında o zatın suretini hayâlen muhafaza etmektedir.<sup>5</sup>

Kur'ân'da rabetâ köküyle alâkalı kelimelerin geçtiği dört âyet mevcuttur.<sup>6</sup> Fakat bu kavramla alâkalı bazı kelimeler yer alsada râbita tasavvufî anlamda, Kur'ân ve hadislerde<sup>7</sup> mevcut değildir. Bununla birlikte râbitaya mânen delil olarak gösterilen bazı âyetler bulunmaktadır.<sup>8</sup> Bunlara daha sonra değineceğiz.

İlk tasavvuf eserlerinde, izâfî anlamıyla “râbita” kavramına rastlanmamaktadır ancak şeyh-mürîd ilişkilerinin keyfiyeti üzerinde sıklıkla durulduğu görülmektedir. Söz konusu eserlerde özellikle tasavvuf döneminde hâsıl olan; şeyhe tâbi olma, gıyabında ya da meclisinde şeyhe riâyet, ihtiram ve muhabbet “kalbi şeyhe bağlamak”<sup>9</sup> olarak nitelendirilmiştir.<sup>10</sup> Tasavvuf tarihinde önceleri şeyhi sevmek, kalbi ona bağlamak, bu sayede ondan feyz almak ve davranışlarını taklid etmek gibi pratikler zamanla gelişerek şeyhin sûret ve sûretini düşünmek biçimini almış olmalıdır.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> Bkz. İbn Manzûr, Lisanu'l-Arab, Dâru Sâdır, Beyrut, VII, s.302-303; Ebu Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, Es-Sihâh, Dâru'l-Hadis, Kahire, 2009, s.420; Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfahânî, el-Müfredat Fî Garîbi'l-Kur'ân, Tah. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru'l-Mârife, Beyrut, s.185-86.

<sup>5</sup> Es-Seyyid Abdülhakim Arvâsî, Râbita-i Şerîfe, Haz. Necip Fazıl Kısakürek, Büyükdoğu Yayınları, 15. Baskı, İstanbul, 2012, s.15; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s.289. Gümüşhanevî hazretlerine (ö. h. 1310) göre “salikin mürşidinin suretini idrakinde ya da kalbinde hıfzemesi, ya da kendi suretini şeyhin sureti olarak tasavvur etmesidir.” Bkz. Ahmed Ziyâuddin b.Mustafa Gümüşhanevî, Câmîu'l-Usûl Fî'l-Evliyâ, İstanbul, t.siz, s.225.

<sup>6</sup> Bkz. Kehf, 18/14; Kasas, 28/10; Enfal, 8/11; Âl-i İmran, 3/200.

<sup>7</sup> Hadislerde yer alan bazı dayanakları hakkında bkz. Dilaver Selvi, Nefs Terbiyesinde Râbita, 3. Baskı, Hoşgörû Yayınları, İstanbul, 2014, s. 63-75.

<sup>8</sup> Bkz. Mâide, 5/35; Tevbe, 9/119; Âl-i İmran, 3/31; Ahzâb, 33/21; Mumtahine, 60/4.

<sup>9</sup> Daha sonra Kübreviyye tarikatının kurucusu Şeyh Necmeddin Kübrâ'nın (ö.618/1221), iç ve dış temizlik için şart koştuğu on esastan (usûlü'l-aşere) birinin “kalbi şeyhe bağlamak/rabetmek” olduğu görülmektedir. Kübrâ, bu on esas içinde beden temizliği halvet, zikir, teslimiyet gibi şartları da saymaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Necmüdin Kübra, Risale İle'l-Hâim, (Tasavvufî Hayat içinde), Haz. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, s. 75-90.

<sup>10</sup> Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, 6. Baskı, Dergâh Yayınları, 2003, İstanbul, s.187.

<sup>11</sup> Necdet Tosun, Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, s.315.

Râbita, birçok tarîkatta bulunması hasebiyle müşterek bir unsurdur. Bura-da bazı tarikatların râbita anlayışına kısaca yer vermek istiyoruz:

Erken dönem tarikatlarından biri olarak Kübreviyye'de râbita “kalbi şeyhe bağlamak” şeklinde zuhur etmiştir.<sup>12</sup>

Râbita dendiğinde akla gelen ilk tarikat olan Nakşibendiyye'de zikir ve evrâd tam bir râbita haline geçmeden icra edilmez.<sup>13</sup>

Melâmetîler râbita hakkında “gönül beklemek” dedikleri özel bir tabir kullanırlar. Onlar zamanın kutbuna (mürşidine) gönüllerini vermek, bu suretle dünyevi şeylerden arınmak yolunu tutarlar.<sup>14</sup>

Râbitanın yaygın olarak görüldüğü tarîkatlardan biri Halvetiyye'dir. Halvetiyye'nin kollarından Uşşâkilerde<sup>15</sup> teveccüh, râbita ve tefekkür özel bir ders olarak öğretilmektedir.<sup>16</sup>

Halvetiyye'nin bir başka kolu olan Gülşeniyye'de<sup>17</sup> râbita konusu en geniş şekliyle Hasan Sezâî Gülşenî'nin (ö. 1151/1737) mektuplarında mevcuttur. Sezaî'nin değişik zatlara gönderdiği mektuplarında işlediği temel konu râbita ve mürşide muhabbetir.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Risale İle'l-hâim, (Tasavvufi Hayat içinde), Haz. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980, s.87-88; -Selvi, Râbita, s.100-101.

<sup>13</sup> Nakşîler, râbita halinin erken doğması için temerküz ve teksife, ölüme ait sahneler tahayyül ederek başlarlar. Sâlik kendisinin öldüğünü, teneşire uzandığını, kefenlendiğini, mezara koyulduğunu vs. tahayyül ederek dünyanın ve hayatın hiçliğini, geçiciliğini düşünür ve böylece mâsivâdan tam bir tecrid gerçekleşir. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, Kur'ân-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1979, 266. Nakşibendiyye'de râbita hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Selvi, Nefs Terbiyesinde Râbita, s.121-140.

<sup>14</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2004, s. 257; Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s.187.

<sup>15</sup> Kurucusu Hasan Hüsameddin el-Buhârî el-Uşşâkî'dir. (ö.1001/1593) Ayrıntılı bilgi için bkz. Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür, Edit. Semih Ceyhan, İsam Yayınları, İstanbul, 2015, s.737-38.

<sup>16</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Selvi, Râbita, s.109-110.

<sup>17</sup> Kurucusu İbrahim Gülşenî'dir. (ö. 940/1533) Ayrıntılı bilgi için bkz. Himmet Konur, İbrahim Gülşenî Hayatı, Eserleri, Tarikatı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000; Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür, s.712-13.

<sup>18</sup> Selvi, Râbita, s.110-111. Sezâî, müridlerinden benlik davasından uzak, mahviyet içerisinde olmalarını; kendilerini şeyhlerinde mahvetmelerini, şeyhin her emrini yerine getirmelerini talep etmektedir. (Bkz. Himmet Konur, Hasan Sezâî ve Mektupları Işığında Tasavvuf Hayatı, s. 66.) Mesela mektuplarından birinde “daima bizde mahv olmaya çalış. Aynasız cemal görünmez.” der. Bkz. Konur, Hasan Sezâî, s.147, 230.

İbrahimiyye kolunun kurucusu olan Kuşadalı İbrahim Halvetî<sup>19</sup>, bu tarikat içinde yani Halvetiyye'de râbitaya dair görüşleriyle en dikkat çekenidir. Hatta râbita, Nakşibendiyye dışında ilk defa bir Halveti olarak Kuşadalı İbrahim'de yolun temel düşüncesi haline gelmiştir.<sup>20</sup> Nitekim o, yakın çevresine ve müridlerine yazdığı mektupların neredeyse hepsinde râbitaya dair bir görüş belirtmiş ya da bir şekilde rabıtaya atıfta bulunmuştur. Tasavvuf tarihi açısından dikkat çekici bu olay, bizi onun rabita hakkındaki görüşlerini incelemeye ve bu çalışmayı meydana getirmeye teşvik etmiştir.<sup>21</sup>

### İbrahim Halvetî'nin Râbita Hakkındaki Görüşleri<sup>22</sup>

Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin, mektuplarında râbitaya dair görüşleri dağınık haldedir. Bu nedenle Halvetî'nin konu hakkındaki bazı düşüncelerini ayrı başlıklar altında ve ana hatlarıyla ele almayı uygun gördük.

<sup>19</sup> Hayatı için bkz. Bursalı Mehmet Tahir bin Rifat, Osmanlı Müellifleri, Haz. Mustafa Tatcı-Cemal Kurnaz, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2009, c.I, 151-2; Nihat Azamat, "Kuşadalı İbrâhim Efendi", DİA, c. 26, s.468-470.

<sup>20</sup> İbrahim Halvetî, tekke, zikir, seyr u sülûk, hilafet gibi bazı tarikat unsurlarına bakışındaki farklılık yanında, râbita metodunu tarikatının en önemli esası haline getirmesiyle toplumda yaygın olan tasavvuf ve tarikat algısına bir yenilik ve vizyon kazandırmıştır. Bunların büyük bir kısmının Hacı Bayrâm-ı Velî'den itibaren Bayramî Melâmiliği'nde uygulanan pratikler olduğunu ifade eden Nihat Azamat'a göre, Kuşadalı'nın müridinin piri Çerkeşi Mustafa Efendi'nin, melâmete dair bir risâlesinin de bulunduğu dikkate alınırsa Kuşadalı'nın bu tarikattan etkilendiği söylenebilir. (Bkz. Nihat Azamat, "Kuşadalı İbrahim Halvetî", DİA, Ankara, 2002, XXVI, s.469.) Daha önce de belirtildiği gibi Bayramî Melâmiliğinde "sıkâl ya da gönül bekleme" adı verilen bir hafî zikir türü vardır ki (Bkz. Fuat Bayramoğlu-Nihat Azamat, "Bayramiyye", DİA, Ankara, 1992, V, s.272.), bunun bir anlamda râbita olduğu görüşü hâkimdir. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri, s. 257.

<sup>21</sup> Azamat, Yaşar Nuri Öztürk'ün Kuşadalı İbrahim Halvetî hakkındaki eserinin (doktora çalışması) ikinci bölümüne dair şu eleştiride bulunmuştur: "...Bu bölümde Kuşadalı'nın mektuplarından da yararlanılarak şeriat-tarikat, sülûk, zikir, çile, aşk, vahdet-i vücud, râbita gibi klasik tasavvufi meseleler ele alınıyor. İkinci bölümde sadece dikkatimizi çeken şu nokta üzerinde durmakla yetineceğiz: Yazarın da belirttiği gibi Kuşadalı'nın mektuplarında yer aldığı görüşler ana fikir rabıtabdır. Bilindiği gibi râbita Nakşibendiyye'ye özgü bir kavramdır. Nitekim yazar, bu konuyu Nakşî müelliflerin eserlerine dayanarak anlatmaya çalışıyor. Râbita Nakşibendiyye dışında ilk defa bir Halvetî'de, Kuşadalı'da ana fikir olarak yer almaktadır. Bu, tasavvuf tarihi bakımından çok önemli bir olaydır. Kuşadalı'nın tasavvufi görüşleri incelenirken özellikle bu nokta üzerinde durulması gerekirdi. Oysa yazar, konunun öneminden habersizdir." Bkz. Nihat Hayri Azamat, "Yaşar Nuri Öztürk: Kuşadalı İbrahim Halveti Hayatı Düşünceleri, Mektupları. İstanbul 1982, XV + 301 s.", Osmanlı Araştırmaları, IV, İstanbul, 1984, s.335. (ss.325-35)

<sup>22</sup> Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin râbita hakkındaki görüşleri için, Yaşar Nuri Öztürk'ün *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrahim Halveti (Hayatı, Düşünceleri, Mektupları)* [Fatih Yayınevi, İst., 1982] isimli eserindeki mektuplardan istifade edilmiştir.

## 1. Râbitanın Tanımı

İbrahim Halvetî seyr u sülûk usulünü iki şey üzerine oturtmuştur. Bunlardan birisi azîmet; diğeri ise râbitadır.<sup>23</sup> Bunlar çaba ve cehd ile elde edilen kesbî şeylerdir.<sup>24</sup> Halvetî'ye göre azîmet, (Rab'den) indirilenin en güzeldir. (ahsen-i mâ ünzile)<sup>25</sup> Kişinin haline ve vaktine göre değişen bir şeydir.<sup>26</sup> Azîmet yolun ikinci esası/rüknü olarak, râbitayı kuvvetlendiren unsurdur.<sup>27</sup>

İbrahim Halvetî'ye göre râbita ve râbitaya dikkat etmek ise, yolun/tarîkatın esası ve en önemli [azîm] temelidir.<sup>28</sup> Râbita; Allah'ın, insanlara çeşitli sebeplerle teslim ettiği bir emanettir. Nasıl ki ruhun mahiyeti bilinemiyor ve hakikatini ancak Allah biliyorsa, râbitanın özünü de yalnız Allah bilir.<sup>29</sup>

Gaybe ait bilgilerden haberdar olmadığını özellikle bir takım delillerle ifade eden Kuşadalı, ardından yolunun ölçüsünün râbita olduğunu belirtmektedir.<sup>30</sup> Onun gayb ve râbita arasında kurduğu bu ilişki dikkate değerdir. Kuşadalı bu görüşüyle râbita haricindeki şeylerin, gaybî sahaya ve bilinmezlik âlemine girdiğini ifade etmek istemiş olabilir.

Halvetî'ye göre râbita aslında bir sırdır. Kendisi, râbitayı bazen "sırrullah ve sırrımız"<sup>31</sup> şeklinde; bazen de "sırrullah, sırru Resûlillâh ve sırru beytillâh" diyerek vafetmiştir. Bütün müslümanların kurtuluşu bu sırrı, yani râbitayı bulma çabasına bağlıdır.<sup>32</sup>

## 2. Râbitanın Önemi ve Faydaları

Râbita hakkında -açıkça bilgi veren- en eski kaynağın İmâm-ı Rabbânî'ye (ö.1031/1621) ait olan Mektûbât adlı eser olduğu bildirilmektedir.<sup>33</sup> Eserde râbitanın Hakk'a ulaştırmada ve kişiyi olgunlaştırmada her şeyden üstün olduğunu İmâm Rabbânî Hazretleri şu ifadeleriyle anlatmaktadır:

<sup>23</sup> 65. Mek. s. 186; 71. Mek. s. 193; 73. Mek. s. 194.

<sup>24</sup> 114. Mek. s. 236.

<sup>25</sup> Zümer, 39/55'e telmihen

<sup>26</sup> 77. Mek. s. 197; 1. Mek. s.125; 88. Mek. s.208.

<sup>27</sup> 71. Mek. s.193; 73. Mek. s. 194; 110. Mek. s.232; 88. Mek. s.208.

<sup>28</sup> 71. Mek. s.193; 73. Mek. s. 194; 110. Mek. s.232.

<sup>29</sup> 24. Mek. s.147. Benzer ifadeler için bkz. 28. Mek. s. 151.

<sup>30</sup> Kuşadalı'nın bu tür ifadeleri için bkz. 1. Mek. s. 125; 82. Mek. s.202; 85. Mek. s.206; 86. Mek. s.207.

<sup>31</sup> 25. Mek. s. 147; 48. Mek. s.171.

<sup>32</sup> 37. Mek. s.160.

<sup>33</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. İrfan Gündüz, "Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita", Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, yıl: 8 [2007], sayı: 19, ss. 23-53, s. 29-30.

“Mürîd için râbita yolunun zikre üstünlüğü hakkındadır,

Bil ki, tekellüfsüz ve uğraşmadan mürîde şeyhin râbitasının hâsıl olması, mürşid ve mürîd arasındaki tam bir münasebetin (alakanın) alâmetidir. Bu yakın ve tam münasebet ise fayda ve istifâde sebebidir. Râbitadan daha yakın (ulaştırıcı) bir yol/vasıta yoktur...”<sup>34</sup>

İbrahim Halvetî’ye göre de sülûkte istenilen ve kastedilen şey ancak râbitadır.<sup>35</sup> Râbita iç dünyanın yani bâtını âlemin ağası gibidir ve bâtına yaraşır.<sup>36</sup>

Râbita olgundur ve olgunlaştırandır. Bunun neticesinde bazı haller ve faydalar zuhûr eder.<sup>37</sup> Râbitaya bakan/yönelen, kemâl yolundadır. Nitekim râbitaya kuvvetli bir himmetle yönelen kişinin üzerindeki ağırlık da kalkar.<sup>38</sup> Ayrıca bir takım hakikatler ancak râbitaya nazar ile anlaşılabilir.<sup>39</sup>

Halvetî’ye göre râbitaya devam etmek -de ibadet ve azîmet gibi- kalbin safâsını arttırır ve onu arı hale getirir. O, birçok mektubuna, muhatabı olduğu kişiye selâmdan sonra “...ve zâdekum nekâveten bi deymûmeti’r-râbitati...”<sup>40</sup> yani “Allah, râbitaya devam ile safâ ve duruluğunuzu arttırsın” duasıyla giriş yapmıştır.

Kuşadalı İbrahim Halvetî râbitaya o denli önem vermektedir ki, bu terbiye metodunu yolunun esası haline getirmiştir. O, bir Halvetî olarak, bu yolun halvet şartına dayandığını ifade etmiştir. Ancak halvetten de daha önemli bir şart vardır ki, o da “râbita-i şerîfe”dir. Halvetten çıkılsa ve cemiyete karışılrsa dahi, râbitadan gâfil olunmamalıdır:

“Özellikle belirtelim ki tarikatımız, Halvetiyye’dir. Yani yalnız olarak, insanlardan uzaklaştıktan sonra dünya ve içindekilerden belki de ukbâdan ve mâsiva hükmündeki her şeyden sıyrılmaktır. Bazen kişi toplu zikre denk gelse ve buna katılsa dahi, vakit ve mekân tâyin etmeyerek ve mümkün mertebe yabancılaşmayarak, bu yolun en büyük şartı olan râbita-i şerîfeyi ifâ etmek suretiyle zikir edebilir.”<sup>41</sup>

<sup>34</sup> el-Mektûbâtu’r-Rabbâniyye, İhlas Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002, 187. Mek. s.279.

<sup>35</sup> 9. Mek. s.133.

<sup>36</sup> 22. Mek. s.146.

<sup>37</sup> 28. Mek. s.151.

<sup>38</sup> 41. Mek. s.164.

<sup>39</sup> 48. Mek. s. 171.

<sup>40</sup> Mesela bkz. 72. Mek. s.193; 78. Mek. s.198; 79. Mek. s.199; 84. Mek. s.204; 87. Mek. s.207; 90. Mek. s.211; 96. Mek. s.217; 105. Mek. s.226; 115. Mek. s.237; 133. Mek. s.262...

<sup>41</sup> 144. Mek. s. 275. Bu ifade tarafımızdan sadeleştirilmiştir.

Kuşadalı “halvet sırasında ‘vücûd-i sırf ve adem-i sırf’<sup>42</sup> mertebeleri hesapta olmayan olağan dışı şeylerdendir. (zuhûrattandır) Öncelikle gereken şey râbita halinde olmaktır.”<sup>43</sup> sözleriyle de, halvet halinde iken zuhûr edecek bazı haller için başlangıçta râbitanın önemi ve lüzûmu üzerinde durmuştur.

Bilindiği gibi Halvetiyye tarikatında “esmâ-i seb’a” adı verilen çok önemli bir zikir usulü mevcuttur. Kuşadalı’ya göre kâmil bir mürşidden râbita almadan esmâ zikri ile iştigal eden ve bunda tatlılık ve lezzet bulan, Allah’a değil; ancak isimlere (esmâya) âşıktır. Bu kişi zikrin hakikatine varamaz. Böylece kendisine sıkıntılı haller hâsıl olur.<sup>44</sup>

### 3. Râbitanın Delilleri

Râbitaya mânen delil olarak gösterilen bazı âyetler bulunmaktadır:

1. “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının, O’na yaklaşmaya vesile arayın ...”<sup>45</sup>
2. “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla [sâdıklar] beraber olun.”<sup>46</sup>
3. De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyun (ittiba) ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın...”<sup>47</sup>

Ehl-i tasavvuf yukarıdaki âyetlerde geçen özellikle “vesile ve sâdıklarla beraber olmak”<sup>48</sup> ifadelerini râbita olarak tefsir ve îzah etmişlerdir. Ancak râbita ile ilgili tefsirlerin son beş asırda ortaya çıktığını belirtmek gerekir. Daha önce tasavvufî tefsirlerde bu âyetlerdeki bazı kelimeler râbita olarak îzah edilmemiştir.

<sup>42</sup> Halis-hakiki varlık ve halis-hakiki yokluk anlamına gelen bu terimler İbn Arabî’nin varlık ve vahdet-i vücud görüşlerinde öne çıkan iki kavramdır. Bkz. Ahmed Awni Konuk, Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, 4. Baskı, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005, [Mukaddime Böl.], I, s.4-5, 8.

<sup>43</sup> 36. Mek. s.159. Bu ifade tarafımızdan sadeleştirilmiştir.

<sup>44</sup> 27. Mek. s. 150.

<sup>45</sup> Mâide, 5/35. Bu âyetin yorumuna dair ayrıntılı bilgi için bkz. İrfan Gündüz, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita”, s. 42-45; Selvi, Râbita, s.51-57.

<sup>46</sup> Tevbe, 9/119. Bu âyetin yorumuna dair ayrıntılı bilgi için bkz. Gündüz, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita”, s.36-42; Selvi, Râbita, s.47-51.

<sup>47</sup> Âl-i İmran, 3/31. Ayrıca “And olsun Allah’ın Rasûlü’nde sizin için, Allah’ı ve âhireti arzu eden ve Allah’ı çok anan kimseler için, (uyulacak) en güzel bir örnek (üsve) vardır.” (Ahzab, 33/21.), “İbrahim’de ve O’nunla birlikte bulunanlarda sizin için güzel bir misal (üsve) vardır.” (Mumtahine, 60/4.) âyetleri de bunlar arasındadır.

<sup>48</sup> Ayrıca diğer âyetlerdeki “ittiba” ve “üsve” kelimeleri de râbitaya atfedilmiştir. Bu âyetlerin yorumuna dair ayrıntılı bilgi için bkz. Gündüz, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita”, s.45-52.

Zira râbita henüz tasavvuf düşüncesinde yaygın bir metod ve anlayış haline gelmemiştir.<sup>49</sup>

İbrahim Halvetî müşşid-mürîd iribatının Kur'an'da emrolunduğuna “özellikle hakiki muhib olanlar bana rabita ettikçe, benden ayrı olmadıkça, bunun ilerlemeye vesile olacağı açıktır. Allah da ‘sâdik kullarla beraber olun’<sup>50</sup> buyurdu.”<sup>51</sup> şeklindeki ifadeleriyle yer vermektedir.

Halvetî’ye göre râbita ‘Rabbimin emrindedir.’ dir.<sup>52</sup> Bu sözüyle Kur'an'daki “ruh Rabbimin emrindedir”<sup>53</sup> âyetine atıfta bulunarak, râbitanın da ruh gibi emir âlemi hükmünde olduğuna işaret etmektedir. Nitekim vahdet-i vücûd öğretisinde hazerât-i hamse adı verilen varlık mertebelerinden biri mele-kût âlemi de denilen “emir âlemi”dir. Emir âlemi gayb sınırları içerisindeydir.<sup>54</sup>

Halvetî’nin râbitaya delil olarak sunduğu bir hadîs şöyledir: “Sizden hiçbiriniz, *ben kendisine malından, çocuğundan ve bütün insanlardan daha sevimli olmadıkça* îmânda kemâle eremez.”<sup>55</sup> Bu hadîse binâen râbitaya yönelenin îmânda olgunlaşma yolunda olduğunu belirtmiştir.<sup>56</sup>

Ehl-i tasavvufa göre şeyh/müşşid, matlûb ve maksûd olan Allah ile mürîd arasındadır. Yani Allah’ı insanlara o tanıtıp sevdirebilir. Mürîd şeyhine râbita yapmakla hakikatte Allah’a ulaşmayı talep etmektedir.<sup>57</sup> Tasavvuf geleneğinde Allah’ın azameti ve kulların ona olan şiddetli teveccühü bazen padişah metaforuyla anlatılmıştır.<sup>58</sup> Buna bağlı olarak Kuşadalı râbitaya dair rasyonel bir delil sunmaktadır. Şöyle ki: Hakk Teâlâ’yı padişaha; müşşidi ise onun mabeyncisine benzetmiştir. Nasıl ki padişahla görüşebilmek için önce mabeynciyi görmek ge-

<sup>49</sup> Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, s.187.

<sup>50</sup> Tevbe, 9/119.

<sup>51</sup> 81. Mek. s.201. Bu ifade tarafımızdan sadeleştirilmiştir.

<sup>52</sup> 24. Mek. s.147. Benzer ifadeler için bkz. 28. Mek. s. 151.

<sup>53</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>54</sup> Bkz. Ahmed Avni Konuk, Fusûs Tercüme ve Şerhi, I, s. 33-36; Süleyman Ateş, İslam Tasavvufu, Elif Matbaacılık, Ankara, 1972, s.87; H. Kamil Yılmaz, Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar, s.293; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, “Emir âlemi-Halk âlemi”, s. 122.

<sup>55</sup> Hadisin “Sizden hiçbiriniz, *ben kendisine babasından, çocuğundan ve bütün insanlardan daha sevimli olmadıkça* îmânı kâmil olmaz.” şeklindeki daha yaygın versiyonu için bkz. Buhârî, İmân, 7.

<sup>56</sup> 41. Mek. s. 164.

<sup>57</sup> Mustafa Kara, Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi, 186.

<sup>58</sup> Nitekim padişah, bütün insanların ve diğer yaratıkların idarecisi olan Cenab-ı Hak demektir. O, bütün padişahların padişahıdır. Hâkimiyet ve kudret, o padişaha aittir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Ögke, Vâhib-i Ümmî’den Niyâzi-i Mısırî’ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım, Önder Ofset, Van, 2005, s.170.



rekiyor ve doğrudan padişahın huzuruna çıkılamıyorsa, Allah'la sağlam bir irtibat kurabilmenin yolu da evvela mürşidle temastan geçmektedir:

“... padişahların yüzüne bel bel bakılmaz, azar iştirsin. Muhammed Nazif, mabeyinciye iyi bak. Biz gaybı bilmeyiz ancak ölçümüz çeşitli mertebeleri olan râbitadır.”<sup>59</sup>

#### 4. Râbitanın Yapılış Keyfiyeti

Araştırmalar bugünkü anlamda bir râbita anlayışının ilk defa Muhammed Bahâüddin Nakşibend'e (ö.791/1388)<sup>60</sup> isnâd edildiğini ortaya koymaktadır.<sup>61</sup> Muhammed Parsa, şeyhi Nakşibend'le hac yolculuğu esnasında, Hicaz tarafında şeyhinin, kendi çehresini hayalinde muhafaza ederek râbita yapmasını ona [Parsa'ya] tenbih ettiğini rivayet etmiştir.<sup>62</sup> Bu nakil 'mürşidin sûretini düşünme' şeklindeki râbitanın Bahâeddin Nakşibend döneminde başladığını ortaya koymaktadır.<sup>63</sup>

İbrahim Halvetî'nin de râbitanın uygulanmasına dair tavsiye ve tenbihlerinde en fazla üzerinde durduğu husus, “mürşidin sîmasını tahayyül” etmektir. Hatta sıklıkla dile getirdiği “râbitayı hatırlamak” tabirini de aslında bu anlamda kullanmıştır. Mürşide yönelerek râbita yapmanın sonsuz tecellileri vardır.<sup>64</sup> Kişi râbitasını tamamca hatırlarsa, manevi açıdan kaldırması ağır gelecek ve “mezlaka-i akdâm [ayak kaydırıcı]” olarak ifade edilen bazı hallere de tahammül edebilir.<sup>65</sup>

Kuşadalı, sâlikin yalnız başıyken aklına ya da kalbine ne-kim gelirse gelsin buna iltifat etmeyerek, tamamen ve sadece mürşidinin sîmasını hatırlamasına “râbita ale'd-devâm” denildiğini belirtmiştir.<sup>66</sup> Yani devamlı râbitanın şartı

<sup>59</sup> 115.Mek. 238. Bu metin tarafımızdan sadeleştirilmiştir. Benzer bir mektup için bkz. 79. Mek. s.199; 122. Mek. s.252.

<sup>60</sup> Bahâüddin Nakşibend, tarikatini üveysilik ve râbita gibi iki esasa kuvvetlendirmiştir. Bahaüddin'e nakışçı anlamındaki “Nakşibend” denilme sebebinin, müridin şeyhine daima bir ruh bağlılığını sağlayan râbita ile de ilgisi olması mümkündür. Zira râbita mürşidlerin, mürşidlerinin sûretini kalplerine nakşetmeleri şeklinde tezahür eder. Bkz. Gündüz, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita”, s.30.

<sup>61</sup> Gündüz, “Tasavvufi Bir Terim Olarak Râbita”, s.29-30. Râbita hakkında yazılmış olan ilk kitap ve risaleler daha çok Nakşibendiyye mensupları tarafından telif edilmiştir. Bkz. Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.137.

<sup>62</sup> Bkz. Mevlana Ali b. Hüseyin es-Safi, Reşahâtu Ayni'l-Hayât, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1269, s.66-67.

<sup>63</sup> Bkz. Necdet Tosun, Bahâeddin Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, s.315-16.

<sup>64</sup> 134. Mek. s. 263.

<sup>65</sup> Bkz. 74. Mek. s.194.

<sup>66</sup> 1.Mek. s.125; 86. Mek. s. 206; 89. Mek. s.209. Ayrıca bkz. 107. Mek. s. 229.

önce mâsivâdan halâs olmak, ardından da mürşidin sîmasını tam bir şekilde hatırlamaktır. Kuşadalı, sözkonusu tasarrufun zikir ya da evrâdla meşguliyet sırasında îfa edileceğine de vurgu yapmaktadır:

“Yalnız başınızayken günlük evrâd ve zikirlerinizde mâsivâyı kalbe hiçbir şekilde getirmeyerek, insanlık icabı böyle bir şey hâsıl olursa da buna iltifat etmeyerek bu şekilde tamamca hatırlamak gerekir.”<sup>67</sup>

Rabita ale'd-devâm adı verilen kesintisiz râbitanın bir şartı da, yine mâsivâ mesabesinde olan zaman ve özellikle mekân faktörünü kalpten çıkarmaktır. Şeyhin sîması yanında bunlar hatıra getirilmemelidir<sup>68</sup>:

“Yüce yolun en büyük esası râbita, mekândan münezzeh bir sırdır. Tek başınıza kaldığınızda küçük ya da büyük olsun diğer şeyleri, mekânı ve zamanı kalbe almayarak, insan olmanın gereği böyle bir şey gelirse de hemen uzaklaştırarak şeyhin sîması tamamen hatırlanmalıdır.”<sup>69</sup>

Halvetî'ye göre râbitayla birlikte, güzel ahlâk, salih amel, yasaklardan kaçınarak azimeti arttırmak gibi râbitanın gerekleri de kesbiyyededir. Bunlar irade ile îfa edilecek şeylerdir. İbrahim Halvetî tam bir râbita neticesinde zuhur eden bazı hallerin, kalbin safâ bulmasının, bedenin hafiflemesinin, melekût, ceberût ve lâhût makamına yükselmenin ise, irade dışı ve vehbî (bahşedilmiş) olduğunu belirtmiştir.<sup>70</sup>

Sûfiler aklı, işlevi açısından akl-ı meâş ve akl-ı meâd olarak ikiye ayırmışlardır. Akl-ı meâş dünya işlerini ve tabiat âlemine ait konuları kavrayabilmemize yardımcı olurken; akl-ı meâd manevî ve metafizik meseleleri idrak edebilmek içindir. Bunların her ikisinin de kendine özel bir alanı ve çalışma tarzı bulunmaktadır. Kendi alanları dışındaki hususlara yönelirlerse yanlış neticelere varabilirler.<sup>71</sup> Kuşadalı aklın bu farklı yönlerini dikkate alarak, râbitanın keyfiyyetinin namazda ve mesâlih dediği günlük işlerde farklı olduğuna dikkat çekmiştir:

“Maslahatla meşguliyet esnasında ‘mürşidin huzurundayım’ düşüncesi genel ve kısaca olmalıdır ki, meâş ve meâda hâlel gelmesin.”<sup>72</sup>

<sup>67</sup> 67. Mek. s. 188. Metnin sadeleştirilmesi tarafımızdan yapılmıştır. Ayrıca bkz. 49. Mek. s.171; 59. Mek. s.179; 63. Mek. s.183.

<sup>68</sup> Bkz. 122. Mek. s. 252; 89. Mek. s. 209; 83. Mek. s. 202.

<sup>69</sup> 88. Mek. s. 208. Metnin sadeleştirilmesi tarafımızdan yapılmıştır.

<sup>70</sup> Bkz. 1. Mek. s.126; 111. Mek. s. 233; 114. Mek. s.236; 112. Mek. s.234; 70. Mek. s.191; 119. Mek. s.243.

<sup>71</sup> Himmet Konur, Tasavvuf Ahlakı ve İlahi Ahlak İle İnsana Yolculuk, H Yayınları, İstanbul, 2009, s.56-7.

<sup>72</sup> 98. Mek. s. 220. Bu metin tarafımızdan sadeleştirilmiştir.

“Meâda vesile olacak kadar meâş için çalışıldığı sırada, râbitanın tamamen hatırlanmasına gerek yoktur. Ancak râbitadan gafil olmamak yeterlidir.”<sup>73</sup>

Kuşadalı, zikir sırasında ve tenhada tam bir râbita olması gerekirken; iş-güç esasında ve insanlarla ünsiyet halinde iken gafletten uzak olmak ve genel olarak mürşidi unutmamanın yeterli olacağını “Esna-i zikirde külliyet-i vücûd, külliyet-i vücûdla râbita üzere olmaktadır; esna-i üns ve mesâlihte adem-i gaflet üzere olmaktadır.”<sup>74</sup> şeklindeki ifadeleriyle anlatmaktadır. Kuşadalı aynı şekilde namaz ve tilavet sırasında da icmâlî bir râbita olmasının kâfi olacağını ve asıl dikkatin bu ibadetlerde toplanması gerektiğini söylemiştir. Devamlı râbita üzere olmak [râbita ale'd-devâm] da bu şekilde tahakkuk eder.<sup>75</sup>

### 5. Râbitada Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

İbrahim Halvetî'ye göre mürşidin sîmasını tam mânâsıyla idrak etmenin ve kâmil bir râbitanın ilk şartı mâsivâdan ve dünyevî alâkalardan kurtulabilmektir. “Pâdişâh konmaz saraya, hâne mamûr olmadan”<sup>76</sup> fehvâsınca, râbita için önce manevî olarak ve kalben uygun bir zemin olmalıdır. Bu nedenle Kuşadalı mektuplarında genelde, kalbi mâsivallah denen Allah dışındaki her şeyden uzak tutma üzerinde ısrarla durmaktadır.

Râbitanın makbul şekilde gerçekleşmemesinin asıl sebebi, kalbin başka işlerden yani geçici dünyevî şeylerden tasfiye edilememesidir.<sup>77</sup> Kuşadalı'ya göre fânî dünya sevgisi o derece tehlikelidir ki, kişiyi dinen yasaklanan şeylerin ağına düşürdüğü gibi, rabitasızlığa da neden olabilir. Süleyman Efendi isminde bir yakınına yazdığı mektupta ona şunları öğütler:

“Fânî dünya sevgisi sizi râbitasızlığa ve yasaklara yöneltmiş. Gözünüzü açın, böyle yapmayın...”<sup>78</sup>

Râbita yapmanın asıl amacı Allah'a yönelebilmektir. Şeyh ya da mürşid denilen rehber, bu uygulamada sadece bir vasıtaadır. Bununla birlikte râbitanın temeli/mukaddimesi şeyhtir. Mürîd, râbitayla gönlünü önce mürşidine (fenâ

<sup>73</sup> 122. Mek. s. 251. Bu metin tarafımızdan sadeleştirilmiştir.

<sup>74</sup> 29. Mek. s. 152. Benzer ifadeler için için bkz. 8. Mek. s. 131; 87. Mek. s.208.

<sup>75</sup> 1. Mek. s.126. Benzer açıklamalar için bkz. 88. Mek. s. 208-9; 86. Mek. s.206; 104. Mek. s. 225; 122. Mek. s. 252.

<sup>76</sup> Şemseddin Sivasî'ye (ö.1597) aittir.

<sup>77</sup> 122. Mek. s.251.

<sup>78</sup> 14. Mek. s. 137. Bu metin tarafımızdan sadeleştirilmiştir. Aynı konuya temas eden başka bir mektup için bkz. 55. Mek. 175-6.

fişşeyh), onun vasıtasıyla Hz. Peygamber'e (fenâ firrasûl) ve o vesileyle de Allah'a bağlamış (fenâ fillah), Hakk'tan başka her şeyden arınmış olur.<sup>79</sup>

İbrahim Halvetî'ye göre hakiki râbîta mürşidin sîmasını tamamıyla idrak etmek ve hatırlamak niyetiyle olmalıdır. Nitekim mürşid-i kâmil râbîtanın ilk basamağıdır. Bununla beraber o aşamadan sonra râbîtanın çeşitli dereceleri vardır ki, Hz. Peygamber tenezzül edebilir ve hatta daha da agâh olanlara Rabbanî tecelliler ihsan olunabilir.<sup>80</sup> Kuşadalı'nın bu düşünceleri mürşidinde tamamen fânî olan bir mürîdin, fenâ firrasul ve fenâ fillâh derecelerine de vasıl olabileceğine işaret etmektedir.

İbrahim Halvetî, çevresindeki kişilerin rüyalarını tabir etmektedir. Öyle ki bir rüyanın birkaç farklı tabirini de yaptığı, mektuplarından anlaşılmaktadır. Bu rüyalardan birçoğunu da râbîtaya yormuştur.<sup>81</sup> Korkulu rüya gören birine, bunun sebebinin kıymetli vakitlerini gaflet üzere geçirmesi olduğunu ve rüyasının bir uyarı mahiyeti taşıdığını yazar. Bu tabirin devamında râbîtada bir takım şeylerin zuhur edebileceğine, ancak geçici oldukları için bunlara iltifat edilmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır:

“Göreyim sizi, uyanık olunuz. Râbîtaya meşguliyetiniz sırasında da mâsiva kabilinden şeyleri hatırlanıza getirmeyerek râbîtanızı tam bir şekilde hatırlayınız. Berk tecellisi denilen ve şimşek gibi aniden zuhur eden şeylere de asla iltifat etmeyiniz.”<sup>82</sup>

Râbîtaya teveccüh etmek dünyevî ve maddî gayelerle olmamalıdır. Hatta kişi râbîtaya âhîretlik meseleler için dahi yönelmemelidir. Zira râbîta yapmanın amacı, mârifet ve rıza gibi bir takım kıymetli ve manevî hallere vasıl olmaktır:

“Râbîtaya teveccüh etmenin gayesi ancak irfan, mîzân ve rızayı bulmaktır. Diğer dünyevî ve uhrevî problemlerin çözümü için râbîtaya başvurulmaz.”<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, s. 257; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 7. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2004, s. 384.

<sup>80</sup> 12. Mek. s.135.

<sup>81</sup> Mesela Muhammed el-Hızrî ismindeki birinin rüyasını şöyle tabir etmiştir: “Çocuklukta okuduğın mektebe varup çocuklar ‘Hızır geldi’ deyü çağırşırlar ve birkaç çocuğun seni ‘Hızır’ diye göstermeleri, râbîtayı tamamca hatırlamak ve rıza yolunda istikameti elden geldikçe artırmak üzere olmanız ile sülûk cânibine muhabbetiniz ve ibadât ve taate râğbetiniz zuhuruna işaret.” (Bkz. 61. Mek. s. 181) Halvetî'nin râbîtaya alâkalı olarak tabir ettiği diğer rüyalar için bkz. 6. Mek. s.129; 9. Mek. s. 133; 49. Mek. s. 172; 59. Mek. s. 180; 69. Mek. s. 189.

<sup>82</sup> 61. Mek. s. 181. Bu metin tarafımızdan sadeleştirilmiştir.

<sup>83</sup> 68. Mek. s. 189. Bu metin tarafımızdan sadeleştirilmiştir.

Râbitada şeyhin sîmasını kâmil bir şekilde hatırlamanın önemi elbette büyüktür. Nitekim Kuşadalı bunu defalarca dile getirmiştir. Ne var ki, kişi gözünü yumunca ya da râbita yapmaya niyet edince şeyhi karşısında ya da hatırında bulmak hırsında olmamalıdır. Zira bu ona ağırlıktan başka bir şey vermez. Yalnız ve mâsivâdan uzak halde olmak, istenen neticeye ulaşmaya yardımcı olacaktır:

“Ey Cemâl, “nereye baksam şeyhim görünür, tenhada gözümü yumup onu karşımda bulayım” düşüncesiyle kendine ağırlık ve sıkıntı verme. Yapman gereken şey, yalnızken büyük olsun, küçük olsun yabancı şeyi kalbe alma- mandır. Bu tür şeyler kalbine gelse dahi onları hemen izâle etmelisin.”<sup>84</sup>

Zaman zaman çeşitli sebepler yüzünden kişi, râbitasında bazı sıkıntılar ve zaafiyetler yaşayabilir. Kuşadalı'ya göre bunun nedenlerinden biri, insanın kendi başına buyruk şekilde hareket etmesi ve yol almak konusunda aceleci olmasıdır. Yapılması gereken şey, öncelikle bu gibi tasarruflardan uzak durmak ve mürşidin sîmasını hatırlamaktır. Râbitayı kuvvetlendirmek için de yolun ikinci büyük rûknü olan azîmeti, dinen yasak olan şeylerden kaçınmayı, mücâhede, riyâzet, istikâmet, oruç gibi reçeteleri tavsiye etmektedir.<sup>85</sup>

Râbita mürşidden başkasına yapılmaz. Başka bir deyişle mürşide hakkıyla râbita yapabilmek için aracı kişiler olmamalıdır. Vasıta olmaya çalışan kişilere de iltifat edilmemelidir. Kuşadalı bu konu üzerinde ısrarla durmuş ve râbitanın ortaklık kabul etmeyeceğini belirtmiştir.<sup>86</sup>

Mürşide râbita başkalarının tarifiyle de olmaz. Kişi mürşidinin sîmasını ta- hayyül edemese dahi, mürşidden başkasından talimat alarak buna kalkışma- malıdır. Yapılacak şey hatırlamak için çabalamaktır:

“Mürşidin sîmasını hayal edemeyenler başkalarının tarifiyle râbita yapma- ya çalışırlarsa bu, ikiliğe yol açar. Kişi bu yolda azîmetini arttırırsa kabiliyeti elverdiği ölçüde ve Allah'ın yardımıyla mülâkat kolaylaşır.”<sup>87</sup>

Kuşadalı, mürîdlerinden Ali Efendi'yi, râbitanın mâhiyetini bilmediği hal- de zikre karışarak, vasıta ve tarifle râbita yapanlar hususunda uyarmıştır. Zira böylesi bir tatbik, aradaki kişiye de ağırlık ve sıkıntı verir. Bu kişiler tam ve devamlı râbitayı tecrübe etmek isterlerse, mürşidle mutlaka tanışmalıdırlar:

<sup>84</sup> 76. Mek. s. 197. Bu metin tarafımızdan sadeleştirilmiştir.

<sup>85</sup> Bkz. 69. Mek. s. 190; 70. Mek. s. 191; 72. Mek. s. 193-4; 88. Mek. s. 208-209; 125. Mek. s. 257.

<sup>86</sup> 144. Mek. s.275. Benzer bir mektup için bkz. 92. Mek. s. 213-214.

<sup>87</sup> 1. Mek. s. 126. Bu metin tarafımızdan sadeleştirilmiştir. Ayrıca bkz. 110. Mek. s. 232-33; 114. Mek. s. 237; 92. Mek. s. 213-214.

“Duyduk ki, râbitanın ne olduğunu bilmeyen kişilerle zikir edermişsiniz. Gâibe râbîta etmek istisnâî ve olağanüstü bir haldir. Zamane adamları daha âdetlerini terk etmezken, olağanüstü şeye nasıl nâil olsunlar? Nâil olsalar bile bu, geçicidir. Onların râbîta etmeleri olsa olsa senin vasıtanla gerçekleşmiştir. Böyle olunca onlar seni yolundan geri çevirip sana ağırlık verirler. Sürekli bir vesile bulmak istiyorlarsa buyursunlar gelsinler.”<sup>88</sup>

Râbîta, seyr u sülûkü esnasında mürîde katkıda bulunan eğitim yöntemlerinden biri olarak, mürşidin sürekli gözetimi ve kontrolü altında yapılmalı, bu esnada mürîd kendisinde hâsıl olan birtakım hallerden mürşidini mutlaka haberdar etmelidir. Nitekim eğitimde “geribildirim” adı verilen bu usûl sayesinde eğitimin hedefine ulaşım ulaşılmadığı kontrol edilebilir. Keza geribildirim râbîtadaki öneminin farkında olan Kuşadalı, katettiği yolu anlamak için râbîta yapan kişiden, râbîtasının nasıl olduğuna dair dönüt almayı talep etmektedir:

“Hâlinizin ve râbîtanızın keyfiyetini açıklayan mektup gönderiniz. Çünkü şerîat ve tarîkatten, mârifet-i hakikatten kelâm, kişinin kabiliyeti ölçüsünce bilinen râbîtanın keyfiyeti ile anlaşılır.”<sup>89</sup>

Kuşadalı, râbîtasının durumu hakkında bazı mürîdlerden sıkça mektup göndermelerini isterken<sup>90</sup>; bazılarında da bunu ara ara talep etmiştir.<sup>91</sup>Böylece râbîtadaki hâlini kendisine arz eden mürîde içinde bulunduğu hâle göre bazı uyarı ve tenbihlerde bulunacağını, bu yoldaki seviyesi ve ilerlemesine dair bilgiler vereceğini belirtmektedir.<sup>92</sup>

## Sonuç

Halvetî-Şabânî geleneğinin önemli temsilcilerinden Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin tasavvufî düşüncesinde râbîtanın, bir metot olarak önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Râbîtanın, tarikatının esas rûknü olduğunu sıklıkla dile getiren Halvetî, terbiyesi altındaki müridlerine sağlam ve devamlı bir râbîtanın kurallarını telkin etmiştir. Ona göre mâsivâdan boşaltılan bir kalple, şeyhin tahayyül edilmesi şeklindeki kâmil bir râbîta, seyr u sülûkte ilerlemenin, çeşitli ihسانlara vasıl olmanın ve bazı hakikatleri idrak edebilmenin anahtarıdır.

<sup>88</sup> 26. Mek. s. 148-149. Bu metin tarafımızdan sadeleştirilmiştir.

<sup>89</sup> 13. Mek. s. 136-137. Bu metin tarafımızdan sadeleştirilmiştir. Bu konudaki diğer mektuplarından bazıları için bkz. 9. Mek. s. 133; 65. Mek. s. 186; 76. Mek. s. 197; 100. Mek. s.221...

<sup>90</sup> 17. Mek. s. 139.

<sup>91</sup> 70. Mek. s. 191; 72. Mek. s. 194; 86. Mek. s. 207.

<sup>92</sup> Bkz. 86. Mek. s. 207; 89. Mek. s. 210.

**KAYNAKÇA**

- Arvâsî, Es-Seyyid Abdulhakim. *Râbita-i Şerîfe*, Haz. Necip Fazıl Kısakürek, Büyükdoğu Yayınları, 15. Baskı, İstanbul, 2012.
- Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*, Elif Matbaacılık, Ankara, 1972.
- Azamat, Nihat. "Kuşadalı İbrâhim Efendi", *DİA*, Ankara, 2002, XXVI
- \_\_\_\_\_, "Yaşar Nuri öztürk: Kuşadalı İbrahim Halveti Hayatı Düşünceleri, Mektupları. İstanbul 1982, XV + 301 s.", *Osmanlı Araştırmaları*, IV, İstanbul, 1984, ss.325-35.
- Bayramoğlu, Fuat -Nihat Azamat. "Bayramiyye", *DİA*, Ankara, 1992, V.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahih-i Buhârî*, Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, Bulak, 1311, I.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammaâd. *Es-Sihâh: Tâcu'l-Luga ve's-Sihâhu'l-Arabiyye*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 1430/2009.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 7. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2004.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2004.
- Gümüşhanevî, Ahmed Ziyâuddîn b. Mustafa. *Câmiu'l- Usûl Fî'l-Evliyâ*, İstanbul, t.siz.
- Gündüz, İrfan. "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 8 [2007], sayı: 19, ss. 23-53.
- İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut, VII.
- İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredat Fî Garîbi'l-Kur'ân*, Tah. Muhammed Seyyid Geylânî, Dâru'l-Mârifet, Beyrut.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 6. Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2003.
- Konuk, Ahmed Avni. *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, 4. Baskı, M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Konur, Himmet. *Hasan Sezâî ve Mektupları Işığında Tasavvuf Hayatı*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2003,
- \_\_\_\_\_. İbrahim Gülşenî Hayatı, Eserleri, Tarikatı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

- \_\_\_\_\_. *Tasavvuf Ahlakı ve İlahi Ahlak İle İnsana Yolculuk*, H Yayınları, İstanbul, 2009.
- Kur'an-ı Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Baskı, Haz. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin, Ankara, 2011.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Tah. Abdu'l-Halîm Mahmûd - Mahmûd b. Eş-Şerîf, Dâru'ş-Şa'b, Kahire, 1409/1989.
- Kübrâ, Necmüddin. *Tasavvufî Hayat*, Haz. Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1980.
- Ögke, Ahmet. *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Önder Ofset, Van, 2005.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an-ı Kerim ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrahim Halveti (Hayatı, Düşünceleri, Mektupları)*, Fatih Yayınevi, İstanbul, 1982.
- Rabbânî, İmam. *el-Mektûbâtü'r-Rabbâniyye*, İhlâs Vakfı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Sâfî, Mevlana Ali b. Hüseyin Reşahâtu Aynî'l-Hayât, Matbaa-i Amire, İstanbul, 1269.
- Selvi, Dilaver. *Nefs Terbiyesinde Râbita*, 3. Baskı, Hoşgörü Yayınları, İstanbul, 2014.
- Sühreverdi, Abdulkâhir Abdullah. *Avârifü'l-Meârif*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1966.
- Tahir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri*, Haz. Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 2009, I.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, Edit. Semih Ceyhan, İsam Yayınları, İstanbul, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.



# TASAVVUFTAVE KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎNİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE RÜYA ANLAYIŞI

Yrd. Doç. Dr. İdris TÜRK\*

## Özet

Rüya, uykuda bütün his ve şuur hallerinin tamamen yok olmadığı bir sırada, insanların kalplerinde yaratılan ve karar kılan şeyin tahayyül ve tasavvur yoluyla idrak edilmesidir. Yükseliş ve ilerleme göstergelerinden biri olarak kabul edildiği için, tasavvufî yolculukta rüyalara büyük önem verilir. Tasavvufta, İlâhî, melekî ve şeytanî olmak üzere üç türlü rüyadan bahsedilir. Bunlardan, şeytanî olana itibar edilmez. Allah'tan olan, açıktır ve yoruma ihtiyaç göstermez. Melekten olana ise yorum gerekir. Tasavvuf erbabına göre rüya, peygamberliğin kırk altıda biridir. Tasavvuf ricâli, bazı Kur'ân ayetlerini referans alarak, rüyanın yoruma bağlı delil olacağı kanaatini taşır. Bu nedenle bir kısım tarikatlarda, rüya tabirine büyük önem verilmiştir. Rüyayı dervişin manevî gelişiminde bir yöntem olarak kullanan tarikatlarda dervişler, rüyalarını düzenli bir şekilde şeyhlerine anlatırlar. Böylece şeyh, dervişlerin ulaştıkları manevî seviye hakkında fikir edinir ve sonraki süreç için onlara tavsiyelerde bulunur.

Kuşadalı İbrahim Halvetî, bireysel tecrübe verilerinin, şer'î ölçülere ters düşmesi halinde kabul edilemeyeceğini düşünür. Kuşadalı, rüyaya yaklaşımını da bu ölçüye göre şekillendirir. Her ne kadar rüyalarda, birtakım gerçekliklere işaretler bulunsa da bazı rüyaların şeytanın vesvesesi veya nefsin arzusu şeklinde gerçekleşmesi her zaman ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle rüya, yalnızca rüyayı göreni bağlar. Bununla birlikte Kuşadalı'ya göre, gayble ilgili malumatı elde etmede-mezkûr ölçüler çerçevesinde kalmak kaydıyla- vahiy gibi rüya da bir vasıtaadır. Bu itibarla Kuşadalı, mektuplarında, müritlerinin rüyalarının yorumlarına sıkça yer vermiştir. O, rüyaları yorumlarken rüyanın işaretine göre müritlerine bazen önemli tavsiye ve uyarılarda bulunmuştur. Bu çalışmada,

---

\* Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri-Tasavvuf,  
mail: idrist@pau.edu.tr

tasavvufta rüya konusu özetlendikten sonra Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin rüya-ya yaklaşımı, örneklerle ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Rüya, Kuşadalı İbrahim Halvetî, tasavvuf.

## 1. Tasavvufî Düşünce Sisteminde Rüya

Sözlükte “görmek” anlamındaki rü'yet kökünden türeyen rüya kelimesi, uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütünü (düş) ifade eder. Sözlük anlamı aynı olan hulm<sup>1</sup> ise daha çok korkunç düşler için kullanılır.<sup>2</sup> Rüya, tasavvufî bir terim olarak ise uykuda bütün his ve şuur hallerinin tamamen yok olmadığı bir sırada, insanların kalplerinde yaratılan ve karar kılan şeyin tahayyül ve tasavvur yoluyla idrak edilmesidir.<sup>3</sup>

İnsan uyuduğu zaman kendisinden, beş duyu organı ile maddî âleme ait şeyleri his ve idrak etme kabiliyeti gider. Duyulur (hissî) ve zorunlu bilgilerle meşgul olan muhayyile ve tasavvur melekesi, kendisini bu gibi şeylerden sıyrır. Bu durumda uykuda olan kimsenin rüya görme hali kuvvetlenir. Bu kişi, uyan-dığı zaman, rüya esnasında gördüğü hallerin, uyanık iken müşahade ile hissettiği duygulara ve zarurî olarak hâsıl olan bilgilere nazaran zayıf olduğunu görür. Yani uyku halinde hakikî tasavvur, tahayyül ve idrak; uyanık iken husule gelen tasavvur, tahayyül, idrak ve zarurî bilgilere nazaran zayıftır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Çoğulu ahlâm.

<sup>2</sup> İlyas Çelebi, "Rüya", *D.İ.A.*, c. XXXV, (306-309), T.D.V. Yayınları, İstanbul 2008, s. 306.

<sup>3</sup> Ebu'l-Kâsım Abdülkerim Kuşeyrî, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (*Kuşeyrî Risalesi*), Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1999, s. 467.

<sup>4</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risalesi*, s. 467; Rüyalar büyük çoğunlukla uykuda gerçekleşir. Uyku ise bilincin geçici olarak ortadan kalkmasıdır. Ancak uyku esnasında beyin tam olarak uyumaz, bazı uyarıcılara karşı duyarlılığını korur. İnsan hayatının yaklaşık üçte biri uykuda geçer. Genel sağlıkta bir problem doğduğunda, doğrudan uykuyu etkiler. Uyku düzenindeki bir bozukluk da genel sağlığı ve günlük yaşamı etkiler. Uyku bozuklukları, en çok beyni etkiler. Genel olarak uykusuz kalan kişide üçüncü günden itibaren davranış bozuklukları görülür. Tedirginlik, sıkıntı, taşkınlık ve bilinç bulanıklıkları, algı ve düşünce bozuklukları belirir.

### **Uykunun dört evresi vardır:**

Uyku ile uyanıklık arası evre,

Hafif uyku evresi,

Delta evresi: Derin uyku evresi de denilir. Bedenin dinlenmesi bu aşamada gerçekleşir ve beden sağlığı ile yakından ilgilidir.

Rem evresi: Rüyaların çoğunluğu bu devrede görülür. Ruhsal dinlenme bu evrede gerçekleşir ve ruh sağlığı ile yakından ilişkilidir.

Önce birinci sonra ikinci basamak uykuya daldıktan 30-45 dakika sonra ilk delta evresi gelir. Uykuya daldıktan 70-90 dakika sonra ilk REM /rüyalı uyku evresi ortaya çıkar. Rüyaların süresi 9 ile 28 dakika arasında değişmektedir. İnsan yatar yatmaz veya uyur uyumaz rüya göremez. Birinci ve ikinci evrede de kişi rüya gördüğünü sanabilir; ancak bunlar, rüya değil ha-

Rüya, hayalin, kendi içinde dolaşan tasavvurlara nüfuz etmesi ve zaman, mekân ve diğer cismanî unsurlardan soyut bir şekilde, zahirî algılamalarıyla o tasavvurlardan bazılarını idrak etmesidir. Bu durumda insan, kendisinin mevcut olmadığı bir yerdeki o tasavvurları müşahede eder.<sup>5</sup>

İslâm düşünürlerinin önemle üzerinde durdukları ve hakkında fikir beyan ettikleri rüya, sâdık rüyadır. Rüya, mahiyet olarak ruhla alakalı bir durumdur. Duyuları kullanımdan kaldırıp düşünceye yönelen ruh -kendisinde bütün varlıkların suretlerinin küllî olarak bulunduğu- mücerret akıllar âlemiyle ittisal eder. Bu suretle o âlemlerde bulunan varlıkların şekil ve suretleri bir anda ruha yansır. Bu durumda ruh, duyuyu bırakıp, düşünceye yöneldiği için, düşünceye konu olan her şeklin tasarlama gücü sayesinde, kendisinde izlenimler oluşur. İşte bu izlenimlere "rüya" ismi verilmektedir.<sup>6</sup>

İbn Haldun, rüyanın mahiyetini şu şekilde izah eder: İnsanî ruh, vasitasız olarak telakki ettiği gaybî bilgileri muhayyileye sunar; muhayyile ise bu manaları birbirine benzeyen kalıplara sokar. Bu manalar, birbirine benzeyen kalıplara sokulduğunda da yoruma muhtaç olur. Nefs-i nâtıkamaddîlikten sıyrılarak o anda gaybdentelakkî ettiği manaları idrak etmeden önce, zâhirî duygular vasıtasıyla aldığı ve hafızasında sakladığı suretleri tahlil ve terkip ederse, rüya karışık olur.<sup>7</sup>

Tasavvufî anlayışta, rüyaya özel bir önem atfedilir. Kişi uyanık olduğu müddetçe, ruhu bedeninde hapsedilmiş vaziyettedir. Uykuya geçince kudsî ruh da aslî vatanına, ledünnî ve ilâhî kaynağına gider. Gayb ve mana âlemini tanımının ve ruhlarla mülâkî olmanın verdiği huzurla dinlenir. Melekût âlemine gittiği zaman, orasını şehadet âlemindeki misalleriyle görür. Rüya tabir etmenin sırrı da budur.<sup>8</sup>

---

yaldir. Gecenin ilk yarısı delta, son yarısı REM uykusu açısından zengindir. Bu nedenle sabaha karşı daha çok rüya görürüz. REM'in toplam süresi uykunun toplam süresinin dörtte biri, beşte biri kadardır. Normal uyku süresince yaklaşık 5- 6 kez rüya görülür. Ali Rıza Bayzan, <http://www.aktuelpsikoloji.com/psikoloji-ve-tasavvuf-acisindan-ruyalar-7371h.htm>; Erişim: 29.02.2016.

<sup>5</sup> İbnHaldûn, *Mukaddime*, (I-II), Çev.: Halil Kendir, Yeni Şafak Yayınları, Ankara 2004, c. II, s. 666.

<sup>6</sup> Kadir Özköse, *Tasavvufta Bilgi Meselesi*, Tasavvuf El Kitabıçinde, (459-463), Grafiker Yayınları, Ankara 2012, s. 459.

<sup>7</sup> İbnHaldûn, *Mukaddime*, İstanbul, 1954, c. I, s. 271'den naklen Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 314.

<sup>8</sup> NecmüddinKübrâ, *Usûlü Aşere, Risâle İle'l-Hâim, Fevâhu'l-Cemal*, (Tasavvufî Hayat), Haz.: Mustafa Kara, Dergah Yayınları, İstanbul 1996, s. 89.

Sûfiler, rüyayı özellikle seyr u sülûk sırasında bilgi yollarından biri olarak görür ve görülen rüyalardan manevî terakkîye işaret ve deliller çıkarırlar.<sup>9</sup> İlk zahid ve sûfilerden itibaren rüya, tasavvufun önemli bir konusu ve bilgi kaynağı olmuştur. Peygamberlerin gördüğü rüyalar vahiy; takva sahibi müminlerle velilerin gördüğü rüyalar ise ilham mahiyetindedir.<sup>10</sup> Rüyanın yoruma bağlı olarak delil oluşu, Kur'ân-ı Kerîm'de de geçmektedir:

“Allah, bir insanla (karşılıklı) konuşmaz. Ancak vahiy ile (kulunun kalbine düşünceyi doğurarak), yahut perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle dilediğini vahyeder. O, (yaratıkların nitelediklerinden) yücedir, hakîmdir.”<sup>11</sup> mealindeki ayet-i kerîme; sûfiler tarafından, rüyanın bilgi edinme vasıtası olabileceğine delil getirmede kullanılan ayetlerden birisidir. Bu ayette Cenâb-ı Hakk'ın kulları ile konuşma esasları belirtilmekte ve bunlardan “elçi gönderme” ile “vahiy indirme” peygamberlere; “perde gerisinden ilhâm ederek konuşma”, “sahibini görmeden işitilen bir sesle konuşma” ve “rüyada bildirme”, şeyhlere ve ilimde kemal mertebesine eren râsihlere mahsus olarak açıklanmıştır.<sup>12</sup>

Kur'ân'dabazı peygamberlerin doğru çıkan rüyalarından da bahsedilir. Hz. İbrahim, bu peygamberlerdendir. Hz. İbrahim'in; rüyasında oğlu Hz. İsmail'i kurban ederken görmesi ve sonrasında olanlar, Saffât Suresi'nde şu şekilde anlatılır: "İbrahim şöyle dedi: 'Ben Rabbime (O'nun emrettiği yere) gideceğim. O, bana yol gösterecektir. Ey Rabbim! Bana sâlihlerden olacak bir çocuk bağışla.' Biz de ona uysal bir oğul müjdeledik. Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince İbrahim ona, 'Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. Düşün bakalım, ne dersin?' dedi. O da, 'Babacığım, emrolunduğun şeyi yap. İnşallah beni sabredenlerden bulacaksın' dedi. Nihayet her ikisi de (Allah'ın emrine) boyun eğip, İbrahim de onu (boğazlamak için) yüz üstü yere yatırınca ona, şöyle seslendik: 'Ey İbrahim! Gördüğün rüyanın hükmünü yerine getirdin. Şüphesiz biz iyilik yapanları böyle mükâfatlandırırız.'"<sup>13</sup>

Yûsuf Suresi'nde de Hz. Yûsuf'un gördüğü bir rüyanın, babası Hz. Yakup tarafından yorumlanması şu ayetlerde aktarılır: "Hani Yûsuf babasına, 'Babacı-

<sup>9</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 313; Tasavvufu, bir disiplin olarak felsefe ve kelimadan ayıran farklılıklardan birisi de tasavvufu bilgi edinme vasıtası olarak keşf, ilham ve rüyaya yer verilirken, diğerlerinde bunlara başvurulmamasıdır.

<sup>10</sup> Süleyman Uludağ, "Rüya", *D.İ.A.*, c. XXXV, (309-310), T.D.V. Yayınları, İstanbul 2008, s. 309.

<sup>11</sup> Şûrâ, 42/51.

<sup>12</sup> EbûHafsŞihâbuddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif (Tasavvufun Esasları)*, Çev.: Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Vefa Yayıncılık, İstanbul, s. 127.

<sup>13</sup> Saffat, 37/100-104.

ğım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı.' demişti. Babası, şöyle dedi: 'Yavrucuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma. Yoksa sana tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır.' İşte Rabbin seni böylece seçecek, sana (rüyada görülen) olayların yorumunu öğretecek ve daha önce ataların İbrahim ve İshak'a nimetlerini tamamladığı gibi sana ve Yakup soyuna da tamamlayacaktır. Şüphesiz Rabbin hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir."<sup>14</sup>

Mısır Meliki'nin gördüğü ve Hz. Yûsuf tarafından yorumlanan ve yorumlandığı hal üzere çıkan rüya ise Yûsuf Suresi'nin 43. ayetinde şu şekilde zikredilir: "Kral, 'Ben rüyamda yedi semiz ineği, yedi zayıf ineğin yediğini; ayrıca yedi yeşil başak ve yedi de kuru başak görüyorum. Ey ileri gelenler! Eğer rüya yorumluyorsanız, rüyamı bana yorumlayın' dedi."<sup>15</sup>

Sûfiler, rüya ile ilgili düşüncelerine dayanak olarak, hadisleri de kullanmışlardır. Hz. Peygamber'in "Mü'minin rüyası, nübüvvetin kırkaltı cüzünden biridir"<sup>16</sup> mealindeki sözü bunlardan biridir. Konu hakkında delil niteliğinde bir diğer hadis-i şerif de Ubâde b. Sâmit'den rivayet edilmiştir. Buna göre, Ubâde, Rasûlullah (s.a.v.)'a: 'Onlar için dünya ve ahiret hayatında müjde vardır.'<sup>17</sup> ayetinin manasını sorduğunda Hz. Peygamber, cevaben; 'O, müslümanın gördüğü veya ona gösterilen sâlihbir rüyadır.'buyurmuştur."<sup>18</sup>

Tasavvuf geleneğinde rüyalar, manevî yolculukta yükselişin ve ilerlemenin göstergelerinden biri olarak görülmüştür. Sûfilere göre rüyalar, fenomenler ve numenler dünyasında, yani hissedilir âlem ile akledilir âlem arasında köprü olan berzahta/misal âleminde görülür, dolayısıyla rüyaların dili semboliktir. Bu yüzden tevil, tefsir ve tabire ihtiyaç duyarlar. Tasavvufun sembolik dilinin rüya dili ile benzeşiyor olması da tesadüfî değildir. Pek çok sûfî, eserlerinde rüyalarını ve bunların anlamlarına geniş yer vermektedir.

Tasavvuf ehline göre rüyalar ile âlem arasında bir bağ vardır. "Âlem" işaret anlamına geldiğine göre bu işaretin yorumlanması gerekir. Bu noktadan bakıldığında her insanın bilme eylemi, zâhirî âleme yaptığı bir rüya tabirinden ibarettir.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Yûsuf, 12/4-6.

<sup>15</sup> Yûsuf, 12/43; Hz. Yûsuf'un bu rüyaya getirdiği yorum için bkz. Yûsuf, 12/47-49.

<sup>16</sup> Buhârî, *Tabir*, II.

<sup>17</sup> Yûnus, 10/64.

<sup>18</sup> İbnMâce, *Rüya*, 1.

<sup>19</sup> Kadir Özköse, <http://www.somuncubaba.net/detav.asp?HID=2379&k=49>; Erişim: 20.02.2016.

Tasavvuf kaynaklarına göre Hakk'tan ve rüya meleğinden kaynaklanan rüyalara "sâdık rüya", nefisten ve şeytandan kaynaklanana da "kâzib rüya" denir. Sâlih müminlerin gördüğü rüyalar genellikle müjdeleyici nitelikte olduğundan, bunlara "büşrâ" veya "mübeşşire" adı verilir. Uyarı niteliğinde olan rüyalar da vardır. Bu tür rüyalara da "tahrîr" (bilgilendirme) rüyaları denilir. İbadet ve taatten uzaklaşan kula, bu türden rüyalar gösterilerek tevbe ve kulluğa yönlendirilir. Sâdık rüyaların üçüncü kısmı, ilham rüyalarıdır. Kişi bu tür rüyalarda kendini din ve hayır hizmetlerinde bulunurken görür. İlham rüyalarının gösterilmesindeki amaç, kulluğun daha da arttırılmasıdır. Şeytandan veya nefisten kaynaklanan ve "adgäsüahlâm" ya da "kâbus" adı verilen kâzib rüyalar karışık, anlamsız ve genellikle hüznün vericidir.<sup>20</sup> Bu son grupta olanlar, zaten tabir de edilmez.

Tasavvufta üç türlü rüyadan bahsedilir: "İlahî", "melekî" ve "şeytanî." Rüya tabiri ise başlı başına bir maharettir. Görülen her rüya, görenin içini yansıtan bir aynadır. Mesela, rüyada görülen her hayvan, görenin nefsinin hangi hayvanın sıfatını taşıdığını gösterir. Ancak rüya şeyhe veya tabir edene anlatılır. Uzman olmayana anlatılmaz. Bununla birlikte esas olan, rüyaya değer vermektir. Ancak müritler, çoluk çocuk hükmündedir, rüya vs. fizik ötesi olaylara fazla önem verirler. Onların bu yönünü rötuş etmek veya ıslah etmek için, "Rüyayı bırak, rü'yet'e bak." diye tavsiyede bulunulur. Salih rüya, son derece az görülür. Ancak, ruhunu arındıran nefislerin, şeytanî rüya görmesi nadirdir. Şeytanî rüyalar, genellikle korkutucu şekilde zuhur eder, bazen tekrar ederek gözükür. Bu rüyalar tabir olunmaz, onların şerrinden sığınılır.<sup>21</sup>

Tasavvufî hayatta rüya; mârifet, hikmet, vaaz, irşat, uyarı vb. hususların kaynağıdır. Pek çok dinî ve ahlâkî hakikate, rüyada vâkıf olunmuştur. Birçok sûfî, zâhid ve velî, gördüğü rüyaya göre hayatına ve davranışlarına yön vermiştir. Rüyalar, tarikatlarda daseyr usûlûkûn bir parçası olarak görülmüştür. Mürşidin öncelikle görevlerinden biri, müridinin gördüğü rüyayı tabir etmektir. Rüyalar, sâlikin eğitiminde mürşide yardımcı olmakta, ayrıca sâlik tarafından katedilen mânevî mertebeyi göstermektedir.<sup>22</sup> Bu nedenle, rüyaları yorumlamak, bazı tarikatlarda, manevî telkinin önemli bir unsurudur.<sup>23</sup> Dervişlerin,

<sup>20</sup> Süleyman Uludağ, "Rüya", s. 309.

<sup>21</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997, ss. 600-601.

<sup>22</sup> Süleyman Uludağ, "Rüya", s. 309-310.

<sup>23</sup> Özellikle nefsanî tarikat mensubu olan Halvetî ve Kâdirîler, ders geçme ve manevî yükselişte rüyayı bir ölçü ve değerlendirme aracı olarak görürler. Sâdık rüyaların varlığı, ayet ve hadislerle sabit olduğuna ve bugün psikanaliz metodu olarak da rüyalardan yararlanıldığına bakı-

rüyalarını düzenli olarak şeyhlerine anlatmaları beklenir ve şeyhin yorumu, her bir dervişin alacağı irşadın önemli bir unsurudur. Şeyh, dervişlerin rüyalarını dinleyerek, onların hangi manevî düzeye ulaştıklarını ve onlar için hangi manevî pratiklerin uygun olduğunu öğrenebilir.<sup>24</sup>

Rüya tabirinin belirli usûlleri vardır. Rüyalar enfüsî ve âfâkî olmak üzere iki şekilde tabir edilir. Tasavvufî rüyalar enfüsî, tasavvufî olmayanlar ise âfâkî olarak yorumlanır. Rüyalarda görülen motiflerin neyi sembolize ettiğini açıklayan bazı eserler kaleme alınmış, böylece tasavvuf edebiyatında tâbîrnâme, güzârîşnâme, ta'birât-ı vâkıât, ta'birât-ı rü'yâ, rüyânâme, vâkıanâme, seyîrnâme gibi isimlerle anılan bir tür gelişmiştir. İbn Arabî'nin Tabîrnâme-i Muhyiddîn Arabî'si, Abdülğanî en-Nablusî'nin Tatîrû'l-enâm fî tabîrî'l-menâm'ı, Kürd Muhammed Efendi el-Halvetî ve Karabaş Velî'nin Ta'birnâme'leri, Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin'in Ravzatü'l-vâsîlîn'i, Kutbüddinzâde'lznîkî'nin et-Tabîrû'l-münîfve't-tevilû's-şerîf'i, tasavvufî içerikli rüya tabirnamelerinin meşhurlarındandır.<sup>25</sup>

Müstakil tabirnamelerden başka, dervişin görmüş olduğu rüyaların mektupla şeyhine bildirmesi neticesinde şeyhinin cevaben yazdığı mektup şeklinde tabirnameler de mevcuttur. Bunlara Asiye Hatun'un Rüya Mektupları'nı, Üsküdarlı Muhammed Nasuhî'nin Müraselat'ını, Muhammed Tefvik Bosnevî'nin ve Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin Mektubat'ında yer alan ve rüya tabiri mahiyetini taşıyan mektuplarını örnek olarak verebiliriz. Bunlardan başka anonim ve ferdî edebî-dinî metinlerde rüya motifleri ve tabiriyle ilgili bahisler de vardır.<sup>26</sup>

Bazı sözde sûfilerin, "Rüyada Hz. Peygamber'i gördüm, bana şunu söyledi, bunu emretti" diyerek dinî hükümlere göre amel etmeyi terketmesi hatadır. Zira peygamberler dışındaki insanların rüyaları ile amel etmeleri, amellerinin şer'î hükümlere aykırı olmaması şartına bağlıdır. Rüya, her ne kadar vahyin bir parçası ise de tamamı değildir. Rüyanın vahyin bir parçası olması, rüyayı gören kişinin sâlih ve takvâ sahibi olmasına bağlıdır. Bazı rüyaların şeytanın vesvesesi veya nefsin arzusu şeklinde gerçekleşmesi, daima ihtimal dâhilindedir. Rüya, rüyayı görenden başkasını bağlamadığı gibi rüyayı göreni de her zaman bağ-

---

İrşa bında çok şaşılacak bir durum olmamalıdır. Bu iş, bir yoğunlaşma, arınma ve insıbağ meselesidir. Şuuraltına hükmedebilme durumudur. Bununla birlikte, rüyanın görülmesi kadar yorumu da önemlidir. Bu nedenle bu iş, bir ilim haline gelmiştir. Rüyalar tabir edilirken ise rüyadaki sembollere göre hareket edilmiştir. Ebu Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma' Fi't-Tasavvuf, (İslâm Tasavvufu)*, Çev.: Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996, s. 548.

<sup>24</sup> Kadir Özköse, <http://www.somuncubaba.net/detay.asp?HID=2379&k=49>; Erişim: 20.02.2016.

<sup>25</sup> Süleyman Uludağ, "Rüya", s. 310.

<sup>26</sup> Kadir Özköse, <http://www.somuncubaba.net/detay.asp?HID=2379&k=49>; Erişim: 20.02.2016.

lamaz. Rüya, kişiye has ve ferdî bir bilgi kaynağıdır. Hiçbir zaman genel ve kesin bir hüküm ifade etmez.<sup>27</sup>

Rüyalarını ve hallerini şeyhine başvurmaksızın tek başına yorumlamaması; müridin, şeyhi ile birlikte iken uyması gereken edeplerden birisidir. Zira şeyhinin bilgi ve tecrübesi daha geniş, Allah'a olan kapısı daha açık ve daha büyüktür. Müridetecellî eden rüya ve haller Allah'tan ise şeyh buna rıza gösterir ve gereğinin yapılmasına izin verir. Çünkü Allah'tan gelen şeylerde ihtilaf olmaz. Eğer müridin rüyasında bir şüphe varsa, onu şeyhine arz etmek suretiyle giderir. Böylece mürit, şeyhinden rüyaların doğru bir şekilde yorumlanmasını öğrenmiş olur.<sup>28</sup>

Rüyada müridi, nefsinde gizli bulunan, şuuraltına ait bir arzu sarabilir. Uykuda ya da uyanırken, bu rüya ile şuuraltına ait arzular birbirine karışabilir. Bu durum, enteresan bir sır, bilmece gibi bir konudur. Nefsinde ve şuuraltında gizli olan bu duyguları mürit, tespit edemeyebilir. Kendisinde bu tür arzular bulunmayan şeyhe konu arz edilince mesele daha kolay çözümlenir. Eğer rüya Hakk'tan ise bu, şeyhin delaletiyle anlaşılmış olur. Aksine nefste gizli bir arzunun özleminden kaynaklanıyorsa, bu da şeyh vasıtasıyla giderilir. Müridin dünyası genişler. Müritte vuku bulan bu tür ağırlığı mürşit, Cenab-ı Hakk'a sığınmanın sıhhati ve marifetinin kemali sayesinde kolayca üstlenir. Böylece mürit hafifler.<sup>29</sup>

## 2. Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin Düşünce Sisteminde Rüya

Tasavvuf çevrelerinde, şeyh ile mürit arasında mektuplaşma geleneği ilk dönemlere kadar uzanır. Eseri el-Lüma' fi't-Tasavvuf'tasûfilerin mektuplarına müstakil bir bölüm içerisinde yer veren Serrâc (v. 378/988), bu konudaki malzemenin ciltler dolusu olduğunu kaydeder.<sup>30</sup>Serrâc'ın henüz 4. yüzyılda bunu söylemiş ve sûfilerin yazışmalarıyla ilgili bolca örnekler aktarmış olması, mektuplaşmanın tasavvufî geleneğe, kadim bir uygulama olduğunu gösterir.

Kuşadalı İbrahim Halvetî (v. 1234/1818)'nin tarihî ve tasavvufî kişiliği ile ilgili yapılan araştırmalarda da onun müritleri ile yazışmalarını göz ardı etmek imkânsızdır. Zira Kuşadalı'nın, mektupları dışında herhangi bir eseri mevcut değildir. Çalışmamızda onun rüya hakkındaki yaklaşımını ve rüya yorumlarını ele alırken, daha ziyade bu mektuplardan yararlanacağız. Bunu da en çok Prof.

<sup>27</sup> Süleyman Uludağ, "Rüya", s. 310.

<sup>28</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, ss. 517-518.

<sup>29</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 517.

<sup>30</sup> Ebu NasrSerrâc, *el-Lüma'*, s. 242; Örnekler için bkz. A..g.e., 237-248.



Dr. Yaşar Nuri Öztürk'ün, "İslâm Düşüncesi'nde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî" adlı eserine başvurarak gerçekleştireceğiz. Zira eser, Kuşadalı'nın hem hayatı ve tasavvufî görüşlerini almakta, hem de Ankara ve İstanbul kütüphanelerinde ve yazarın özel kitaplığı ile Muzaffer Özak'ın (v. 1985) kitaplığında bulunan, Kuşadalı'ya ait 145 mektubu ihtiva etmektedir.<sup>31</sup>

Kuşadalı İbrahim Halvetî, gaybden haber vermenin, vahiy ve rüya ile gerçekleşeceği düşüncesini taşır. Allah Rasûlü(s.a.v.)'nden sonra vahiy gelmeyeceğine göre bu, rüya ile devam etmektedir.<sup>32</sup> Bununla birlikte Kuşadalı, rüyayı bilgi edinme vasıtası olarak kullanırken, bazı hususlara riayet etmenin gereğini önemle vurgular:

İbrahim Halvetî, bireysel tecrübe verilerinin, şeriatın genel prensiplerine ters düşmemesi gerektiğini savunur: İlm-i şeriat, ilm-i kâl veya ulûm-i nakliyye dediği İslâmî naslar bütününü şu iki noktada ölçü alır: 1) Davranışların karakterlerini tespit, 2) Keşif ve ilhâmın isabetini tayin. Birinci şıkka ait düşüncesini, "İlm-i şeriat, amel bi'l-ihlâsın mîzânı" cümlesiyle özetler. İkinci şık hakkındaki yaklaşımı ise sünîakâid kitaplarındaki "ilham ve rüya, esbâb-ı ilimden değildir" anlayışına paraleldir. Bu yüzden o, tasavvufî hallerin, keşif, kerâmetve ilhâmın İslâm'a uygunluklarını tespit için bunları ilmu'l-kâl arz etmek gerektiği kanaatindedir. Şu halde, ilmu'l-kâl (dinî nakillere dayalı ilim) tarafından tasvip edilen haller itibar görecektir, ondan onay alamayanlar ise reddedilecektir. Özetle Kuşadalı, şeriatı; tarikat içi davranışların ve mistik tecrübe verilerinin değerlendirilmesinde ölçü almaktadır.<sup>33</sup>

Rüya da bireysel bir tecrübe olduğuna göre, rüyanın yorumlanmasında ve onunla amel edilmesinde de bu kural işletilecektir. Her ne kadar rüyalarda, birtakım gerçekliklere işaretler bulunsa da bazı rüyaların şeytanın vesvesesi veya nefsin arzusu şeklinde gerçekleşmesi, her zaman ihtimal dâhilindedir. Bu nedenle rüya, yalnızca onu göreni bağlar.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Mektupların metinleri için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *İslâm Düşüncesi'nde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1997, ss. 173-367.

<sup>32</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 197.

<sup>33</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, ss. 99-101.

<sup>34</sup> Kuşadalı'nın rüya ile ilgili düşüncesi yalnızca rüyalarda işaret edilen hususları yorumlayıp bunları irşat yöntemi olarak kullanmaktan ibaret değildir. O, rüya olgusundan yola çıkarak kulluk görevimizle ilgili önemli bir çıkarımda da bulunmaktadır. Buna göre dünya hayatı, rüya gibidir. Nasıl ki rüyada görülenler tenezzül ve terakkî anlamında önemli ipuçları içerir ve bu hususta tedbirler alınmalı yahut sebât edilmelidir. Dünya hayatında da yaşanan tenezzül neticesindedarik arttırılmalı; terakkî karşılığında ise hamde ve şükre sarılmalıdır. Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 215.

İbrahim Halvetî, rüyaların tabiri esnasında da bazı hususların göz önünde bulundurulması gerektiği düşüncesindedir. Ona göre rüyaların tabiri, enfüsidir. Yani rüyada görülen suretler gerçekte birtakım hususlara işaretlerdir. Görünen celâl ise yorumu, sâlikin durumuyla ilgili bazı tedbirlerin alınması yönünde olmalıdır. Görünen cemâl ise de buna göre yorumlanır.<sup>35</sup> Ayrıca rüya ile zuhur edecek hal kaçınılmaz yahut acil bir duruma işaret etmez. Bununla birlikte sâlik, rabitasında dikkat ve azimet üzere davranır ise önünde zuhura işaret edilen halin gidişatını hisseder. Eğer rüya, iyi bir hali ima ediyorsa sâlik, hatalardan korunarak iyi halin zuhurunu sağlar. Rüya, kötü bir duruma dair ise tarikat çilesi hasenesini artırarak kötü sonucu def eder.<sup>36</sup>

Kuşadalı'nın rüyaların yorumu ile alakalı bu yaklaşımı, tasavvuf ehlinin genel anlayışı ile örtüşür. Genel tasavvufî anlayışta da rüya bir müjde, ikaz veya tevkif olarak kabul edilmiş<sup>37</sup> -yukarıda da işaret edildiği gibi- rüyaların ilahî, melekî ve şeytanî olmak üzere üç şeklinden bahsedilmiştir. Biz de Kuşadalı'nın mektupları vasıtasıyla yaptığı rüya yorumlarını bu metotla tasnif edeceğiz.<sup>38</sup>

### 1.1. Müjde İçerikli Rüyalar

Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin, Balkanlara gönderdiği halifelerinden birisi olan Ömer Halvetî (ö. 1270/1853), kendisini, Ravza-i Mutahhara'da Kuşadalı ile birlikte ta'zimânetelbiye eder ve zikir ve sema yapar vaziyette görür. Kuşadalı; bu rüyanın, Ömer Halvetî'nin râbitasındaki dikkate, istikametine ve hacc-ı manevî olan irfânda bazı esrara istidadına işaret olarak yorumlar.

Kuşadalı, aynı mektupta, Ömer Halvetî'nin, kendisi ile birlikte yüksek çimenlik bir yerdeki kabirleri ziyaret edişini de halifesinin dikkatine ve râbita birliğinde kalp safası ile vücudunda bir miktar hafiflik oluşmasına yorar. Bu hafifliğin artması için ise kendisine yaptığı uyarıları dikkate almasını tavsiye eder.

Şeyh; Ömer Halvetî'nin, bir hane içerisinde validesi vekendisi ile birlikte namaz kılmasını ve etrafı altın ve orta yeri cevher taş almasını ise halifesinin bazı esrara kabiliyetinin olması şeklinde yorumlar.

<sup>35</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 176.

<sup>36</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 264.

<sup>37</sup> Kadir Özköse, <http://www.somuncubaba.net/detay.asp?HID=2379&k=49>; Erişim: 20.02.2016.

<sup>38</sup> Kuşadalı'nın mektuplarında bazen mektubun muhatabının gördüğü rüya yazılmaz ve doğrudan tabir edilir. Ancak bu tür mektuplarda da onun yaptığı yorumlar, müritlerine seyr u sülûk ile ilgili müjde, tavsiye yahut uyarılar içermektedir.

Aynı mektupta geçen bir diğer tabirde de Ömer Halvetî'nin namaz kılmasını, karındaşlarla muhabbet etmesinive hep birlikte yemek yiyerek dua etmelerini; sonra da mecliste bulunanların, Kuşadalı'nın elini öperek elinden güzel koku koklamalarını, bir miktar kalp safası ve derûnun ateşlenerek güzel koku zuhur etmesine işaret olarak yorumlamaktadır.<sup>39</sup>

İbrahim Halvetî, halifesi Muhammed et-Tevfik (v. 1283/1866)'e yazdığı mektupta “Nesibe'nin rüyasını tabir” başlığı altında üç farklı rüyayı yorumlar. Bunların birincisinde rüya sahibinin evinin damı üzerinde gördüğü gemiyi, gönül evi üstüne nefis ile mücâhede yemini kararı olarak yorumlar. Geminin yüksek ve yelkenlerinin düşürülmüş olması ise Hakk Teâlâ'yı bilip rızası üzere olmasına işarettir.<sup>40</sup>

Muhammed el-Hızrî, bir rüyasında, kendisini çocukluk döneminde okuduğu mektebe gitmiş olarak görür. Çocuklar onu görünce, “hızır geldi” diye çağırşırlar. Birkaç çocuk da açıkça onu “hızır” diye göstermektedir. Kuşadalı, bu rüyayı ise Muhammed el-Hızrî'nin râbıtayı tamamca hatırlaması ve rıza yolunda istikameti elden geldikçe artırmak üzere olduğu, sülûk canibine muhabbeti ve ibadet ve taate râğbetinin zuhuruna işaret olarak değerlendirir.<sup>41</sup>

## 1.2. İkaz İçerikli Rüyalar

Sâlik, bazen en kıymetli vaktini gaflet ile geçirdiğinde kendisine ikaz maksatlı korkulu rüyalar gösterilebilir. Bu, esrâr-ı tarîkattendir. Kuşadalı İbrahim Halvetî, böyle bir rüya ile sarsılan Muhammed el-Hızrî'ye, intibah üzere olmasını salık verir. Eğer bu durum, râbıta ile işigal ederken gelirse de iltifat etmemesini ve râbitasını hatırlaması gerektiğini vurgular.<sup>42</sup>

Kuşadalı, Mûsâ el-Kâzım Efendi'ye yazdığı bir mektupta, onun rüyasını, “Hayy” isminin tecellisindeki za'fiyete yorar. Mektupta, görülen rüya mektupta anlatılmaz. Ancak Kuşadalı-rüyanın işareti ile- Mûsâ Efendi'nin, uzun süre teheccütlerden yahut evrâddan sonra Hayy ismini zikretmesi gerektiğini ihtar eder.<sup>43</sup>

İbrahim Halvetî, hakkında bilgi vermediği Muhammed Nazîf'in rüyasına istinaden, rüyada padişah görmenin “rûh-i sultânî” manasında söyler. Ancak

<sup>39</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 336.

<sup>40</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 355-356.

<sup>41</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 246.

<sup>42</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 246; Kuşadalı, bu meyanda, şimşek misali ortaya çıkan şeye “tecelli-i berki” dendiğini hatırlatır ve sâlikin buna iltifat etmemesi gerektiğini vurgular. Aynı yer.

<sup>43</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 183.

adalet tarafı nakis bulunduğundan nefis tarafı demektir. Kuşadalı, mektupta, rüyanın işaretini zikrettikten sonra Muhammed Nazîf'e şu uyarıyı yapar: "Dünya emelleri kalpte buldukça seyisi, paşanın odasına koymuş gibi olursun. Sonra 'şaşkın paşalı'derler hâ!"<sup>44</sup>

Kuşadalı, Bosna Valisi Vecîhî Paşa'nın kaymakamı Ahmed Bahri'ye yazdığı bir mektupta, rüyada korkusuzca denize girmenin müteşabihtecelliler olduğunu zikreder. Rüyada; rüya sahibinin ileri tecellilere isti'dadı olmakla birlikte, akıl ve fikir kullanmamasına işaret vardır. Dalgalar ile kenara çıkması, meşguliyetleri sebebiyle vahdet-i vücûddan gâfil olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle mevsûfunbilânihâye olduğu derhal hatırlanmalı ve istikamette dikkat üzere olunmalıdır.<sup>45</sup>

Kuşadalı, bazı mektuplarında muhataplarının rüyasını olumlu yorumlamakla birlikte onlara yine de bazı uyarılardabulunur. Bu daha ziyade içinde bulunulan halin korunmasına yahut istikamet ve rabıtaya hâlel gelmemesine yöneliktir. Seyyid Ali Efendi'ye yazdığı mektuplardan birinde de bu tür bir durum mevcuttur: Mektupta Kuşadalı, üç rüyanın tabirine yer verir. Bunlardan birincisinin Seyyid Ali'nin hayretine işaret ettiğini zikrederek onun, "Allah'ım zatın hakkında hayretimi artır" sırrına mazhar olması için dua eder.

Kuşadalı, ikinci rüyanın, Seyyid Ali'nin dimağında cerrarlık (para toplayan) olduğuna işaret ettiğini belirtir ve kendisini, yalnızca Hakk'tan istemesi konusunda uyarır.

İbrahim Halvetî, üçüncü rüyanın da cerrarıktan ari olmaya işaret olduğunu zikreder. Bununla birlikte mektubun sonunda, "kethüdalık mı edeceksin" diyerek muhatabını uyarır ve Hakk Teâlâ'nın kullarına karışmamasını öğütler. Zira Allah, terbiye hususunda en iyi bilendir.<sup>46</sup>

Tasavvufî anlayışta seyis bedeni, paşa ise ruhu temsil eder. Eğer beden ruhun kontrolünde olursa, kötü fiillerden korunmak mümkün olur. Ancak kişi, bedeninin arzularına göre hayatını yaşarsa o zaman da günah batağına saplanma riski ortaya çıkar.

### 2.3. Müjde, Uyarı Ve Tavsiyenin Bir Arada Olduğu Rüyalarda

Kuşadalı'nın, Muhammed el-Hızrî Efendi'ye gönderdiği bir mektupta, müjde, uyarı ve tavsiyeler bir arada bulunmaktadır. Mektupta, Hızrî Efendi'nin;

<sup>44</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 317.

<sup>45</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 254.

<sup>46</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 186-187.

kendisini beyaz sıvalı bir odada görmesi, Hakk Teâlâ'nın takdiri ile olduğuna aşına olmaya başlama işareti olarak müjdelendir. Türkü çağırıp oynaması ise zikir meclisinde bulunma hevesi bulunduğunu ima etmektedir. Oysa Kuşadalı'nın tavsiyesi, bunun erken olduğu yönündedir. Bu dönemde ona lazım olan, râbitayı tamamca hatırlamak ve rıza yolunda istikameti arttırmaktır. Zaten sırr-ı râbitada feyzi kuvvet buldukça kendisine bu konuda da inâyet olacaktır.<sup>47</sup>

Kuşadalı İbrahim Halvetî, pirdaşı Mûsâ el-Kâzım Efendi'nin; rüyasında kendisini bir camide pek çok bez serip onları döşer vaziyette görmesini, gönlündeki salâhla ve takva elbisesiyle yorumlar. Başında melikin bulunmasını da ruhunun tazim ve râbitada devam üzere olması gerektiği yönünde izah eder. Ancak melik suretinde görülmeyi, nefis yüzünden ruha dünyevî alakaların zuhur etmesi olarak yorumlar. Ardından da şu uyarıyı yapar: “Bak, Musa kardeş, dünya bizim için, biz Hakk Teâlâ için halk olundu, halk olduk. Bizlere doğruluk, bir kenara namaza durma, zenginlik vaktinde olan salâhın ile züğürtlük vaktinde olan salâhın beraber olmamasıdır. ‘Darlık ve bollukta’ buyrulmuştur.<sup>48</sup> İkisini birleştirmek lazımdır.”<sup>49</sup>

İbrahim Halvetî, Muhammed et-Tevfik'e yazdığı, yukarıda bahsedilen mektupta “Musa'nın rüyasını tabir” başlığı altında daüç farklı tabir yapmaktadır. Bunlardan birinci rüyada bir saray-ı melik ve bir tarafı deniz (bahr) diğer tarafı dağlık bölge (kûhistan) olan bir mekân vardır. Kuşadalı'nın yaptığı yorum göre deniz, tevhid sırrıdır. Kûhistan ise nefsin yokuşuna olan şeriat ve tarikattır. Saray-ı melik ise rûh-i sultânî evi gönüldür. Ancak saray-ı melik suretinde görme, nefsinde bulunan dünyevî alakaların ruhuna aksetmiş olmasına işarettir. Saray arkası kûhistan tarafına gitmek, nefsin yokuşuna gelen şeriat ve tarikat kaydında olmaya; ileri gittikçe güllük-gülistanlık görmek ise şeriat ve tarikat kaydına girmek suretiyle zuhura gelecek safvete işarettir. Ancak gül değil de ağaçların adam boyunda ve çiçeklerinin şakayık resmindelakin beyazı koklayıp yemesi, nefse muhalefetteki zafiyetten dolayı safvetin rayahasının güzelce zuhur edememesine işarettir. Sonrasında da geriye dönüp gelirken iki burnundan kan akması, nefse muhalefetten dolayı iliklere işlenmiş günahların zail olmasıdır. Geriye dönme ise bazen muhalefeti terk etmesi anlamındadır. Deniz kenarına gidip kanı dindirmesi ise muhalefet kadri tecellî zuhuruyla günahlara karşı laubalilik oluşmasıdır.

<sup>47</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 244-245.

<sup>48</sup> Bkz. Al-i İmran, 3/134.

<sup>49</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 181.

İkinci rüyadaki vefat etmiş hemşeriyi hayat bulmuş ve genç vaziyette görmesi ve onda tasarrufta bulunmasını, kendi rûhî kuvvelerinden hayat bulanı, yine nefsinin galebe edip örtmesi olarak yorumlar.

Üçüncü rüyadaki Yâsin-i şerîf okuyup âgâholmasını da nefis mücadelesi yoluna girip surenin sırrıyla ilhâm-ı rabbânî zuhura gelmesine işaret olarak değerlendirir.<sup>50</sup>

Kuşadalı İbrahim Halvetî, hakkında yalnızca Hacı Hüseyin'in biraderi olarak bilgi verilen, Kâmil Efendi'ye yazdığı bir mektubun tamamını, rüya tabirine ayırmıştır. Mektupta, rüyada görülen caddenin şeriat-ı mutahharaya; müritlerin ise şeriatı mutahhara üzere olanlara işaret olduğunu zikredilir. Kuşadalı, mektup vasıtasıyla, muhatabının; nefis tarafının mağlup olmak suretiyle, ruh tarafının zuhur ettiğini söyleyerek onu taltif eder.

Kâmil Efendi'nin, rüyasında cami avlusuna benzer bir yere gitmesi, salâha muhabbet ettiği şeklinde izah edilmiştir. Rüyada arkalarından koşturduğu ancak kaybettiği kişiler mevcuttur. Bu durum, kendisinin, iyi kişiler arasına katılmaya meylinin bulunmasına rağmen nefsinde bulunan yeise işaret olarak açıklanmıştır. Mezkûr mahalde, annesinin ve bir kişinin zuhur etmesi, Allah Teâlâ'nın rahmet ve inayetine işaret olarak kabul edilmiştir. Kendisine, "Onlar şimdi görünmez, vakti var" denilmesi ise bâtın gözü ile görmeye vaktinin henüz gelmediğini göstermektedir.

Sol canipte, açıklıkta servi gibi ağaç, sol memenin altında bulunan kalbe; onda mızrak gibi bir nesnenin saplı olması ise ruhunun kalbine tasarrufta bulunmasına işaret etmektedir.

Kuşadalı, Kâmil Efendi'nin validesinin, "işte güneş bu meyle gelirse o vakit zâhir olur" demesi"ni yorumlarken de güneşin, kendi ruhuna işaret ettiğini belirtir. Şu halde Kâmil Efendi'nin ruhu kendi ruhuna mukabil geldiğinde iyiler zahir olur diye rahmet-i Hakk, rüyada telkinde bulunmuştur.<sup>51</sup>

## SONUÇ

Uyku esnasında zihinde beliren görüntülerin bütünü olarak tanımlanan rüya, tasavvufî anlayışta da kendisine önemli bir yer bulmuştur. Uykuda iken beş duyu organı ile maddî âleme ait unsurları algılama kabiliyeti gitse de uykudakudsî ruh, aslî vatanına ve ilâhî kaynağına gider. İnsanî ruh, rüyada vasıtasız olarak telakkî ettiği gaybî bilgileri muhayyileye sunar; muhayyile ise bu

<sup>50</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 355.

<sup>51</sup> Öztürk, *İbrahim Halvetî*, s. 344-345.

manaları birbirine benzeyen kalıplara sokar. Bu manalar, birbirine benzeyen bu kalıplara sokulduğunda da yoruma muhtaç olur.

Sûfilerden önemli bir kesimi, rüyaların işareti ile elde ettikleri verileri, özellikle seyr u sülûk sırasında kullanırlar ve rüyalardan, manevî terakkîyeyönelik deliller çıkarırlar. Bu, onların bilgi vasıtası olarak akıl, vahiy ve duyu organlarına ilave olarak keşif ve ilhamı da kabul etmelerinin bir neticesidir.

Tasavvufî anlayışta, rüyanın muhtelif çeşitlerinden bahsedilir. Rüya tabiri de başlı başına bir maharettir. Rüyalar tabir edilirken, mahiyetine göre yorumlanır yahut dikkate alınmaz. Birçok sûfî, rüyasına göredavranışlarına yön vermiştir.

HalvetiyyeTarîkatı'nınŞa'bânîyye kolunun büyüklerindenKuşadalı İbrahim Halvetî degaybden haber vermenin, vahiy ve rüya ile gerçekleşeceği düşünce-sini taşır. Hz. Muhammed (s.a.v.)'den sonra vahiy gelmeyeceği için bu, rüya ile devam etmektedir. Bununla birlikte Kuşadalı'ya göre, rüya ile bilgi edinmek için birtakım hususlara riayet etmek gerekir.

Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye göre rüyada görülen suretler, gerçekte bazı hususlara işarettir. Eğer rüya, iyi bir hali ima ediyorsa sâlik, gidişatına dikkat ederek iyi halin zuhurunu sağlar. Rüya, kötü bir duruma dair ise kötü sonucu bertaraf edecek tedbirler alır.

Genel tasavvufî anlayışta rüya; müjde, ikaz veya tevkif olarak kabul edilmiştir. Kuşadalı'nın rüya konusundaki yaklaşımı ve rüyaları tabir metodu, tasavvuf ehlinin genel anlayışı ile büyük ölçüde örtüşür. Mektuplarında zikrettiği rüya yorumları da müjde, uyarı ve tavsiye formatında yapılmış değerlendirmeler içerir. Bu suretle o, rüyayı müritlerinin seyr u sülûkunda, bir irşat yöntemi olarak kullanır.

## KAYNAKÇA

Bayzan, Ali Rıza <http://www.aktuelpsikoloji.com/psikoloji-ve-tasavvuf-acisindan-ruyalar-7371h.htm>; Erişim: 29.02.2016.

El-Buhârî, Muhammed b. İsmâîlEbûAbdillah, *Sahîhu'l-Buhârî*, Muh.: Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, (I-IX)DâruTavki'n-Necâh, 1422h.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara, 1997.

- Çelebi, İlyas, "Rüya", *D.İ.A.*, c. XXXV, (306-309), T.D.V. Yayınları, İstanbul 2008.
- İbnHaldûn, *Mukaddime*, (I-II), Çev.: Halil Kendir, Yeni Şafak Yayınları, Ankara 2004.
- İbnMâce, EbûAbdillah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, Muh.: Şuayip el-Arnaûd vd., (I-V), Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim, *Er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, (*Kuşeyrî Risalesi*), Haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1999.
- Kübrâ, NecmüddinUsûlü Aşere, *Risâle İle'l-Hâim, Fevâhu'l-Cemal*, (*Tasavvufî Hayat*), Haz.: Mustafa Kara, Dergah Yayınları, İstanbul 1996.
- Özköse, Kadir, *Tasavvufta Bilgi Meselesi*, Tasavvuf El Kitabıçinde, (459-463), Grafiker Yayınları, Ankara 2012.
- \_\_\_\_\_, <http://www.somuncubaba.net/detay.asp?HID=2379&k=49>;Erişim: 20.02.2016.
- Öztürk, Yaşar Nuri *İslâm Düşüncesi'nde Bir Dönüm Noktası Kuşadalı İbrahim Halvetî*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1997.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbuddin Ömer, *Avârifü'l-Maârif* (*Tasavvufun Esasları*), Çev.: Hasan Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, Vefa Yayıncılık, İstanbul.
- Et-Tûsî, Ebu NasrSerrâc, *el-Lüma' Fi't-Tasavvuf*, (*İslâm Tasavvufu*), Çev.: Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.
- Uludağ, Süleyman, "Rüya", *D.İ.A.*, c. XXXV, (309-310), T.D.V. Yayınları, İstanbul 2008.Yılmaz, Hasan Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997.



## İKİNCİ BÖLÜM

### KUŞADALI'NIN TALEBELERİ VE ETKİLERİ

#### KUŞADALI İBRÂHİM HALVETİ'NİN CUMHURİYET DÖNEMİNDEKİ HALEFLERİ

Yrd. Doç. Dr. Mustafa Salim GÜVEN\*

#### GİRİŞ

Tasavvuf, mü'minlerin İslâm dinini manevî derinliğiyle yaşamalarını gaye edinen bir ilimdir. Bu hedefe ulaşmak için ortaya konulan usullerin kurumsallaşmış haline de tarikat denilmektedir. İslâm dünyasında geniş bir coğrafyada faaliyet göstermiş olan pek çok tarıktan birisi de Halvetiyye'dir. Halvetiyye tarikatı Ömer el-Halvetî'ye (ö. 800/1398) nispet edilir. Ömer Halvetî'nin silsilesi, amcası Ahî Muhammed Halvetî (ö. 780/1379) vasıtasıyla devrinin Sühreverdiyye şeyhlerinden icâzet almış olan<sup>1</sup> İbrâhim Zâhid Gilânî'ye (ö. 700/1300) ulaşır. Halvetiyye'de pîr-i sâni konumundaki Yahyâ Şîrvânî (ö. 868/1464 ) ile birlikte prensipler daha da netleşmiş, tarikat güçlenip yayılmaya başlamıştır. Halvetîlik onun gayretiyle XV. yüzyılda önce Hazar denizinin güneybatı bölgesinde bugün bir parçası İran, bir parçası da Azerbaycan sınırlarında kalan topraklarda etkinlik kazanmış, arkasından Anadolu ve İstanbul'a ulaşmıştır. Daha sonra Balkanlar başta olmak üzere Mısır ve bilâd-ı Şam gibi Osmanlı devletinin hemen her bölgesine yayılmıştır. Zaman içinde faaliyetlerini arttırarak Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'da bile müntesipleri oluşan Halvetiyye, yedi asırdır varlığını sürdürerek günümüze kadar gelmiştir.

---

\* Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri-Tasavvuf,  
mail: msalimguven@hotmail.com

<sup>1</sup> Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994, s. 145.

Halvetiyye, nefis terbiyesini esas alan ve seyr u sülûk usulünü “etvâr-ı seb’a” üzere geliştirmiş olan bir esmâ tarîkîdir.<sup>2</sup> Halvetiyye’de müritlerin günlük okuması gereken zikirler vardır. Ferdî zikir olarak tarîkatta en yaygın vird, Yahyâ Şîrvânî’nin *Vird-i Settâr*’ıdır. Darb-ı esmâ denilen ve devrânla icrâ edilen toplu zikir ise genellikle haftada bir ve cehrî yapılır. Halvetiyye’de şiir ve mûsikîye önem verilir; şeyhleri genellikle bediî sanatlara âşînâ olan kimselerdir. Devrân esnasında manevî duyguları arttırmak için dînî mûsikîden faydalanılır, bendir ve kudüm gibi vurmali sazlar kullanılır; serzâkirler de etkileyici bir sadâ ile ilâhi ve kasîde söylerler.<sup>3</sup>

### 1. KUŞADALI İBRÂHİM HALVETÎ (ö. 1262/1846)

Halvetiyye’nin Anadolu ve Balkanlar’daki başarısına katkı sağlayanlardan birisi, tasavvuf tarihinin XIX. yüzyıldaki önemli şeyhlerinden sayılan Kuşadalı İbrâhim Halvetî’dir (ö. 1262/1846). Aydın’ın Kuşadası nahiyesi Çınarlı köyünde 1188 (1774) yılında doğan İbrâhim Halvetî, tahsilinin önemli bir kısmını Aydın ve Denizli gibi Anadolu şehirlerinde yapmıştır. Talebelik hayatının belli aşamasından sonra ilmini arttırmak için İstanbul’a gitmiş ve Feyziyye Medresesi’nde Hoca Emin Efendi’nin nezaretinde devrin zahîr ilimlerini tekml etmiştir. Kuşadalı, Halvetiyye tarîkatını ise Şâbâniye şubesinin Çerkeşîyye kolunun müessesisi Çerkeşî Mustafa Efendi’nin (ö. 1229/1813) halîfesi olan Beypazarlı Ali Efendi’den (ö. 1234/1818) almıştır. Tahsil ettiği ilimler üzerinde tefekkürüne rağmen çözemediği bazı müşküller için Beypazarlı ile görüşen Kuşadalı, önce onun ilmine hayran kalmış; sonra da intisap etmiştir. 1232 (1817) yılında tarîkat icâzeti alarak şeyhinin Mısır’a gönderdiği halîfesi olan Kuşadalı, 1235 (1820) yılında tekrar İstanbul’a dönmüş ve Aksaray Sineklibakkal’da kendisi için inşa edilen tekkede on üç yıl şeyhlik yapmıştır. 1248 (1832) yılında sohbet ettiği sırada mahallede başlayan yangın tekkesine de sıçrayınca “Haydi çıkalım, elhamdülillâh merasimden kurtulduk” demiş ve tekkesinin yeniden imanına müsaade etmemiştir. Bundan sonra Kuşadalı İstanbul’daki ilim ve irfan sohbet-

<sup>2</sup> Etvâr-ı seb’a, nefsin Kur’ân-ı Kerîm’de geçen yedi sıfatı göz önüne alınarak yapılan ve yedi mertebeden oluşan seyr u sülûk usulüne denir. Kur’ân-ı Kerîm’de nefse sahip olduğu özellikler açısından emmâre, levvâme, mülheme, mutmainne, râziye, marziyye ve sâfiye (kâmile) isimleri verilmiştir. Bu yedi sıfatından her birine mukabil mürşidin müridine nefis tezkiyesi için sırayla telkin edeceği yedi isim (esmâ-i seb’â) vardır. Bu isimler şunlardır: Lâilâheillallâh, Allâh, Hû, Hak, Hay, Kayyûm ve Kakhâr.

<sup>3</sup> Halvetiyye’nin doğuşu, gelişmesi ve esasları hakkında daha geniş bilgi için bk. Vicdânî, Sâdık, “Halvetiyye”, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*, Hrz., İrfan Gündüz, İstanbul: Enderûn Kitabevi, 1995, s. 174 vd.; Uludağ, Süleyman, “Halvetiyye”, *DİA*, İstanbul: İSAM Yay., 1997, XV/392-395; Ceyhan, Semih, “Halvetiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarh ve Kültür*, Editör, Semih Ceyhan, İstanbul: İSAM yay., 2015, s.696-705.

lerini on bir yıl kendi evinde sürdürmüştür. 1259 (1843) yılında hacca gitmiş ve dönüşünde üç yıl kadar Şam'da kalmıştır. Buradayken, kendisinden sonra tarikatın başına geçecek olan Mehmed Tevfik Bosnevî (ö. 1283/1866) öncülüğünde İstanbul ve Balkanlar'dan hacca gitmek için Şam'a gelen 100'den fazla müridiyle tekrar hac yolculuğuna çıkmıştır. Kuşadalı İbrâhim Halvetî, 1262 (1846) yılında Rabiğ denen mevkiye geldiğinde, rivayetlerden edindiğimiz kanaate göre<sup>4</sup> ikinci hac vazifesini îfâ ettikten sonra dönüşte hastalanmış ve bir süre sonra burada vefat etmiştir. Hastalığının kolera olduğu tahmin edilmektedir.<sup>5</sup>

Tekkesinin yanmasını kendi açısından manevî bir işaret sayan Kuşadalı, artık tekkelerde eski feyzin kalmadığını, seyr u sülûk faaliyetlerinin daha has dairede özel sohbetlerle devam ettirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu amaçla öncelikle kendi evini, yer yer müritlerinin hânelerini, mescidleri ve uygun bulunan hemen her ortamı kullanmıştır. Kuşadalı irşâd için tekke döneminin bittiğini, "evâile rücû"nun şart olduğunu söylemiştir. Bu görüşüyle o, Hz. Peygamber, sahabe ve selef-i sâlihîn dönemindeki irşat faaliyetlerinin ve şartlarının her zaman göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmiştir. Yoksa Vahhâbîler gibi bağnazca bir tavır için asr-ı saâdet vurgusu yapmamış, bugünü o devre taşımaya kalkmamıştır. Günün şartlarına uygun bir şekilde asr-ı saâdetten yararlanmayı amaçlamış, o günün güzel örneklerinden ilham alarak yaşanan devrin kayıtlarından kurtulmayı, geniş ve zengin bir bakış açısı kazanmayı kastetmiştir.

Kuşadalı'nın tekke ile ilgili kararında o dönemdeki siyâsî hadiselerin etkisi de gözden uzak tutulmamalıdır. O'nun bu kararı aldığı yıllarda II. Mahmûd (ö. 1255/1839) padişah idi. Bu dönemde Yeniçeri Ocağı kapatılmış (1241/1826), toplum içinde önde bulunan kimselere yönelik kılık kıyafet nizamnâmesi geti-

<sup>4</sup> Kuşadalı bir rivayete göre ikinci hac vazifesini îfâ ettikten sonra dönüşte, bir başka rivayete göre de Medine ziyaretinden sonra beraberindekilerle Mekke'ye yöneldiğinde henüz hac yapmadan vefat etmiştir. Râbiğ, [Kızıldeniz](#) kenarında yer alan bir mîkât mahallidir ve ayrıca [Surre-i Hümâyûn](#) Alayı [güzergahı](#) üzerindedir. Gemi teknolojisinin gelişmeye başlamasıyla 18. yüzyıldan itibaren deniz yolu kullanımı artmış, Cuhfe yerine Rabiğ önem kazanmıştır. Rabiğ Türkiye, Suriye, Kuzey Afrika ve Mısırlıların ihrama girdiği yerdir. Eğer Kuşadalı Medine ziyaretinden sonra Mekke'ye yöneldiğinde vefat etmiş olsaydı, mîkât olarak Medinelilerin kullandığı Zülhuleyfe'yi kullanırdı. Rivayetlerde Medine ziyaretinin de bahsedildiğine göre, önce Şam'dan Medine'ye geldiği, Ravza-i Resûl'ü ziyaretten sonra Mekke'de hacı îfâ edip deniz yoluyla Rabiğ üzerinden dönüşe geçildiği anlaşılmaktadır. Eğer doğrudan Rabiğ'e gelseydi Medine ziyareti hac sonrasına kalırdı.

<sup>5</sup> Kuşadalı'nın hayatı için bk. Öztürk, Y. Nuri, *Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrâhim Halvetî*, İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1982, s. 19-35; Azamat, Nihat, "Kuşadalı İbrâhim Efendi" *DİA*, İstanbul: İSAM Yay., 2002, XXVI/468-469.

rilmiş, asker ve memurların fes giymesi mecbur olmuştu.<sup>6</sup> Yeniçeri Ocağıyla irtibatlı oldukları için Bektâşîlerin tekkeleri ellerinden alınmış, bunların pek çoğu Nakşî-Hâlidî şeyhlerine verilmişti.<sup>7</sup> Bir müddet sonra Hâlidî faaliyetlerinin etkinliğinden rahatsız olan Padişah II. Mahmûd, bu sefer de bazı Hâlidîye mensuplarını sürgüne gönderdi.<sup>8</sup> Bu olaylar, o dönemde tekkelerde özgürce faaliyet yürütmenin pek mümkün olmadığını, padişaha bağlı hareket etme zaruretinin bulunduğunu, tekkeyi yaşatmak için icabında tarikat anlayışından taviz vermek gerektiğini göstermektedir. Kuşadalı'nın böyle bir tercihle karşı karşıya kalmamak ve daha geniş bir alanda rahat hizmet edebilmek için tekkeye önem vermediği anlaşılmaktadır. Zira, bugün sana yarın bana kuralı uyarınca, Bektâşîye ve Hâlidîye mensuplarının yaşadığı sıkıntılar, bir gün onun da başına gelebilirdi. Ayrıca o devirde ulaşım, haberleşme ve iletişim zordu. Kuşadalı'nın, tekkenin eksikliğinden doğabilecek olan boşluğu, Halvetiye geleneğinde pek rastlanılmayacak şekilde rabita vurgusuyla telâfi ettiği görülmektedir.<sup>9</sup> Tâç, hırka ve merasime önem vermemek de, yine o dönemde uygulanmak istenen kılık kıyafet nizamnamesine, şekle bağlı tören ve merasim anlayışına karşı bir tavır olabilir.

Yaşadığı devrin şartlarını iyi anlayan Kuşadalı İbrâhim Halvetî, ulaştığı bakış açısıyla tasavvufî hayat ve tarikat usulünde bir takım yenilikler gerçekleştirmiştir. Bu sebeple “tarîkatta müçtehid” sayılmış ve kendisine Halvetiye tarikatının “İbrâhimîye” veya diğer bir ismiyle “Kuşadaviyye” şubesi nispet edilmiştir.<sup>10</sup> Hakkında yapılan araştırmalarda, Kuşadalı'nın tarikatında “rabitaya sarılmak, nefse muhalefet edip azîmeti esas almak ve muhkemât ile amal etmek” şeklinde özetlenen üç temel esas olduğu görülmektedir.<sup>11</sup>

Melâmî bir neşvesi de olduğu anlaşılan Kuşadalı'ya göre tasavvuf, tekkenin dört duvarı arasına sıkıştırılmayacak kadar manevî bir derinliğe ve genişliğe sahiptir. Bu sebeple o, yaşadığı dönemde tarikat uygulamaları açısından yeni ve farklı sayılabilecek ama tenkit de alabilecek şu önerilerde bulunmuştur:

a) Seyr u sülûk tekke dışında sohbetlerle de sürdürülebilir,

<sup>6</sup> Ünlü, Nuri, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, İstanbul: İFAV Yay., 1984, s. 311.

<sup>7</sup> Yılmaz, age., s. 157.

<sup>8</sup> Abu Manneh, Butrus, “Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, Hazırlayan, Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014, s357.

<sup>9</sup> Aynı dönemde Mevlânâ Halid Bağdâdî ve halifelerinin de rabitaya önem vermesi dikkat çekicidir.

<sup>10</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 31-32, 88-90; Azamat, “Kuşadalı İbrâhim Efendi”, *DİA*, XXVI/468-469.

<sup>11</sup> Öztürk, *Kuşadalı*, s. 67, 83; a.mlf.; *Büyük Türk Mutasavvıfı Muhammed Tevfik Bosnevî*, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1981, s.9.

- b) Tekke, tâç, hırka ve hilâfet gibi merasim gerektiren uygulamalardan kurtulunmalıdır,
- c) Esmâ zikri zorunlu olmaktan çıkarılmalıdır,
- d) Mübtedî müritlerde zikir olarak uyanış gerçekleşinceye kadar istiğfâr ve salavât ile yetinilmelidir,
- e) İlim öğrenmek seyr u sülûkun yarısı sayılmalıdır,
- f) Kur'ân okuma ve tefekkür, günlük virdin bir parçası haline getirilmelidir,
- g) Zikir telkini için icâzet verilse de hilâfet verme konusunda sıkı olunmalıdır, müritler daha sonra hilâfet hâli kimde zuhur ederse ona bağlanmalıdır.<sup>12</sup>

## 2. KUŞADALI'DAN CUMHURİYET DÖNEMİNE KADAR İBRÂHİMİYE

Kuşadalı'dan sonra tarikatı dinamizmini korumuş, etkinliğini sürdürmüş, tekke ve tarikat faaliyetlerinin yasaklandığı Cumhuriyet Türkiye'sinde de varlığını devam ettirmiştir. Tarikatın istikbale taşınmasında Kuşadalı'nın içtihatlarının büyük tesiri olduğu kesindir. Ancak bu konuda ondan sonra gelen halef silsilesinin de katkıları göz ardı edilmemelidir. Kuşadalı'dan sonra Cumhuriyet dönemine kadar sırayla Muhammed Tevfik Bosnavî (ö. 1283/1866), Niğdeli Bekir Efendi (ö. 1294/1877 veya 1296/1879) ve Fatih türbedarı Ahmed Âmiş Efendi (ö. 1338/1920) şeyhlik vazifesini deruhte etmişlerdir. Osmanlıdan Cumhuriyete intikal döneminde ise tarikatın başında Kayserili Mehmed Tevfik Efendi (ö.1345/1927) bulunuyordu. Kuşadalı'nın koyduğu prensiplere bakılırsa, bu şeyhlerin hemen hiç birisi yazılı evrak ile serhalife tayin ve ilan edilmiştir.<sup>13</sup> Baş halifeler, seleflerinin hayatlarındaki yaklaşımları ve tespit edilen

<sup>12</sup> Azamat , “Kuşadalı İbrâhim Efendi”, *DİA*, XXVI/468; Rıhtım, Mehmet – Tatçı, Mutafa, *Halvetiyye Sufiliği*, Bakü: Qafqaz Üniversitesi Qafqaz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2014, s.153-154.

<sup>13</sup> Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Hız. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi Yay., 2006, IV/131. Hatta bu tarikattan icâzetli olan kimselerin resmîyette tekke şeyhliğini sürdürebilmeleri mümkün olmadığından bazen başka tarikat ve sülûflerden sûrî hilâfet aldıkları bile olmuştur. Bu duruma, Nalçacı dergâhı şeyhi Mustafa Enverî Efendi'nin (ö. 1289/1872) oğlu Şeyh Tayyâr Efendi'nin (ö. 1328/1910), Nasûhî dergâhı şeyhi Muhyiddin Efendi'den müstahlef olduğuna dâir vesika alması örnek olarak gösterilebilir. Bu tarikatta tekkesi olmayan veya olup da yıkılan şeyhler ise kendilerinin ve müntesiplerinin hânelerini kullanmışlardır. Bk. Vassâf, *age.*, IV/133.

bazı manevî işaretler göz önünde tutularak, zikir telkin icazeti bulunanların arasındaki tercih veya ittifakla göreve getirilmişlerdir.

Kuşadalı'nın vefatıyla, kısa süreliğine makamını, hacca giderken İstanbul'da yerine vekil bıraktığı Yağkapânî Hüseyin Efendi (ö. 1264/1868) temsil etmiştir. Ancak iki sene sora o da vefat edince tarikatın başına Muhammed Tefvik Bosnevî geçmiştir. Şeyhinin koyduğu prensiplere son derece bağlı olan Bosnevî, Kuşadalı'ya ittibâen kitap yazmamış, onun gibi sadece müritlerinden bazılarına mektup göndermiştir. Usul açısından bir yenilik getirmemiş olsa da tarikatın yayılmasını sağlamıştır. Helal rızka ve alın teriyle kazanmaya önem verdiği anlaşılan Bosnevî, geçimini Fatih'te Zeyrek Hamamı'nı işleterek temin ediyordu. Kendisine tarıktaki önemine binaen "Büyük Azîz" ismi verildiği gibi, maişet mesleğinden dolayı da "Hammâmî" denmiştir.<sup>14</sup> Ahmed Âmiş, Ya'kûb Hân Kaşgarî (ö. 1325/1907) ve Şeyh Mustafa Enverî (ö. 1289/1872) efendilere icazet veren Bosnevî'den sonra Kuşadalı'nın tarikatını ümmî bir zât olan Niğdeli Bekir Efendi temsil etmiştir. İstanbul Edirnekapı Savaklar'daki Kuyubaşı Tekkesi'nde bulunan mezar kitabesinde, Bosnevî'nin hulefâsından diye belirtilmesinden<sup>15</sup> ve Âmiş Efendi'nin rivayetlerinden başka hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Hilâfeti Bosnevî'den alan Bekir Efendi'nin, ilk olarak bizzat Kuşadalı'ya intisap etmiş olması da muhtemeldir. Bekir Efendi hakkında kesin olan husus, onun resmen Fatih Sultan Mehmed'in türbedarlığını yaptığı ve bu vazifesini yine resmî olarak Ahmed Âmiş Efendi'ye devredip öyle vefat ettiği<sup>16</sup>.

Tırnovalı olan Ahmed Âmiş Efendi önce medrese tahsili görmüş, sonra yirmi yaşında iken Kuşadalı'nın Balkanlara irşâd için gönderdiği halifesi Kadızâde Ömer Efendi'ye (ö. 1270/1858) intisap ederek onun gözetiminde seyr u sülûkunu tamamlamıştır. Sıbyân mektebi muallimliği de yapan Ahmed Âmiş Efendi, şeyhinin izni ile birkaç defa İstanbul'a gelmiş,<sup>17</sup> bir gelişinde de Muhammed Tefvik Bosnevî ile tanışma ve bir müddet birlikte olma imkânı elde etmiştir. Bu gencin istikbal vadettiğini gören Bosnevî, Ahmed Âmiş Efendi'ye zikir telkini ve rabita yaptırma izni içeren bir icazet vermiştir. Âmiş Efendi de

<sup>14</sup> Dr. Hamdi Hızalan'ın görüşmemizde belirttiğine göre, Kuşadalı, Bosnevî'ye, "Ben ilim kisvesiyle mestûr idim, sen de manevî mertebeni hamamcılıkla setret" dediği için o bu mesleği seçmiştir.

<sup>15</sup> Alıcı, Lütfi, *Ahmed Tâhir Maraşî*, Kahramanmaraş: Noya Medya, 2015, s. 49, 91.

<sup>16</sup> Vicdânî, "Melâmiyye", 79; Alıcı, *age.*, 53.

<sup>17</sup> Bu gelişlerinden birisinin doğrudan İstanbul'a olduğu anlaşılmaktadır. Bir de deniz yoluyla hacca gidip gelirken İstanbul'a uğrama ihtimali bulunmaktadır. bk. Çiloğlu, *age.*, s. 130.

Bosnevî'den o kadar çok etkilenmiş ki, memleketine döndüğünde bir hamam kiralarak onun gibi bir müddet hamam işletmiştir.<sup>18</sup>

1294 (1877) yılında Osmanlı-Rus savaşı sonunda Tuna vilayeti elden çıkınca Ahmed Âmiş Efendi ailesiyle birlikte temelli İstanbul'a hicret etmiş ve kısa bir süre sonra da tarîkatın başına geçmiştir. Kendisinin dostlarına naklettiğine göre tarîkatın başına geçmesi ise şöyle gerçekleşmiştir:

Bekir Efendi, Âmiş Efendi'ye "Artık ben gideceğim. Benim yerime birinci türbedar ol ve Evkaf'a git, muameleni yaptır" buyurmuş. Âmiş Efendi de müşşidin emrine uyararak Evkaf Dairesi'ne gitmiş, fakat o gün muamele bitmemiş, akşam olup geri gelince, vaziyeti Bekir Efendi'ye anlatmış. Bekir Efendi, "Yarın git, muhakkak yaptır" demiş. O gün de gitmiş, fakat yine muamele bitmemiş. Bekir Efendi daha ertesi gün, "Git ve mutlaka üç saate kadar muameleyi ikmâl ettir gel" demiş. Yine muamele üç saate bitmemiş ve üç saat daha gerekmiş. Nihayet muamele bitip Âmiş Efendi resmen birinci türbedar olarak türbeye dönmüş. Tekmil vermek için odada oturan Bekir Efendi'nin huzuruna vardığında, "Ahmed nerede idin? Üç saattir seni bekliyorum!" diyerek vefatlarının bu suretle üç saat sonraya bırakılmış olduğunu ihsas etmişlerdir. Arkasından, "Ahmed, artık ben gidiyorum. Senin yanında ölürsem belki dayanamazsın. Birkaç dakika dışarı çık da, şöyle bir dolaş, gel!" deyince, Âmiş Efendi, dışarı çıkmış birkaç dakika sonra içeri geldiğinde gerçekten Bekir Efendi'nin oturduğu yerde vefat ettiğini ve hâlâ oturur vaziyette olduğunu görmüş. Âmiş Efendi bu hadiseyi dostlarına ağlayarak anlatır ve sözünü, "O ölmedi, ben öldüm; o kaldı" diyerek tamamlamış.<sup>19</sup>

Bu hadiseyi ihvân, tarîkatın başına Âmiş Efendi'nin geçmesi gerektiğine dair bir işaret saymış ve Hazret bundan sonra Fatih Türbedârı unvanıyla anılıp tanınmaya başlamıştır.

Ahmed Âmiş Efendi Halvetiyye'den başka tarîkatlarla da irtibatlıdır. Kendisi Tırnova'da iken hiçbir talepte bulunmadığı halde Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî (ö. 1311/1893) İstanbul'dan ona Nakşbendiyye'den Hâlidiyye icazeti göndermiştir.<sup>20</sup> Muhtemelen Âmiş Efendi İstanbul ziyaretlerinden birisin-

<sup>18</sup> Öztürk, *Bosnevî*, s. 18; Azamat, "Ahmed Âmiş Efendi", *DİA.*, İstanbul: TDV. İSAM, 1989, II/43; Alıcı, *age.*, 52.

<sup>19</sup> Çiloğlu, Hüseyin Salâhi, *Fatih Sertürbedârı Tırnovalı Kutbu'l-ârifin Gausu'l-vâsilin Müşşid-i Kâmil Ahmed Âmiş Efendi*, İstanbul: Seçil Ofset, 2016, s. 116-117; Güneren, *age.*, s. 64.

<sup>20</sup> Öztürk, *Bosnevî*, s. 19; Azamat, "Ahmed Âmiş Efendi", *DİA.*, II/44.

de Gümüşhânevî ile görüşmüş, o da kemâlîne şahit olunca arkasından icazet göndermiş olsa gerektir.

Ayrıca Âmiş Efendi görüşme ve istifade etme niyetiyle Melâmîliğin üçüncü devre pîri sayılan Muhammed Nûru'l-Arabî'yi (ö. 1305/1888) Üsküp'te 1886 yılında bizzat ziyaret etmiştir. Ahmed Tâhir Maraşî'nin belirttiğine göre bu sırada Nûru'l-Arabî kendisine icâzet vermiştir.<sup>21</sup> Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî'yi büyük bir zât olarak tanıtan Ahmed Âmiş Efendi, "Bütün hocalardan elif okudum, Nûru'l-Arab'dan bütün okudum"<sup>22</sup> diyerek onunla olan münasebetinin derinliğini belirtmiştir. Ancak bu samimi ifadelere rağmen, Âmiş Efendi'nin Nûru'l-Arabî'den aldığı icâzeti, tarîkatı neşr icâzeti olmaktan çok meslek, meşreb ve teberrük icâzeti olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zira Sâdık Vicdânî'nin konuyla ilgili nakillerinden, Âmiş Efendi'nin, "Melâmet adında bir tarikat yoktur"; ancak "Melâmet tarîkatta büyük bir makâmıdır" fikrine sahip olduğu ortaya çıkmaktadır. Nakillerin devamına bakıldığında kendisinin bir Melâmî şeyhi olarak tanınmayı istemediği görülmektedir. Çünkü bu konu açıldığında, "Biz o adı yasakladık, bir daha söylemeyin" diyerek konunun kapatılmasını talep etmiştir.<sup>23</sup> Âmiş Efendi'nin böyle bir tutum sergilemesinde, Melâmîliği yanlış noktalara taşıyan zümrelerin davranışları etkili olsa gerektir. Ancak tüm hassasiyetine rağmen, onu, uygulamalarından dolayı Nûru'l-Arabî'den sonra devrinin en büyük Melâmîsi kabul edenler bulunmaktadır.<sup>24</sup> Nitekim müritlerinden Bursalı Mehmed Tâhir Efendi'ye (ö. 1343/1925) tarîkatı sorulduğunda, "Halvetî tarîkatı melâmî meslek ve meşrebindeyim" cevabını vermiştir.<sup>25</sup> Her ne kadar konunun boyutuyla ilgili tartışmalar varsa da, Âmiş Efendi'nin Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî ile olan münasebeti hakkında söylenebilecek kesin husus, ikisinin görüştüğü, Âmiş Efendi'nin Nûru'l-Arabî'den etkilendiği ve onu en azından sohbet şeyhi olarak benimsediğidir.<sup>26</sup>

Ahmed Âmiş Efendi, Kuşadalı'nın açtığı yolda bayrağı daha ileri taşımış bir mürşittir. Nitekim bizzat kendisi, "Mücâhedâtın bir kısmını kuşalı kaldırdı, mütebâkîsini de ben refettim"<sup>27</sup> sözüyle bu duruma işaret etmektedir. Çünkü o, müritlerini bedenî mücadelelerle yormaz, halvet ve riyâzat ile meşgul etmezdi. Şeklî merasimlerin zaruretine inanarak kendisinden tarîkat isteyenlere tevbe ve

<sup>21</sup> Güneren, *age.*, s. 68

<sup>22</sup> Çiloğlu, *age.*, s. 123.

<sup>23</sup> Vicdânî, "Melâmiyye", s. 78-79; Alıcı, *age.*, 52.

<sup>24</sup> Azamat, "Ahmed Âmiş Efendi", *DİA.*, II/44.

<sup>25</sup> Vicdânî, "Melâmiyye", s. 79.

<sup>26</sup> O benim sohbet şeyhimdir" sözü için bk. Güneren, M. Fatih, *Halvetiyye-i Şabaniyye Azîzânî'nin Hikmetli sözleri ve Hatıralarım*, İstanbul: Seçil Ofset yay., 2016, s. 141-142.

<sup>27</sup> Vicdânî, "Halvetiyye", s. 224.



istiğfâr etmelerini, salavât getirmelerini, bol bol Kur'ân-ı Kerîm okumalarını öğütler, “Her şeyi Kur'ân'da bulursunuz” derdi.<sup>28</sup>

Âmiş Efendi sohbet ve muhabbet usûlünü tercih eden, mürîdânının eğitimiinde kendi teveccühünü yeterli gören, onları nazar, aşk ve telkin yoluyla terbiye eden bir Hak dostudur.<sup>29</sup> Önde gelen müritlerinden Kayserili Mehmed Efendi bir gün huzurda iken içinden kendisi için “Fakirde de keşif ü kerâmet olsa” diye geçirir. Bu sırâ vâkıf olan Âmiş Efendi hemen, “Ulan! Keşif meşif ne yapacaksın? Sen bana bak, ben sana bakayım. Bu sana yetmez mi?”<sup>30</sup> buyurarak, bir taraftan tarîkatının usûlünde teveccüh ve nazarın önemini vurgular; diğer taraftan da keşif ve kerâmete çok önem vermemek gerektiğini belirtmiş olur.

Sâdık Vicdânî, Ahmed Âmiş Efendi'yi Kuşadalı'dan sonra getirdiği yenilikler sebebiyle tarîkatta müçtehid saymış ve kendisine yeni bir kol kurucusu nazarıyla bakılabileceğini belirtmiştir.<sup>31</sup> Müstakıl bir kol kurucusu olmasa da, Ahmed Âmiş Efendi'nin, tarîkat anlayışını görüntü ve yüzeysellikten kurtarıp derûnîlik kazandırdığı, Kuşadalı'nın gerçekleştirdiği uygulamaları daha da geliştirdiği kesindir. O'nun bu çalışmaları tekke ve tarîkat faaliyetlerinin yasaklanacağı dönem için bir ön hazırlık olmuş ve meyvesini daha sonra vermiştir. Bu sebeple Ahmed Âmiş Efendi'nin, İbrâhimiyye (Kuşadaviyye)'yi gelecekte Cumhuriyetin ilanından sonra karşılaşılabilecek şartlara hazırlamış bir mürşit olduğu söylenebilir. Nitekim halîfelerinden Abdülazîz Mecdî Tolun'un belirttiğine göre, henüz daha Osmanlı devleti yıkılmadan önce Hazret böyle bir öngörüye sahipti. Kendisi, ailesi ve yakınları başta olmak üzere, o dönemdeki Müslümanların İslâmî hassasiyetten uzak bazı davranışlarından hareketle bir öngörü olarak, ileride dini hayatın sosyal alanda engellenebileceğini düşünüyordu. Kıymeti bilinmeyen nimetin elden alınabileceği endişesini taşıyordu. Bir gün kendisini ziyaret için gelen Mecdî Efendi'ye aile içinde yaşanan bir olaydan dolayı “Söylememeliydim; fakat herhalde söylediğim gibi olacak, çarşaf kalkacaktır”<sup>32</sup> demiştir. Daha sonraki gelişmeler korkulanın başa geldiğini göstermiştir.

Ahmed Âmiş Efendi 20 Şaban 1338/9 Mayıs 1920 tarihinde vefat etmiş ve türbedarı olduğu Fatih Camii haziresine defnedilmiştir.<sup>33</sup> Arkasında kendisiyle

<sup>28</sup> Vicdânî, “Melâmiyye”, s. 79; Öztürk, *Bosnevî*, s. 20.

<sup>29</sup> Öztürk, *Bosnevî*, s. 20.

<sup>30</sup> Erdem, Ahmet, *Fatih Sertürbedârı Ahmed Âmiş Efendi'nin Kelâm-ı Âlîlerinden Zaptedilen Bazıları*, Ankara: ts., s. 5-6, 49; Çiloğlu, *age.*, s. 125; Alıcı *age.*, s. 58.

<sup>31</sup> Vicdânî, “Halvetiyye”, s. 224.

<sup>32</sup> Çiloğlu, *age.*, s.35.

<sup>33</sup> Azamat, *DİA.*, II/44.

sohbet eden pek çok müridânının yanı sıra sülehâdan Kayserili Mehmet Tevfik Efendi, ulemadan Abdülazîz Mecdî Tolun (ö. 1941 ), üdebâdan Evrenoszâde Süleyman Sâmî (ö.1953) ve ümerâdan Trablus Naib-i Sultânî Şemseddin Paşa (ö. ?) olmak üzere dört halîfe bıraktığı bilinmektedir.<sup>34</sup> Ahmet Âmiş Efendi'den sonra Halvetiyye tarikatının Şâbâniyye kolunun İbrâhimiyye (Kuşadaviyye ) şubesinin mürşitliğine Kayserili Mehmet Tevfik Efendi getirildi. Ümmî olan Kayserili Mehmet Tevfik Efendi Sultan II. Abdülhamîd tahtta iken sarayda aşçılık yapıyor ve bizzat padişahın sofraya hizmetlerini görüyordu. Gördüğü bir rüya üzerine Ahmet Âmiş Efendi'ye intisap etti. İntisaptan sonra Âmiş Efendi kendisine, “Seni öyle bir yetiştireceğim ki, kıyamette seni görenler şaşırarak bu adamı kim yetiştirdi diyecekler” demiştir.<sup>35</sup>

Âmiş Efendi'den sonra Abdülazîz Mecdî Efendi'nin irşat makamına geçeceği tahmin edilirken Mecdî Efendi rüyasında Âmiş Efendi'nin kendisine “Mecdî! Benim vekîlim, nedîmim, mahbûbım Mehmet Tevfik'tir” dediğini görüyor. Mecdî Efendi'nin rüyasını Ahmed Tâhir Maraşî'ye anlatılması üzerine, müridânın büyük bir çoğunluğu Kayserili Şeyh Mehmed Tevfik Efendi'ye biat ediyorlar. Dârü'l-funûn'un baş müderrisi Babanzâde Ahmet Nâim Bey (ö. 1934), Âmiş Efendi'nin torunuyla evliydi. Kayserili Şeyh ümmî olduğu için bir müddet ona teslim olamamıştı. Ancak daha sonra gördüğü bir rüya üzerine gidip biat etti.<sup>36</sup>

Kayserili Mehmet Tevfik Efendi irşat makamındayken Osmanlı Devleti yıkılmış, yerine 29 Ekim 1923 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulduğu ilan edilmiştir. Cumhuriyetin kuruluşundan iki sene sonra 30.11.1341 (1925) tarihinde 677 sayılı “Tekâyâ ve Zevâyâ ile Türbelerin Seddine Dair Kanun” çıkarılmış, tekke ve tarikatlarda kullanılan unvanlar ile tarikat âyini ve icrâsı yasaklanmıştır. Bu kanun toplumdaki dirence rağmen bir müddet sonra şiddetle uygulanmaya başlamıştır. Tam bu dönemde hastalanan Kayserili Şeyh Mehmet Efendi, 26 Zilhicce 1345 (26 Haziran 1927) tarihinde vefat etmiştir.

677 sayılı kanun ile birlikte erbâb-ı tarikat ciddi sıkıntılar çekmeye başlamıştır. İbrâhimiyye (Kuşadaviyye) mensupları, farkında olmasalar da, Kuşadalı ve Âmiş Efendi'nin tarikatla yaptıkları içtihatlarla bu zorlu şartlara hazırlıklıydılar. Zaten baştan beri tekkeye bağlı kalıp hareket alanlarını sınırlandırmamışlardı. Diğer Halvetiyye mensupları gibi toplu âyin de icrâ etmiyorlardı. Tekkelerinin tabanı arz, tavanı semâ idi. Onlara göre tarikat âdâbının icrâ mahalli kalp,

<sup>34</sup> Öztürk, *Bosnevî*, s. 27-28.

<sup>35</sup> Alıcı, *age.*, s. 65.

<sup>36</sup> Alıcı, *age.*, s. 66.

şeriat âdâbının icrâ mahalli beden idi. Dolayısıyla bu tarikatın ülkede gelişen yeni şartlar dâhilinde faaliyet yürütmesi diğer pek çok tarıkata nazaran daha kolay oldu.

Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin Bosnevi'den başka halifeleri bulunmasına rağmen, onların silsilesinden gelenlerin bir kısmı daha önce etkinliğini yitirdi; kalanlar da Cumhuriyet döneminde pek aktif olamadılar. Bosnevi'nin de Ahmet Âmiş ve ümmî olan Niğdeli Bekir efendilerden başka, Yakup Hân Kaşgarî ve Mustafa Enverî gibi ulemâdan halifeleri bulunmaktaydı. Ayrıca Yakup Hân'ın da Hindistan'a giderken geride bıraktığı başka halifeleri mevcuttu. Ancak onlar tekkeye avdet ettikleri için zamanla tesirlerini kaybettiler. Çünkü birinci dünya savaşını takiben İngilizlerin İstanbul'u işgaliyle bazı tekkeler harap oldu. Bu olumsuz durumdan en çok etkilenen tekkelerden biri, Mustafa Enverî ve Yakup Hân'ın halifelerinin irşat faaliyeti yürüttükleri Üsküdar'daki Nalçacı Dergâhı idi. Buraya işgal yıllarında İngilizler el koyarak askerlerini yerleştirmişler ve daha sonra terk ettiklerinde de tekkeyi kullanılamayacak derecede harap bırakmışlardı. Arkasından Cumhuriyetin ilanı ile tekkeler kapatılınca bu tekke uzun bir müddet metruk halde kaldı.<sup>37</sup> 2010 yılında tekrar ihya çalışmaları başladı.

### 3- CUMHURİYET DÖNEMİNDE İBRÂHİMİYYE

Bu tebliğin amacı, başlıkta da belirtildiği gibi Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin Cumhuriyet dönemindeki halefleri hakkında bilgi vermektir. Konunun boyutunun halef kelimesine yüklenecek anlama göre değişeceği açıktır. Halef terimi, bir öndere tabi olup onun arkasından gidenler anlamında kullanılacak olursa kapsam çok genişleyecektir. Böyle bir yaklaşım, Cumhuriyet döneminde Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin tarikatına mensup olan herkesi içine alır ve bunu tespit etmek de mümkün değildir. Burada daha çok, Kuşadalı'nın yoluna tabi olmuş kimseler arasından tarikat içerisinde iz bırakanlar ele alınacaktır.

Cumhuriyet döneminde 1927 yılından bugüne kadar İbrâhimîyye (Kuşadaviyye) tarikatında irşat görevini üstlenen bazı kimseler olmuştur. Ancak, tarikatın devam etmesi ve irşat makamının etkin bir şekilde temsilinde dört kişi diğerlerine göre daha fazla başarı sağlamış ve öne çıkmıştır. Sırasıyla bu kişiler Ahmet Tâhir Maraşî (ö. 1373/1954), Mucurlu Mustafa Özeren (ö. 1402/1982), Ahmet Aydın Bolak (ö. Ö. 27 Temmuz 2004) ve Hamdi Hızalan'dır. Asker emeklisi bir tabip olan Hamdi Hızalan halen sağdır. Bizzat kendisiyle görüştü-

<sup>37</sup> Vassâf, *Sefine*, IV/134

ğümüz Hamdi Efendi, burada verilen bilgilerden de haberdardır.<sup>38</sup> Şeyhlik için gerekli vasıfları fazlasıyla taşıdığı halde şeyhlik yapmamış olan Fethi Gemuhluoğlu (ö. 1977) da bu tarîkatta önemli bir şahsiyettir. O, sağlığında tarîkatın üniversite gençliğine yönelik eğitim, öğretim ve rehberlik hizmetlerini yürüttüğü için bir şeyh kadar, hatta yerine göre daha öte etkiye sahip olmuştur.

### a. Ahmed Tâhir Maraşî

Ahmed Tâhir Maraşî, Kuşadalı'dan sonra bu tarîkatı temsil konumunda bulunan ilmî tahsili en yüksek şeyhtir. 1302 (1885) sesinde Maraş'ta doğmuştur. Berberzâdeler olarak bilinen köklü bir aileye mensuptur. İlim ve maneviyata yatkın bir aile ortamında büyümüştür. Dedesi vilâyet başkâtipliği, babası da vilâyet kâtipliği yapmış kimselerdir. İki kız, üç erkek olmak üzere beş kardeşleri. Kendisinden küçük olan erkek kardeşlerinin her ikisi de, Gümüşhânevî'nin Maraş'a gönderdiği Muhammed Dârendevî'den icâzetli Nakşbendiyye Şeyhi Kulağıkutlu Camii İmam Hatibi Muhammed Ali Duruş Efendi'ye (1875-1939) intisap etmiş ve ondan hilafet almış kimselerdir.<sup>39</sup>

Ahmed Tâhir Efendi'nin çocukluğu Maraş'ta geçmiş, ilk tahsilini de burada yapmıştır. Daha sonra yürüyerek Kayseri'ye gitmiş ve orada Medrese-i Ulâ'da okuyup mezun olmuştur. Yükseköğrenim yapmak için medrese arkadaşları Kırşehirli Hüseyin Avni Konukman ve Yozgatlı Yûsuf Bahri Nefesli beylerle birlikte İstanbul'a gitmişler ve Dârü'l-fünûn-ı Sultânî'ye kaydolmayı başarmışlardır. Ahmed Tâhir Efendi, Dârü'l-fünûn'un iki ayrı bölümüne kaydolmuş, Ulûm-i Fünûn-ı Riyâziyye ve Tabîiyye Şubesi ile Hukuk Şubesi'ni birlikte okuyarak mezun olmuştur. Diplomasının denkliği, günümüzde fen, hukuk ve ilâhiyat olmak üzere üç fakülteye tekabül etmektedir. Ömer Nasuhi Bilmen ve Bekir Hâki Yener efendiler Medresetü'l-kudât'ta birlikte okuduğu arkadaşlarıdır. 1914 yılında kadı ve dersiâm olma hakkı kazanarak Dârü'l-fünûn'dan mezun olan Ahmed Tâhir Efendi, I. Dünya Savaşı yıllarında Kafkas Cephesine askerlik vazifesini yapmıştır. Askerde iken Üçüncü Ordu Komutanı Vehib Paşa'nın hukuk müşaviri olmuş, askerlikten sonra ise Sivas'ın Suşehri kazası kadılığına

<sup>38</sup> Bu bildiri metni basıma verilmeden evvel 07. 05 2016 günü Hamdi Hızalan Beyefendi ile görüşülmüş ve bazı mevzular bir kez daha kendisine sorularak teyit edilmiş, gerekli düzeltmeler yapılmıştır.

<sup>39</sup> Alparslan, Yaşar – Yakar, Serdar, *Maraş Meşhurları*, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Valiliği yayınları, 2009, s. 75-76; Kucur, Abdullah, "Hoca Ahmed Tâhir Memiş Efendi" *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul: Şûle Yay., 1996, X/21; Azamat, "Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi" *Dİ.*, İstanbul: İSAM Yay., 2003, XXVIII/ 38; Alıcı, age., s. 81.

atanmıştır. Sivas Kongresi'nin yapıldığı tarihlerde o, Suşehri'nde kadı idi ve aynı zamanda kaymakam vekilliği görevini yürütüyordu.<sup>40</sup>

Ahmed Tâhir Efendi daha sonraki yıllarda Beyazıt dersiâmı olarak İstanbul'a dönmüş, ancak Cumhuriyet devrinde kurumsal olarak dersiâmlık kaldırılınca Ayasofya Camii vaizliğine tayin edilmiştir. Ayasofya Camii de 1934 yılında müzeye çevrilince vaazlarını cuma namazından sonra Sultan Ahmed, pazar günleri öğle namazından sonra da Nuruosmaniye camilerine kaydırmak zorunda kalmıştır. Son iki yılı fahri olmak üzere 1953 yılının ortalarına kadar bu vaazlarına devam etmiştir. Ayrıca Ahmed Tâhir Efendi, vaizlikle birlikte ilave olarak kitaplara vukufiyetinden dolayı 1941 yılından itibaren on sene Beyazıt Devlet Kütüphanesi Tasnif Heyeti'nde hâfız-ı kütüb olarak çalışmıştır. 13.07.1951 tarihinde devlet memurluğundan emekli olmuştur. Yoğun çalışmalarının arasında irşat vazifesini aksatmadan devam ettirmiştir. Başbakan Adnan Menderes, bir İstanbul ziyareti sırasında Beyazıt ve Sahafları gezmek istediğinde, rehberliğini kitaplar ve kültür sahasında uzman olması sebebiyle Ahmed Tâhir Efendi yapmıştır. Kütüphane Müdürü Muzaffer Gökmen, hatıralarında onu, "kütüphanede şeyhlik mertebesine erişmiş, günde abartmadan 30-40 ziyaretçisi gelen, dokunulmazlığı olan kişi" olarak tanımlamaktadır.<sup>41</sup>

Bekârken bazen Yahnikapan'daki bir evde, bazen de Çorlulu Ali Paşa Medresesi'nin bir odasında ikamet eden Ahmed Tâhir Maraşî, tahminen 1935-36 yıllarında 49 yaşında iken Behîce Hanımefendi ile evlenmiş, bir müddet sonra Koska'da bir ev satın almıştır. Bu ev zaman içinde kendisi ile gönül bağı kuranların ziyaret ettikleri, ilmî ve tasavvufî sohbetlerin yapıldığı bir mekân haline gelmiştir.<sup>42</sup>

Ahmed Tâhir Efendi, 1947 yazında ciddi bir hastalığa yakalanmış ve tedavi ile bu hastalığı atlattır. 1954 yılının Nisan ayında da müridi Sahaflar şeyhi Muzaffer Ozak Efendi'nin<sup>43</sup> dükkânından çıkarken ayağı takılıp düşmüş; uyluk kemiği kırılmıştır. Tam kırık iyileşiyor derken üç ay sonra da mide kanaması geçirmiştir. 07.07.1954 günü Haydarpaşa Numune Hastanesi'ne kaldırılmış, ancak kurtarılamayarak üç gün sonra 10 Zilkade 1373 (11.07.1954) tarihinde

<sup>40</sup> Kucur, *agm.*, X/21; Azamat, "Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi" *DİA.*, XXVIII/38.

<sup>41</sup> Gökmen, Muzaffer, *Kitaplar Arasında 44 Yıl*, Hazırlayan, Remzi Kırık, İstanbul: 1977, s 140; Kucur, *agm.*, X/22, Azamat, "Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi" *DİA.*, XXVIII/38.

<sup>42</sup> Kucur, *agm.*, X/22; Alıcı, *age.*, s. 38.

<sup>43</sup> Muzaffer Ozak Efendi'nin ilk şeyhi, Halvetiyye'nin İbrâhimiyye (Kuşadaviyye) kolundan Maraşlı Ahmed Tâhir Memiş Efendi'dir. Maraşî vefatından sonra ona, Mustafa Efendi'ye değil de başkasına gitmesini ima ettiği için Halvetiyye'nin Cerrâhiyye kolunun o dönemki şeyhi Fahreddin Efendi'ye (ö. 1966) intisap etmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Alıcı, *age.*, 75-76.

Haydarpaşa Numune Hastanesi'nde vefat etmiştir. 12 07. 1954 Pazartesi günü Beyazıt Camii'nde Üniversite camiasının da iştirak ettiği kalabalık bir cemaatle kılınan cenaze namazının ardından tabutu tekbirler eşliğinde<sup>44</sup> binlerce kişinin omuzlarında Fâtih Camii Hazîresi'ne götürülmüş, burada çok sevdiği mürşidi Ahmed Âmiş Efendi'nin yanında bulunan boş kabre defnedilmiştir.<sup>45</sup>

Ahmed Tâhir Efendi ile arkadaşları Hüseyin Avni ve Yûsuf Bahri, Dârü'l-fünûn'da devrin zahiri ilimlerini tahsil ederken batınlarının imarı için de bir mürşit arayışına girmişlerdir. Bu amaçla İstanbul'daki bazı tekke şeyhlerini ziyaret etmişler, ancak aradıkları özelliklere sahip bir şeyh bulamamışlardır. Üç arkadaş, son olarak adını duydukları Nakşbendiyye ve Hamzavî Melâmiyye şeyhi Seyyid Abdülkâdir Belhî'yi (ö. 1923) ziyaret edip arayış içerisinde olduklarını anlatmışlar, Belhî de bu şekilde mürşit bulunamayacağını söylemiş, ama nasiplerinde Fâtih Türbedarı Ahmed Âmiş Efendi'nin olma ihtimalinden bahsetmiş, bir de ona gitmelerini tembihlemiştir. Önce iki arkadaşı, ertesi gün de Ahmed Tâhir Efendi'nin kendisi, Türbedarı ziyaret etmişlerdir. Böylece aradıklarına ulaştıklarını anlayan üç arkadaş, İbrâhimîyye tarikatına intisap ederek pîrdaş olmuşlar ve kendilerini çok geniş bir tasavvuf muhitinin içinde bulmuşlardır.<sup>46</sup> Bir taraftan yüksek tahsillerini sürdürürken, diğer taraftan da manen terakki etmişlerdir.

Ahmed Tâhir Efendi, Türbedar Ahmed Âmiş Efendi'nin elini öptükten sonra ona kopması imkânsız bir gönül bağı ile bağlanmış, şeyhinin sohbetlerini aksatmamaya özen göstermiş ve onu sık sık ziyaret etmeye çalışmıştır. Aralarındaki muhabbet ve meveddet gittikçe artmış, öyle ki, bir müddet sonra Ahmed Âmiş Efendi bu yeni müridine "Ahmedler ikileşti" diyerek iltifat bile etmiştir.<sup>47</sup> Mürşidinin vefatını takiben onun yerine irşat makamına geçen Kayserili Mehmed Tevfik Efendi'ye bağlanan Ahmed Tâhir Efendi, daha sonra 1927'de Kayserili'nin vefatı üzerine halîfesi olarak irşat faaliyetini devralmıştır. Ahmed Tâhir Efendi, soyadı kanunu çıkınca da mürşidinin "Âmiş" adına telmihen "Memiş" soyadını seçmiştir. Müntesipleri ise onu daha çok "Hoca Efendi" ünvânı ile tanımışlardır.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> O devirde herhangi bir merasimde tekbir getirmek suç sayıldığından yol kenarında sıralanmış vaziyette bekleyen polislerin müdahale edebileceği endişesi yaşanmış; ancak polisler müdahale yerine na'şa selam durmuşlardır. Bk. Güneren, *age.*, s. 22.

<sup>45</sup> Kucur, *agm.*, X/23; Tatcı, Mustafa, *Hazret-i Pîr Şeyh Şabân-ı Velî ve Şabâniyye*, İstanbul: H Yay., 2012: s 50; Alıcı, *age.*, s. 35-36.

<sup>46</sup> Kucur, *agm.*, X/23-24; Azamat, "Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi" *DİA.*, XXVIII/38.

<sup>47</sup> Kucur, *agm.*, X/24-25; Azamat, "Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi" *DİA.*, XXVIII/38.

<sup>48</sup> Azamat, "Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi" *DİA.*, XXVIII/38-39; Alıcı, *age.*, s. 37.

Kayserili Mehmed Tevfik Efendi vefatından kısa süre önce hilâfet emanetini Ahmed Tâhir Maraşî'ye tevdi etmiştir. Ahmed Tâhir Memiş Efendi'nin belirttiğine göre, Kayserili Aziz yalnız yaşadığından, hastalığının son günlerinde daha rahat bakılması için mürfesi Nüzhet Hanımefendi'nin köşküne nakledilmiştir. Bu nakil sırasında Ahmed Tâhir Maraşî, Kayserili Mehmed Tevfik Efendi'yi arabadan sırtına almış ve yatağına kadar taşımıştır. İşte o zaman ne oldu ise olmuş. Mehmed Tevfik Efendi, Ahmed Tâhir Maraşî'nin gözlerinin içine dikkatlice bakmış ve bu bakış esnasında Ahmed Tâhir Maraşî kendinden geçerek olduğu yere yığılıp kalmıştır. Kendisine geldiğinde Mehmed Tevfik Efendi, Ahmed Tâhir Memiş Efendi'ye: "Hoca olan oldu, kalk, iki rekât şükür namazı kıl" buyurmuşlardır. Ahmed Tâhir Maraşî bu hadiseyi anlattıktan sonra, "İşte ben o zaman emaneti Mehmed Tevfik Efendi Hazretleri'nden devraldım" demiştir.<sup>49</sup>

Ahmed Tâhir Memiş Efendi, âlimliğinin yanısıra Arap, Fars ve eski Türk edebiyatlarını çok iyi bilen bir edebiyatçı ve şairdi.<sup>50</sup> Mürşidi Âmiş Efendi'yi met-hetmek için Farsça bir manzume kaleme aldığı belirtilmektedir.<sup>51</sup> Vaazlarını ayet ve hadislerden sonra şiirle süsler, genellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Mesnevî'si* ile *Dîvân-ı Kebîr*'inden beyitler okuyup bunları herkesin anlayabileceği sade bir dille dinleyicilere açıklardı. Camiler, Memiş Efendi'nin ilmî ve tasavvufî faaliyetleri için ana merkez idi. Zamanla onun vaazlarının müdavimleri oluşmuştu. Bunlardan biri bu vaazları kaçırmamak için üç yıl izin kullanmadığını belirten dönemin İstanbul hâkimlerinden Fazıl Uluocak Bey'dir. Bir diğeri, Ahmed Tâhir Efendi'nin hemşerisi eski Temyiz Reisi Merhum Abdullah Aytemiz Bey'dir. O'nun bu vaazları dinledikten sonra; "Buna va'z denmez; bu, va'zdan başka bir şey" demesi, Ahmed Tâhir Memiş'in tesirli vaaz ve güçlü beyan ile insanları cezbedici manevî bir tasarrufa sahip olduğunu göstermektedir.<sup>52</sup>

Maraşlı Ahmed Tâhir Memiş Efendi ihvânın irşadında kendi mürşitlerinin yolunu benimsemiş, tarikat esasında her hangi bir değişikliğe gitmemiştir. Usul ve erkân olarak mürşitleri gibi sohbet, muhabbet, hizmet ve râbitayı esas alan bir seyr u sülûk metodunu kullanmaya devam ettirmiştir. Bazen karşılıklı teveccühte de bulunmuşlardır. Nitekim şu olay bunun örneklerinden birisidir: Şemseddîn Sivâsî'nin soyundan gelen Hüseyin Şemsi Güneren Bey (ö. 1956),

<sup>49</sup> Küçük, Hafız Hasan, *Risale: Tarikat-ı Halvetiyye-i Şa'bâniye'de Silsile ve Evrâd*, İstanbul: Seçil Ofset Yay., 2015, s. 110-112; Güneren, *age.*, s. 122; Alıcı, *age.*, 37-38.

<sup>50</sup> Kendisine nispet edilen bir manzumenin ilk dördlüğü şöyledir: "Unutup bildiğini ârif isen nâdân ol, / Bezm-i vahdette ne ilim ne âlim isterler./ Dergâh-ı pîre varıp dirliğini arz etme, / Anda hergiz ne sipâhi ne zâim isterler." (Güneren, *age.*, s. 114).

<sup>51</sup> Alıcı, *age.*, s. 39.

<sup>52</sup> Kucur, *agm.*, X/22; Azamat, "Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi" *DİA.*, XXVIII/38; Alıcı, *age.*, s. 38.

Memiş Efendi'ye müntesipti. Bir gün şeyhi ile baş başa oturmuş sükût ve teveccüh halinde gönül sohbeti yapıyorlarken, aniden odaya kızı girer. Akşam babasına kızı, “Galiba sohbetinizi böldüm” diye sorunca, babası efendisinden aldığı edeple, “Kızım, sohbet etmek için konuşmak şart değildir; bizim sükûtumuz sohbet gibidir. Bizim sükûtumuzdan anlamayan, konuşmamızdan hiç anlamaz” demiştir.<sup>53</sup>

Memiş Efendi'nin kullandığı irşat mekân ve araçlarını muhataplarına göre değiştirdiği görülmektedir. Tarikat mensubu has müritleri ile olan gönül buluşmalarını Koska'da kendi evinde veya ihvanının evlerinde gerçekleştirmiştir. Dönemin aydınlarını ve üniversite öğrencilerini ise ilk başlarda Beyazıt'taki Küllük Kahvehanesi'nde, orası yıkılınca da yakınındaki Acemin Kahvesi'nde kurulan sohbet meclisleriyle irşat etmeye çalışmıştır. Ayrıca mesai saatleri içinde görüşmek isteyenleri de Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi ile Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki odasında kabul etmiştir. Yaz aylarını geçirdiği Çengelköy'deki Sultan Vahdeddin Köşkü de onun irşat için kullandığı mekânlardan birisi olmuştur. Âmme-i ehl-i îmânı da cami vaazları ile uyarmıştır. Ayrıca silsile mürişitleri Kuşadalı ve Bosnavî gibi irşat için uzaktaki müritlerine mektup da göndermiştir. Müridi dış hekimî Tabip Albay Ömer Lütfi Toygar tarafından tespit edilebilen mektupları ve bazı veciz sözleri Ahmet Aydın Bolak'ın teşvik ve takriziyle yayınlanmıştır.<sup>54</sup>

Ahmed Tâhir Efendi, bir sohbetinde Hz. Peygamber (sav) Efendimizin önemini anlatırken, “Resûlullah Allah'ın harem dairesidir” demiştir. Vahdet-i vücûd fikrini benimsediğini gösterecek şekilde de şu ifadeleri kullanmıştır: “İnsan bir ağaca benzer; kökü Allah, gövdesi Muhammed, yaprakları da kendisidir. Kişi çalışarak köküyle gövdesini bulmalı; mükevvenat bütün teferruatıyla beraber insanın kendisinde mevcuttur.”<sup>55</sup> Yine Hazret'in, “Münafık münkirden eşedir”, “Benim ihvanım imanını kurtarmadan bu âlemden gitmez”, “Her mürit dünyaya iki defa doğar. Birinci doğuş ana rahminden gelmekte, ikinci doğuş mürşide mülâki olmaktır” ve “Müritlik demir leblebidir, kolay kolay hazmedilmez” gibi sözleri bulunmaktadır.<sup>56</sup> Ayrıca kendisini ilk ziyaretinde daha sonra müridi olacak Ömer Lütfi Toygar'a “Din ne yapar?” diye sormuşlar, o da

<sup>53</sup> Güneren, *age.*, s. 16; Bu sözü ilk defa Âmiş Efendi söylemiştir. Ancak Memiş Efendi başta olmak üzere bu tarikat mensuplarınca kullanımı yaygın olan bir söz olmuştur. bk. Alıcı, *age.*, s. 79.

<sup>54</sup> Maraşlı Ahmet Tâhir Memiş'in veciz söz ve mektuplar için bk. Toygar, Ömer Lütfi, *Muhabbet Üzerine*, İstanbul: Seçil Ofset yay., 2009; Alıcı, *age.*, s. 97-157.

<sup>55</sup> Alıcı, *age.*, s. 40.

<sup>56</sup> Alıcı, *age.*, s. 79.



“İnsanı insan yapar Efendim” cevabını vermiştir. Doğru ama tasavvuf açısından yetersiz olan bu cevabı Maraşî kendisi, “Din, irade-i cüz’iyyeyi irade-i külliyyeye götürür. İrade-i külliyyeye ulaştın mı, buradan Bağdat’a bakarsan görürsün” şeklinde, daha kuşatıcı ve veciz bir ifade ile düzeltmiştir.<sup>57</sup>

Ahmed Tâhir Memiş Efendi’nin sohbetlerine devam eden veya fırsat buldukça katılan pek çok kimse vardır. Bunlardan bazıları Şeyh Muhammed Zâfir’in oğlu Meccüddîn Zâfir, Babanzâde Ahmed Naim, Neyzen Tefvik, Mâhir İz, Abdülbaki Gölpinarlı ve Muzaffer Ozak gibi önemli şahsiyetler ve devrin üniversite öğrencileridir. İlgili kaynaklarda bunların bir kısmının isimleri verilmiştir.<sup>58</sup> Onun muhip ve müntesiplerinin dikkat çekici özelliği, askeriye, adliye, üniversite ve maarif gibi devletin önemli kurumlarında çalışan üst düzey kişiler olmalarıdır. Bizim ana başlığımız açısından önem arz edenler ise, kendisinden sonra irşat makamını aktif bir şekilde temsil eden halifesi Mustafa Özeren Efendi ile Fethi Gemuhluoğlu, Ahmet Aydın Bolak ve Hamdi Hızalan Beyefendilerdir.

Hiç şüphesiz Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi Cumhûriyet döneminde İbrâhimiyye (Kuşadaviyye) tarikatına damgasını vuran kişidir. Onun fikirleri sadece kendi tarikatıyla sınırlı kalmamış, ülke genelinde tesirli olmuştur. O dönemki diğer şeyhler üniversite camiası ile pek ilgileniyor sayılmazlardı. Zira çoğu, ağırlıklı olarak din eğitime ve Kur’ân öğrenimine önem veriyorlardı. Pek bilinmese de Memiş Efendi, maddî imkânlarının kılığına rağmen entelektüel birikimine güvenerek yüksek tahsil gençliğine sahip çıkma fikrini Türkiye’de ilk defa güçlü bir şekilde gündeme getiren tarikat şeyhi olmuştur. Fikrini fiile de aktarmıştır. Bilgi ve kültür paylaşımını öne çıkarıcı irşat sohbetleriyle işe başlayan Memiş Efendi, zamanla gayri nizâmî bir şekilde az sayıda ihtiyaç sahibi öğrenciye maddî destek sağlayabilecek noktaya gelmiştir. Keşfedip yetiştirdiği müritleri, şeyhlerinin fikirlerini benimsemiş, Fethi Gemuhluoğlu gibi ateşli ve idealist, Aydın Bolak gibi prensipli ve iş bitirici gençler tarafından, ilerleyen yıllarda önce kânûnî alt yapı hazırlanmış, arkasından vakıf faaliyetleriyle iş daha da geliştirerek sistemli hale getirilmiştir. Özellikle Anadolu’nun farklı yerlerinden büyük şehirlere üniversite okumak için gelen talebelere burs verilerek ellerinden tutulmuştur. Böylece onların laik-anti laik ve sağ-sol gibi siyâsî çatışmalar arasında zayıf olmaları önlenmiş, bir zorlama yapılmaksızın kendilerine irfânî hayatın barış yolunu tanıma imkânı ve atmosferi sağlanmıştır. Bu sebeple

<sup>57</sup> Güneren, *age.*, s. 129.

<sup>58</sup> Ahmed Tâhir Memiş Efendi ile irtibatı tespit edilebilen diğer kimselerin isimleri için ayrıca bk. Alici, *age.*, s. 39, 81-90.

XX. asırda Türkiye’de en fazla entelektüel yetiştiren ilk tarikat, İbrâhimiyye’dir, denilebilir. Yol ve yordam tespit edildikten sonra arkalarından onları takip edenler ve daha başarılı olanlar da çıkmıştır. Ancak usulün tespiti ve işe resmiyet kazandırmadaki öncelik, İbrâhimiyye mensuplarına ait gözükmektedir. Ahmed Tâhir Efendi ve takipçileri, dînî veya siyasî gerginlik oluşturabilecek hiçbir kutuplaşmaya girmeden, kırıp dökmeden, insanlara ve dine zarar vermeden, manevî değerleri suiistimal edip aşındırmadan ve en önemlisi şahsî menfaat gözetmeden İslâm’a nasıl hizmet edilebileceğini göstermişlerdir. Bu işi yaparlarken tasavvuf kültüründen referanslar kullansalar da melâmî bir tavır sergileyerek hiçbir zaman tarikat aidiyetlerini öne çıkarmamışlardır. Bu nedenle burs verdikleri öğrencilerin önemli bir kısmı onların tarikat bağıını bile hissetmemişlerdir.

### b. Mustafa Özeren

Mustafa Özeren Efendi, rûmî 1315 (1898/1899) senesinde Kırşehir’in Mucur ilçesinde dünyaya geldi.<sup>59</sup> Babası medrese sahibi bir müderris olan Eyüp Efendi’dir (1854-1940). Mustafa Efendi, tahsilinin önemli bir kısmını babasının nezaretinde Mucur’da yaptı. Henüz on altı yaşlarında iken Ankara’da hâkim olan hemşerisi Hüseyin Avni Bey’in tavsiyesi ile 30 Eylül 1330/1914 tarihinde İstanbul’a gitti. Ahmed Âmiş Efendi’nin müridi olan Hüseyin Avni Bey, onu, yazdığı bir mektupla pîrdaşı Kayserili Mehmed Tevfik Efendi’ye göndermişti. Mustafa Mucurî, Kozluca Han’da kalan Kayserili Mehmed Efendi’yi bulup yazılan mektubu kendisine verdi ve yanına yerleşti. Bu arada Âmiş Efendi’ye de intisap etti; İstanbul’un ilmî ve manevî imkânlarından faydalanmaya çalıştı. Bir müddet sonra Vakıflar Umum Müdürlüğü’nde kâtip olarak memuriyete başlayan Mustafa Özeren Efendi, 1926 yıllarında terfi ederek Tekirdağ iline Evkaf Müdürü olarak atandı. İki sene kadar bu vazifeyi yürüttükten sonra memuriyetten azledildi. Mustafa Efendi, vazifeden azledilişini, tarikat ve tasavvuf konusundaki gevşekliğine ve devrin sûfilerine karşı gösterdiği hüremetsiz tavra bağlamıştır.<sup>60</sup> Daha sonra ciddi bir nefis muhasebesi ile edebe mugayir davranış-

<sup>59</sup> Mustafa Kulağası *Deryadan Damlalar* isimli çalışmasında, Özeren’in doğum tarihini sehven milâdî olarak 1913 olarak kaydetmiş; Lütfi Alıcı da bu bilgiyi oradan alarak aynıısını tekrarlamıştır (bk. Alıcı age., s. 68). Halbuki 1913 tarihi, Hazretin kendisinin 16 yaşındayken 1330 (hicrî ise 1912, rûmî ise 1914) olarak belirttiği İstanbul’a geliş tarihinin tam ortasıdır; Özeren’in doğum tarihi olması mümkün değildir. Sadece takvim çevirme farkıyla İstanbul’a gelişinin milâdî tarihi olabilir. Mürîdânından Hamdi Hızalan ve Abdullah Kucur beyler, bizzat kendisinden Mustafa Özeren’in 1315 (1898/1899) yılında doğduğunu öğrendiklerini belirtmişlerdir.

<sup>60</sup> Güneren, age., s. 125-126; Alıcı, age., s. 68-69.

lardan kurtulduğunu belirten Mustafa Özeren Efendi tekrar memuriyete alınmış, Muğla, Manisa, Kütahya, Bolu, Tokat, İzmit, Balıkesir ve Aydın illerinde Evkaf Müdürlüğü yapmıştır. Mustafa Özeren Efendi, selefi Maraşlı Ahmed Tâhir Memiş Efendi'nin vefatından bir müddet önce 1953 yılında emekli olup İstanbul'a yerleşmiştir. Ancak Osmanlı döneminden intikal eden bilgi ve evrakların latinize edilerek yeni döneme aktarılmasında oluşan ihtiyaçtan dolayı, Vakıflar Genel Müdürlüğüne, dışarıdan, Vakıflar İstanbul Tasnif Heyeti Başkanı olarak görevlendirilmiştir. Bu görevi de 1953'ten 1968 yılına kadar aralıksız on beş sene sürdürmüştür. Mustafa Özeren Efendi 1968 yılından sonra ise tamamen ihvanın irşadıyla meşgul olmuş ve 20. 01. 1982 Çarşamba günü vefat etmiştir. Cenazesi üç gün sonra 23. 01. 1982 Cumartesi günü<sup>61</sup> Sahrayı Cedit Mezarlığında yatan Kayserili Şeyh Mehmed Efendi'nin yanındaki kabre defnedilmiştir.<sup>62</sup>

Mucurlu Mustafa Özeren Efendi sırayla Ahmed Âmiş, Kayserili Şeyh Mehmed Tevfik ve Ahmed Tâhir Maraşî'ye intisap etmiş, her üç şeyhten de iyi bir tarikat ve tasavvuf terbiyesi alarak kemale ermiştir. Ahmed Tâhir Efendi yazılı bir icâzet ve hilâfet metni bırakmamıştır. Ancak, söylediği, “Bir gün gelir

<sup>61</sup> Şahsen edindiğim sözlü bilgiye göre, cenazenin defninin üç gün geciktirilmesinin iki sebebi varmış. Birincisi, mesainin olmadığı tatil gününe denk getirilerek Türkiye'nin farklı yerlerindeki ihvanın cenaze namazına iştirakini temin edip vedalaşmalarını sağlamak. İkincisi, bu tarikatın şeyhleri genellikle Fatih Camii haziresine defnediliyorlardı. Cumartesi gününe kadar Mustafa Özeren Efendi'nin de oraya defnedilebilmesi için gerekli Bakanlar Kurulu Kararını almayı denemek ve çıkan sonuca göre hareket etmek. O dönem Türkiye'yi Kenan Evren başkanlığındaki 12 Eylül 1980 darbesini yapan askerler yönetiyordu. Ekonomiden anlamadıkları için Turgut Özal'ı da Ekonomiden Sorumlu Devlet Bakanı ve Başbakan Yardımcısı olarak kabineye almışlardı. Ahmet Aydın Bolak Özal'la tanıştığı için durumu ona açmış, Özal da Başbakan Emekli Orgeneral Bülent Ulusu'ya konuyu izah etmiş, yapılacak olan Anayasa oylamasında evet oylarına katkısı olabileceğinden bahsetmiş, Mustafa Özeren'i tanıyan başka askerlerin de devreye girmesiyle Kenan Evren ve bakanlar olumlu yaklaşmış. Böylece defnin Fatih haziresine gerçekleşme ihtimali belirmiş. Ancak bu sırada gerek İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü öğrencisi iken gerekse doktora çalışması sırasında Mustafa Özeren'den maddî-manevî ciddi destek gören Yaşar Nuri Öztürk, yetkililerle istişare etmeden Hürriyet gazetesinde bir taziye yayınlıyor. Burada Hazretin tasavvufi yönünden ve tarikat şeyhliğinden de bahsediyor. Yayınlanan taziye metnindeki ifadeler, Millî Güvenlik Konseyi Üyelerini olumsuz etkiliyor ve Mustafa Özeren'in Fatih Haziresi'ne defni imkansızlaşıyor. Müridânının naklettiğine göre Mustafa Mucurî, Âmiş Efendi'nin vefatından sonra ümmî olduğu için Kayserili Şeyh'e biat etmekte biraz aheste davranmış, ama Babanzâde tarafından görülen bir rüya üzerine ikisi de hemen gidip biat etmişler. Bunun üzerine Kayserili Aziz, “Evladım Mustafa'yı dünyada da ahirette de bırakmam, hep bizimle beraber olacak. İşte biz seni böyle çağırırız” buyurmuşlardır. Nitekim dünyada biat için söylenen şey, ahiret için de gerçekleşmiş, kabirleri yan yana olmuştur (Benzer bir nakil için bk. Güneren, *age.*, s. 28-29).

<sup>62</sup> Mustafa Özeren Efendi'nin hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. Küçük, *age.*, s. 132-140; Alıcı, *age.*, s. 68-70.

şayet beni bulamayacak olursanız, öpeceğiniz el Mustafa'nın elidir, ” veya “Mustafa'nın gönlünde oynayan el benim elimdir” gibi sözlerle kendi yerine Mustafa Özeren Efendi'yi irşada mezun kıldığını müntesiplerine işaret etmiştir.<sup>63</sup> Yine Maraşî, vefatından kısa bir süre önce müntesipleri ile sohbet sırasında Çengelköy'de aynı köşkte ikamet ettikleri Hulkiye Hanım'ın Bey'i Edebiyatçı Ali Âli Efendi'ye “Seni siddikiyet makamına irsâl ediyorum” diyerek vefatından sonra onu kendi yerine geçecek şeyhi tasdike veya Bekrî bir tarıkata (Nakşendiyye'ye) yönlendirirken, Mustafa Özeren Efendi'yi göstererek de, “Aliyyü'l-Mürtezâ da budur” demiştir.<sup>64</sup> Böylece onun, silsilesi Hz. Ali'ye dayanan kendi tarikatında kalacağını belirtmiştir. Ayrıca bu ifade ile Maraşî, Hz. Peygamber (sav) Efendimiz'in manevî mirasına Hz. Ali (ra) nasıl varis olduysa, kendi manevî mirasına da Mustafa Efendi'nin öyle varis olacağını zımnen işaret etmiştir.

Nitekim daha sonra Mustafa Özeren Efendi Allah, Peygamber ve Ehl-i Beyt sevgisini üzerinde çok durmuştur. Yakın müritlerinden Hz. Muaviye'ye hazret denmemelerini bile istemiştir.<sup>65</sup> Müntesiplerine Ehl-i beyte bağlılığı şart koşmanın yanında, imanda sabit ve ahde vefada sadık olmak gerektiğini, makam, servet ve tâat ile ucbe girmemeyi, toprak gibi alçak gönüllü ve mütevazi olmayı, peygamber sıfatı olan cömertlik ile bezenip başkalarına yardım etmeyi, karşılık beklemeden hasbî ve fahrî olarak halka hizmete yönelmeyi tavsiye etmiştir.<sup>66</sup>

Mustafa Özeren Efendi'nin şeylik döneminde önemli hizmetler gerçekleşmiştir. Bunlardan birisi Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi'den kendisine intikal eden mürîdânın muhafaza edilmesidir. Zira bir şeyhin vefatından sonra genellikle bölünme ve ayrılıklar baş gösterir. Mustafa Efendi cemaatini böyle bir handikaba düşürmemiş, hatta öncelikler vasıtasıyla yeni müntesipler kazanarak mürit sayısını arttırmıştır. Ayrıca vesile olduğu önemli diğer bir hizmet de, Ahmed Tâhir Efendi'nin üniversite gençliği ile ilgili olarak amatör ruhla yürüttüğü idealist çalışmaları, profesyonel bir usulle icra edilebilir hale getirmektir. Bunda da, kendisinin uzmanlık alanı olan vakıf hizmetlerini tekrar ihya etmekle gözle görülebilir bir başarı elde etmiştir. Zira Cumhuriyetin ilanından sonra tek parti döneminde özel vakıflar kamulaştırılmış ve atıl hale getirilmişti. Severecek destek verdikleri Demokrat Parti iktidarı da bu konuda sadra şifa bir adım atmamıştı. Hala vakıf mallarının korunmasına dikkat edilmiyor, gasp ve talana maruz kal-

<sup>63</sup> Küçük, *age.*, s. 132, 136.

<sup>64</sup> Güneren, *age.*, s. 115.

<sup>65</sup> Güneren, *age.*, s. 35-36.

<sup>66</sup> Alıcı, *age.*, s. 70-71.

malarına göz yumuluyordu. İmar ve yeni yol yapımları gerekçe gösterilerek büyük şehirlerdeki önemli vakıf eserleri yıkılıyordu. Böyle konularda hassas olan Mustafa Özeren, başlangıçta severek destekledikleri Demokrat Parti'nin kurumsal yapısını ve Adnan Menderes'in şahsını değil ama zamanla ortaya çıkan bu tür yetersiz ve âdil olmayan politikalarını tasvip etmiyor, hatta tenkit ediyordu. Vakıf ve kamu mallarına zarar verenin iflah olmayacağını savunuyor, "Vakfın çivisini çakan ihyâ, çivisini söken imhâ olur" diyordu.<sup>67</sup> Hamdi Hızalan Beyefendi'nin belirttiğine göre, 1956 yılında Fatih Fevzipaşa caddesini genişletmek için, vakıf olarak kenarlara dikilmiş 63 yetişkin çınar ağacını bir gece yöneticiler kestirmişlerdi. Mustafa Özeren Efendi o gün sabah vakti türbe ziyaretine giderken cadde boyu yere serilmiş ağaçlara şahit olunca, "Bunlar Allah'ı zikredip duruyorlardı; şimdi zikirleri susturuldu. Bunun bedeli ağır olur" diyerek endişesini dile getirmiştir.<sup>68</sup>

Entelektüel birikimleri yüksek olan bu tarikat mensupları, ülkenin geleceğini ilgilendiren meselelere de kayıtsız kalmıyorlardı. Demokrat Parti'ye karşı askeriye içinde harekete geçen cuntayı Başbakan Menderes'e haber veren istihbarat subayı Samet Kuşçu, Mustafa Özeren'in elini öpen muhiplerindendi.<sup>69</sup> Verdiği bilgiler çok önemli olmasına rağmen Kuşçu gerekli ilgiyi görmemiş, takdir ve taltif edilecekken suçlu muamelesine maruz kalmıştı. Cuntacı dokuz subay, "Yok böyle bir şey, bize ve askerlere iftira atıyor, asıl kendisi hükümete darbe yapmak istiyor ve bizi de bu işe sokmaya çalışıyordu" diyerek aklanmışlar, onların yerine Kuşçu hapse konulmuştu. Fakat bir müddet sonra hadiseler, Samet Kuşçu'nun haber verdiği istikamette gelişmiş ve 27 Mayıs 1960 ihtilali gerçekleşmiştir. Sonuçta haklılığı ortaya çıksa da Kuşçu mağdur olduğu ile kalmıştır. Demokrat partililer de Yassıada'ya götürülüp yargılanmış, 63 kişi hakkında idam cezası talep edilmiştir. Neticede 14 kişiye haksız şekilde idam cezası, 200'den fazla kişiye de muhtelif hapis cezaları verilmiştir. Adnan Menderes ve iki bakanına verilen idam cezası onaylanarak infaz edilmiştir. Hamdi Hızalan'a göre bu problemlerin hepsi basiretle çözülebilecekken, yaşananlar Mustafa Özeren Efendi'yi ve ülke halkının çoğunu üzmüştür.

### c- Fethi Gemuhluoğlu

Gemuhluoğlu, 1923 senesinde İstanbul'un Göztepe semtinde dünyaya gelmiştir. Asıl ismi İrfan Fethi Gemuhluoğlu'dur. Osmanlı döneminde yetişmiş

<sup>67</sup> Güneren, age., s. 150.

<sup>68</sup> Benzer bir nakil için bk. Kulağası, Mustafa, *Deryadan Damlalar*, İstanbul: Seçil Ofset, ts, s. 35.

<sup>69</sup> Kulağası, age., s. 45.

önemli pek çok dindar, muhafazakar ve milliyetçi şahsın ikamet ettiği Erenköy muhitinde büyümüştür. İlk ve ortaokuldan sonra, önce Haydarpaşa Lisesi'ni bitirmiş arkasından İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde okumuştur. Hukuk Fakültesi talebesi iken Şeyh Ahmed Tâhir Maraşî Efendi ile tanışmış ve intisap etmiştir. Çocukluk ve gençlik dönemlerindeki birikimlerinden sonra, Gemuhluoğlu'nun edebiyat ve tasavvufla üst seviyede münasebetinde, arkasından bir hizmet eri ve gönül adamı olarak şahsiyetinin teşekkülünde Ahmed Tâhir Efendi'nin büyük tesiri olmuştur. Gemuhluoğlu, şeyhinin vefatından sonra yerine geçen Mustafa Özeren Efendi'ye bağlanmıştır.

Ahmed Tâhir Efendi ile yeni bir boyut kazanan tarikatın idealleri zamanla Gemuhluoğlu'yla özdeşleşmiş ve adete onda tecessüm etmiştir. Gemuhluoğlu, Mustafa Özeren Efendi'nin nezaretinde Maraşî'nin fikir ve uygulamalarını devam ettirip geliştirmiş, onları hayata geçirmek için uğraşmıştır. Bu sebeple tıpkı Maraşî gibi eğitim-öğretim işlerinden kopmamış ve genç nesille ilişki kurmaya özen göstermiştir. Üniversite hayatından sonra İstanbul'un çeşitli ortaokul ve liselerinde Türkçe ve Edebiyat dersleri vermiş, arkasından yine İstanbul'da Spor ve Sergi Sarayı müdürlüğü yapmıştır. İki yıl Almanya'da gazeteci olarak kalmıştır. 1965 senesinde Türkiye'ye dönmüş ve bir buçuk yıl kadar Millî Eğitim Bakanlığı özel kalem müdürlüğü görevini yürütmüştür. Akabinde Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği basın müşavirliği görevinde bulunmuştur. Bu arada yaşamı boyunca çeşitli gazete ve dergilerde pek çok makale yazmıştır.

Fethi Gemuhluoğlu, Türkiye'de sivil toplum kuruluşları ve hizmetleri alanında aktif olarak çalışmış ve bu konuda ciddi başarılarla imza atmış bir kimse dir. Çok sayıda hayır kurumu, dernek ve vakfın kuruluşuna öncülük etmiş, bunların bir kısmında da bizzat çalışmıştır. Onun en fazla emek verdiği vakıflardan birisi sekiz yıl genel sekreterliğini yürüttüğü Türk Petrol Vakfı'dır. Bu vakfın kurucuları, başta Aydın Bolak olmak üzere Gemuhluoğlu'nun gönül dostlarıdır. Asıl kuruluş gayesi millî ve manevî değerleri koruyup geliştirmek ve bu amaca uygun insan yetiştirmek olan Türk Petrol Vakfı'nda istişare sonucu dostları tarafından kendisine aktif görev verilen Gemuhluoğlu, Anadolu'dan yüksek tahsil için büyük şehirlere gelen talebelere sahip çıkmaya çalışmıştır. 1970'li yıllarda Türkiye'de öğrenciler arasında cereyan eden siyasî çatışmalarda gençlerin zayi olmaması için uğraşmıştır. Bu amaçla vakfa maddî gelir temin edilip öğrencilere burs verilmiştir. Halvetiyye tarikatının Şâbâniyye kolunun İbrâhimiyye şubesine mensup olan Gemuhluoğlu, faaliyetlerinde bu yönünü pek öne çıkarmamış, daha çok çevresindeki gençlerin ananevî değerlerimizden kopmamaları ve haricî akımlara yönelmemeleri için gayret sarf etmiştir.

Gemuhluoğlu yazılarında, konferanslarında ve özel sohbetlerinde millî ve manevî değerlerin korunup geliştirilmesi üzerinde durmuş, insan hayatının aşk ve cezbeyle dayalı olarak devamlılık kazandığını belirtmiştir. Dünyevî bile olsa hiç aşk taşımayanı ölü saymıştır. İnsandaki mecazî aşkın müspet istikamette gelişip ilâhî aşka dönüşerek ebedilik kazanabileceğini savunmuştur. Bu sebepten Türk Petrol Vakfı'nda mülakat yaparken bursiyerlerin pek çoğuna, hayatlarında bir kez bile olsa âşık olup olmadıklarını sorduğu, insan veya başka bir varlığı sevmeyenin Allah'ı hiç sevemeyeceğini belirttiği nakledilmiştir. Dostluk Üzerine isimli kitapta toplanan bazı mektup, hatıra ve makalelerinden, Gemuhluoğlu'nun sevgi ve dostluk kavramları üzerinde çok durduğu, bu iki hasletin insana ve İslâm'a hizmet ile kazanılabileceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Yazılarında maddî hiçbir şeyin, hakikatte sevginin gerçek dengi olamayacağını ileri süren Gemuhluoğlu, tarih bilincine önem vermiş; geçmişle gelecek arasındaki bağın da yine sevgi ile kurulabileceğini belirtmiştir. Ahiretin dünyada başladığını söyleyerek aralarındaki bağa dikkat çekmiş, birbirinden kopuk ve bağımsız katı bir dünya-ahiret ayırımına karşı çıkmıştır.<sup>70</sup> İrfan Fethi Gemuhluoğlu 1977 yılında 54 yaşında iken ömrünün en verimli çağında vefat etmiştir.<sup>71</sup>

#### d- Ahmet Aydın Bolak

Ahmet Aydın Bolak, 1925 yılında Balıkesir'de doğdu. Babası Osmanlı Meclis-i Mebusânî'nde iki dönem milletvekilliği yapmış, Ankara'da ilk mecliste bulunmuş ve millî mücadeleye öncülük etmiş bir kişi olan Mehmed Vehbi Bey'dir. Aydın Bolak ilk ve orta öğrenimini Balıkesir'de tamamlamıştır. Balıkesir Lisesi mezunudur. Henüz daha çocuk denecek yaşta Mehmed Âkif, Babanzâde Ahmed Naim, Şair Eşref, Abdülazîz Mecdî Tolun ve Hasan Basri Çantay gibi devrin ileri gelen din âlimi, edebiyatçı, şair ve siyasetçileriyle tanışmıştır. Bu atmosferden ciddi istifade eden Aydın Bolak, başta Mehmed Âkif olmak üzere pek çok şairden beyitler ezberlemiş, liseye yeni başladığı sıralarda, ileride güzel konuşan iyi bir hatip olmanın temellerini atmıştır. Yüksek tahsil için İstanbul'a gitmiş ve burada İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ni bitirmiştir. Mezuniyetini takiben bir süre maiyet memuru olarak çalıştıktan sonra nahiye müdürlüğü ve kaymakamlık yapmıştır. Ahmet Aydın Bolak, çeşitli sebeplerle resmî vazifelerden soğumuş, devlet memurluğundan ayrılarak Balıke-

<sup>70</sup> Anlatılan bu hususların detayları hakkında şu kitaplara bk. Gemuhluoğlu Fethi, *Dostluk Üzerine*, İstanbul, 1978; a.mlf., *Dostluğa Dair*, İstanbul, 1978.

<sup>71</sup> Hakkında daha geniş bilgi ve biyografisi için bk., Karaçam Ferman, "Gemuhluoğlu, İrfan Fethi", *DİA.*, XIV/16, İstanbul: İSAM Yay., 1996.

sir'de avukatlık yapmaya başlamıştır. Bu dönemde Hürriyet Partisi'nin kurucuları arasında yer almış, ancak kısa bir süre sonra parti kapatılmıştır.

Tam bu sırada Aydın Bolak'a, babasıyla millî mücadele ve ilk meclisten tanışan İsmet İnönü, 1961 seçimlerde Balıkesir'den CHP Milletvekili adayı olması için teklifte bulundu. Kendi başına karar vermeyen Aydın Bolak, mevzuyla başta şeyhi Mustafa Özeren Efendi olmak üzere yakın dostlarına açtı. İstişareler sonunda amaçlar belirlendi ve İnönü'den bu amaçların tahakkuku için garanti istendi.<sup>72</sup> Mutabakat sağlanınca da Aydın Bolak adaylığını koydu ve seçilerek TBMM 12. Dönem Balıkesir Milletvekili oldu. Mecliste ilk iş olarak eski vakıfların ihyasının ve şahısların yeni vakıf kurmalarının önünü açacak kanun teklifini hazırlamaya başladı. Mustafa Özeren Efendi'nin uzmanlık alanı vakıflar olduğu için onun birikiminden de istifade etti. Netice de Aydın Bolak'ın kendi hukuk bilgisi ve konunun uzmanlarından aldığı fikirleri birleştirilerek hazırladığı kanun

<sup>72</sup> İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi talebesi iken, Erdem Beyazıt vasıtasıyla Türk Petrol Vakfı'ndan burs alan Kahramanmaraşlı Emekli Hakim ve Avukat İsmail Buğrul, vefatından birkaç yıl önce Aydın Bolak'a, "Efendim, CHP katı devletçi ve tek adama bağlı bir parti olarak bilinir; siz ise serbest piyasa ekonomisini savunan bir kişisiniz. Niye başka partiden değil de CHP'den aday oldunuz" diye sorulunca, Bolak şu cevabı vermiştir: "Ehil kimselerle istişare ederek karar verdik; basiret sahibi kimselerde parti fanatizmi olmaz. Hakikatte bizim ailemiz tek parti rejiminin hışmına uğramış bir ailedir. Ben çocukken babam hiç alakası olmadığı halde vehme dayalı sahte delillere istinaden Şeyh Said İsyarı ve Menemen Hadisesi ile irtibatlandırılmıştır. Hilafet yanlısı diye mahkemelerde sürdürülmüş ve iki sene mecburi ikametle İstanbul'a tehcir edilmiştir. Bir de şunlar var. Birinci milletvekili olmayı ben kendim talep etmedim, teklif onlardan geldi. İkincisi 1960 ihtilali İnönü'yü ve CHP'yi halk nezdinde yıpratmıştı, onlar itibar telafisi arayışındalardı. Üçüncüsü bizim de hedeflerimiz vardı. Bizim için meslek meşrepten evladır. Bu yolda meşrebe değil, mesleğe bakılır. (Maraş'tan nakledilen benzer bir ifade için bk. Güneren, *age.*, s. 111). Önemli olan hak ve hakikatin zuhuru için bir yola sülûk etmektir. Meşrep önemlidir ama ondan çok daha mühimi, yollar farklı olsa da Hak'ka ulaşmak için bir yola girmektir; sonra da hedefe varmaktır. Bizim de dine, vatana, millete ve insanlığın hayrına yönelik hedeflerimiz vardı. O günün şartlarında tespit ettiğimiz hedeflere ancak CHP üzerinden ulaşmak mümkündü. Bu teklifi kabul etmek için mecliste yapılabilecek üç hedef belirledik. Bunlardan biri, daha önce mülga edilen vakıf hizmetlerinin önünü açmak ve kamulaştırıldıktan sonra satılan ya da metruk kalan vakıf mallarını kurtarmaktı. Diğeri bütçe tanzim usulünü değiştirmekti. Çünkü Türkiye'de devlet bütçesi giderlere göre yapılırdı. Önce giderler belirlenir, sonra buna göre gelir konulmaya çalışılırdı. Bundan dolayı hükümetin de hükümet partisi milletvekillerinin de elleri güçlü olur ve bol keseden halka vaatlerde bulunurlar. Sonuçta da bütçe hep açık verir. Biz gelire göre bütçe yapılmasını istedik. Bir diğeri de toprakların bölünmesini engellemekle ilgiliydi. Medenî Kanun'un miras ile ilgili hükümlerinden dolayı topraklar bölünüyor, gün geçtikçe araziler küçülüyor ve ekilmeyen yerler artıyordu. Bu ekonomik zararın önlenmesini amaçladık. Bu üç hususla ilgili fikirlerimize İsmet İnönü tamam deyince biz de onun teklifini kabul ettik. Vakıflar kanununu hayata geçti ama bütçe ve mirasla ilgili tekliflerimize milletvekilleri sahip çıkmadı. Bu üçünden en önemlisi vakıflar idi. Hamdolsun, Allah onda muvaffak etti; lütfuyla tüm vakıf ve hayır hizmetlerinin önü biraz olsun bu kanun sayesinde açıldı ve bugünlere gelindi. "



teklifi komisyondan geçti, mecliste kabul edildi.<sup>73</sup> Böylece ülkemizde vakıf hizmetlerinin önünün yeniden açılmasına İbrâhimiyye (Kuşadaviyye) tarikatı mensupları vesile olmuş oldular.

1965 yılında siyasetten ayrılan Ahmet Aydın Bolak, aslî mesleği olan avukatlığa dönmeyi düşündüğü sırada Türk Petrol Şirketi'nin ortaklarından üyelik ve yöneticilik teklifi aldı. O, ticaretten anlamadığını dile getirdiyse de, hanımının akrabası olan şirket ortaklarının temsilcisi, ticaretin zamanla öğrenilebileceğini ama kendileri açısından dürüstlük ve karakterin çok daha önemli olduğunu söyledi. Bu sebepten onu tercih etiklerini belirterek Bolak'ı ikna etti. Aydın Bolak, böylece ticaret hayatına girmiş oldu. 30 yıldan fazla başarılı bir ticaret hayatı geçirdi. Ancak 28 Şubat denilen postmodern darbe dönemine girildiğinde işlerinde sıkıntılar başlamıştı. Tam bu sırada 28 Şubatçılar, onun ve gönül dostlarının emekleriyle çıkan vakıflar kanununu irticâ faaliyetlere zemin hazırlıyor ve kaynak temin ediyor diye kadük hale getirmek istediler. Bu girişim karşısında Aydın Bolak, kendi işlerini ikinci plana itmiş, hayatının en büyük eseri saydığı 903 sayılı vakıflar kanununun verdiği haklardan geri gidiş olmaması için uğraşmıştır. Yaşlanmasına rağmen sırf bunun için o dönemde etkili olabilecek pek çok kişiyle görüşmüştür. Derdini, devrin sık sık değişen başbakanlarına ve Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'e varıncaya kadar anlatmıştır. Ancak bu arada şirketlerindeki sıkıntılar büyümüş, maliye denetimleri artmış ve kendi işleri tamamen bozulmuştur. Çok saygı duyduğu Ahmed Tâhir Efendi'nin, "Bu âlemden giderken insanı kuruturlar yahut limon gibi sıkırlar"<sup>74</sup> sözüyle anlattığı hali, o bilfiil yaşamıştır. Dünyada kazandıkları elinden çıkmış halde iken 27 Temmuz 2004 tarihinde vefat etmiştir. Cenazesi başka zaman Türkiye'de bir araya gelmesi mümkün olmayan değişik toplum kesimlerini bir araya getirmiştir. Teşvikiye Camii'ndeki cenaze merasimine sanatçılardan, sporculardan, siyasetçilerden, iş adamlarından, aydınlardan, farklı dinî cemaat ve tarikatlardan oluşan kalabalık bir topluluk katılmıştır. Cenaze namazını Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Emin Işık Hoca kıldırmıştır. Yine aynı fakülte-den emekli öğretim üyesi ve tarıkatta ihvânı olan Hafız Dr. Hasan Küçük Hoca da pek çok hatmin okunmasını sağlamış ve defin işlemlerine nezaret etmiştir.

Ahmet Aydın Bolak'ın, aile çevresi sebebiyle İbrâhimiyye (Kuşadaviyye) tarikatından iki şeyhi çocuk denecek yaşta gıyaben tanıdığı anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi, babası gibi son Osmanlı Meclisinde Balıkesir Milletvekilliği ve ayrıca Meclis Başkanlığı yapmış olan Abdülazîz Mecdî Tolun, diğeri ise Maraşlı Ahmed

<sup>73</sup> Bu kanun, vakıfların yeniden kurulması ile ilgili olan 903 sayılı kanundur.

<sup>74</sup> Güneren, *age.*, s. 101.

Tâhir Memiş Efendi'dir. Aydın Bolak'ın Babası Mehmed Vehbi Bey, hemşerisi Abdülazîz Mecdî Efendi ile önceden tanışıyordu. Ahmed Tâhir Maraş'ı ise, Balıkesir'den uzaklaştırılıp mecburi ikamet için İstanbul'a gönderildiğinde tanışmış ve intisap etmiştir. Vehbi Efendi bu durumu yakınlarına, "Şeyh Said ve Menemen hadiseleriyle münasebetim olmadığı halde, mahkeme mahkeme dolaştırılmamın hikmetini başta bilmiyordum; sonradan anladım. Meğer ezelde bizim Ahmed Tâhir Efendi ile buluşmamız takdir edilmiş, onun için İstanbul'a sürülmüşüz" diyerek anlatırmış. Hamdi Hızalan Beyefendi bir görüşmemizde, "Ben Hoca Efendi Hazretlerini 1937 senesinde on altı buçuk yaşındayken tanıdım; Aydın Bey ne zaman ve nasıl tanıdı bilmiyorum. Aramızda biraz yaş farkı vardı. O, benden dört veya beş sene sonra liseyi bitirmiş; ben İstanbul'a geldiğimde o henüz gelmemişti. Ama babasının Ahmed Tâhir Efendimizle nasıl tanıştığını biliyorum. Devrin yöneticileri, Aydın Bey'in Babası Mehmed Vehbi Bey için Menemen hadisesiyle irtibatlı diyerek mahkemeden adaletsiz bir karar çıkartmışlar ve mecburî ikametle iki sene İstanbul'a sürgün etmişler. Vehbi Bey de o sırada Ahmed Tâhir Efendi ile tanışmış ve intisap etmiş. Bu sebeple Aydın Bey'in Ahmed Tâhir Maraşî Hazretleri hakkında bilgisi vardı. Fakat ben Efendimizle beraberken ona tesadüf etmedim. Çocukluğunda İstanbul'a babasını ziyaret amacıyla getirildiklerinde elini öpmüş olabilir mi, onu da bilmiyorum. Mesleğimizden olsa gerek benim Mustafa Özeren Hazretleri ile tanışmam da çok geç oldu. İsmi duyardım ama intisabımın on altıncı senesinde o emekliye ayrılacağı sırada Tahir Efendi'nin huzurunda tanıştık" demiştir.

Bu ifadelerden, Ahmet Aydın Bolak'ın Maraşlı Tâhir Efendi ile olan bilinçli beraberliğinin, Balıkesir Lisesi'ni bitirip yüksek tahsil için İstanbul'a geldiğinde başlamış olabileceği anlaşılmaktadır. Aydın Bolak, Tâhir Efendi'nin izinden giderek onun gibi İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kaydolmuştur. Zaten kendisinden önce de okumak için abisi İstanbul'a gelmişti. Önceden aile vasıtasıyla irtibatlı olduğundan Aydın Bolak'ın İstanbul'a ve Ahmed Tâhir Efendi'nin çevresine uyumu zor olmamıştır. Aydın Bolak, dinlediğimiz bir konuşmasında, şeyh ile mürit arasında olması gereken ilişkiyi, kendi hayatının tamamını özetleyecek şekilde şu sözlerle dile getirmiştir: "İnsanların hayatında güneş bir defa doğar, faydalanan faydalanır; faydalanamayan fırsatı kaçırmış olur. Bir kere güneşten faydalananın artık bundan sonra yolu aydınlanır. Önüne çıkanı görür, kıymetli cevher taşı ile çakıl taşını tanıyıp fark eder hale gelir." Nitekim Aydın Bolak, Ahmed Tâhir Efendi'nin ardından Mustafa Özeren Efendi'nin şahsiyetindeki yüceliği görüp ona bağlanmıştır. Hayatının sonuna kadar da İslâmî hizmetler ve güzel sanatlar başta olmak üzere sahasında değerli olan insanları tanıyıp fark etme özelliğini sürdürmüş, yeri geldiğinde onlara destek olmuştur.

Aydın Bolak, İbrâhimiyye tarikatına intisapla geniş bir çevre ve derin bir ufuk kazanmıştır. Bir taraftan içinde bulunduğu çevrenin hukuk ve edebiyat bilgisinden faydalanarak zihnini, diğer taraftan manevî yönünden faydalanarak da kalp ve ruhunu beslemiştir. Kendisine o dönem ve şeyhleri ile ilgili hatıraları sorulunca, “Bazı şeyleri yaşamak güzeldir ama o güzellikleri anlatmak mümkün değildir. Zira onlar kelimelere dökülemez. Eğer kelimelere dökülmeye çalışılır ve anlatılmaya kalkılırsa değerleri azalır ve alelade hale gelirler” demiştir. Aydın Bolak, tasavvuf ve tarikat ile ilişkisinden sonra ulaştığı bakış açısını bir konuşmasında şu sözleriyle dile getirmiştir: “İslâm, teslimiyet içinde sevgi yolunda yürümektir. Bunu bilmeyenler şaşırır kalır, ihtiyaçları olan manevî gücü bulamazlar ve menzile ulaşmakta zorlanırlar. Allah nezdinde makbul kul olmanın yolu, sevmek ve merhamet etmekten geçer. Sevmeye başta Allah Teâlâ, Resulü ve onun âl ü ahabî layıktır. Arkasından Resulüllah'ın mazharı kâmiller, ebeveyn<sup>75</sup> ve akrabalar, sonra diğer insanlar ve tüm mahlukat gelir. Allah'ın yarattığı her şey değerlidir; zira değer vermeseydi yaratmazdı.”

Ahmet Aydın Bolak, milletvekilliğinden sonra birçok vakıf, hayır kurumu ve derneğin ya kurucusu, ya yönetim kurulu üyesi veya başkanı olmuştur. Böylece çıkarılmasını sağladığı kanunun uygulamasını da gerçekleştirmiştir. Politikacılarda pek rastlanmayan söz-amel birliğini o, yaşayarak göstermiş ve kendisi için siyaset yapmadığını ortaya koymuştur. Türk Eğitim Vakfı, Türk Petrol Vakfı, Göğüs Cerrahisi Vakfı, TEMA Vakfı, İstanbul Trafik Vakfı ve Türk Musikisi Vakfı gibi vakıflar onun irtibatlı olduğu sivil toplum kuruluşlarından sadece bir kısmıdır.

Aydın Bolak sosyal sorumluluk bilinci çok yüksek bir insandı. Kendisini tanıyanlar, onun mevcudunu yardım için cömert bir insan olduğunu, vermekten hoşlandığını ve başkasına bir şey hediye etmeye bayıldığını söylerler. Özellikle Türk Petrol Vakfı'nın çalışmalarında Fethi Gemuhluoğlu için ruh ve mana boyutunu yürütürken, Ahmet Aydın Bolak da maddî kısmını üstlenmiştir. Bu vakıf onun hanımının mal varlığı ile kurulmuş ve devam etmiştir. Daha sonra kendisi de manevî desteğin yanında maddî destek vermiş, cüz'î de olsa bazı iş adamı dostlarından finansal katkı sağlayanlar da olmuştur.

Aydın Bolak, bilinmeyi istemeyen ve gizli kalmayı seven kalp ehli bir şahıs idi. Melâmî bir tavır sergileyerek kendisini iş adamı kimliğiyle setretmiştir. Mustafa Özeren Efendi'nin vefatından sonra sevenlerinin teveccühü sebebiyle onları feyizlendirme görevini üstlenenlerden biri olmuştur. Ancak bu durum gönül

<sup>75</sup> Aydın Bolak'ın bu sözü, onun Ahmed Tâhir Efendi'den etkilendiğini göstermektedir. Zira Tâhir Efendi'ye göre, “manevî ebeveyn maddî ebeveynden mukaddemdir.” bk. Güneren, age., s. 119.

doştları arasında kalmış, tarikat dışına ve kamuoyuna pek yansımamıőtır. Vefa-tından sora yazılan bazı eserlerde Aydın Bolak, İbrâhimiye (Kuşadaviyye) tarikatının Şeyleri arasında zikredilmiőtir.<sup>76</sup>

Tasavvuf ilminin gayesi ne ise Ahmet Aydın Bolak'ın hedefi de o idi. Ha-yatı boyunca önce kendisi iyi insan olmayı, sonra da başkalarının iyi insan olarak yetiőmelerine yardımda bulunmayı amaçlamıőtır. Bunun için İslâm'a ve insanlara hizmeti en hayırlı yol kabul etmiştir. Gerektiğinde bu uğurda bilgi ve tecrübesini ortaya koymuş, mal ve mülkünü harcamıştır. Binli rakamlarla ifade edilebilecek sayıda öğrenciye burs temin etmiştir. İdeali ve hedefi olan manevî değer sahibi gençler yetiştirmeye çalışmış, yetiştirdiği gençlere de güvenerek önlerini açmıştır. Pek çok tarikat ve cemaatin aksine, burs verdikleri gençlerin sırf kendilerine bağlı kalmalarını istememiő, onları topluma karıőıp hizmet et-meye yönlendirmiőtir. Türk Petrol Vakfı'ndan burs alanların hepsi Fethi Gemuhluoğlu'nu bilir ama bir kımı Aydın Bolak'tan haberdar bile değildir. Aydın Bolak'ın yetiőtmelerine vesile olduğu gençler, zamanla gerek kamuda gerekse özel sektörde önemli mevkilere gelmiőlerdir. Kısaca Ahmet Aydın Bolak, Türkiye'de tek başına en fazla aydının yetiőtmesine vesile olmuş muta-savvıf bir Şahsiyettir. Onun kalbine nüfuz ederek cömertlik yoluna girmesinde ve hayatının ihsan üzerine Şekillenmesinde, yaratılıőının yanı sıra yine birer mutasavvıf olan Maraşlı Ahmed Tâhir Memiş ve Mustafa Özeren efendilerin tesiri büyüktür.<sup>77</sup>

Aydın Bolak, bunlara ilave olarak bir ara TRT televizyonunda bir kültür programı yapmış, birikimi, hitabeti ve Türkçeyi güzel kullanmasıyla takdir top-lamıőtır. Bu programda tarikat özelini hiç öne çıkarmadan genel olarak millî, dinî ve tasavvufî ahlak değerleri üzerinde durmuş, yeni bir usulle toplumu ay-dınlatmaya ve irşat etmeye çalışmıştır.

### e- Mehmet Hamdi Hızalan

Hamdi Hızalan, rumî 1337 (1921) yılında Bursa'da doğmuştur.<sup>78</sup> Asıl ismi Mehmet Hamdi'dir ama daha çok kullanılan Hamdi ismi öne çıkmış ve bu adla tanınmıőtır. Kendisinin belirttiğine göre 1937 yılında Ahmed Tâhir Maraş'ye

<sup>76</sup> Kulağası, *age.*, s. 80-81, 91-93; Alıcı, *age.*, s. 90.

<sup>77</sup> Ahmed Tâhir Efendi, cömertlik ve infak üzerinde çok durmuş. Vefatından evvelki son birkaç sene Nuruosmaniye camiindeki vaazlarında sık sık, "ve mimmâ razeknâhum yünfikün" (el-Bakara, 2/3) ayetinin tefsirini yaptığı nakledilir (Güneren, *age.*, s. 118).

<sup>78</sup> Kendisinden öğrendiğimize göre, gerçek doğum tarihi rumî 1337 (1921) iken, yaşı küçük diye okula kayıt yaptıramadığından mahkeme kararı ile bir sene büyütölmüő ve resmiyete 1336 (1920) olarak intikal etmiştir.

intisap etmiştir. 1937 yılı Temmuz ayında Bursa Lisesi'nin son sınıfına geçtiği yaz, dayısı Bursa'dan İstanbul'a taşınacakmış. Böyle bir vesile ile İstanbul'a gideceğini okuldan Fransızca hocası olan Nevres Bey'e<sup>79</sup> söylemiş. O da Beyazıt'ta Ahmed Tâhir Efendi'ye uğramasını kendisinden selam götürmesini istemiş. Hamdi Bey verilen adrese gitmiş ve Ahmed Tâhir Efendi'nin elini öperek Nevres Bey'in selamını iletmış. Tâhir Efendi de Hamdi Bey'e Bursa'ya ne zaman döneceğini sormuş, bir müddet İstanbul'da kalacağını öğrenince İstanbul'u gezmesini ve memleketine dönmeden önce kendisine uğramasını istemiş. İlgiden memnun olan ve manevî huzur bulan Hamdi Hızalan Efendi, burada kaldığı sürece bir gün İstanbul'u gezmiş, bir gün Ahmed Tâhir Hoca Efendi'yi ziyaret edip sohbetlerini dinlemiş. Bu durum yirmi gün kadar devam etmiş. Üç hafta sonra bir gelişinde ertesi gün Bursa'ya dönmesi gerektiğini belirtip vedalaşmak için izin isteyince, Ahmed Tâhir Efendi kendisine, "Evlâdım, Nevres Bey'e benden selam söyle, gönderdiğim emaneti aldım; heybenin arka gözünde idi, onu oradan çıkarıp ön gözüne koydum. Bu bilgiyi de ileti ver" demiş. Hamdi Bey Bursa'ya dönünce Nevres Bey'e Ahmed Tâhir Efendi'nin selamını ve kelamını iletmış. Nevres Bey de Hamdi Efendi'ye bunun müridliğe kabul anlamına geldiğini açıklamış. Bir sene sonra liseyi bitirince de bundan sonraki tahsili hakkında İstanbul'a gidip Ahmed Tâhir Hoca Efendi ile görüşmesinin şart olduğunu söylemiş. Hamdi Bey, 1938 yılı yazında tekrar İstanbul'a gelmiş ve istişare için durumu şeyhine açmış. Şeyhi şartlarının tuttuğunu ve olgunluk imtihanını<sup>80</sup> verdiğini öğrenince onu Askerî tıbbiyeye yönlendirmiş.

<sup>79</sup> Asıl ismi Hasan Nevres, soyadı ise Onbaşı'dır. Ahmed Âmiş Efendi kendisine, "Oğlum Nevres, seni onbaşı yaptım" buyurdıkları için kanunla soyadı mecburiyeti geldiğinde onu seçmiştir. Tam derviş ruhlu bir insandır. Ahmed Âmiş Efendi, Kayserili Mehmed Tevfik Efendi ve Ahmed Tâhir Maraşî olmak üzere sırayla üç şeyhe intisap etmiştir. Harbiye mezunudur ve okulu birincilikle bitirdiği için II. Abdülhamid tarafından mezun olduğu okul'a Fransızca hocası olarak atanmıştır. İttihat Terakki iktidarında Hayfa'ya sürülmüş, daha sonra oranın elden çıkmasıyla Konya'ya nakledilmiştir. Binbaşı rütbesiyle emekliye ayrılmış ve Bursa'ya gelmiştir. Emekli olmasına rağmen yaşlılığında bile ihtiyaç üzerine Bursa Lisesi'nde Fransızca dersleri vermeye devam etmiştir. Mehmet Hamdi Hızalan da bu sırada 1932 ile 1938 yılları arasında onun talebesi olmuştur. Nevres Bey 1946 yılında vefat etmiştir (Güneren, *age.*, s. 120).

<sup>80</sup> O dönemlerde Liseyi bitirmek çok zordu. Lise son sınıftan sonra, birinci sınıftan itibaren görülen tüm derslerden bir daha imtihana giriliyor ve bu imtihana olgunlaştırma imtihanı deniyordu. Olgunlaşma imtihanını verenler üniversiteye alınıyordu. Bu derslerden bir tanesini geçemeyen olgunlaşma imtihanını verememiş oluyor, dolayısıyla lise mezunu sayılsa bile üniversiteye girme hakkı kazanamıyordu. Lise sayısı da, bitiren sayısı da azdı. Bu sebeple olgunluk imtihanını verebilenler istediği yüksekokula kaydolabiliyordu. Yüksekokul sayısı da az idi ama lise sorası okumak isteyenlerin talebini karşılıyordu.

Hamdi Bey'in kendisinin anlattığına göre, o devirde Beyazıt civarında bulunan Askerî tıbbiyede yatılı okumuş; hoca eksikliğinden dolayı derslerin bir kısmını da İstanbul Üniversitesi'nin tababetle ilgili diğer bölümlerinden alıyorlarmış. Bu sebeple yatılıdan dışarı çıkabiliyor ve aynı okuldan birkaç kişi sık sık Ahmed Tâhir Efendi ile görüşüyorlarmış. Mezun olduktan sonra da bir müddet Çorlu, Çanakkale ve Ankara gibi farklı illerde askerî hekimlik yapan Dr. Hamdi Bey, daha sonra İstanbul'a tayin olmuş ve uzun yıllar burada çalışmıştır. Gümüşsuyu Askerî Hastanesi Baştabipliğinden emekliye ayrılmıştır.<sup>81</sup>

Hamdi Bey, daha Tâhir Efendi hayattayken Mustafa Özeren Efendi'ye de intisap ettiğini belirtmiş, onunla tanışmasını ve intisabını şöyle anlatmıştır:

“1953 senesinde Ankara'da idim. İstanbul'a Ahmed Tâhir Efendimi ziyaret için İstanbul'a gelmiştim. Koska'daki evinde kendisine müteveccihen oturuyorduk. Mustafa Efendi geliyor dedi ve akabinde kapı çalındı. Mustafa Efendi'nin gelişini pencereden görüp görmediğinin farkında değilim. İçeriye girince kucaklaştılar ve Mustafa Efendi, Hoca Efendi'nin elini öptü. Akabinde bana daha önce görüşüp görüşmediğimizi, tanışıp tanışmadığımızı sordu. Ben de ismen tanıdığımı ancak görüşmenin nasip olmadığını söyledim. Bana 'Hemen kalk, hürmetle elini öp' dedi. Ben de Efendimin dediğini yaptım. Böylece hayattayken beni Mustafa Efendi'ye devretmiş oldu. Mustafa Özeren Efendi Aydın Vakıflar Müdürüydü. Emekli'ye ayrılmaya karar verdiğini söyledi. Bu durumdan Hoca Efendi çok memnun oldu. Ben İstanbul'dan Ankara'ya döndüm. Bir müddet sonra Hoca Efendi İstanbul-Ankara arası demir yolunda çalışan bir arkadaşımızla 'Önümüzdeki hafta Hamdi Bey oğlumun evine misafir olacağım, hazırlıklı olsun' diye haber göndermiş. Biz Hoca Efendi'yi beklerken Mustafa Efendi geldi. Emeklilik işlemleri için Ankara'ya gelmiş. Meğer Hoca Efendi onu kendi yerine sayarak, o haberi bize göndermiş. Hülâsa daha sağlığında hem el öptürerek, hem de kendi yerine koyarak bizi Mustafa Efendi'ye devretmiş oldu. ”

Mehmet Hamdi Hızalan, Ahmed Tâhir Maraşî hayatta iken onunla görüşüp de halen yaşayan müritler arasında, intisabı en önce ve daha uzun süreli olan tek kişidir. Bu sebeple o, günümüzde müridân tarafından Kuşadalı İbrâhim Halvetî yolunun önemli bir manevî varisi kabul edilmekte ve irşat vazifesini sürdürmektedir. Kendisi şu anda 96 yaşında olmasına rağmen bilinç, idrak, hafıza, şuur ve konuşma yeteneği bakımından çok daha genç ve dinamik gözükmektedir; zihnen sanki 69 yaşında gibidir. Ancak ayaklarından rahatsız-

<sup>81</sup> Güneren. age., s. 106.

dır; bir koltuk değneğine dayanıp başkasından yardım alarak yürümekte veya tekerlekli sandalyeyle hareket etmektedir. Görüşmemizde kendisi gözünün de eskisi kadar iyi görmediğini söylemiştir. Beden fonksiyonlarındaki yaşa bağlı normal sayılabilecek zayıflığa rağmen, Hamdi Bey'in aklı melekeleri yaşına göre gayet sağlıklıdır.

Hamdi Hızalan Beyefendi'nin irşat vazifesi yaptığı yıllarda şartlar seleflerine göre farklılaşarak daha kolay hale gelmiştir. Onun şeyhlik yaptığı dönemde, Türkiye'de, iktidarla<sup>82</sup> uyumlu olan tarikat ve cemaatler için kısmen rahat hizmet etme imkânı doğmuştur. Hamdi Hızalan Beyefendi de bu imkân ve rahatlardan yararlanmayı tercih etmiştir. Önceden müridânın toplandığı bir mekan yok iken 2010 yılında Hamdi Hızalan Beyefendi'nin işaretiyle "Bosnevî Mehmet Tevfik Efendi Nalçacı Halil Camii Yapıtırma ve Yaşatma Vakfı" kurulmuştur. Bu vakıf aracılığıyla, İstanbul işgalinde İngilizler tarafından el konulup tahrip edilen ve ardından tamamen sahihsiz kalarak yıkılan Nalçacı Dergahı'nın yerine küçük bir cami, iki katlı salon ve bir meşruta yaptırılmıştır. 2012 yılından itibaren her Cumartesi akşamı Hamdi Efendi buraya gelmekte, müridân ile toplanarak teveccühte bulunmakta ve Halvetî usulüne göre önce elinin üstü, sonra içi öpülmektedir.<sup>83</sup>

Diğer taraftan 24 Ocak 2013 tarihinde Milli Eğitim Bakanlığına atanan Nabi Avcı da Hamdi Hızalan Beyefendi'nin muhibbânındandır. Ancak, bakanlığı döneminde yaptığı veya yapacağı icraatların, Aydın Bolak'ın finansman temini ve Fethi Gemuhluoğlu'nun gayretleriyle sembolleşen eğitim ideallerine ne kadar uyduğu, Türkiye'ye ne kazandırıp ne kaybettiği ilerleyen zamanlarda tartışılacaktır.

## SONUÇ

Maraşlı Şeyh Ahmed Tâhir Memiş Efendi ile müritleri Mustafa Özeren, Fethi Gemuhluoğlu ve Aydın Bolak Beyefendiler Cumhuriyet döneminde Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin haleflerini yapmış kimselerdir. Onlardan birisi de halen sağ olan Hamdi Hızalan Beyefendi'dir. Hamdi Hızalan hariç diğer dördü Cumhuriyet döneminde tarikatlar açısından zorluklarla dolu bir zaman dilimi

<sup>82</sup> AKP'nin iktidar olduğu yıllardır.

<sup>83</sup> Tüm tarikatlarda olduğu gibi Halvetiyye'de de mürşit önemlidir; salikin teşrî'ini, yani intisap ile şeriat ve tarikat kurallarına uymaya dair ortaya koyduğu irade beyanını muhafazaya vesiledir. Bu sebeple de "mürşidin el ayası, sır-ı Zât'ı temsil eder." Şeyhin elinin içini öpmek ise levh-i mahfuzu öpmek anlamına gelir (Güneren, *age.*, s. 96). Kısaca kâmil bir mürşit, kendi devrinde Allah'a verilen sözde Hz. Peygamber'in Hudeybiye biatındaki konumunu temsil etmektedir.

içinde irşâd faaliyeti yürütmüşlerdir. Pek çok sıkıntıya rağmen çevrelerini aydınlatmaya devam eden bu değerli insanların sevenleri de boş durmamış, şeyhlerinin işaret ettikleri çizgide sessiz ama gayretli çalışmalar ortaya koymuşlardır. Neticede Allah'ın lütfunu celbeden çabalar, yeni kapıların açılmasına vesile olmuştur. Türkiye'de millî kültür, din ve irfân hayatına ciddi katkılar sağlayacak metotlardan birisi keşfedilmiş, Anadolu'nun farklı yerlerinden büyük şehirlerle yüksek tahsil için gelen gençlere burs temin edip sahip çıkma anlayışı gelişmeye ve yaygınlaşmaya başlamıştır. Böylece ülkemiz XX. yüzyıl nesli, farkında olmadan kendini içinde bulduğu laik-anti laik ve sağ-sol gibi çetin kavgalı siyâsî çatışmaların kurbanı olmaktan kurtarılmaya çalışılmış, gençlere alternatif olarak irfânî hayatın barış yolu gösterilmiştir. Türkiye'de engellenmiş olan hayır ve vakıf hizmetlerinin önü, kanunen ilk defa bu tarikat mensuplarının gayretleriyle açılmıştır. Zamanla farklı cenahlardan sosyal gruplar ve sivil toplum kuruluşları başta olmak üzere Türkiye halkı, bu kanundan yararlanmasını bilmiş, vakıf hizmetlerini benimsemiştir. Böylece Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin Cumhuriyet dönemindeki halefleri, farkında olmadan kendilerini de aşan güzel hizmetlere vesile olmuşlardır.

1925 yılında tekkelerin kapatılması ve tarikatların yasaklanmasının ardından Osmanlı bakiyesi pek çok şeyhin vefatıyla tarikatları munkariz olup silsileleri devam etmezken, Kuşadalı İbrâhim Halvetî'nin tarikatı hayru'l-halefleri vasıtasıyla günümüze kadar ulaşmıştır. Bu tarikat, sadece sempozyumun konu başlığıyla sınırlandırılan Kuşadası ve çevresini aydınlatmakla kalmamış, Cumhuriyet döneminde tüm Türkiye'yi aydınlatan güçlü bir ocak haline gelmiştir. Mensuplarının entelektüel birikimleri yüksek olduğundan, eğitim başta olmak üzere ekonomi, sağlık, hukuk ve siyaset gibi ülkenin geleceğini ilgilendiren konulara da ilgi göstermişlerdir.

Bu tarıkatta Kuşadalı ile başlayan tekkeye bağlı kalmama anlayışı, tasavvufun ruhuna uygun olarak zamanla zihinlerdeki duvarları da kaldırmıştır. Kuşadalı'nın mensuplarının pek çok alanla ilişki kurmaları, öz güven içinde farklı sosyal grup, tarikat ve cemaatlerle irtibata geçmeleri ve bencil davranmıyıp hizmetlerini umumun yararına yaygınlaştırmaları bunu göstermektedir. Ayrıca gerçek manada kuralları hazmedememişler hariç, elimizdeki verilerden bu tarikatın hakiki mensuplarının yapıcı oldukları, yıkıcı olmadıkları, başkalarını hayır hizmetlerini kıskanmadıkları ve haset etmedikleri anlaşılmaktadır.



**KAYNAKÇA**

- Abu Manneh, Butrus, “Halidîliğin Yükselişine ve Gelişmesine Yeni Bir Bakış”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sûfiler*, Hazırlayan, Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 2014.
- Alicı, Lütfi, *Ahmed Tâhir Maraşî*, Kahramanmaraş: Noya Medya, 2015.
- Alparslan, Yaşar – Yakar, Serdar, *Maraş Meşhurları*, Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Valiliği yayınları, 2009.
- Azamat, Nihat, “Kuşadalıİbrâhim Efendi” *DİA*, İstanbul: İSAM Yay., 2002, XXVI/468-469.
- \_\_\_\_\_, “Ahmed Âmiş Efendi” , *DİA*., İstanbul: TDV İSAM., 1989, II/43-44.
- \_\_\_\_\_, “Maraşlı Ahmed Tâhir Efendi” *DİA*., İstanbul: İSAM Yay., 2003, XXVIII/ 38
- \_\_\_\_\_, “Abdülaziz Mecdî Efendi”, *DİA*., İstanbul: İSAM Yay., 1988, s. 191-192.
- Ceyhan, Semih, “Halvetiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, Editör, Semih Ceyhan, İstanbul: İSAM yay., 2015, s.696-705.
- Çiloğlu, Hüseyin Salâhi, *Fatih Sertürbedârı Tırnovalı Kutbu’l-ârifin Gavsu’l-vâsilîn Mürşid-i Kâmil Ahmed Âmiş Efendi*, İstanbul: Seçil Ofset, 2016.
- Erdem, Ahmet, *Fatih Sertürbedârı Ahmed Âmiş Efendi’nin Kelâm-ı Âlilerinden Zaptedilen Bazıları*, Ankara: ts.
- Gemuhluoğlu, Fethi, *Dostluk Üzerine*, İstanbul, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Dostluğa Dair*, İstanbul, 1978.
- Gökmen, Muzaffer, *Kitaplar Arasında 44 Yıl*, Hazırlayan, Remzi Kırık, İstanbul: 1977.
- Güneren, M. Fatih, *Halvetiyye-i Şabaniyye Azizânî’nin Hikmetli sözleri ve Hatıralarım*, İstanbul: Seçil Ofset yay., 2016.
- Karaçam, Ferman, “ Gemuhluoğlu, İrfan Fethi”, *DİA*., XIV/16, İstanbul: İSAM Yay., 1996.
- Kucur, Abdullah, “Hoca Ahmed Tâhir Memiş Efendi” *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul: Şûle Yay., 1996, X/21-31.
- Kulağası, Mustafa, *Deryadan Damlalar*, İstanbul: Seçil Ofset, ts.
- Küçük, Hafız Hasan, *Risale: Tarikat-ı Halvetiyye-i Şa’bâniye’de Silsile ve Eurâd*, İstanbul: Seçil Ofset Yay., 2015.

- Öztürk Y. Nuri, *Kutsal Gönüllü Velî Kuşadalı İbrâhim Halvetî*, İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Büyük Türk Mutasavvıfı Muhammed Tevfik Bosnevî*, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1981.
- Rıhtım, Mehmet – Tatçı, Mutafa, *Halvetiyye Sufiliği*, Bakü: Qafqaz Üniversitesi Qafqaz Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2014.
- Tatçı Mustafa, *Hazret-i Pîr Şeyh Şabân-ı Velî ve Şabâniyye*, İstanbul: H Yay., 2012. Toygar Ömer Lütfi, *Muhabbet Üzerine*, İstanbul: Seçil Ofset yay., 2009; Alıcı, age., 97-157.
- Uludağ, Süleyman, “Halvetiyye”, *DİA.*, İstanbul: İSAM Yay., 1997, XV/392-395.
- Ünlü, Nuri, *Anahatlarıyla İslam Tarihi*, İstanbul: İFAV Yay., 1984.
- Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Hrz. Mehmet Akkuş – Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi Yay., 2006.
- Vicdânî, Sâdık, “Halvetiyye”, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*, Hrz., İrfan Gündüz, İstanbul: Enderûn Kitabevi, 1995, s. 161-254.
- \_\_\_\_\_, “Melâmiyye”, *Tomâr-ı Turuk-ı Aliyye*, Hrz., İrfan Gündüz, İstanbul: Enderûn Kitabevi, 1995, s. 19-81.
- Yılmaz, H. Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994.

### KAYNAK KİŞİLER

- 1- Ahmet Aydın BOLAK: Sağken yaptığı bazı konuşmalarını dinledim.
- 2- Dr. Hamdi Hızalan: Gerek vicahî, gerekse telefonla kendisiyle halen görüşmekteyiz.
- 3- İsmail Buğrul: Emekli Hakim ve Avukat. Talebelik yıllarında Türk Petrol Vakfı’ndan burs almıştır. Fethi Gemuhluoğlu ve Aydın Bolak’ı iyi tanımaktadır.
- 4- Abdullah Kucur: Kuşadalı İbrâhim Halvetî’nin tarikatına mensup bir araştırmacıdır. Ahmed Tâhir Efendi’nin hayatını yazmıştır. Mustafa Özeren’den itibaren dahilden birisi olarak tarikatla ilgili bilgilerin pek çoğuna vakıftır.

## KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'DE METAFORİK DİL

Yrd. Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ\*

Halvetî-Şâbânî tarikatının Kuşadaviyye kolunun kurucusu olan Kuşadalı İbrahim Halvetî (ö. 1262/1846), seyrü sülûkta en yüksek gaye olarak belirlediği Sırrullah'a ulaşmak için aşk ve irfan ekseninde bir usul inşa etmiştir.<sup>1</sup> Kuşadalı İbrahim Halvetî bu usulle bir taraftan kendine özgü marifet anlayışının ipuçlarını vermekte diğer taraftan bu doğrultuda rabita ve azimet gibi mefhumlar çerçevesinde ilgi çekici bir terminoloji ortaya koymaktadır. Bu usûl ve terminolojinin anlaşılmasında teorik alt yapının iyi tahlil edilmesinin yanı sıra Kuşadalı'nın kullandığı metaforların tahliline ihtiyaç vardır.<sup>2</sup>

---

\* Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri-Tasavvuf, mail: gunduzoz50@hotmail.com

<sup>1</sup> Sözlükte “yola girmek, yolda yürümek; (bir şey) başka bir şeyin içine nüfuz etmek, katılmak, intikal etmek” anlamlarına gelen sülûk kelimesi tasavvufta “insanı Hakk'a ulaştırın tavrı, amel, ibadet, fiil, hareket ve davranış tarzları” mânasında kullanılmıştır. Sülûk, “yol” anlamına gelen ve terminolojide benzer çağrışımlara sahip olan tarîk ve tarîkat kavramlarından daha kapsamlıdır. Tarikat, belli bir şeyh etrafında toplanmış mürid ve muhiblerden oluşan tasavvufi bir cemaati ifade ettiği halde sülûkte böyle kurumun varlığı şart değildir. Sülûk kelimesi, ilk dönem tasavvuf klasiklerinde dinî hayatla ilgili bütün fiilleri kapsayan geniş bir kullanıma sahipken XII. yüzyılda tarikatların ortaya çıkmasından sonra daha çok “Hakk'a ulaşma yolunda belli tasavvufî âdâb ve erkânın uygulanması” anlamını kazanmıştır. Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *DİA*, c. XXXVIII, s. 128.

<sup>2</sup> Metafor, Türkçede pek çok kişi tarafından istiare ya da eğretileme kelimesi ile ifade ediliyorsa da bu iki kelimenin metafor terimini ile tamamen örtüştüğü söylenemez. Zira istiare terimi, “âriyet”, yani ödünç almaya vurgu yapmaktadır. Türkçe kökenli eğretileme kelimesi de bu anlamda oluşturulmuştur. Dolayısıyla istiare ve eğretileme, bir kelimenin anlamını geçici olarak başka bir kelime için kullanma; bir sözün gerçek anlamını kaldırarak, benzerliği olan diğer bir anlamı eğreti olarak vermek demektir. Ancak Batı'da metafor, meta (öte) ve pherein (taşımak, yüklemek) kelimelerinden mürekkep şekilde Grekçe “metaphora”dan türemiş olup lafzen “bir yerden başka bir yere götürmek” anlamına gelmekte; terim olarak ise geçici ve eğreti bir anlamdan çok, kalıcı, köklü ve yeni bir anlama işaret etmektedir. George Lakoff ve Mark Johnson, *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, Gökhan Yavuz Demir (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005, s. 13.

Kuşadalı esmâ-ı İlâhiyye'nin bir tezâhürü olarak gördüğü insanı, "insân-ı câmi'" olarak nitelendirirken, dervişin seyrü sülûkunda terakkisi için bazı kriterler ortaya koymuş, kalpte oluşan ilâhi tezahürlerin ve rüyada görülen öğelerin yorumlanmasını metaforik bir dil üzerinden gerçekleştirmek istemiştir. Bu bağlamda gayb âleminde tebsîrât-ı ilâhiyye sudûr eder. Bu Rabbânî müjdelerin geldiği yollar, derviş için rabıtadaki hâller ve rüyalarıdır. Kuşadalı bir mektubunda dervişin şahit olacağı keşif mertebelerini şöyle açıklamaktadır:

*Ve dahi keşfin merâtibi dördtür: Biri rüyada, biri uyuklarken, biri uyanık göz yumulu iken ve biri göz açık iken. Sonrakilerde irade kullanma gör geç, bil geç kadarı kâfi. İnce ince fikir rabıtaya olmalıdır. (Öztürk, 1982, s. 257)*

### **I. Hakikatin Farklı Tezahürleri**

Rüya şehâdât ve vicdâniyât olarak bilinen bilgi akış yollarının en önemli vasıtalarından biridir. Bir ârif, his âleminde bir sûret müşâhede ettiği, bir kelâm işittiği ya da kalbine bir 'mânâ' vâki olduğu vakit, hemen bu sembolün aslına ulaşır ve Cenâb-ı Hakk'ın ondaki gerçek murâdını anlar. Kuşkusuz dervişin sırrı İlâhî'nin peşinde vereceği bu mücadele, rabita ile taçlandırılmalı, rüyada olduğu gibi rabıtada ortaya çıkan tezahürler yorumlanmalıdır. Sonuçta rüyada ya da rabıtada tezahür eden hâller aynı hakikat sırrının farklı tezahürleridir. Bütün bu tezahürler nihayeti olmayan tecellilerin farklı seviyedeki karşılıklarıdır. Bu noktada akıl, sadece anlamaya bir vasıta. Rabita, aslı bir unsur olarak tefekkürün yerini almıştır. Kuşadalı'nın kendine özgü bu marifet anlayışı içerisinde bilgi, vehbî ve kesbî olarak taksim edilmekte rabita ve azimetin kesbiyye ile olduğu şöyle ifade edilmektedir:

*Asıl sülûk ile bilinecek nesnelere gayb değil şehâdet ve vicdâniyâttır. Ol dahi akıl ile bilinemez, ancak rabita ile bilinir. Nefs ile mücahedeyi bırakıp tasarruf kaydına düşmeyesin. Killet-i taâm ve killet-i menâm ile daima rabita üzere olup çokça zikirle meşgul olarak ve kendi noksanınızı tefekkür edip âhar kimselerde görülen varlık hâllerin kendi nefsinizde bulmaya sa'y eyle, tâki mahviyeti bulasız. Sağa sola bakmayıp daima rabita üzere bulunup zikirle meşgul olunuz. (Öztürk, 1982, s. 257)*

Kesbî olan bilgiler ise hakiki akâide, övgüye layık ahlâka ve salih ameller konusunda azîmete bağlanmaktadır. Mülk âleminde sonra seyrü sülûkta kat edilecek âlemlerin yapısına göre bilgi akışı vehbî bir boyuta geçmektedir. Artık misal âlemi esbâb-ı ilmin ötesinde bir alana konu olmaktadır. Kuşadalı İbrahim

Halvetî bunu “Âlem-i misal merâtibi, esbâb-ı ilimden değildir” sözü ile açıklamaktadır (Öztürk, 1982, s. 231).

Bu kutsal yolculukta rabita, irfanı doğurmakta, irfanın bıraktığı yerden melekût âleminde başlayarak vicdâniyat teşekkül etmektedir. Bütün bunların ötesinde ise nihai gaye sırr-ı ilâhî ya da ledünnî olandır. Söz konusu sır, ilk tayyün olarak rûh-ı Muhammedî’yi kendisine me’haz alarak nâsut âleminde lâhut âlemine bir sıçrayışı ima etmekte, kabz ve celâlin zuhûru ile seyrü sülûkta insanın ilerlemesi için en büyük vehbî değer olarak hilâfeti işaret etmekte ve döngüsünü tamamlamaktadır.<sup>3</sup> Bu döngüde ilim, küllü bilmenin adı iken irfan, cüzleri bilmenin adı olmaktadır (Öztürk, 1982, s. 256). Bu irfânî yolculukta aşk, her yutkunma hâlinde ruhu coşkun bir devinime yönlendirmekte, beden bu devinime Mevlevî bir neşve içinde katılmaktadır. Kuşadalı İbrahim Halvetî bir müridine gönderdiği mektubunda bunu şöyle dile getirmektedir:

*İmdi sâlik zikir hâlinde aşkını yutkunmamalı. Lisânı ağzına sığmaz oldukça darb-ı zikir ve semâ-ı Mevlânâ ve tahta dövme yerin bulup idivermeli, başkalarının kıl-ü kâline ilişmemeli. “Allah’ı öylesine çok zikredin ki size mecnûn desinler” hadisi... Tâ ki aşkını yutkunmaktan zuhûra gelen gazap ve gönül kırma sadedinden geçip libâsü’t-takvâ eteğiyle örtesin. (Öztürk, 1982, s. 196)*

<sup>3</sup> Nûr-ı Muhammedî veya rûh-ı Muhammedî ifadeleri ‘insân-ı kâmil’in ilkesel ve bütünsel şeklini belirtir. İlâhî aşka atıfta bulunan ‘kenz-i mahfî hadisi (Ben gizli bir hazine iken bilinmeyi istedim mahlûkatı yarattım. Onlar için bilindir oldum. Benim ile beni tanıdılar)’ temelinde İbnü’l-Arabî’nin ortaya koyduğu, nûr-ı Muhammedî ve insân-ı kâmil olguları sudûr nazariyesi ve hazerât-ı hamse ile de ilişkilidir. Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü’l-‘Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Ebü’l-Alâ Affî (haz.), Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, ty., s. 75; René Guénon, *İnsiyasyona Toplu Bakışlar-II*, Mahmut Kanık (çev.), Ankara: Hece Yayınları, 2003, s. 222.



## II. İrfanın Aşk ile Harmanlanması: Metaforik Dil

İrfanın aşk ile beslendiği bu hâlet-i rûhiyye kuşkusuz yalınkat bir anlatımın ötesine geçerek kendisini türlü metaforlarla ortaya koymaktadır. Farklı sembol ve remizlerle şekillenmiş olan bu metaforik dilin çözümlenmesi, Kuşadalı’nın gerek marifet anlayışının gerekse de seyrü sülûkta dervişin kat etmesini ön gördüğü hâllerle ilgili değerlendirme ve yaklaşımlarının anlaşılmasında anahtar bir rol üstlenmektedir. Dervişin kendisine rabita ve rüyalarıyla en yüksek ideale ulaşmada yol aradığı nefis mücahedesinde sembol ve işaretler konusunda sistematik bir yapı içerisinde ortaya konmuş bazı ilkeler ön plana çıkmaktadır. Buna göre rüya tabirinin enfüsî olup âfâkî boyutun ancak enfüsî işaretlerle tahlil edilebileceği, havâss-ı zâhire ile idrak olunmayan tefekkürün şirk olup, tefekkürün ancak Allah’ın yüceliğini idrak etme konusunda olacağı ve metaforik dilin sınırlarının, Kur’ân’ın ahkâmı ve ulûm-ı Arabiyye’nin ifade ettiği ölçülerin dışına çıkamayacağı belirtilmektedir (Öztürk, 1982, s. 256).

Bu genel şablon çerçevesinde metaforlar, Kuşadalı tarafından tahlil edilmiş, bunların karşıladığı anlamlar, ortaya konmuştur. Deniz tecelliyât ve vahdâniyyetin bir ifadesi olurken, şeyh, rûh-ı sultânîyi müşahede etmek olarak değerlendirilmiştir. Bu metaforik dilde, renksiz ve nişanesiz nûr metaforundan, ya da siyah nûr, yeşil sancak, yeşil kürk (Öztürk, 1982, s. 151), siyah tâc, siyah risâle gibi sûfî âlem tasavvurunda akl-ı evvel ve nûr-ı Muhammedî’ye göndermede bulunan dürr-e beyzâya kalpte karşılık olan süveydâ noktasına varan çeşitlilikte bir renk metaforuna yer verilmiştir.<sup>4</sup> Bu metaforik dilde, hakikatin farklı tezahürleri ve seyrü sülûktaki hâllerin değişik anlatım biçimleri olarak samur kürk, yeşil sancak, hücre, beyaz sıvalı oda, deniz dalgaları, altın, uçurum, arpa, susam, hububat, kapı, fener, yol, mum ve servi gibi motifler yer almıştır (Öztürk, 1982, s. 179, 190, 248, 253, 258, 259, 266, 268, 271).

### Sonuç ve Değerlendirme

Kuşadalı’da metaforik dil, kendisine en yüksek ideal olarak belirlediği ‘sırrullah’ı idrak etmek için kat edilen yoldaki tüm yapıp etmelerin farklı bir

<sup>4</sup> Ceberût, melekût ve mülk âlemleriyle ilişkilerine ve farklı taayyün düzeylerine göre tasavvuf terimi olarak kabul görmüş olan nûr-ı Muhammedî, hakikat-ı Muhammediyye, akl-ı evvel ve insân-ı kâmil gibi kavramlar aynı semantik düzlem içerisinde değerlendirilen terimlerdir. Vahdet-i vücûd felsefesi çerçevesinde yer bulan bu terimlerin kalem-i a’lâ ve dürr-e beyzâ gibi daha sembolik adlandırmaları bulunmaktadır. “Zira dürr-e beyzâ dedikleri akl-ı evvelden kinâyettir. Ol ecilden *أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ دُرَّةَ بَيْضَاءَ* (İlk yaratılan şey dürr-e beyzâdır) vârid olmuştur.” Salâhaddîn Abdullah b. Abdülaziz el-Uşşaki; Salâhî, *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, no: 297.7/264, vr. 7a.

anlatımıdır. “Allah’ın ilk yarattığı şey, benim ruhumdur.” deyişinde şerh edilen sırrullah, insanın hayat, sekerât-ı mevt, kabir suali, mîzan ya da cehennemde önünde sonunda farkına varacağı bir bilgidir. Fakat daha dünyadayken hakiki bir kulluğun gereği olarak önceden idrak etmesi istenilen bu büyük sır, dünyâyı deniyede terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî ve nihayet terk-i terk ile dervişin seyrü sülûkunda rabita ve rüyalar ekseninde şeyhinin irşadındaki yolculuğunda idrak edilmelidir.<sup>5</sup> Farklı boyutta ilahi tecellilere mazhar olan dervişin yaşadığı hâllerin topyekûn bir ifadesi olarak söz konusu metaforik dil, Kuşadalı’nın marifet anlayışının ipuçlarını vermektedir.

### Kaynakça

- Guénon, René (2003). *İnisiyasyona Toplu Bakışlar-II*, Mahmut Kanık (çev.), Ankara: Hece Yayınları.
- İbnü’l-‘Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali (Tarihsiz). *Fusûsu’l-Hikem*, Ebü'l-Alâ Afîfî (haz.), Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî.
- Kuşadalı İbrahim Halvetî (Tarihsiz). *Mektûbât*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmalar Bölümü no: OE\_Yz\_1834/04.
- Lakoff, George ve Johnson, Mark (2005). *Metaforlar: Hayat, Anlam ve Dil*, Gökhan Yavuz Demir (çev.), İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Öztürk, Yaşar Nuri (1982). *Kuşadalı İbrâhim Halvetî*, İstanbul: Fatih Matbaası.
- Uludağ, Süleyman (2008). “Sülûk”, *DİA*, c. XXXVIII, ss. 127-128.
- Uşşâkî, Salâhaddîn Abdullah b. Abdülaziz Salâhî (Tarihsiz). *Cevâhir-i Tâc-ı Hilâfet*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba Koleksiyonu, no: 297.7/264, vr. 1a- 9b.

<sup>5</sup> “Sülûk ise dört terk üzerine: Terk-i dünya, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk. Terk-i dünya zuhûrunda sâlik tecrîd-i sûriye meyledip inziva ister. Terk-i ukbâ zuhûrunda lâubâlî davranayım der. Terk-i hestî zuhûrunda irâdesizlik zuhûr edip meczuplar gibi şaşkınlık-taşkınlık taraflarına gideyim der. İşte üç evvelkiler de terk-i terkten görünmeli. Şeriatta lâubâlîlik olmaz ha (Öztürk, 1982, s. 240) Terk-i dünya, terk-i evvel, yani hubb-i dünyâyı terktir. Dördüncüsü terk-i terk yani mubâhâтта hüsn-i muâşeret için görünüşte halk gibi davranmalıdır. Bütün bütün surette dünyâyı terk üzere inziva etmemelidir (Öztürk, 1982, s. 240).”



# KUŞADALI İBRAHİM HALVETİ DÖNEMİNDE DİNİ MUSİKİ (HALVETİ MUSİKİSİ)

Yrd. Doç Dr. Arif DEMİR\*

Tarikatlar, musikinin yayılmasında en büyük etkenlerden biridir. Tekke ve Cami musikisinden oluşan Dini musiki formlarındaki eserlerin yayılmasında dervişler önemli oranda etkili olmuşlardır. Özellikle Halvetilik gibi Türkler tarafından kurulan tarikatların kadim musikikültürümüzün yayılmasında katkısı büyüktür.

Türk din musikisinin teşekkülünde Halveti tarikatının şüphesiz önemli bir rolü vardır. Anadolu orjinli bir tarikat olan Halvetilik, bütün kol ve şubelerinde zikir usulü olarak “zıkr-i cehri” denilen açık ve sesli zikir usulünü benimsemiştir. *Devran* adı verilen topluayinlerde kullanılan musiki, Türk din musikisinin gelişmesinde ve yayılmasında önemli tesiri olmuştur. Özellikle Kuşadalı İbrahim Halveti'nin yaşadığı dönemde Halveti bestekârların sayısındaki fazlalık, Halvetilikte musikiye verilen önemi de anlatır mahiyettedir.

Bu çalışmada; Kuşadalı İbrahim Halveti döneminde Halveti musikisi, Halveti bestekar ve güftekarlar konusu ele alınacaktır. Yine Kuşadalı İbrahim Halveti ve musiki anlayışı ele alınacaktır. Ayrıca başlangıçtan günümüze Halvetilik musikinin Türk musikisine etkileri anlatılacaktır.

## Giriş

Her bir insan farklı özelliklere sahip olduğu için Allah'a ulaşmada pek çok yol ve yöntem bulunmaktadır.<sup>1</sup>Tasavvufun sistemleşmiş ve pratiğe dönüşmüş şekli olan tarikatlar, Allah'a ulaşmaya çalışan bireylerin izledikleri özel yol ve metod biçimleridir.<sup>2</sup>Bireylerin ve toplumların yaşamlarına değer katıp zenginleştiren musiki ise çoğu tarikatlar için önemli bir unsurdur. Hemen her tarikatın

---

\* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Müdür Y. (Türk Müziği Bölümü- Türk Din Musikisi) mail: [arif-demir@hotmail.com](mailto:arif-demir@hotmail.com)

<sup>1</sup> Mustafa Kara, *Günümüzde Tasavvuf Hareketleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002, s. 16.

<sup>2</sup> İsmail Mutlu, *Tarikatlar Nasıl Ortaya Çıktı*, Mutlu Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 325.

kendi adap ve erkanlarına uygun toplantı ve zikir yerleri, zikir çeşitleri ve zikir tarzları vardır.<sup>3</sup> Çünkü musiki, topluluktan topluluğa, bir kültürden başka bir kültüre değişen ve bu kültürlerin özelliklerine göre biçimlenen bir yapıya sahiptir. Bu nedenle çeşitli tarikatların musiki ritüelleri de farklılaşa bilmektedir. Yanitarikatların musiki anlayışları değişebilmekte ve musikinin kullanım biçimi, önemi ve özgül ağırlıkları elbetteki farklılık gösterebilmektedir.

### Tasavvuf ve Mûsikî

Kaynağını Hz. Peygamber (sav)'in yaşam felsefesinden alan zühd hayatı, O'nun vefatından yaklaşık iki asır sonra tasavvufi yaşantının doğmasına vesile olmuştur. Tasavvufi hayatla birlikte yeni kurulmaya başlayan çeşitli tarikatların zamanla mûsikî ile olan ilgileri de giderek artmıştır. Önceleri basit ilahilerin ve tasavvufi şiirlerin melodi ile okunmasından ibaret olan mûsikî meclislerine daha sonraki dönemlerde ney, kudüm gibi mûsikî aletleri de eklenmiştir.<sup>4</sup> İlk zamanlar en ağır şekilde tenkit edilen mûsikî ve raks, daha sonraki zamanlarda özellikle Mevlevîlik ve Bektaşîlik gibi tarikat ayinlerinin ayrılmaz bir parçası olarak tasavvufi yaşantıda yerini almıştır. Melamîlik ve Nakşîlik gibi bazı büyük tarikatlar ise mûsikînin insanı Allah'a yaklaştırıcı ve yüceltici özelliğini inkar etmeseler de tarikatlarında mûsikîye yer vermemişlerdir.<sup>5</sup>

Mûsikîye içten ve dıştan olmak üzere çeşitli eleştirilerin gelmeye başladığı III. asırda ilk mutasavvıflar mûsikî kelimesi yerine işitmek, gınâ, tegannî, çalgı, elhân, melodi ve beste manalarına gelen *semâ'* kelimesini kullanmışlardır.<sup>6</sup> Mutasavvıflardan bazılarına göre *semâ'*dan kasıt, dinî mûsikîdir. İlahi, münacat, tevhid, nâ't ve ayinler bu tür mûsikînin temelini oluşturmaktadır.<sup>7</sup> Mutasavvıfların bir kısmı *semânın* mübahlığına hükmetmiş ve *semâ'* meclisleri kurmuşlarken<sup>8</sup> diğer bir kısmı ise bu duruma şiddetle karşı çıkmışlardır.<sup>9</sup> Bir diğer grup ise

<sup>3</sup> Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1997, s. 186.

<sup>4</sup> Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Musikî ve Semâ'*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, s. 223.

<sup>5</sup> Uludağ, a.g.e., s. 223.

<sup>6</sup> Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, s. 449; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C. III, s. 162-166.

<sup>7</sup> Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhamed, *Kimyayı Saadet*, Ter.: A. Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul 1991 s. 341.

<sup>8</sup> Süleyman Uludağ, "Ayin" *TDVİA.*, İstanbul 1991, IV, 250.

<sup>9</sup> Süleyman Uludağ, "Günye", *TDVİA*, İstanbul 1996, XIV, 196.

bu fikirler arasında orta yolu seçerek ne tamamen mûsikîyi reddetmişler ne de onu savunmuşlardır.<sup>10</sup>

Mutasavvıfların alimlerinden kabul edilen Kuşeyrî, Ebu Talib el-Mekkî, Sühreverdî ve Gazâlî yazmış olduğu eserlerinde özellikle mûsikî ile ilgili bölümlere yer vermişlerdir. Mûsikînin günümüze kadar yaygınlaşıp gelişmesinde adı geçen alimlerin çok önemli katkıları olmuştur. Gazâlî'ye göre insanlar mûsikî esnasında iradeli ya da iradesiz olarak etkilenip şevk ve galayâna gelerek kendilerinden geçebilmektedir. Mutavassıflar, insanların mûsikîden etkilenip şevk ve vecd'e gelme hallerini *raks* ve *deverân* şeklinde isimlendirmişlerdir.<sup>11</sup> Bu yüzden çoğu tasavvuf kitaplarında genellikle semâ (mûsikî) ve vecd konuları birlikte anlatılmıştır.<sup>12</sup> Mûsikî eşliğinde icrâ edilen ve bir diğer adı da mukabele olan mûsikî esnasında dervişler bazı hareketleriyle çeşitli tasavvufî temaları sembolize etmişlerdir.<sup>13</sup> Tekke (Dînî) mûsikîsinin ortaya çıktığı ilk asırdan itibaren var olan *semâ*, daha sonraki asırlarda en çok da mevlevilik tarikatında kendine yer bulmuştur. *Semâ* ile birlikte *semah* ve *devran* ayinleri, İslam Tasavvuf kültürünün önemli birer parçası olmuşlardır.<sup>14</sup>

### Tarikatlarda Mûsikî

Tarikatlar içerisinde mûsikîye en fazla yer veren tarikatlar şüphesiz Mevlevîlik ve Bektaşîlik tarikatlarıdır. Bu yönüyle bu tarikatlara “esmâcı tarikatlar” da denilmektedir. Bu tarikatlarda zikir ve mûsikî iç içedir. Tarikatlarda zikirler sessiz (gizli, hafî) ve sesli (açık, cehrî) olmak üzere iki şekilde yapılmaktadır. Tarikatlarda;

“Rabbini gönülden ve korkarak, içinden hafif bir sesle sabahakşam an, gâfillerden olma!”<sup>15</sup> âyet-i kerîmesi, sessiz (hafî) zikre;

<sup>10</sup> Semâ'nın hükmü ile ilgili tartışmalara genel bir bakış için; Akdoğan, Bayram, *İsmail Ankaravî ve Mûsikî Risalesi Mevlevîlik ve Mûsikî (Er-Risâletü't-Tenzihîyye fî Şe'ni'l-Mevlevîyye)*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009, s. 42-45; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİF Yay., İstanbul 2004, s.144; Nicholson, Reynold Alleyne, *TasavvufunMenşei Problemi*, Ter.: Abdullah Kartal, İstanbul 2004, s.88; Uludağ, Süleyman, “Devran”, *TDVİA.*, İstanbul 1994, IX, s. 248.

<sup>11</sup> Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhamed, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Tercüme: Ahmet Serdaraoğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1985, c. II, s. 705.

<sup>12</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c.II., s. 794.

<sup>13</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yay., 1985, s. 200.

<sup>14</sup> Arif Demir, *İslam Tasavvuf Kültüründe Mûsikî Adabı*, AÜİF Dergisi, 51:2(2010), s. 370.

<sup>15</sup> A'râf: 7/205

“Babalarınıza seslendğiniz gibi yahut ondan daha yüksek bir sesle Allah’ı zikredin!”<sup>16</sup> âyet-i kerîmesi de, sesli (cehrî) zikre delil olarak gösterilmiştir.

Sesli zikir yapan tarikatlarda icra edilen âyinler ise, ya bir mûsikî âletiyle ya da insan sesiyle icra edilmektedir. Sessiz yapılan zikirlerde ise ritim ve mûsikî yoktur. Tarikatlarda düzenlenen ve mûsikî ile iç içe olan zikirler, üç kısımda incelenmektedir:

1- **Kuûdî Zikir:** Oturularak yapılan bu çeşit zikirler, başı sağa sola çevirmek sûretiyle yapılmaktadır.<sup>17</sup> Nakşibendîliğin bazı kolları, Şa’banî “Darb-ı Esmâ”sı, Celvetî “Nısf-ı Kıyâm”ı ve Mevlevî “İsm-i Celâl”i oturularak yapılan “kuûdî” zikirlerdendir.<sup>18</sup>

2- **Kıyâmî Zikir:** Ayakta yapılan bu çeşit zikirler, yarıya kadar eğilip kalkmak, dik dururken belirli ahenklerle zıplamak, yahutta sağa sola dönmek suretiyle yapılmaktadır.<sup>19</sup> Rifaî, Sa’dî, Bedevî, Şazeli ve Celvetî tarikatlarının âyinleri “kıyâmî” âyinlerdendir.<sup>20</sup>

3- **Devrânî Zikir:** Ayakta yapılan ve *devranadı* da verilen bu zikirde el ele, veya kol kola tutuşmak suretiyle bir halka teşkil edilmekte, sağ ayak fazlaca ileri, sol ayak ise biraz geri atılarak top halinde dönülmektedir.<sup>21</sup> Halvetiyye’nin bütün kolları ile Kâdiriyye’de düzenlenen âyinler “devrânî” âyinlerdendir.<sup>22</sup> Devrân Zikri esnasında icra edilen mûsikîde coşkun bir hareketlilik mevcut olup, okunan İlâhî ezgilerinde, insanı raksa kaldıran bir ahenk olduğu için bu çeşit ilâhîlere *Sofu Kaldıran İlâhîlerde* denilmiştir.<sup>23</sup>

Zikre bütün tarikatlarda ilk önce oturularak başlanılmakta, kuûdî zikirlerde hiç ayağa kalkılmamakta, kıyâmî zikirlerde ise kuûddan sonra ayağa kalkılmaktadır. Devrânîlerde ise oturmak, ayakta durmak ve devrân öğelerinin hepsi bulunmaktadır.<sup>24</sup> Kuûd ve kıyâm zikrini benimseyenler; “Ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken Allah’ı anarlar...”<sup>25</sup> Devrân zikrini benimseyen-

<sup>16</sup> Bakara: 2/200.

<sup>17</sup> S. Nüzhet, Ergun, *Türk Müsîkîsi Antolojisi (Dinî Eserler)*, C. I-II, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1942, C. I, s. 13-14.

<sup>18</sup> Tuğrul İnançer, “Tekke Müsîkîsi”, *DBİA*, C. VII, s. 240

<sup>19</sup> H. Bedi Yönetken, “Kıyâmî Zikirler ve Türk Dinî Raksları”, *Tasavvuf Kitabı*, s. 236

<sup>20</sup> İnançer, “Tekke Müsîkîsi”, a.y.<sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>

<sup>21</sup> Nuri Özcan, “Devrân”, *DİA*, C. IX, s. 250.

<sup>22</sup> İnançer, a.g.m., s. 240.

<sup>23</sup> Ergun, a.g.e., I/13-14.<sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>

<sup>24</sup> Halil Can, “Dinî Türk Müsîkîsi Lügatı”, *Müsîkî Mecmûası (MM)*, sy. 218, s. 5-6.

<sup>25</sup> Âl-i İmrân, 3/191

ler ise; “Melekleri görürsün ki, Rablerine hamd ile tesbih ederek arşın etrafını kuşatmışlardır...”<sup>26</sup> ayetlerinikendilerine rehber edinmişlerdir.

Tarikatlarda belirli gün ve gecelerde yapılan ayin adı da verilen zikir meclislerinde mûsiki, asıl amaç değil zikri yürütmek için kullanılan bir araçtır. Tarikatların benimsediği tasavvufî düşünce o tarikatın âyininde, dolayısıyla zikir esnasında icra edilen mûsikisinde hissedilmektedir. Meselâ Celvetî âyininde coşkunluktan çok huşûa davet eden tavrı bir Halvetî ve Kadirî âyininde görülmez. Aynı şekilde Rifâî âyinindeki hareketlilik ve coşkunluğa Nakşibendî âyininde rastlanmaz. Yine aynı tarikatın âyini esnasındaki kuûd, kıyam ve devran zikirlerinde ritim farklıdır. Ağır bir ritimle başlayan zikir giderek hareketlenip coşkulu biçimde sona erer. Diğer tarikat âyinlerinden farklı bir şekli ve seyri olan Mevleviyye’de semâ adı verilen zikirde hareketten çok vecde davet eden bir tavrı dikkati çeker. Bektaşîlik’te de diğer âyinlerde görülmeyen tamamen farklı bir âyin tavrı mevcuttur.

Şeyh, zâkirbaşı, meydancı ve reisler tarafından idare edilen Tarikat âyinleri bu kişilerin uygun gördüğü süre içerisinde devam eder. Âyinler zikre katılanların sesleriyle iştirak ettiği, belirli bir bestesi olan evrâdlarla başlar, ardından zikrin diğer safhalarına geçilir. Zâkirbaşların idare ettiği zikirlerde zâkirler zikrin gidişine ve ritmine uygun biçimde na‘t, durak, kaside ve mersiye gibi formlarda ilâhiler okumaktadır. Zikir esnasında okunacak ilâhilerin hangi tür zikre uygun düşeceğinin tesbit edilmesi, bu eserlerin zikir nitelikleri, ayrıca günün özellikleri göz önüne alınarak seçilmesi zâkirbaşının görevleri arasındadır. Zikir sırasında okunacak eserlerin makamlarının seçimi de önemlidir. Bir tarikat zikri esnasında okunan eserler sadece o tarikata mahsus olmayıp başka bir tarikat zikrinde de okunabilir. Meselâ Halvetî ilâhisi diye bilinen bir eser Kadirî âyininde de icra edilebilmektedir.

Dini musikinin yayılmasında tarikatlarda bulunan dervişlerin önemi büyüktür. Dervişler, katıldıkları toplantılarda dini musiki formundaki eserleri gittikleri her yerde seslendirerek musikinin yayılmasına da destek olmuşlardır. Özellikle 17. yüzyılda Türkler tarafından kurulan tarikatlara ait yüzlerce tekke açılmış ve bu tekkeler musiki ile birlikte Türk kültürünün yayılmasına önemli katkılarda bulunmuşlardır.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Zümer, 39/75.

<sup>27</sup> Aşkın Güney, *Halvetilerde Musiki*, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL), İstanbul, 1997, s. 3.

## Kuşadalı İbrahim Halveti Döneminde Musiki

Kuşadalı İbrahim Halveti dönemindeki Türk din mûsikîsi, *Câmi ve Tekke mûsikîsi* olmak üzere ikiye ayrılmaktadır:

**1) Câmi Mûsikîsi:** Gerek ibâdet öncesi, gerekse ibâdet esnasında ve sonrasında, irticalî (doğaçlama) olarak camilerde icra edilenses mûsikîsine *Câmi Mûsikîsi* denmektedir.<sup>28</sup> *Câmi Mûsikîsi*'nde güfte metinleri, çoğunlukla Arapça olup, Türk Din Mûsikîsi kaidelerine göre bestelenmişlerdir. Zâhidâne bir üslûbun hâkim olduğu güftelerzûht, takva, ubûdiyet, ve dua unsurlarını taşımaktadır.<sup>29</sup> Herhangi bir mûsikî âletinin kullanılmadığı câmi musikisinde, icra edilen mûsikî sadece insan sesine dayalı olup<sup>30</sup> eserler genellikle usûlsüz ve tek kişinin icrasına dayanmaktadır. Ancak bu eserlerden besteli olanları müezzinler tarafından bazen koro halinde de okunmaktadır ki bu toplu icraya "Cumhûr Müezzinliği" adı verilmektedir.<sup>31</sup>

*Câmi Mûsikîsi* sahasında eser veren bestekârların, ilhamlarını ses sanatına dökerken uymak zorunda oldukları, zaman içinde oluşmuş beste kalıpları vardır ki, bunlara *Câmi Mûsikîsi Formları* denmektedir. Bu formlar şunlardır:

*Kur'ân-ı Kerîm, Ezân, Kâmet, Tekbîr, Salât, Tesbîh, Mahfel Sürmesi, Temcîd ve Münâcât, Mevlid, Mi'râciyye, Tevşih.*

**2) Tekke Mûsikîsi:** Birçok tarikatta, oturarak ya da ayakta olmak üzere değişik biçimlerde icra edilen Tekke musikisinde asıl amaç Allah'ın rızasını kazanmaktır.<sup>32</sup> Yani Musiki, sadece bir araçtır.<sup>33</sup> Tekke Mûsikîsi'nde, tasavvufi bir lirizm yani ilâhî bir neş'e ve ritim duygusu hâkimdir. Kullanılan güftelerin çoğunluğunun Türkçe olduğu bu musikide, klasik Türk Mûsikîsi sazlarına yer verilmektedir. Tekke musikisinde kullanılan formlar ise şunlardır:

*Mevlevî Âyini, Durak, Kasîde, Şuğul, İsm-i Celâl, Savt, Mersiyye, Nefes, İlâhî, Na't.*

<sup>28</sup> Nuri Özcan, *XVIII. Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsikî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1982, s. 10-11.

<sup>29</sup> Zekâi Kaplan, *Dinî Mûsikî Dersleri*, MEB Yay., İstanbul 1991, s. 53.

<sup>30</sup> Cinuçen Tannıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, Dergâh Yay., İstanbul 2003, s. 48.

<sup>31</sup> S. Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi (Dinî Eserler)*, c. I-II, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1942, I/11-13; Tannıkorur, *a.g.e.*, s. 48.

<sup>32</sup> M. Nazmi Özalp, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, c. I-II, MEB Yay., İstanbul 2000, I/111.

<sup>33</sup> Mehmet Önder, *Mevlânâ*, Kervan Kitapçılık Yay., Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul (Tarihsiz), s. 214 ; İnançer, *a.g.m.*, s. 553.

## Halveti Tarikatı ve Musiki Anlayışı

Halveti tarikatının kurucusu Ömer el-Halvetî (ö.800/1397-98), Hazar denizinin güneybatısında bulunan Geylan bölgesindeki Lahican'da doğmuştur.<sup>34</sup> Ömer el-Halveti, seyr ve sülûkte halvet zikri'ni çok sevmiş, ömrünün çoğunu ise halvetle<sup>35</sup> geçirmiştir. Bundan dolayı Halveti adını daha sağlığında almıştır. 1317 yılında amcası Şeyh Ahi Muhammed bin en-Nuru'l-Halvetî'nin vefatı üzerine onun yerine Postnişin (Şeyh) olan Halvetî, ilmi, irfanı ve kabiliyeti ile amcasından devraldığı sistemi daha da geliştirerek Halvetîye Tarikatı'nın Pir'i olmuştur.<sup>36</sup>

Halvetî tarikatı içerisinde meydana gelen kollardan dört tanesi asıl kol, geriye kalanları da ise tâlî kol olarak kabul edilmiştir. Asıl kol olarak kabul edilenler Rûşeniyye kolu,<sup>37</sup> Cemaliyye kolu,<sup>38</sup> Ahmediyye kolu<sup>39</sup> ve Şemsiyye<sup>40</sup> koldur. Şa'bâniyye, Halvetîlik Tarikatı'nın Cemâliyye kolunun en önemli şubesidir. Kurucusu Şa'bân-î Veli'nin ismine izafeten adlandırılmıştır.<sup>41</sup> Bu tarikat, halifeleri vasıtasıyla Fas ve Hicaz bölgelerine kadar yayılmıştır.<sup>42</sup>

Halvetîlik ve bağlı kollarında, sesli olarak yapılan zikir esnasında mûsikîden ziyadesiyle istifade edilmiştir. Halvetiler zikre başlamadan önce müridlerin ruhlarını hazırlamak ve zikir esnasında coşturmak için Tekke Mûsikîsi formlarını icra etmişlerdir.<sup>43</sup> Türk karakterli bir tarikat olan Halvetîlik ve kollarında, “devrânî” usulü musiki icra edilmiştir. Dâiresel bir yürüyüşle yapılan bu zikir tarzında son derece ritmik ve estetik unsurlar bulunmaktadır.

<sup>34</sup> Pınar Karaatlı, *Modernleşen Bir Gelenek: Cerrahilik. İstanbul'da Etkinlik Gösteren Bir Halveti-Cerrahi Çevresinin Etnolojik İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL), Ankara 2006, s. 23.

<sup>35</sup> Halvet, kelime anlamı olarak her şeyden uzaklaşarak تنها bir yere çekilmek ve yalnız kalmak anlamında kullanılmaktadır. Halvete çekilen birey tek başına Allah'a dua ederek ona daha çok yaklaşmaktadır. “Halvet; Hiçbir kimsenin ve dünya malının bulunmadığı bir yerde, ruhun Allah'la konuşmasıdır” (Türer, a.g.e., s.78).

<sup>36</sup> Serin, R., *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Yayınları, İstanbul 1984, s. 70-71.

<sup>37</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2011, s. 394.

<sup>38</sup> Serin, a.g.e., s. 98; Osman Türer, *Osmanlılarda Tasavvufi Hayat-Halvetîlik Örneği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2011, s. 92.

<sup>39</sup> Sirin, a.g.e., s.128.

<sup>40</sup> Şemseddin Ahmed Sivasî'ye nisbet edilerek anılan bu kol, Halvetîyye tarikatı içerisinde kendine mahsus bir terbiye sistemi geliştiren, dervişlerini yetiştirmede kendisine mahsus usuller kullandığı için, Halvetîyye içerisinde “pîr” olarak görülmüştür. Serin, a.g.e., s.122.

<sup>41</sup> Abdülkadirçolu, *Halvetîlik'in Şabaniyye Kolu Şeyh Şaban-ı Veli ve Külliyesi*, Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Derneği, Sosyal Bilimler Dergisi, Ankara, 19991, s. 37.

<sup>42</sup> Eraydın, a.g.e., s.399.

<sup>43</sup> Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2003, s. 49.

Kuûdî olarak ve tarikatın yüksek sesle okunan evrâdıyla başlanan zikirde, bir müddet *kelime-i tevhîd* ve *ism-i celâl* zikri yapıldıktan sonra ayağa kalkılmaktadır. Ayakta uzunca bir süre devameden kıyâm zikrinden sonra da *devrân* zikri başlamaktadır. Sağ el yukarıya sol el de aşağıya bakacak şekilde el ele tutuşan dervişler *Hû* zikriyle *devrâna* başlamaktadırlar. İlk *Hû*'da sol ayakla sola doğru kısa bir adım atılmakta, ikinci *Hû*'da sağ ayak sol ayağın yanına getirilmektedir. Sola doğru başlayan *devrân* üç dönüş devam ettikten sonra, *Allah, Vâhid, Ahad, Samed* isimleri ile *devrâna* devam edilmektedir. “*Kalbimde fikrim Allah, dilimde zikrim Allah, nur Muhammed sallallah, lâ ilâhe illallah*” denilerek ve *kelime-i tevhîd* okunarak sürdürülen zikirde sağ kolların yanındakilerin omuzlarına, sol kolların da yanındakilerin bellerine atılması sûretiyle bir müddet daha devam edilmektedir. *İsm-i Hay* zikrine geçilince kalbîye dönüşmekte ve hafiflemekte olan zikirde *zâkirler* de bendir, mazhar, kudüm, halîle gibi usûl âletleri çalmaya başlamakta, âyinin başından beri devam edegeldikleri ilâhî okumayı bu sazlar eşliğinde sürdürmektedirler. *Zâkirlerin* okudukları ilâhîlerin arasında bazen bir *zâkir* kısa bir *kasîde* okuyarak taksim yapılmakta bazen de, kalbî *Hay* zikrinde yapılan bu taksim ney ile yapılmaktadır. *Devrânın* ritmi hızlandığında adım atma biçimi de değişen zikirde, sol ayağın yanına çekilen sağ ayak artık sol ayağın arkasına atılmaktadır. Böylece sol ayak halkanın içinde, sağ ayak da dışında kalmaktadır. Bir müddet daha esmâların zikredilmesiyle devam eden âyin, aşr-ı şerîf okunmasından sonra şeyhin *Fâtîha* okumasının ardından kısa “*Hû*”larla *Devrân Zikrine* son verilmektedir.<sup>44</sup> XIX. yüzyılın başlarından itibaren başlayan yeni anlayış ve arayışlar ile geleneklerin dışına çıkılarak *Tavaf, Dalga ve Yan Tevhîdleri, Beyyûmî, Demdeme ve Bedevî Topuğu* gibi yeni zikir şekilleri ortaya çıkmıştır. Bu yeni anlayışlar şüphesiz *devrân* zikrine, daha estetik bir görünüm kazandırmıştır.<sup>45</sup> Halvetîlik’te büyük bir öneme sahip olup cenâze törenlerinde bile icra edilen<sup>46</sup> *devrân* zikrinde okunan önemli eserlerden bazıları şunlardır:<sup>47</sup>

*Aşkın ile âşıklar yansın yâ Resûlallah,  
Dolap niçin inilersin,<sup>48</sup>  
Seher vaktinin yeliyiz,  
Küsmeyem mi şu feleğe,*

<sup>44</sup> Nuri Özcan, “*Devrân*”, *DîA*, IX/249 ; Güney, a.g.e., s. 24

<sup>45</sup> Ergun, a.g.e., II/479.

<sup>46</sup> Server Revnakoglu, “Usûl ve An’aneleriyle Asırlarca Devam Eden Tarikatlarda Cenâze Törenleri”, *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, s. 231.

<sup>47</sup> Cemalettin Server Revnakoglu, “Yunus’un Bestelenmiş İlâhileri Nerede ve Nasıl Okunurdu?”, *Tasavvuf Kitabı*, s. 427-60.

<sup>48</sup> Özcan, a.g.m., s. 250.



*Evvel tevhid ile mürşid elinden,  
Aşkınla daim uçarız,  
Hak sevdası vardır bende.*

Devrân ilâhîler'in ezgilerinde, coşkun bir hareketlilik ve insanı raks etmeye âdeta zorlayan bir âhenk mevcut olduğu için bu çeşit ilâhîler'e "Sofu Kaldıran İlâhîler" de denilmiştir.<sup>49</sup> Halvetî tarikatına mensubiyeti olan tekke ve zâviyelerde, bayramlar gibi özel günler ve mübarek kandil gecelerinin gelmesi münasebetiyle *nevbe* adı verilen musiki meclisleribazen bir hafta boyunca devam etmiştir.<sup>50</sup> Mûsikînin çok önemli görülüp ve en büyük ibâdetlerden biri kabul edilen Halvetilerde, Cuma günleri veya gecelerinde detoplu olarak musiki icra edilmiştir. Mevlevîyye ve Bektaşîyye gibi Halvetîyye de, musiki yönüyle Tekke Mûsikîsi'nde büyük önem arzeden bir tarikat hüviyetine sahiptir. Halvetî bestekârların sayısındaki fazlalık, aslında Halvetîlikte musikiye verilen önemi de göstermektedir. Dini musiki sahasında eser veren Halveti bestekârlardan bazıları şunlardır:

Bezcizade Şeyh Mehmed Muhyeddin, Koğacızade Şeyh Mehmed, Hafız Zâkirî Hasan Efendi, Yakûbzade Şeyh Mehmed, Nefes Anbarı Şeyh Osman, Hafız Post, Şeyh Mehmed Nazmi, Çâlâk Şeyh Ahmed Efendi, Zâkirbaşı Ahmed Çelebi. Tophaneli Mahmud Efendi, Bursalı Ebu Bekir, Fethullah Çelebi, Şeyh Müstakim, Edirneli, Şaban Dede, Şeyh Hasan Efendi, İmamzade Efendi, Şeyh Hasan Efendi, Mustafa Dede, Mehmed Nuri Efendi, Hacıkadınlı Nuri Efendi, Şeyh Hamdullah, Şeyh Salih Efendi, Yorgancı Şeyh Omer Efendi, Şeyh Hafız Mehmed Efendi, Şeyh Mustafa, Kutucu Şeyh Ali, Hatib Hafız Mahmud Efendi, K. M. Paşalı Şeyh Hafız Hüseyin Efendi, Şeyh Mustafa Efendi, Şeyh İbrahim Ethem Efendi, Hafız Sadeddin Efendi, Hafız İsmail, Şeyh İbrahim Fahreddin (Erenden) Efendi.<sup>51</sup>

Halvetîlikte insana saygı, her bireyde bulunması gereken önemli bir özellik olarak görülmektedir. Bu yüzden her icra öncesi icranın en güzel şekilde yapılması adına ciddi bir hazırlık yapılmaktadır. Bunun için musikişinasların giyimkuşamlarından dinleyicilerin oturma düzenine, musiki esnasında kullanılacak saz çeşidinden repertuar bileşenlerine varıncaya kadar pek çok konuda önemli hazırlıklar yapılmaktadır.

<sup>49</sup> S. Nüzhet Ergun, *Türk Mûsikîsi Antolojisi*, I/13-4. SEP

<sup>50</sup> Revnakoglu, "Nevbe Vurmak Ne İdi, Nasıl Yapılırdı?", *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, (Haz. Doğan Bayın-İsmail Dervişoğlu), Kırkambar kitabevi, İstanbul 2003, s. 328.

<sup>51</sup> Güney, *a.g.e.*, s. 72.

## **Musikişinaslar ve Kıyafet**

Halveti musikisi icrasında başlangıçta geleneksel kıyafetler giymek zorunluluğu bulunmaktaydı. Günümüzde ise bu zorunluluk toplumsal gerekliliklerin bir sonucu olarak yerini bireylerin şahsi arzularına bırakmıştır. Günümüzde örneğin çeşitli konser ve icralardabayanların pantolon giymesi, bu konudaki serbestiyeti doğrulamaktadır.

## **İcra Topluluğunun ve Dinleyicilerin Oturma Düzenleri**

Halveti Musikisi icralarında oturma düzeninde “herkes âdemdir” felsefesi hakimdir. Yani kadın ve erkek cinsiyet kimliğini dışarıda bırakıldığına inanıldığı için oturma düzeninde herhangi bir ayırım yapılmaz. Çünkü bu meclislerde her bireyin esas amacı Hakk’a ulaşmaktır. Bu amaç doğrultusunda dervişler, kendi benliklerinden ve kimliklerinden sıyrılarak sohbetlere gelmektedir. İcra yapan bireylerin hem birbirleriyle olan iletişimlerinin hem de dinleyicilerle olan etkileşimlerinin en güzel şekilde sağlanması esasına göre karşılıklı oturma düzeni sağlanmaktadır. Yani icrayı yapacak bireylere mahsus özel bir alan ayrılmakta, böylelikle karşılıklı bir söyleşi ortamının oluşması sağlanmaktadır ki söyleyen ve dinleyen bireylerin böylece birbirleriyle olan muhabbetleri artmış olsun.

## **Repertuarın Belirlenmesi**

Halveti musikisinde icra repertuarı, gelenek ve adetlere göre belirlemektedir. Halveti tarikatında XIV. yüzyıldan beri var olan gelenek ve bu gelenek içerisinde yetişmiş çok değerli musikişinas ve bunların besteledikleri önemli eserler yer almaktadır. Bu icraların bazılarında müzisyenlere dinleyicilerinde iştirak ettikleri görülmektedir. Katı bir sıralamanın olmadığı repertuarlar, ortamın gereğine göre çeşitli eserlerden oluşmaktadır. Asıl amaç Hakk’a ulaşma olduğu içinsöylenen ilahilere katılan dinleyicilerin musiki yoluyla ilerlemeleri hedeflenmektedir.

Repertuarda genellikle sözlü eserlere daha fazla yer verilmektedir. Zira musikinin anlaşılır olmasında ve etki gücünün artırılmasında, eserlerin sözleri büyük önem taşımaktadır. Repertuarlarda yer alan sözlerde tarikat felsefesine büyük ölçüde yer verilmekte, bireylerin geliştirmeleri gereken davranış ve tutumlara dikkat çekilmektedir. Yani musiki yoluyla dinleyicilerin davranış ve kişisel gelişimlerine katkı sağlanması hedeflenmektedir.

## **İcra Süresi ve Çalgılar**

Halveti musikisi icrasında belirli bir icra süresi yoktur. Duruma göre örneğin o günkü sohbetin konusu ve süresi de icrayı etkileyebilmektedir. İcroyu etkileyen bunun dışında seyirciden kaynaklanan, icracılardan kaynaklanan ve seslendirilen eserlerden kaynaklanan çeşitli etkenler vardır. Bu etkenler icranın niteliğini etkilemekle kalmaz, süresini de etkilemektedir.

Halveti musikisi icrasında ney, rebab, bendir, kudüm ve tanbur en çok kullanılan çalgılardır. Bununla birlikte âyin dışında yapılan sohbet ve toplantılarda diğer çalgılar da yer almaktadır. Farklı çalgıların kullanılıyor ve dinlenebiliyor olması ise, aslında tarikat üyelerinin genel olarak hoşgörülü oldukları düşüncesini teyid etmektedir.

## **Sonuç**

Bireylerin dini ihtiyaçlarını desteklemenin yanında, toplumsal davranışlarında da yön vermede etkili olan Tarikatlar, önemli sosyolojik topluluklardır. Halveti tarikatı, içerisinde tüm tarikatlardan bir şeyler barındıran bir tarikat olma vasfına sahip bir tarikattır.

Mevlevilik ve Bektaşılık tarikatından sonra Türk musikisine önemli hizmetler etmiş olan Halvetilik, aynı zamanda Türk orjinli bir tarikattır. Halvetilik ve bağlı kollarında, sesli olarak yapılan zikir esnasında mûsikîden ziyadesiyle istifade edilmiştir. Devran usulü musiki icrasının yapıldığı Halvetilik tarikatında, dâiresel bir yürüyüşle yapılan son derece ritmik ve estetik unsurlar bulunmaktadır. Halvetiler zikir ibadetine başlamadan önce müridlerin ruhlarını hazırlamak ve zikir esnasında katılımcıları coşturmak için Tekke Mûsikîsi formlarından ziyadesiyle faydalanmışlardır. Musiki icrası esnasında icra edilecek eserlerin adet ve geleneklere göre belirlendiği Halvetilikte, icra öncesi prova alınmaktadır. Ney, rebab, tanbur, bendir ve kudüm gibi çalgılarınokuyanlara eşlik ettiği Halveti musikisinde icra sırasında kadın ve erkek bir arada herkes tarafından görülebilecek bir düzende oturmaktadırlar. Tekke Mûsikîsi için de büyük önem arzeden Halveti tarikatındaki Halvetî bestekârların sayısındaki fazlalık, Halvetilikte musikeye ne oranda yer verildiğinin de önemli bir kanıtıdır.

**Kaynakça:**

- Abdülkadiroğlu**, *Halvetilik'in Şabaniyye Kolu Şeyh Şaban-ı Veli ve Külliyesi*, Kastamonu Şeyh Şaban-ı Veli Derneği, Sosyal Bilimler Dergisi, Ankara, 19991.
- Akdoğan**, Bayram, *İsmail Ankaravî ve Mûsiki Risalesi Mevlevîlik ve Mûsikî (Er-Risâletü't-Tenzihîyye fî Şe'ni'l-Mevlevîyye)*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009.
- Behar**, Cem, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2003.
- Can**, Halil, "Dinî Türk Mûsikîsi Lügatı", *Mûsikî Mecmûası (MM)*, sy. 218.
- Demir**, Arif, *İslam Tasavvuf Kültüründe Mûsikî Adabı*, AÜİF Dergisi, 51:2(2010).
- Eraydın**, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, M. Ü. İlahiyat Vakfı Yay., İstanbul 2011.
- , *Tasavvuf ve Tarikatlar*, MÜİF Yay., İstanbul 2004.
- Ergun**, S. Nüzhet, *Türk Mûsikîsi Antolojisi (Dinî Eserler)*, C. I-II, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1942.
- Gazâli**, Ebu Hamid Muhammed b. Muhamed, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Tercüme: Ahmet Serdaraoğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1985.
- , *Kimyayı Saadet*, Ter.: A. Faruk Meyan, Bedir Yay., İstanbul 1991.
- Gölpınarlı**, Abdülbaki, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1997.
- Güney**, Aşkı, *Halvetilerde Musiki*, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL), İstanbul, 1997.
- İnançer**, Tuğrul, "Tekke Mûsikîsi", *DBİA*, C. VII.
- Kaplan**, Zekâi, *Dinî Mûsikî Dersleri*, MEB Yay., İstanbul 1991.
- Kara**, Mustafa, *Günümüzde Tasavvuf Hareketleri*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002.
- , *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yay., 1985.

**Karaatlı**, Pınar, *Modernleşen Bir Gelenek: Cerrahilik. İstanbul'da Etkinlik Gösteren Bir Halveti-Cerrahi Çevresinin Etnolojik İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (YL), Ankara 2006.

**Mu'cemu'l-Vasît**, Komisyon.

**Mutlu**, İsmail, *Tarikatlar Nasıl Ortaya Çıktı*, Mutlu Yayıncılık, İstanbul, 2000.

**Nicholson**, Reynold Alleyne, *Tasavvufun Menşei Problemi*, Ter.: Abdullah Kartal, İstanbul 2004.

**Önder**, Mehmet, *Mevlânâ*, Kervan Kitapçılık Yay., Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul(Tarihsiz).

**Özalp**, M. Nazmi, *Türk Mûsikîsi Tarihi*, c. I-II, MEB Yay., İstanbul 2000.

**Özcan**, Nuri, "Devrân", *DİA*, C. IX.

—————, *XVIII. Asırda Osmanlılarda Dinî Mûsikî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1982.

**Pakalın**, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*.

**Revnakoğlu**, "Nevbe Vurmak Ne İdi, Nasıl Yapılırdı?", *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*, (Haz. Doğan Bayın-İsmail Dervişoğlu), Kırkambar kitabevi, İstanbul 2003.

**Serin**, R., *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Yay., İstanbul 1984.

**Server**, Cemalettin, "Yunus'un Bestelenmiş İlâhîleri Nerede ve Nasıl Okunurdu?", *Tasavvuf Kitabı*.

—————, "Usûl ve An'aneleriyle Asırlarca Devam Eden Tarikatlarda Cenâze Törenleri", *Eski Sosyal Hayatımızda Tasavvuf ve Tarikat Kültürü*.

**Tanrıkorur**, Cinuçen, *Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi*, Dergâh Yay., İstanbul 2003.

**Türer**, Osman, *Osmanlılarda Tasavvufî Hayat-Halvetîlik Örneği*, İnsan Y., İst.2011.

**Uludağ**, Süleyman, *İslâm Açısından Musikî ve Semâ'*, Marifet Yay., İstanbul 1999.

—————, "Ayin" *TDVİA.*, İstanbul 1991.

—————, “Gunye”, TDVİA, İstanbul 1996.

—————, “Devran”, TDVİA., İstanbul 1994.

**Yönetken**, H. Bedi, “Kıyâmî Zikirler ve Türk Dinî Raksları”, *Tasavvuf Kitabı*.

# KUŞADALI İBRAHİM HALVETÎ'NİN “NUTK-İ ŞERİF”İNE YAPILMIŞ BESTELERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ar. Gör. Muhammet SEVİNÇ\*

## Giriş

XIX. yüzyıl Hanefî fıkhnın önemli isimlerinden olan Kuşadalı İbrahim Halvetî (ö.1845), Halvetî-Şâbânî tarikatının Kuşadaviyye kolunun kurucusudur. İbrahim Halvetî, tasavvufî görüşleri ve yetiştirdiği talebeleri ile yaşadığı döneme ve sonrasına derin izler bırakmış büyük bir düşünürdür. Bununla birlikte İbrahim Halvetî, ne şer'i ilimlerle ilgili, ne de tasavvufla ilgili müstakil bir eser kaleme almamıştır. İbrahim Halvetî'nin düşünce dünyasını ve şahsiyetininianlama konusunda en önemli kaynak, müritlerine yazdığı mektuplardır. Vefatından sonramensupları tarafından istinsah edilerek derlenen ve büyük bir bölümü Milli Kütüphane ile Millet Kütüphanesi'nde bulunan mektuplarının sayısı, çeşitli kütüphanelerde ve özel şahısların elindeki diğer mektuplarla birlikte, 143'e ulaşmaktadır.<sup>1</sup> Çok yönlü bir ilim adamı olan Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin şer'i ve tasavvufî ilimlerdeki yetkinliğinin yanı sıra, edebiyat ve şiirde de mâhir bir şahsiyet olduğu ifade edilmektedir.<sup>2</sup> Ancak günümüze sadece “*Vech-i yâre dūş olan âlemde seyrân istemez*” mısırâsı ile başlayan ve “*Nutk-i Şerîf*” olarak da bilinen meşhur şiiri ulaşmıştır. Kaleme alınan bu şiir kimimûsikîşinaslara ilham vermiştir. Yaptığımız araştırmaya göre İbrahim Halvetî'nin “*Nutk-i Şerîf*”ine yapılan bestelerden günümüze dört adet eser ulaşmıştır.

Biz bu bildirimizde, Nutk-i Şerîf'e yapılan bestelerin bilinen bestekârlarını kısaca tanıtmaya, besteleri form-makam-usûl yönlerinden değerlendirmeye ve eserlerin makamsal analizlerini yapmaya çalışacağız. Bu çerçevede Nutk-i Şerîf'in güfte olarak dinî musikimizdeki kullanımı ve yerini de tespit etmeye çalışacağız.

---

\* Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları-Türk Din Musikisi, mail: muhammetsevinc@hotmail.com

<sup>1</sup> Nihat Azamat, “Kuşadalı İbrahim Halvetî”, *DİA*, Ankara 2002, c.26, s. 469.

<sup>2</sup> Yaşar Nuri Öztürk, “*Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrahim Halvetî*”, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1982 s.39.

## A. Nutk-i Şerîf'e Yapılan Bestelerin Bestekârları

Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin yegâne şiiri Nutk-i Şerîf edört adet beste yapılmıştır. Bu eserlerden sadece iki tanesinin bestekârı bilinmekte, diğer bestelerin bestekârları ise maalesef bilinmemektedir. Nutk-i Şerîf'e yapılan bestelerden en meşhuru, XIX. yüzyıldinîmûsikînin önemli icrâcılarından olan Behlül Efendi tarafından bestelenen müsteâr makamındaki ilâhîdir. Bu ilâhî İstanbul tekkelerinde sıkça okunan eserlerden birisi olarak günümüze ulaşmıştır.

### 1. Behlül Efendi (ö.1895)

XIX. yüzyılın önemli mûsikîşinaslarından olan Behlül Efendi'nin doğum tarihi bilinmemekte ve hayatı hakkında kaynaklarda çok detaylı bilgi bulunmamaktadır. Behlül Efendi İstanbul'da Fatih Sarıgül semtinde dünyaya gelmiştir. Babası Rıfat Efendi'dir. Behlül Efendi mahalle mektebinin ardından Rüştiye mektebine devam etmiş, ardından da memur olarak Bahriye Nezaretî'nde göreve başlamıştır. Çeşitli devlet kademelerinde görev yapan Behlül Efendi, Mahzen-i Evrak kalemî mümeyyizliğinden emekli olmuş ve 1895 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.<sup>3</sup>

Behlül Efendi genç yaşta Mevlevîtarîkatınaintisâb etmiş ve Şeyhi, Yenikapı Mevlevîhane'si Postnişini Osman Selahaddin Dede (ö.1887)'den ilk mûsikî bilgilerini almıştır. Kısa bir süre İsmail Dede Efendi(ö.1846)'den mûsikî dersleri de alan Behlül Efendi'nin mûsikîdeki asıl hocası, Yenikapı Mevlevîhane'si neyzenlerinden Musa Dede'dir. Yine Eyüplü Mehmet Bey(ö.1850), Kazasker Mustafa İzzet Efendi(ö.1876) ve Dellalzâde İsmail Efendi(ö.1896)'den de faydalanarak mûsikîde kendini geliştirmiştir.<sup>4</sup>

Hem güzel bir sese hem de derin bir mûsikî bilgisine sahip olan Behlül Efendi, devrinin en iyi dinîmûsikîicrâcılarındandır. Özellikle na't, âyin ve durak okumakla meşhur olmuştur. Yenikapı Mevlevîhane'sinde na't ve âyin-i şerîf, Üsküdar'da bulunan Nalçacı ve Nasûhî tekkelerinde ise durak okuduğu bilinmektedir. Behlül Efendi Sadrâzam Ali Paşa'nın başmüezzinliğini de yapmış, yine birçok talebe yetiştirmiştir. En meşhur talebeleri ise; Şeyh Musûllu Âmâ Osman, zakirbaşı Malak Hafız, Şeyh Mesud, yeğenleri Bestenigâr Ziya Bey ve Şeyh İhsan İyisan'dır.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Saadettin Nuzhet Ergun, "Türk Musikisi Antolojisi", İstanbul 1943, c.2, s.442-443; Nuri Özcan, "Behlül Efendi", *DİA*, İstanbul 1992, c.5, s.353.

<sup>4</sup> Ergun, *a.g.e.*, c.2 s.443; Özcan, *a.g.e.*, c.5, s.353;İbnülemin Mahmut Kemal İnal, "Hoş Sada", İstanbul 1958, s.104.

<sup>5</sup> Mehmed Nazmi Özalp, "Türk Musikisi Tarihi", TRT Yayınları, Ankara 2000, c. I, s.625;Özcan, *a.g.e.*, c.5, s.353.



Behlül Efendi mûsikîdeki icrâcılığının yanında iyi bir bestekâr olduğu da bilinmektedir. Birçokdinî ve din dışı eser bestelemesine rağmen günümüze sadece bir durak ve iki ilâhîsi ulaşmıştır. Bilinen besteleri; Güftesi Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye ait olan müsteâr makamında, evsatusûlündekiilâhîsi, Güftesi Aziz Mahmud Hüdai'ye ait olan uşşak makamında, düyek usûlündekiilâhîsi ve Güftesi Fuzûli'ye ait olan müsteâr makamındaki duraktır.<sup>6</sup>

Nutk-i Şerîf'e yapılmışbestekâr bilinen ikinci eser ise, XX. yüzyılın ünlü Türk müzikologu Hüseyin Saadettin Arel'in isfahan makamında bestelediği duraktır.

## 2. Hüseyin Saadettin Arel (ö.1955)

Türk Mûsikînin XX. yüzyıldaki en büyük müzikologlarından biri olarak kabul edilen Hüseyin Saadettin Arel, 1880 yılında İstanbul Vefa'da dünyaya gelmiştir. Babası, Anadolu kazaskeri Dardağanzade Hacı Mehmet Efendi, annesi ise Fatma Zekiye Hanım'dır.<sup>7</sup>

Arel, ilköğrenimini Vefa'daki Taşmektep, Şemsü'l-Maarif ve Numûne-i Terakkî mekteplerinde tamamladı. Babası Mehmet Efendi'nin "Nâib" olarak İzmir'e tayin edilmesiyle birlikte, orta öğrenimini İzmir Fransız Koleji'nde bitirdi. Bu dönemde İngilizce, Fransızca ve Almanca dersleri de alan Arel, İzmir'de başladığı medrese eğitimini İstanbul'da tamamladı. Yüksek tahsilini ise İstanbul'da Mekteb-i Hukûk-i Şâhâne'den birincilikle mezun olarak bitirdi.<sup>8</sup>

Hukuk alanında yaptığı önemli çalışmalar ve görevlerin yanı sıra<sup>9</sup>, asıl ününü Türk mûsikî ile ilgili çalışmalarıyla elde eden Arel, Türk mûsikî eğitimine on yaşlarında başladı. Önce mandolin çalmayı, sonra da ud çalmayı öğrendi.<sup>10</sup> Başta Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede olmak üzere çeşitli üstatlardan klasik ve dinîmûsikî meşk etti. Dârüttâlim-i Mûsikî Cemiyeti'ninöğretim kadrosunda yer aldı. Ayrıca çok sesli mûsikî ile de meşgul oldu. İstanbul Şehir Umûm-i Meclisi'nce İstanbul Konservatuarı Batı Mûsikîsi Bölümü'nün düzeltilmesi ve 1926'da kapanan Türk Mûsikîsi Bölümü'nün yeniden açılması için büyük yetkilerle ilmî kurul reisliğine getirildi. Burada Türk mûsikîsi nazariyatı ve tarihi dersleri verdi. "Türk Mûsikîsi İcra Heyeti" adıyla bir topluluk kurdu. Konservatuarın Batı Mûsikîsi Bölümü'nü orta derecede bir Avrupa konservatuarı seviyesine ulaştırdı. Belediye Konservatuarı'ndan ayrıldıktan sonra ileri Türk Mûsikîsi Konservatuarı'nı kurdu. 1953'e kadar

<sup>6</sup> Özcan, a.g.e, c.5, s.353.

<sup>7</sup> Özalp, a.g.e, c. 2, s.185.

<sup>8</sup> Haydar SANAL, "Hüseyin Saadettin Arel", *DİA*, İstanbul 1991, c.3, s.354.

<sup>9</sup> Detaylı bilgi için bakınız. Özalp, a.g.e, c.2, s.185-190; SANAL, a.g.e, c.3, s.354-355.

<sup>10</sup> İbnülemin, a.g.e, s.251.

buradaki derslerine devam eden Arel, 6 Mayıs 1955'te Şişli'deki evinde vefat etti. Kabri Zincirlikuyu Asri Mezarlığı'ndadır.<sup>11</sup>

Neşir hayatına dergicilikle başlayan Arel, üç ayrı dergi çıkarmıştır: 1. Şehbal, 2. Türklük, 3. Mûsikî Mecmuası. Neşredilmiş eserleri ise şunlardır: 1. Türk Mûsikîsi Nazariyatı Dersleri, 2. Türk Mûsikîsi Kimindir? Bu eserler dışında, Arel'in çeşitli dergilerde Türk mûsikîsi ile ilgili çok sayıda makalesi yayımlanmıştır.<sup>12</sup> Arel, Türk Mûsikîsi nazariyatına, "donanım", "güçlü", "dizi", "geçki", "dörtlü", "beşli" gibi birçok yeni mûsikî terimini de kazandırmış bir müzikologdur.<sup>13</sup>

Aynı zamanda çok sayıda eser de besteleyen Arel'in eserleri ve sayısı, Özalp'in verdiği listeye göre şu şekildedir; "51 Mevlevî Âyini, 108 Durak, 87 İlâhî, 13 Ney taksimi bestesi, 24 peşrev, 28 Konser Saz Semâisi, 80 Saz Semâisi, 42 Oyun Havası, 20 Dramatik Saz Semâisi, Tanbur ve Viyolonsel için 8 Taksim, 11 Köçekçe, Beste ve Semâi Formalarında 7 Sözlü Eser, 51 Gazel, 3 Gazelli Taksim, 2 Marş, 104 Şarkı, 71 Çok Sesli Eser."<sup>14</sup>

Nutk-i Şerîf'e yapılan uşşak ve rast makamındaki diğer iki ilâhînin bestekârları bilinmemektedir.

## B. "Nutk-i Şerîf"e Yapılan Bestelerin Formları

Nutk-i Şerîfe yapılan bestelerin müzikal analizlerine geçmeden evvel, öncelikle eserlerin formları hakkında bilgi vermek istiyorum. Elimizdeki dört adet bestenintür açısından incelendiğinde, üç tanesinin dinîmûsikînin "ilâhî", bir tanesinin de "durak" formunda bestelendiği anlaşılmaktadır.

### 1. İlâhî

İlâhî; Arapça bir kelimedir ve "Allah'a ait" manasına gelmektedir. Dinîmûsikî formu olarak ilâhî; dinî-tasavvufî duyguları dile getirmek için, Allah, peygamber sevgisini, yada tasavvuf büyüklerinin meziyetlerini ifade etmek için hece vezniyle yazılan ve Türk mûsikîsinin çeşitli makamlarında ve belirli usûlleri ile bestelenmiş Türkçe manzum eserlerdir.<sup>15</sup> "İlâhî" kelimesinin bestelenmiş dinî tasavvufî şiir olarak, ilk kez Evliyâ Çelebi'nin eserinde geçtiği belirtilmektedir.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> SANAL, a.g.e, s.354.

<sup>12</sup> Özalp, a.g.e, s.186.

<sup>13</sup> SANAL, a.g.e, s.355.

<sup>14</sup> Özalp, a.g.e, s.190.

<sup>15</sup> Bayram Akdoğan, "Örneklerle Türk Mûsikîsinde Formlar", Ankara 2010, s.12.

<sup>16</sup> Fatih Koca, "İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavatlar", C.Ü.S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Sivas 2013, s.63.

İlâhî beste formu açısından, dinîmûsikîde şarkıya karşılık gelir. Bu türü kısaca "dinî şarkı" olarak da açıklamak mümkündür.<sup>17</sup> Ayrıca İlâhîlerin dinîmûsikîmizin en çok kullanılan, daha kısa, kolayca akılda kalan en parlak beste formlarından olduğu ifade edilmektedir.<sup>18</sup>

İlâhîlerin beste şeması, şarkı türündeki gibi A+B veya A+B+C+B şeklindedir. Beste tekniği ve biçimsel yönden şarkı ile benzerlik gösterse de, ilâhîlerin dinîmûsikîformu olmasından dolayı kendine has bir tavrı ve üslûbu vardır. Ayrıca ilâhî bestelerinde küçük usûllerin (sofyan-düyek vb.) yanında büyük usûller (evsat, devr-i kebir vb.) de kullanılmıştır.<sup>19</sup> Yine ilâhîler her makamdan besteleyebilse de, şarkıları çağrıştıran makamlardan (kürdili hicazkâr, muhayyer kürdi vb.) ilâhî bestelenmesi adet olmamıştır.<sup>20</sup>

Cami ve tekke mûsikîsinin ortak formlarında olan ilâhî, aynı zamanda dinîmûsikî eserlerine verilen genel bir isimdir ve icrâ edildiği yere, icrâ şekline ya da icrâ edildiği zaman dilimine göre çeşitli isimler almaktadır. Örneğin ilâhî koro halinde okunmak üzere bestelenmişse buna "Cumhur İlâhî" denmekte, Hz. Peygamberin sıfatlarından söz eden bir güftesi varsa buna "Tevşih", güftesi Arapça ise "Şuğûl", Ramazan ayı ile ilgili ise "Ramazan İlâhîsi, Bektaşilere ait ise "Nefes" diye adlandırılmaktadır. Bu örnekler daha da çoğaltılabilir.

İlâhîler camilerde mevlîd, mirâciye, gibi formların icrâsında, bahir aralarında cumhur olarak okunduğu gibi, tekkelerde de zikir esnasında her tarîkatın kendi usûlüne göre solo, yada cumhur olarak okunurdu. Tekkelerde ilâhîler icrâ edilirken en önemli hususlardan birisi, okunacak ilâhîlerin güftelerinin zikrin yapıldığı hicri aya göre seçilmesidir.<sup>21</sup> Diğer bir husus ise okunan ilâhîlerin yapılan zikrin temposuna uygun olmasıdır. Bu yüzden zakirbaşı olan kişi, okunacak ilâhîleri zikrin temposuna göre ayarlar, başlarda ağır ritimli yavaş ilâhîler okunur, zikir hızlandıkça daha hareketli ilâhîler icrâ edilirdi.

Günümüzde ilâhîler camilerde ve çeşitli tariklerin zikir meclislerinde klasik tavırda icrâ edilmekle beraber, sesli ve görüntülü yayınlar ve konser türü halka

<sup>17</sup> Yılmaz ÖZTUNA, "Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi", Ankara 1990, c.I, s.296.

<sup>18</sup> Özalp, "Türk Musikisi Beste Formları", TRT yay, Ankara 1992, s.48.

<sup>19</sup> Mustafa Uzun, "İlahî", DİA, İstanbul 2000, c.22, s.65.

<sup>20</sup> M. Ekrem Karadeniz, "Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları", Türkiye İş Bankası Kültür Yay, Ankara 2013, s.166.

<sup>21</sup> Eskiden tekkelerde zikir esnasında, içinde bulunan hicri aya göre ilahiler icra edilirdi. Örneğin Muharrem ayında Kerbelâ olayı, ya da Hz. Hüseyin'in şehadeti, ehlibeyt sevgisi gibi hususları ihtiva eden muharrem ilahileri okunur, Rebiyülevvel, Rebiyülahir aylarında Hz. Peygamberden bahseden ilahiler, zilhicce ayında hac ibadeti ile ilgili ilahiler icra edilirdi.

açık etkinliklerle, geniş halk kitlelerine ulaşmış en yaygın dinîmûsikî formlarından birisidir.

## 2. Durak

Durak; Mevlevîlik dışındaki tarikatların hemen hepsinde, zikrin birinci bölümünü teşkil eden “*Kelime-i Tevhid*”den sonra, “*İsm-i Celal*” zikrine geçilmeden önce verilen arada bir veya iki zâkir tarafından okunan, serbest olarak bestelenmiş Türkçe manzumelerdir.<sup>22</sup>“*Kelime-i Tevhid*” zikri bitince durulduğundan bu isim verildiği iddia edilmektedir.<sup>23</sup>Tanımından da anlaşılacağı üzere, durakların genel olaraktekkelerde “*Kelime-i Tevhid*” zikri ile “*İsm-i Celâl*” zikri arasında okunduğu kabul edilir. Ancak durak formu ile ilgili çalışmasında Baloğlu; “...tekkelerde zikri yöneten şeyh efendinin isteği ile zikrin yükselen coşkusunu dindirmek vezikredenleri tefekküre sevk etmek amacıyla, kuûdî zikrin herhangi bir bölümünde durak okunabilmektedir”<sup>24</sup> ifadesini kullanmaktadır.

Dinîmûsikîde durak ile na't formları beste tekniği bakımından birbiri ile benzer özellikler göstermektedir. Bu hususu Özcan; “*Durak güfteleri, dervişleri “İsm-i Celal” zikrine hazırlamak üzere daha çok Allah'ın yüceliği, kudreti, sıfatları gibi konuları işleyen mutasavvif şairlerin şiirlerinden seçilmiştir. Üslup ve ritim bakımından aralarında bir fark bulunmayan duraklar ve na'tlar sadece güftelerinin konuları ile birbirinden ayrılır.*”<sup>25</sup> diye açıklamaktadır.

Duraklar genellikle dört mısralık bir şiirin “A+A+B+A” şeklinde bestelenmesi şeklindedir. Burada 1. 2. ve 4. mısralar aynı melodik yapıya sahiptir. 3. mısra ise eserin meyanı olup diğer mısralardan farklı bir melodiye sahip olur. Ancak duraklar her zaman bu şemaya uymaz. Nitekim Cem Behar’da “*Durakların gerek güfte gerekse müzikal yapı açısından kesin ve sabitleşmiş bir formel yapıya sahip olduklarını ileri sürmek zor*”<sup>26</sup> ifadesini kullanmıştır. Duraklarda terennüm bölümleri de bulunmamasına rağmen, arzu edilen yerlerde “hû, hak dost, dost, yâ hak, âh, gibi lafzı terennüm ifadeleri kullanılabilir.”

Duraklar, Türk mûsikîsinin en itinalı eserlerindedir. Özel bir icrâ tavrı ve üslûbu olmasından dolayı, durakları güzel bir şekilde icrâ etmek zordur. Bu sebeple Osmanlı döneminde durak icrâları ile tanınmış bazı mûsikîşinaslar var-

<sup>22</sup> Özcan, “Durak” *DİA*, İstanbul 1994, c.10, s.4.

<sup>23</sup> Özcan, a.g.e, s.4; Akdoğan, “a.g.e”, s.111.

<sup>24</sup> Bekir Şahin Baloğlu; “*Dini Türk Musikisi Türlerinden Durak*”, İ.T.Ü.S.B.E, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004, s.9.

<sup>25</sup> Özcan, a.g.e, s.4.

<sup>26</sup> Baloğlu, a.g.e, s.9.

dır. Bunlardan Mutafzâde Ahmed Efendi (ö. 1883), Behlül Efendi (ö. 1895) ve Durakçı Nâfiz Bey (ö. 1898) en meşhurlarıdır.<sup>27</sup>

Cumhuriyetin ilanından sonra tekkelerin kapatılması, tekke mûsikisinde çok özel bir yeri olan durak formunun önemini yitirmesine ve birçok durak bestesinin de unutulmasına sebep olmuştur. Hüseyin Saadettin Arel yüz sekiz adet durak besteleyerek bu formu güncel tutmaya çalışmıştır.

### C. "Nutk-i Şerîf"e Yapılan Bestelerin Makam-Usûl Yönlerinden Değerlendirilmesi

#### 1. Müsteâr İlâhî

Kuşadalı İbrahim Halvetî'nin Nutk-i Şerîf'ine yapılan bestelerden en meşhuru, Behlül Efendi tarafından bestelenen müsteâr makamındaki ilâhîdir.

Türk mûsikîsinin mürekkep makamlarından olan müsteâr makamının durağı; segâh perdesi, güçlüsü ise nevâ perdesidir. Çıkıcı bir seyri vardır ve segâh makamına yakınlığı ile bilinir. Dizisi, segâh makamına müsteâr dördlüsü eklenmesiyle oluşur. Genelde segâh makamının içinde müsteâr gösterilerek icrâ edilir.

Müsteârilâhînin form açısından beste şeması; "A+B+C+B" şeklindedir. (Zemin + Nakarat + Meyan + Nakarat)

MÜSTEÂR İLÂHİNİN MAKAM ANALİZİ							
1.ölçü	2.ölçü	3.ölçü	4.ölçü	5.ölçü	6.ölçü	7.ölçü	8.ölçü
A		B		C		B	
Zemin		Nakarat		Meyan		Nakarat	
1. <u>Mısra</u> Vech-i yâre düş olan âlemde seyrân istemez		2. <u>Mısra</u> Cânını cânâne teslim eyleyen cân istemez.		3. <u>Mısra</u> Bu misafirhanenin fânili- ğın fehmeyleyen		4. <u>Mısra</u> Hâne-i kalbinde- Hak'tan gayri mihmân istemez.	
1. ölçüye segâh perdesi ile başlanarak müsteâr makamının doğal seyri takip edilmiş ve ölçü sonunda segâh perdesinde segâh gösterilmiştir. 2. ölçüye yine müsteâr çeşnisi ile başlanmış, ardından nevâ 'da rast gösterip, peşine nevâ 'da buselik çeşnisi yapılmıştır. Ölçünün sonunda ise tekrar nevâ 'da rast yaparak asma kalış yapılmıştır.		3. ölçü müsteâr çeşnisi ile başlamış, ardından nevâ 'da buselik yaptıktan sonra, ölçünün sonunda segâh perdesi üzerinde segâh çeşnisi gösterilmiştir. 4. ölçü de müsteâr çeşnisi ile başlayıp, nevâ 'da rast gösterilmiş, ardından nişâbur çeşnisi ile segâh perdesine inilmiştir. Tekrar müsteâr yapıldıktan sonra, ölçü sonunda segâh çeşnisi ile segâh perdesinde karar verilmiştir.		5. ölçüde meyan bölümüne eviç'de segâh göstererek başlanmış ve tiz çargâh perdesine kadar çıkıldıktan sonra ölçü sonunda eviç çeşnisi ile eviç perdesinde asma kalış yapılmıştır. 6. ölçü yine müsteâr çeşnisi ile başlamış, ardından nevâ 'da rast gösterilip, peşine nevâ 'da buselik çeşnisi yapılmıştır. Ölçünün sonunda ise tekrar nevâ 'da rast yapılarak asma kalış yapılmıştır		7. ve 8. ölçüler nakarat bölümü olduğu için 3. ve 4. ölçülerle aynı seyri göstermektedir.	

<sup>27</sup> Özcan, a.g.e, s.4.

Behlül Efendi'ye ait olan ilahi, müsteâr makamının genel özelliklerini göstermekle birlikte, nağme zenginliği bakımından çok sanatlı bir beste olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca beste tekniği bakımından XIX. yüzyıl dinî mûsikîsinin klasik tavrını ve üslûbunu yansıtmaktadır. Eser, 26/8 zamanlı evsatusûlü ile bestelenmiştir. Bu usûl, Türk mûsikîsinde çoğunlukla klasik tavırda bestelenmiş tevşih ve ilâhîlerde kullanılmıştır. Yine eser, evsatusûlünde bestelendiği için camilerde cumhur olarak okunmanın yanı sıra, cehrî zikir yapılan tekkelerde zikir sırasında değil de, zikre ara verilen bölümlerde cumhur şeklinde okunduğu anlaşılmaktadır. Sanat değeri yüksek olan bu eser günümüzde halen çeşitli musiki meclislerinde ve programlarda icrâ edilmektedir.<sup>28</sup>

## 2. Rast İlâhî

Nutk-i Şerîf'in günümüze ulaşan bestelerinden birisi de, bestekârı bilinmeyen rast makamındaki ilâhîdir.

Rast makamı Türk mûsikîsinin en eski makamlarındandır. Tevfik Rıza Bey, "*Türk Mûsikîsi Nazariyatı*" adlı eserinde rast makamı ile ilgili olarak; "...birçok makamın durağı olduğundan, ilk üstatların baş perde tesmiye ettikleri makamdır."<sup>29</sup> demektedir. Türk Mûsikîsinin ana makamlarından olan rast makamının durağı rast perdesi, güçlüsü ise nevâ perdesidir. Çıkıcı bir makam olan rast makamının dizisi yerinde bir rast beşlisine nevâ da bir rast dörtlüsü eklenmesinden meydana gelmiştir

Rast ilâhînin usûlü, dinîmûsikîde, özellikle ilâhîlerde en çok kullanılan usûllerden olan 4/4'lük "Sofyan" dır.

Eserin beste şeması ise; A+B+A+B şeklindedir. Rast makamındaki ilâhî, rast makamının genel karakteristiğini göstermekte, basit namelerle yetinilmesi, makam geçkisi yapılmaması ve tiz perdelere çıkılmamasının yanı sıra, yegâh perdesi ile başlayan nağmeleri de dikkat çekmektedir. Eser her ne kadar bestekârı ve beste zamanı bilinmese de XIX. yüzyıl klasik dinî mûsikî tavrını hissettirmektedir. Sofyanusûlü ile bestelenmiş olması, İlahinin tekkelerde zikrin hızlanmaya başladığı "İsmi Hu", "İsm-i Hay" bölümlerinde okunmaya müsait olduğunu göstermektedir.

<sup>28</sup> Müsteâr makamındaki ilahînin bir icrâsı için bakınız.  
www.youtube.com/watch?v=JtX7yYdInpQ

<sup>29</sup> Muhammet Sevinç, "*Tevfik Rıza'nın Söz ve Saz Adlı Yazma Eserinin I. Kitabı Olan Türk Mûsikîsi Nazariyatı ve Usûlleri Bölümünün Günümüz Türkçesine Çevrimi*", M.Ü.S.B.E., Basılmamış Y. Lisans Tezi, İstanbul 2013, s.80.

RAST İLAHİNİ MAKAM ANALİZİ			
1-4. ölçü	5-8. ölçü	9-12. ölçü	13-16. ölçü
A	B	A	B
Zemin	Nakarat	Zemin	Nakarat
1.Mısra Vech-i yâre düş olan âlemde seyrân istemez	2.Mısra Cânını cânâne teslim eyleyen cân istemez.	3.Mısra Bu misafirhanenin fâniliğin fehmeyleyen	4.Mısra Hâne-i kalbinde Hak'tan gayrı mihmân istemez.
Esere, ilk üç ölçüde yegâh perdesi ile başlanıp rast perdesinde rast kalış yapılmıştır. 4.ölçüde ise segâh perdesinde segâh asma kalış yapılmıştır.	5.ölçüye nevâ perdesi ile başlanıp rast çeşnisi ile rastta kalış yapılmıştır. 6.ölçüde ise nevâ perdesinden başlanıp düğâh'ta uşşak gösterilmiştir. 7.ölçüde segâh perdesi üzerinde yine segâh kalış yapılmıştır. 8.ölçüde ise yeden gösterip rast çeşnisi ile rast'ta karar verilmiştir.	Bu bölümde, ilk 4 ölçüdeki melodik yapı aynen tekrar edilmiştir.	Bu bölümde, nakarat olduğu için 5-8. ölçülerdeki melodik yapı aynen tekrar edilmiştir.

### 3. Uşşak İlâhî

NutkiŞerîf'e yapılan bestelerden olup bestekârı bilinmeyen bir diğer eser ise, uşşak makamındaki ilâhîdir.

Uşşak makamı yine Türk mûsikisinde ana makamlardan olup durağı düğâh perdesi, güçlüsü nevâ perdesidir. Çıkıcı bir makam olan uşşak makamı, yerinde uşşak dördlüsüne, nevâ perdesi üzerinde bir bûselik beşlisi eklenmesi ile meydana getirilir. Uşşak makamı dinî duyguları çağrıştıran, ağır başlı bir makam olması sebebiyle dinîmûsikîde sıkça kullanılan makamlar arasındadır. Ayrıca halk mûsikisinde de uşşak makamında çok sayıda eser bestelenmiştir.

Uşşak eserin usûlü, 7/8 zamanlı "Devr-i Hindî"dir. İlâhîninbeste şeması ise; A+B+C+B şeklindedir. (Zemin + Nakarat + Meyan + Nakarat)

UŞŞAK İLAHİNİ MAKAM ANALİZİ			
1-8. ölçü	9-15. ölçü	16-22. ölçü	23-30. ölçü
A	B	C	B
Zemin	Nakarât	Meyan	Nakarât
1. Mısra Vech-i yâre dûtş olan âlemde seyrân istemez	2. Mısra Cânını cânâne teslim eyleyen cân istemez	3. Mısra Bu misafirhanenin fâniliğın fehmeyleyen	4. Mısra Hâne-i kalbinde Hak'tan gayrı mihmân istemez
1. ölçüye rast perdesi ile başlanıp 2. Ölçüde rast'ta rast çeşnisi ile kalış yapılmıştır. 3. Ölçüde uşşak çeşnisi gösterilip 4. ölçüde çargah'ta çargah kalış yapılmıştır. 5. ve 6. Ölçülerde nevâ'da buselik yapılmıştır. 7. Ölçüde düğah'ta uşşak yaparak gerdaniye perdesine çıkılmış ve 8. Ölçüde yine nevâ'da buselik yapılarak asma karar verilmiştir.	9. ölçüye hüseyini perdesi ile başlanıp 10. ölçüde çargah'ta çargah kalış yapılmıştır. 11. ölçüde çargah perdesi gösterilip uşşak çeşnisi ile düğah'a inilmiştir. 12. ölçüde rast perdesi gösterilip seğah'ta kalış yapılmıştır. 13. Ölçüye güçlüsü nevâ perdesi ile başlanmış ve 14. ölçüde yerinde uşşak yapılmıştır. 15. ölçüde yine yerinde uşşak yapıp tiz durak olan muhayyer perdesi gösterilerek meyan açılmıştır.	16. ölçüye gerdaniye perdesi ile başlanıp 17. Ölçüde muhayyer'den rast çeşnisi ile güçlü nevâ'ya inilmiştir. 18. ve 19. ölçülerde yine nevâ'da rast çeşnisine devam edilmiştir. 20. ölçüde nevâ perdesi ile başlayarak 21. ölçüde yerinde uşşak yapılmış ve gerdaniye perdesi gösterilmiştir. 22. ölçüde tiz durak muhayyerden buselik çeşnisi ile nevâ'ya inilerek asma karar verilmiştir.	Bu bölümde nakarât bölümü tekrar edildiği için, 23-29. ölçülerde, 9-14. ölçülerdeki melodik yapı aynen tekrar edilmiş ancak eserin son ölçüsü olan 30. ölçüde, yerinde uşşak yaparak düğah perdesinde karar verilerek eser tamamlanmıştır.

İlahî, genel olarak değerlendirdiğimizde uşşak makamının karakterini yansıtmaktadır. Ancak uşşak makamı genellikle çıkıcı-inici bir makam olmamasına rağmen, eserde gerdaniye ve muhayyer perdelerine ani çıkışlar yapıp, nevâ'ya buselik çeşnisi ile inişler yapılması dikkat çekmektedir. Bestekârı bilinmeyen bu eser de, XIX. yüzyıl dinî mûsikîmizin klasik tavrını gösteren cumhur ilâhîlerden olup, Devr-i Hindîusûlü ile bestelenmiş olması, yine cehri zikir yapılan tekkelerde zikri sırasında değil de, zikre ara verilen bölümlerde okunduğunu düşündürmektedir.

#### 4. İsfahan Durak

Hüseyin Saadettin Arel'in bestelediği 108 adet duraktan bir tanesi de, güftesi Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye ait olan Nutk-i Şerîf'e bestelediği isfahan makamındaki duraktır.

Arel, isfahan makamındaki bestesini 21/4 zamanlı durak evferiusûlü ile ölçmüştür. Durak evferi sadece dinî mûsikîde kullanılmıştır. Dr. Suphi Ezgi "durak", "na't", "mersiye", "tevşih" gibi formların bu usûlle ölçüldüğü kanaatindedir. Arel de Ezgi'nin bu görüşünü aynen benimsemiştir. Ezgi de, Arel de notaya aldığı eserleri bu usûlle yayımlamışlardır. Bu durumu Özkan; "Subhi Ezgi'nin, tarih boyunca usûlsüz ve serbest olarak okunduğu sözlü gelenek yoluyla bilinen bu formları durak evferiusûlü ile tespitin, bunların zaman içinde



bozulmasını önlemek ve aslına en yakın bir şekilde icrâsını sağlamak düşüncesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür."<sup>30</sup> diye açıklamıştır.

İSFAHAN DURAĞIN MAKAM ANALİZİ					
A		B		C	
1.ölçü	2.ölçü	3.ölçü	4.ölçü	5.ölçü	6.ölçü
1.Mısra Vech-i yâre düş olan âlemde seyrân istemez		2.Mısra Cânını cânâne teslim eyleyen cân istemez		3.Mısra Bu misafirhanenin fâniliğın fehmeyleyen	
Esere, nevâ perdesinde, usûle dâhil edilmeyen 4/4'lük bir, dost sözü ile başlanmıştır. 1.ölçüde İsfahan makamının genel seyri takip edilmiştir. 2.ölçüde segâh perdesinde uzun bir kalış yapılarak segâh makamı hissettirildikten sonra, önce nevâ'da rast, ardından da muhayyer'den nevâ'da buselik'le nevâ perdesine inilerek uzun bir kalış yapılmıştır.		3.ölçü 4/4'lük bir düğâh sesi ile başlamış ve kürdi perdesi de kullanılarak acemaşiran perdesinde uzun bir kalış yapılmıştır. Ardından rast çeşnisi gösterilerek rast perdesinde kalınmıştır. 4. Ölçü ise, nevâ perdesi ile başlamış ve düğâh üzerinde uşşak çeşnisi gösterilmiştir.		5.ölçü uzun bir nevâ sesi ile başlamış, peşine nevâ perdesi üzerinde bir hicaz yaptıktan sonra, rast perdesi üzerinde hicaz'lı kalış yapılarak ölçü sonunda hüseyinî perdesi gösterilmiştir. 6. ölçüye nevâ perdesi üzerinde bir hicaz göstererek başlanmış, yine rast'ta hicaz'lı kalış yapılarak ölçü sonunda gerdâniye perdesi gösterilmiştir.	
D		E		F	
7.ölçü	8.ölçü	9.ölçü	10.ölçü	11.ölçü	
4.Mısra Hâne-i kalinde Hak'tan gayrı mihmân istemez		5.Mısra Gerçi zâhir ilminin nef'i de vardır tâlibe		6.Mısra Lîk esrâra erenler sûr-i irfân istemez	
7.ölçü acem perdesi ile başlamış ve ardından nevâ'da uşşak yapılmış, ölçü sonunda da düğâh'ta uşşak çeşnisi gösterilmiştir. 8.ölçüde acemaşiran perdesinde nikriz'li kalış yapıldıktan sonra, yegâh perdesine karcığar'lı düşüş yapılmıştır.		9. ölçü düğâh perdesi ile başlamış ve İsfahan makamının özelliklerini taşıyan nağmeleri takiben, nim hicaz sesi de gösterilerek nevâ'da kalış yapılmıştır.		10.ölçü rast perdesi ile başlamış ve kürdi perdesi de gösterilerek acemaşiranda uzun bir kalış yapılmıştır. Ardından rast çeşnisi ile rast perdesinde kalınmıştır. 11.ölçü nevâ perdesi ile başlamış ve İsfahan makamının genel özelliği olan uşşak çeşnisi ile düğâh perdesinde karar verilmiştir.	

Durak evferiusûlü ile ölçülen durak formundaki eserler, usûle dâhil edilmeyen ve altında genellikle "Dost", "Hu" gibi bir sözün yer aldığı 4/4'lük bir nota ile başlar. Arel'in İsfahan makamındaki bu durağı da, 4/4'lük bir "Hû" sözlü ile başlamaktadır.

İsfahan durağın beste şemasını incelediğimizde, eserin genellikle durak bestelerinde karşımıza çıkan A+A+B+A şemasına uymadığı görülmektedir. Arel, bu eserinde Nutk-i Şerîf'in altı mısrasını kullanmıştır ve eserin her mısrasının bestesi farklı bir melodik yapıya sahiptir. Durakların Osmanlı döneminde tekkelerde zikir aralarında okunmak üzere bestelenen bir form olduğunu belirtmiştik. Arel, toplam 108 adet durak besteleyip bu formun

<sup>30</sup> İsmail Hakkı Özkan, "Durak Evferi", *DİA*, İstanbul 1994, c.10, s.5.

unutulmamasına gayret göstermiştir. Ancak isfahan makamındaki bu eser de, Cumhuriyet sonrası tekkelerin kapatılmasından sonraki bir dönemde bestelenmiş olup, melodik yapısı ve yapılan çok sayıda makam geçkisi ile tekkelerde icrâ edilen klasik duraklardan farklılık arz etmektedir.

Kuşadalı İbrahim Halvetî'ye ait olan Nutk-i Şerif, adı geçen bestelerin dışında, tekkelerde çeşitli makamlarda irticali bir şekilde kaside olarak daicrâ edilmiştir<sup>31</sup> ve günümüzde de kaside olaraktimusiki meclislerinde, Radyo-Tv programlarında okunmaktadır.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Nutk-i Şerif'in, İstanbul Fatih'te bulunan Cerrahi Tekkesi'nin şeyhlerinden merhum Muzaffer Ozak Efendi tarafından okunan 7 Nisan 1980 tarihli bir kaside kaydı için bakınız. <https://soundcloud.com/www-muzafferozak-com/vech-i-y-re-d-olan-lemde-sevr> , Erişim Tarihi: 11.03.2016

<sup>32</sup> TRT Müzik kanalında yayınlanan "İrfan Türküleri" programında Nutk-i Şerif'in, Ender Doğan tarafından kaside olarak okunan bir kaydı için bakınız. [www.youtube.com/watch?v=ovMbx0QBob8](http://www.youtube.com/watch?v=ovMbx0QBob8) Erişim Tarihi: 11.03.2016

## A. Nutk-i Şerîf'e Yapılan Bestelerin Notaları

### 1. Müsteâr İlâhî<sup>33</sup>

#### Müsteâr Cumhur İlâhi

Vech-i Yâre Düş Olan Âlemde Seyrân İstemez

Evsat

Güfte: İbrahim Efendi (Kuşadalı)  
Beste: Behlül Efendi

Vec hi yâ re düş o lan â  
lem de sey ran is te mez  
Câ ni ni câ nâ ne tes lim mi  
ey le yen can is te mez  
Bu mi sa fir ri hâ ne nin fa  
ni li ğin feh mey le yen  
Hâ ne i kal bin de Hak tan ni  
gay ri mih man is te mez

Vech-i yâre düş olan alemde seyran istemez  
Cânımı cânâne teslim eyleyen cân istemez

Bu misafirhanenin faniliğin fehmeyleyen  
Hâne-i kalbinde Hak'dan gayrı mihmân istemez

Gerçi zâhir ilminin nef'i de vardır tâlibe  
Lîk esrâra erenler sûr-i irfân istemez

İrci'î âvâzı erdi mürğ-i cânın sem'ine  
Bî-karâr oldu anıñün verd-i handân istemez

Cennetiçün Tamu'dan korkar mı Hak aşıkları  
Hak budur erbâb-ı aşka hûri gılman istemez

Mâsivallahdan mücerred oldu İbrahim bugün  
Vârımı dildâre verdi vasl ü hicrân istemez

<sup>33</sup> Müsteâr ilâhînin notası, Yusuf Ömürlü tarafından neşredilen, Türk Musikisi Klasiklerinden "İlahiler" adlı eserin c.5, s.80'deki nota esas alınarak yeniden yazılmıştır.

## 2. Rast İlâhî<sup>34</sup>

### Rast İlâhî

Usûlü: Sofyan

Beste: ?

Güfte: Kuşadah İbrahim Efendi

Vec hi yâ re düş o lan â lem de sey rân is te mez

Câ ni ni câ nâ ne tes lim ey le yen cân

is te mez Bu mi sa fir ha ne nin fa ni li ğin feh

mey le yen ha ne i kal bin de hak dan

gay rı mih man is te mez

Vech-i yâre düş olan alemde seyran istemez  
Cânnı cânâne teslim eyleyen cân istemez

Bu misafirhanenin faniliğın fehmeyleyen  
Hâne-i kalbinde Hak'dan gayrı mihmân istemez

Gerçi zâhir ilminin nef'i de vardır tâlibe  
Lîk esrâra erenler sûr-i irfân istemez

İrci'î âvâzı erdi mürğ-i cânnın sem'ine  
Bî-karâr oldu anıncün verd-i handân istemez

Cennetiycün Tamu'dan korkar mı Hak aşıkları  
Hak budur erbâb-ı aşka hûri gılman istemez

Mâsivallahdan mücerred oldu İbrahim bugün  
Vârını dildâre verdi vasl ü hicrân istemez

<sup>34</sup> Rast ilâhînin notası; <http://www.sanatmuziginotalari.com> adlı internet sitesinin nota arşivinde bulunan nota esas alınarak yeniden yazılmıştır. Erişim Tarihi: 11.03.2016

### 3. Uşşak İlâhî<sup>35</sup>

#### Uşşak Cumhuri İlâhî

Usûlü: Devr-i Hindi

Beste: ?  
Güfte: Kuşadalı İbrahim Efendi

Vec hi yâ re düş o lan  
â lem de sey ran  
is te mez Câ nı nı câ  
Hâ ne i kal  
nâ ne tes lim a man a man ey le yen  
bin de Hak dan a man a man gay ri mih  
can is te mez ah mez  
man is te mez  
Bu mi sa fir ha ne nin  
fa ni li ğin feh mey le  
yen

Vech-i yâre düş olan alemde seyran istemez  
Cânım cânâne teslim eyleyen cân istemez

Bu misafirhanenin faniliğın fehmeyleyen  
Hâne-i kalbinde Hak'dan gayrı mihmân istemez

Gerçi zâhir ilminin nefi de vardır tâlibe  
Lîk esrâra erenler sûr-i irfân istemez

İrci'î âvâzı erdi mürğ-i cânın sem'ine  
Bî-karâr oldu anıñün verd-i handân istemez

Cennetiçün Tamu'dan korkar mı Hak aşıkları  
Hak budur erbâb-ı aşka hûri gılman istemez

Mâsivallahdan mücerred oldu İbrahim bugün  
Vârını dildâre verdi vasl ü hicrân istemez

<sup>35</sup> Uşşak ilâhînin notası; Yusuf Ömürlü tarafından neşredilen, Türk Musikisi Klasiklerinden "İlahiler" adlı eserin c.3, s.44'deki nota esas alınarak yeniden yazılmıştır.

4. İsfahan Durak<sup>36</sup>İsfahan Durak  
Vech-i Yâre Düş Olan Âlemde Seyrân İstemez

Durak Evferi

Güfte: İbrahim Efendi (Kuşadalı)  
Beste: H. Sadeddin Arel

Dost Vec hi yâ re düş o lan  
Â lem de sey ran is te mez  
Câ ni ni câ nâ ne  
Tes lim ey le yen cân is te mez  
Bu mi sa fîr hâ ne nin fâ ni li ğin  
Fehm cy le yen  
Hâ ne i kal bin de Hak dan gay ri  
Mih man is te mez  
Ger çi zâ hir il mi nin nef i var dır ta li be  
Lik es ra ra e ren ler  
Sû ri ir fan is te mez âh

<sup>36</sup> İsfahan durağın notası; <http://www.sanatmuziginotalari.com> adlı internet sitesinin nota arşivinde bulunan nota esas alınarak yeniden yazılmıştır. Erişim Tarihi: 11.03.2016

## Sonuç

Kuşadalı İbrahim Halveti'nin, "Vech-i yaredûş olan âlemde seyrân istemez" mısrasıyla başlayan ve "Nutm-i Şerif olarak da bilin yegâne şiiri, kaleme alındıktan sonra bazı bestekârlar tarafından bestelenmiş ve bu bestelerden günümüze 4 adet eser ulaşmıştır. Bu bestelerden ikisi, XIX. yüzyıl meşhur musikîşinaslarından Behlül Efendi'nin bestelediği müsteâr ilahi ile Hüseyin Saadettin Arel tarafından bestelenen isfahan duraktır. Rast ve uşşak makamlarındaki diğer iki ilahinin ise bestekârları bilinmemektedir. Yine İbrahim Halveti'nin Nutm-i Şerif'ine yapılan dört adet besteden üç tanesi dinî musikinin ilâhi formunda, bir tanesi ise Durak formundadır. Arel'in isfahan durağı hariç diğer ilahiler, bestelendikleri dönemden itibaren başta camiler ve tekkeler olmak üzere, çeşitli musikî meclislerinde icrâ edilmiş ve halen okunmaya devam etmektedir. Nutm-i Şerif, yine bu bestelerin dışında çeşitli makamlarda kaside olarak da tekkelerde yoğun olarak icrâ edilmiş bir güfte olarak bilinmektedir. Günümüzde de çeşitli programlarda kasîdehanlar tarafından icrâ edilmektedir.

Bildirimizde günümüze ulaşan bu dört eserin bestekârları hakkında kısa bilgiler verilmiş ve eserlerin formları hakkında gerekli açıklamalarda bulunulmuştur. Ayrıca bu eserlerin her birini makamsal analize tabi tutarak, bestelerin makam-usûl ve melodik yapıları hakkında gerekli değerlendirmeler yapılmıştır. Yine eserlerin, çeşitli nota arşivlerinde bulunan notaları esas alınarak tarafımızca yeniden yazılan notaları da, ilgililerin istifadesine sunmak üzere bildirimimize eklenmiştir.

## Kaynakça

- Akdoğan, Bayram , "Örneklerle Türk Musikisinde Formlar", Ankara 2010.
- Azamat, Nihat, "Kuşadalı İbrahim Halveti", *DİA*, Ankara 2002, c.26, s. 468-470.
- Baloğlu, Bekir Şahin "Dinî Türk Musikisi Türlerinden Durak", İ.T.Ü.S.B.E, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004.
- Ergun, Saadettin Nuzhet, "Türk Musikisi Antolojisi", İstanbul 1943, c.I-II.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, "Hoş Sada", İstanbul 1958.
- Karadeniz, M. Ekrem, "Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları", Türkiye İş Bankası Kültür Yay, Ankara 2013.

Koca, Fatih “*İslam Tarihi ve Medeniyetinde Salâlar ve Salavatlar*”, C.Ü.S.B.E. Basılmamış Doktora Tezi, Sivas 2013.

Özalp, Mehmed Nazmi, “*Türk Musikisi Tarihi*”, TRT Müzik Dairesi Yayınları, Ankara 2000, c. I-II.

—————, “*Türk Musikisi Beste Formları*”, TRT yay, Ankara 1992.

Özkan, İsmail Hakkı “*Durak Evferi*”, İstanbul 1994, *DİA*, c.10, s.5.

Özcan, Nuri , “*Behlül Efendi*”, *DİA*, c.5, s.353.

—————, “*Durak*” *DİA*, İstanbul 1994, c.10, s.4.

Öztuna, Yılmaz, “*Türk Musikisi Ansiklopedisi*”, c.I-II, Ankara 1990.

Öztürk, Yaşar Nuri, “*Kutsal Gönüllü Veli Kuşadalı İbrahim Halveti*”, Fatih Yayınevi Matbaası, İstanbul 1982.

Sanal, Haydar, “*Hüseyin Saadettin Arel*”, *DİA*, İstanbul 1991, c.3, s.352-354.

Sevinç, Muhammet, “*Teufik Rıza'nın Söz ve Saz Adlı Yazma Eserinin I. Kitabı Olan Türk Musikisi Nazariyatı ve Usûlleri Bölümünün Günümüz Türkçesine Çevrimi*”, M.Ü.S.B.E, Basılmamış Y. Lisans Tezi, İstanbul 2013.

Yusuf Ömürlü, “*Türk Musikisi Klasiklerinden İlahiler*”, c.I-V.

Uzun, Mustafa, “*İlahi*”, *DİA*, İstanbul 2000, c.22, s.64-67.

### **İnternet Kaynakları**

<http://www.sanatmuziginotalari.com> /Erişim Tarihi: 11.03.2016

<https://soundcloud.com/www-muzafferozak-com>/Erişim Tarihi: 11.03.2016

[www.youtube.com/watch?v=ovMbx0QBob8](http://www.youtube.com/watch?v=ovMbx0QBob8) /Erişim Tarihi: 11.03.2016

[www.youtube.com/watch?v=JtX7yYdInpQ](http://www.youtube.com/watch?v=JtX7yYdInpQ)/Erişim Tarihi: 11.03.2016



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### KUŞADASI CİVARINDA YAŞAYAN MUTASAVVIF ŞAİRLER

#### TASAVVUFÎ-EDEBÎ BİR MUHÎT OLARAK AYDIN: AYDINLI UŞŞAKÎ ŞAİRLER VE ŞİİRLERİ

Doç Dr. Necdet ŞENGÜN\*

##### Giriş

Efendim bizler bugüne kadar sanıyorum bir şeyi yanlış yaptık. Şehirleri maddî açıdan pek değişik şekillerde incelemeye tâbi tuttuk, taşını, toprağını, suyunu, havasını epeyce inceledik. Ancak ondan çok daha önemli olan o şehrin insanını, kültürünü, inancını ve mânevîyatını incelemeyi ihmâl ettik. Halbuki şehirleri madde açısından inşâ eden unsurlar kadar, hatta belki biraz daha fazla, mânâ açısından inşâ edenler de önemlidir. Şehirleri şehir yapan unsular birincilerden ziyade ikincilerdir. Elbette bu iki hususu kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün değildir. Hatta denilebilir ki böyle bir ayırım yanlış olur. Zira söz konusu Türk milleti olduğunda maddî mimari unsurlar, aynı zamanda mânânın, inancın ve mânevî hayatın tam bir yansıması niteliğindedir. Elbette bu doğrudur. Müslüman milletler, yaşadıkları muhitlere bu maddî mimari unsurlar ile damga vurmuşlar, inançlarını, düşüncelerini, taşta toprağa nakış nakış işlemişlerdir. Yine unutulmamalıdır ki tüm bu maddî mimarî unsurlar, merkeze insanı alan bir inancın, yüce İslam dininin daha iyi yaşanması adına inşâ edilmiştir.

Aydın önemli şehirlerimizden biridir. Özellikle Orta Asya'dan Anadolu top-  
raklarına gelen yörük obalarının ana yerleşim merkezlerinden biri oluşu ve ta-

---

\* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları-Türk İslâm Edebiyatı,  
mail: necdetsengun@hotmail.com

rim alanındaki faaliyetleri ile çalışan milletimizin sembol şehirlerinden biridir. Aydın'ın tarihi, geçmişi çok çeşitli kaynaklardan araştırılabilir. Özellikle salnâmeler Aydın'ın tarihî, ticârî, sosyal gelişmesini takip etmede önemli kaynaklardır. Mehmet Şâmil Baş, Aydın'ın Ömer Hulûsî üzerine yaptığı çalışmasının baş tarafında, Aydın'ın XIX. asırdaki durumunu muhtasar bir şekilde ortaya koymuştur.<sup>1</sup> Bununla beraber son dönemde Aydın üzerine artan bilimsel çalışmalar, akademik toplantılar, sempozyumlar, Aydın'ın manevî dinamikler bakımından da sağlam temellere oturduğunu ispat eder minvaldedir. Türklerin dinî hayatlarında son derece önemli bir yere sahip olan tasavvuf hareketinin tekkeler marifetiyle bölgeye yerleştiği ve bölge halkının dinî hayatını olumlu mânâda oldukça etkilediği ortadadır. Özellikle XIX. yüzyıla gelindiğinde, belki merkezin biraz gevşemesi sebebiyle, Osmanlı'nın taşra sayılabilecek şehirlerinin önemini arttırmaya başladığı görülür. İşte Kuşadalı İbrahim Halvetî, Nazilli civarında görülen tasavvufî hareketlilik ve tarikatların Aydın ve civarında yerleşmeye başlaması bu dönemdedir. Kayıtlara göre bu dönemde Aydın vilâyetine bağlı bölgelerde 152 tekkenin olduğu görülmektedir. Bunlardan 48'i Nakşî, 38'i Uşşâkî, 27'si Rifâî, 8'i Mevlevî, 8'i Tarîk-i Nazenîn (Bektâşî), 8'i Halvetî, 8'i Kâdirî, 4'ü Mısırî, 2'si Ma'rufî ve 1'i Şâzelî'dir. Aydın merkezde: 1 Mevlevî, 5 Kâdirî tekkesi, Nazilli ve köylerinde: 7 Uşşâkî tekkesi, Bozdoğan'da: 1 Uşşâkî tekkesi, Çine'de: 1 Uşşâkî tekkesi bulunmaktadır.<sup>2</sup> Bu dönemdeki bu tarz gelişmeler Aydın ve civarını önemli tasavvufî dinî merkezlerden biri haline getirmiştir.

### Aydın'da Uşşâkîlik ve Uşşâkî Şâirler

Aydın'a Uşşâkîlik, Uşşâkîliği<sup>3</sup> şubelerinden biri olan Abdullâh-ı Selâhaddîn-i Uşşâkî'ninkurucusu olduğu Salâhiyye-i Uşşâkiyye üzerinden gelmiştir. AbdullâhSelâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî) belki de kitap telifi ile daha çok meşgul olduğundan pek fazla halife yetiştirememiştir. Pek çok tarikattan icâzetli bir şeyh olan Salâhî'den sonra Nakşî kolunu oğlu ve halifesi Muhammed Ziyâeddîn Efendi (ö. 1234/1818) devam ettirmiş, daha sonra da bu kol torunu Muhammed Tevfik Efendi ile devam etmiş ancak Tevfik Efendi yerine halife bırakmamıştır. Salâhî'nin diğer halifesi Sâdık Efendi (ö. 1242/1826)'dir.<sup>4</sup> Meh-

<sup>1</sup> Mehmet Şamil Baş, *Aydınlı Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*, Okur Akademi Yay., İstanbul 2014, ss. 21-28.

<sup>2</sup> İbrahim Cavid, *Aydın Vilâyet Sâlnâmesi R. 1307/H.1308*, (Haz. Murat Babuçoğlu, Cengiz Eroğlu, Abdülkerim Şahin), TTK Yay., Ankara 2010, ss. 401-413.

<sup>3</sup> Bkz. Mahmut Erol Kılıç, "Uşşâkiyye" *DİA*, İstanbul 2009, XXXII, 232-233.

<sup>4</sup> Mehmet Akkuş, *Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri*, MEB Yay., Ankara 1998, ss. 41-42; Ayrıca bkz. Semih Ceyhan, "Salâhî Efendi", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 17-19.

met Akkuş, Salâhî'nin mektuplarından İzmir'de de bir halifesinin olduğunu ancak isminin mektupta ve kaynaklarda geçmediğini ifade etmektedir.<sup>5</sup>

Kendisi de son dönem Uşşakî-Salâhîşeyhlerinden biri olan Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ* adlı eserinde, Salâhî'nin üç halifesi olduğunu ve bunların isimlerini verdikten sonra, tarikatın bu üç halifeden sadece birinden, Nazillili Muhammed Zühdî Efendi (ö.1221/1806)'den devam ettiğini, Muhammed Zühdî Efendi'nin uzun yıllar Nazilli'de şeyhlik ve müftülük yaptığını ve Uşşakîliği Aydın Nazilli'ye taşıdığını haber vermektedir.<sup>6</sup> Bu sebeple Nazilli, Uşşakîlik tarihinde çok önemli merkezlerden biri haline gelmiştir. İstanbul'daki inkirâz döneminin atlatılması ve tarikatın yeniden neşv ü nemâ bulması, Nazilli'de Muhammed Zühdî Efendi'nin himmeti sayesinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Muhammed Zühdî Efendi de Uşşakîlik için önemli şahıslardan biridir. Bu bağlamda onu belki de Salâhîliğinin ikincî pîri, pîr-i sâniolarak vasıflandırmak yerinde olacaktır.

### Muhammed Zühdî Efendi (ö. 1221 / 1806)

Muhammed Zühdî Efendi'nin hayatı hakkında kaynaklarımızda ayrıntılı bilgiler yoktur. Ancak onun Uşşakîyye tarikatına intisabını gösteren birkaç malumat şu şekildedir: Muhammed Zühdî Efendi Aydın'da şer'î ilimleri tahsil ettikten sonra babasının: “*Oğlum! İlm-i zâhiri bitirdin, bir de ilm-i bâtın vardır onu da tahsîl etmelisin*” sözüne “*emrinize âmâdeyim*” cevabı üzerine babası: “*Abdullâh Salâhî vardır ona git ve teslim ol*” şeklindeki sözleri üzerine İstanbul'a gitmiştir. Abdullah Salâhî de Muhammed Zühdî'yidiğer müridleriyle birlikte karşılaşmış, yedi yıl boyunca mânevî terbiyeden geçirmiş ve kendisine Zühdî mahlasını vermiştir.<sup>7</sup> Şeyhinden irşad icazeti alan Zühdî, Nazilliye dönerek uzun süre müftülük makamını deruhte etmiş, Uşşakî (Salâhî) tekkesini yaptırarak neşr-i tarikat etmiştir.<sup>8</sup> Tekkesinin nerede olduğu meçhuldür. Ancak bugün mevcut olan türbe yakınlarında olduğu tahmin edilebilir. Bugün mevcut olan türbenin ise vefatından sonra yaptırıldığına dair bilgiler mevcuttur.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Akkuş, *age*, s. 42.

<sup>6</sup> Osman-zâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), Kitabevi Yay., İstanbul 2006, IV, 446-447.

<sup>7</sup> Vassâf, *Sefîne*, IV, 447.

<sup>8</sup> Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. Yüzyıl]*, İnsan Yayınları, 2003, s. 219.

<sup>9</sup> Zühdî Efendi'nin 1806 yılında vefat ettiğini, vefatından sekiz yıl sonra Nazilli Mülkî Âmiri Halil Bey tarafından türbesinin yaptırıldığını, türbenin renginin yeşil olması hasebiyle halk arasında “Yeşil Türbe” olarak bilindiğini, türbe yanındaki aile ve torunlarına ait merkadlerihâvî mescidin 1922 yılında Yunanlılar tarafından yıkıldığını, bu sebeple günümüze ulaşamadığını Rahmi Serin kaynak göstermeden rivayet etmektedir. Bkz. Rahmi Serin, *İstanbul ve Anadolu Evliyalari*, Pamuk Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 168.

Türbe, Nazilli-Bozdoğan yolu üzerindedir. İçinde Muhammed Zühdi Efendi'nin kabrinden başka hanımı ve çocuklarının mezarları da vardır. Moloz taştan yapılmış olup sekizgen planlıdır. Kubbesi sekizgen kasmağa oturur. Türbenin üçyüzünde yuvarlak kemerli alınlıkları olan pencereler bulunmaktadır. Girişte, bir çeşme aynalığında sökülmüş üzeri selvi ağacı ve geometrik biçimlerle süslü bir mermer blok görülmektedir. Türbenin kapı üzerindeki küçük kitabesinde “*Mir Halil etti bina tarihi ey Vasfihemîn /Türbe-i Zühdi Muhammed mahfel-i rûhu'l-emin-1229*” ibaresi yazılıdır. Buna göre; türbenin Nazilli kaymakamı Halil Bey tarafından yaptırıldığı, kitabenin ise, oğlu Ali Gâlib Vasfî tarafından konulduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca türbenin güney duvarında pencere üstünde bulunan bir diğer kitabedeki “*Hacı Ahmed Baba etti binâtârîh Ey Fethîbâd / Muhammed Zühdi vükutbu'l-hakâyık türbesin bünyâd-sene 1278*” şeklindeki ifadelerden 1861 yılında Hacı Ahmed Baba adında biri tarafından türbenin tamir ettirildiği bunu da Fethî'nin kitabeye döktüğü anlaşılmaktadır.

Şeyh Muhammed Zühdi'nin kabri başında dörtgen bir mezar taşı vardır ve bu mezar taşının dört bir tarafına dört ayrı şiir yazılmıştır. Bu mezar taşında yazılanlar Latin alfabesine aktarılarak yeşil türbenin içinde duvarlara levhalar halinde asılmışlardır. Bu şiirlerin tamamı Muhammed Zühdi'nin oğlu Ali Gâlib Vasfî'ye aittir. Bir örnek olması hasebiyle mezar taşının kuzey yüzünde bulunan kısmı aşağıda naklediyoruz:

“ Hüve'l-hayyü'l-bâkî  
 Sâim ü kâim olup kırk yıl  
 Secde-i hâcâta ettim vaz'-ı cebîn  
 Sen dahi ey nûr-ı dîdemâkil ol  
 Eyle halvet ü zühdü takvâ vü erbaîn  
 Olmasın ömrün hebâ ey cân-ı men  
 Kıl itâat Hakk'a ol rûh-ı emîn  
 Gel ziyaret eyle kabrim başına  
 Ey beni yâd eyleyen ihvân-ı din  
 Âh edip Vasfî desin târihi  
 Göçdü Zühdi Muhammed fahr-ı dîn”

Zühdi'nin kabrinin sağ tarafında hanımının mezarı vardır. Mezar taşında: “Hayırlı kadınların iftihârı” olarak anılan hanımının mezar taşının da oğlu Ali Gâlib Vasfî tarafından annesine ithâfen yaptırılıp yazıldığı mezar taşındaki “*Oğlu Vasfî ona dedi ki târîh kasr-ı fırdevse gitti vâlîde ruhu için fatiha-1231*” şeklindeki ifadelerden anlaşılmaktadır ki buna göre hanımı Zühdi Muhammed'den dokuz senesonra vefat etmiştir. Türbe içinde girişe göre sol baştaki yani kuzeydeki

kabir ise muhtemelen Muhammed Zühdi'nin halifelerinden ve 1863 yılında vefat eden oğlu Şeyh Muhammed Tevfik Efendi'nindir.

Muhammed Zühdi Efendi'nin şiirle meşgul olup olmadığı belli değildir. Kendisine ait bir dîvâna hatta bir şiire tesadüf edilememiştir. Ancak böyle bir ortam içerisinde hocasından aldığı şiir neşvesini devam ettirmiş olması mümkündür. İsmi Muhammed iken kendisine Zühdi mahlasının Salâhî tarafından verilmesi buna delil ittihaz eder. Muhtemeldir ki o da şeyhi ve diğer Uşşakî meşâyihî gibi şiirle yakından ilgilenmiştir. Bununla birlikte daha sonra gelen Uşşakî müntesipleri onu hep şiirle anmışlardır. Örneğin halifesi Süleyman Rüşdi:

“Sana vermişdimikrârı Muhammed Zühdiyâşeyhî  
 Seninle buldum esrârı Muhammed Zühdiyâşeyhî  
 Beni dîr etme kapından cemâl-i mihr-i tâbindan  
 Okut hüsn-i kitabından Muhammed Zühdiyâşeyhî

...

Bize eltâf-ı Rahmânsın ten içre gizli sultânsın

Aceb sırında pinhansın Muhammed Zühdiyâşeyhî”<sup>10</sup> şeklinde seslenirken<sup>11</sup>;

Muhammed Zühdi'den epey sonra tarikatta postnişin olan ve yazdığı şiir bugün Yeşil Türbe'nin duvarında asılı bulunan Tâlib-i İrşâdi:

“Âsitânın olsa çârûbu yüzüm Zühdi dedem  
 Hâk-pâyıntütiyâ etse gözüm Zühdi dedem

...

Zâtınamüştâkolaldanyanmışam kül olmuşam

Âlem içre savrulur durmaz tozum Zühdi dedem”<sup>12</sup> şeklinde Muhammed Zühdi'yi anacaktır.

Muhammed Zühdi Efendi iki halife yetiştirmiştir. Bunlardan birincisi kendi gibi uzun yıllar Nazilli'de müftülük ve şeyhlik yapan oğlu ve halifesi Ali GâlibVasfî (ö. 1266/1849); ikincisi ise, önceleri Efe iken, Yunus Emre Divanı

<sup>10</sup> Vassâf, *Sefîne*, IV, 448.

<sup>11</sup> Bu şiir Rüşdi'nin *Dîvânı*'nda tespit edilememiştir. Muhtemelen Hüseyin Vassâf incelediği Rüşdi'nin diğer eserlerinden birinde karşılaşmıştır.

<sup>12</sup> İrşâdi *Dîvânı*'nda iki adet “Zühdi Dedem” redifli manzume vardır. Bunlar Latin alfabesine aktararak Muhammed Zühdi Türbesi'ne bir levha halinde asılmıştır. Bu şiirler için bkz. Tâlib-i İrşâdi, *Divân*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşakî Tekkesi Bölümü, Yazma No: 147, 10<sup>a</sup>-11<sup>b</sup>; Neslihan Dönmez Alpdoğan, *Ahmed Tâlib İrşâdi'nin Divânı'nın İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi SBE, Afyon 2001, ss. 183-184.

ve *Mesnevî-i Ma'nevî*'yi okuyunca hayatı değişen ve tasavvufa intisab eden Karacasulu Süleyman Rüşdî Efendi (ö. 1272/1855)'dir. Tarikat, Ali Gâlib Vasfî Efendi'nin halifeleri üzerinden devam etmiştir.<sup>13</sup>

### Ali GâlibVasfî Efendi (ö. 1266 / 1850)

Muhammed Zühdi Efendi'nin oğludur. Nazilli'de 1146/1733 yılında doğmuş, burada büyümüş, babasından ilim tahsil etmiş ve onun mânevî terbiyesinden geçmiştir. O da babası gibi uzun yıllar Nazilli müftülüğü yapmıştır.<sup>14</sup> Aynı zamanda irşad faaliyetlerine de devam etmiştir. Vefat tarihi *Osmanlı Müellifleri ve Tuhfe-i Nâilî*'de 1216/1801 olarak kaydedilmiştir. Bu tarihin yanlışlığı ortadadır. Zira babası Muhammed Zühdi Efendi 1806 yılında vefat etmiştir. Yukarıda aktardığımız bilgilere göre Ali GâlibVasfî Efendi babasının vefatından sekiz sene sonra yaptırılan türbeye târih düşürmüştü hatta anne ve babasının mezar taşlarının kitâbelerinin kendisi yazmıştır. Şu halde mezar taşında yazılı olan ve *Sefîne-i Evliyâ*'nın da aktardığı "Nazilli'de kırk dört sene müftü olan ve *Hüsâmeddîn-i Uşşâkî* tarikandan bulunan es-Seyyid eş-Şeyh Ali Vasfî Efendi Hazretlerinin rûhuçün *Fâtîha-1266*" şeklindeki kayıt daha doğrudur. Bu tarihe göre Ali Gâlib Vasfî hicrî olarak yüz yirmi yıl yaşamıştır. Nazilli'deki büyük kabristana defnedilmiştir. Bilal Reşit Çilli bu kabristanın şuan askerlik şubesi yanında bulunan eski mezarlık olduğunu, daha sonradan Ali Gâlib Vasfî'nin mezarının yakınları ve Şeyh Bıçakçı Ahmed Dede tarafından Evranlı mezarlığına nakledildiğini haber vermektedir.<sup>15</sup>Bugün Evranlı mezarlığının batı ucunda Latin alfabesi ile yazılan mezar taşında da 1266 tarihi mevcuttur. Keramet ehli bir zât olduğu rivayet edilmekte ve bu olağanüstü halleri anlatılmaktadır.

Ali Gâlib Vasfî'nin elsine-i selâsede şiir yazabildiği,<sup>16</sup>Türkçe, Arapça ve Farsça şiirlerini hâvî bir külliyyatının olduğu bu külliyyatı da Şeyh Muhammed Emin Efendi'nin toplayıp yazdığı yine *Sefîne*'de haber verilmektedir.<sup>17</sup> Ancak bu külliyyat da bugüne kadar ele geçmemiştir. Ne var ki yine Vassâf tarafından

<sup>13</sup> Vassâf, *Sefîne*, IV, 452.

<sup>14</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzi Akyürek Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, (Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2000, II, 483; Mehmet Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî, Divan-Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, (Haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı), (Tıpkı Basım), Bizim Büro Yay., Ankara 2001, II, 1167.

<sup>15</sup> Bilal Reşit Çilli (RüşdiUralvî), *Uşşâkîlik*, (Düzenleyen: Hidayet Sevgili), Güneş Ofset, Antalya 2003, s. 145.

<sup>16</sup> Bursalı Mehmed Tâhir, *Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ ve Müverrihîn ve EtibbânınTerâcim-i Ahvâli*, (Haz. M. Akif Erdoğdu), Akademi Yay., İzmir 1994, s. 86

<sup>17</sup> Vassâf, *Sefîne*, IV, 453.

onun bazı şiirleri serdedilmiştir. Biz de bu şiirlerden birini aşağıda onun şairiyyet yönünü göstermesi hasebiyle naklediyoruz:

“Hayâl etme kabâ-yı hüsnü her bir sîm-ten giydi  
 Anı âlemde ancak Yûsuf-ı gül-pîreheh giydi  
 Muhabbet bir hakikat câmesidirsûfîyebi'llâh  
 Kabâ-yızühd ü takvâyı ser-â-pâçâk eden giydi  
 Visâl bir hil'at-i nûrânî iken giymedi kimse  
 Hecir bir âteş-efserkenaceb âşık neden giydi  
 Safâdır bu libâs-ı nev eden terk-i sivâ giydi  
 Cefâ bir köhne hil'atdir gelen giydi giden giydi  
 Muanven bir abâdırayn u zevk ey dil bu âlemde  
 Eden çâk-ı girîbân atlas-ı çerh-i kühen giydi  
 Muhakkak hülle-i in'âm-ı Bârîdirvisâl-i yâr  
 Kamu âlemde varım herkese yağma diyen giydi  
 Hakîkatzâhidâ bir kisve-i nûr-ı ilâhîdir  
 Be-hakk-ı Kibriyâ sen giymedin ammâ giyen giydi  
 Beğenmezken harîr-i atlas-ı gerdûnuehl-i hırs  
 Neden âhîrzarûrihtiyâretti kefen giydi  
 Serin hâk-i der-i meyhâneye vaz' eyle Vafî  
 Kabâ-yı şevk-i zîbâyı ona ta'zîm eden giydi”<sup>18</sup>

### **Süleyman Rüşdî Efendi(ö. 1272/1855)**

SüleymânRüşdîEfendi, 1184/1770'te Aydın'ın Karacasu ilçesinde şimdiki Tekkeiçi Sokağı'nda Karasüleymanoğulları lakabıyla tanınan zengin bir ailede Yemez-zâde İsmail Ağa'nın oğlu olarak dünyaya gelmiştir.<sup>19</sup>“Yemez-zâde” olan lakabının “Semiz-zâde” olduğu *Osmanlı Müellifleri ve Sefîne-i Evliyâ*'da kaydedilmiştir. Son Asır Türk Şairleri (Kemâlû's-Şuarâ)<sup>20</sup> ve *Tuhfe-i Nâilî*<sup>21</sup> ise “Yemez-zâde” lakabını kullanmışlardır. Süleyman Rüşdî ve *Dîvân*'ı üzerine yüksek lisans çalışması yapan Kenan Semiz “Semiz-zâde” lakabını tercih ederken<sup>22</sup> Nilüfer Tanç “Yemez-zâde” lakabını kullanmayı yeğlemiştir.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Vassâf, *Sefîne*, IV, 456.

<sup>19</sup> Hüseyin Kuruüzüm, *Süleyman Rüşdî*, Merhaba Dizgi Merkezi, Denizli 1991, ss. 2-3.

<sup>20</sup> İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlû's-Şuarâ)*, MEB Yay., İstanbul 1969, II, 1512.

<sup>21</sup> Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, I, 342.

<sup>22</sup> Kenan Semiz, *Semiz-zâde Süleyman Rüşdî Efendi ve Dîvânı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya 2010.

<sup>23</sup> <http://www.turkedebiyatilismlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=885>

Süleyman Rüşdî Efendi Karacasu'da doğmuş ve ilk tahsilini burada gerçekleştirmiştir. Hâli vakti yerinde bir aileye mensuptur. O dönemde zengin aileler ile fakir kimseler arasında çıkan ucuz işgücü ve su kullanımı meselelerinde tartışmalar çıkmıştır.<sup>24</sup> Haksızlıklar karşısında bir ara etrafına topladığı adamları ile isyan ederek efelik yapmıştır. Aydın İzmir civarında bu sebeple "Koca Rüşdî" olarak da tanınır. Daha sonra 1801 yılında efeliği bırakarak adamlarıyla birlikte Nazilli'ye gidip Muhammed Zühdî Efendi'nin manevî terbiyesine girmiş, şeyhinin vefatına kadar yanında kalmış, 1806 yılında Muhammed Zühdî'nin vefatı üzerine Karacasu'ya geri dönerek orada Uşşâkiliği devam ettirmiştir. Burada aş evi ve misafirhaneden oluşan külliyesini inşa ettirmiştir.<sup>25</sup> Zor durumda olan halkı tekkeye bağlayabilmek için gelenlere yevmiye vermek gibi ilginç yöntemler kullanmış, fakir halka mübarek günlerde verdiği ziyafetler ve akabinde para hediyesiyle destek olmuştur. Karacasu'ya getirdiği su ve tamir ettirdiği hamamla halkın temizlik derdine çare olmaya çalışmıştır.<sup>26</sup>

Daha sonraki dönemlerde Karacasu'da onun hareketlerinden ve halka yakınlığından rahatsız olan bazı çıkar çevreleri, meczuptur diyerek Rüşdî'yi İzmir muhassılı<sup>27</sup> Lütfi Bey'e şikayet etmişlerdir. Lütfi Bey de o dönemde bazı Bektâşîlere yapıldığı gibi Rüşdî'yi Kayseri'ye sürgün etmiştir.<sup>28</sup> Ne var ki Kayseri'deki Mevlevîler onu Mevlevîhâne'de misafir etmiş ve hatta Kayseri'deki Mevlevî şeyhlerinin İstanbul'a yazdıkları mektup sonucu Sürûrî Paşa'nın kayınpederi Halil Paşa tarafından İstanbul'a davet edilerek II. Mahmud ile görüşmesi sağlanmıştır.<sup>29</sup> Süleyman Rüşdî'nin padişah karşısında bile müstağni bir tavır takınması ve kendisine takdim edilen hediyeleri kabul etmeyişi II. Mahmud'un hoşuna gitmiş ve Süleyman Rüşdî'nin Karacasu'ya dönüşüne izin vermiştir. 1820'li yıllarda yapılan bu görüşmeden sonra memleketine dönen Süleyman

<sup>24</sup> Hüseyin Kuruüzüm, dönemin padişahı II. Mahmud'un Karacasu'daki su kullanımı ile ilgili yayımladığı fermanların olduğunu haber vermektedir. Kuruüzüm, *Süleyman Rüşdî*, s. 22.

<sup>25</sup> Bu külliye için bkz. Gani Dikmen, *Nazilli Tarihi ve Coğrafyası*, Nazilli 1952, s. 75; *Aydın 1973 İl Yıllığı*, ss. 4-5.

<sup>26</sup> Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 220.

<sup>27</sup> Muhassıl: Osmanlıda önceleri eyaletlerde vergi ve rüsum işlerini düzenleyen ve vergileri toplayan şahıs anlamında iken daha sonradan o bölgenin yerel yöneticisi anlamı kazanmış bir kelimedir. Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, MEB Yay., İstanbul 1983, II, 569-570.

<sup>28</sup> Vassâf, *Sefîne*, IV, 450-451.

<sup>29</sup> Bu görüşmede biraz laubâli davranan Süleyman Rüşdî'yi uyarmak ve kendisinin padişah olduğunu hatırlatmak isteyen II. Mahmud, kendisinin iyi ata bindiğinden, iyi ok attığından bahsedince Süleyman Rüşdî: "Padişahım bahsettiğiniz evsafın sormazlar, siz bir çobansınız sürünüzden mes'ulsünüz, onu sorarlar, ona dikkat ediniz" diyerek o da serde efelik olduğunu II. Mahmud'a hatırlatmıştır. Bu tavrı II. Mahmud'un hoşuna gitmiş kendisine hediye ve ihşanlarda bulunmuştur. Vassâf, aynı yer.



Rüşdî, geri kalan ömrünü irşad faaliyetleri ve okuyup yazmakla geçirmiştir. Süleyman Rüşdî'nin Mustafâ Nûrî ve Ali Fâizî adlarında ikiz oğulları olduğunu Bilal Reşit Çilli haber vermektedir.<sup>30</sup>

Süleyman Rüşdî *Dîvân ve Silsile-nâme-i Tarîk-i Uşşâkî* adlı eserlerinde Uşşâkîlik ile ilgili bilgi, his ve duygularını aktarmıştır. Kenan Semiz yüksek lisans tezinde onun bir de *Menâfiu'n-Nâs* adlı bir eseri olduğunu iddia etmiş ancak eser ile ilgili bilgi verirken bu eserin Nidâ-i Ankaravî'ye ait olduğunu kendisi ortaya koymuştur. Eserle ilgili açıklamalar kısmında Süleyman Rüşdî'nin bu eserin müstensihî olduğunu iddia etmiş ancak bu bilgi için de hiçbir kaynak göstermemiştir.<sup>31</sup> Bizim de incelemelerimiz sonucunda bunu doğrulayacak herhangi bir bilgiye ulaşılamamıştır. Ancak bu araştırmalar sırasında Süleyman Rüşdî üzerine kayıtlı başka bazı küçük eserler de olduğu görülmüştür. Bu eserler tezde zikredilmemiştir. *Terceme-i Risâle-i Emru'l-Muhkem, Risâle-i Beyânul-Vâridat, Risâletü't-Tevbe ve'n-Nedame, Şerhu'n-Nukâtî'l-Mergûbe, Kasîde, Ta'bîr-nâme, Risâle-i Gayret-nümâ-yı Salikîn-i Mutehayyirîn, Manzûme-i Ferâ'iz-i İsnâ ve Selasin, Manzûme-i Ferâ'iz-i Erbaa ve Hamsin, Kelimât-ı Pîr Muhammed Bahâeddîn Şâh-ı Nakşbend Tercemesi, Niyâz-nâme ve Cevâbı* başlıklarını taşıyan bu eserler küçük hacimli ve bir mecmua içerisinde beraberce ciltlenmiştir.<sup>32</sup> *Dîvân*'ından rindâne üslupla yazılmış bir şiirini aşağıda naklediyoruz:

“Men esîr-i şâh-ı aşkım âlem evhâmdır bana  
 Secde-gâhımrûz [u] şeb ol mey-i câmdır bana  
 Sûfi-i zerraka rağbet idememşimdengerü  
 Terk-i takvânûş-ı sahbâ öyle ilhâmdır bana  
 Şîşe-i nâmûs[ı]sad-çâketdiğim gam çekmezem  
 Lâübâlî olduğum mânâdafercâmdır bana  
 Merd-i fârîğ olmada hiç ihtiyârım yok velî  
 Hum u mey pîr-i muğandan cüz-i îhâmdır bana  
 Sîne-i bî-gînederûy-ı hilâlin görelî  
 Mâtem-i dehr-i denî hengâm-ı bayrâmdır bana  
 Edeli Zühdî Salâhın aşk ile dâreynharâb  
 Leşker-i ehl-i safâvücâm-ı mey râmdır bana  
 Tâelestden behremiz bu vâdî-i aşktır bizim  
 Rüşdîazm-i bezm-i rindân sanma ibramdır bana”<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Çilli, *Uşşâkîlik*, s. 151.

<sup>31</sup> Semiz, *Semiz-zâde Süleyman Rüşdî Efendi ve Dîvânı*, ss. 22-23.

<sup>32</sup> Eserlerin tamamı İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları bölümünde 942 numaralı mecmua içerisinde bulunmaktadır.

<sup>33</sup> Süleyman Rüşdî, *Dîvân*, Ankara Millî Ktp, 06 Mil Yz, yp: 4<sup>b</sup>.

Süleyman Rüşdî bazı halifeler yetiştirmesine rağmen yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tarikat Ali Gâlib Vasfî Efendi'nin hem oğlu hem de halifesi Şeyh Muhammed Tevfik Efendi(ö. 1280/1864) üzerinden devam etmiştir.

### Şeyh Muhammed Tevfik Efendi(ö. 1280/1864)

Muhammed Tevfik Efendi Nazilli'de doğmuş, ilk eğitimini babası Ali Gâlib Vasfî Efendi'den almış ve burada vefat etmiştir. Ne zaman doğduğu ve ne zaman vefat ettiğine dair bir bilgimiz yoktur. O da babası gibi Nazilli'de müftülük yapmıştır. Yine babasından devraldığı Uşşâkîpostnişinliğini devam ettirmiş, halkı irşad vazifesini de ihmal etmemiştir. Hem ulemâ hem de meşâyih zümresine mensup bir kimse olarak uzun yıllar Nazilli'de yaşamıştır. Kabri bugün dedesi Muhammed Zühdî Efendi'nin yanında Yeşil Türbe'dedir.<sup>34</sup> Muhammed Tevfik Efendi de şiirle uğraşmıştır. Bugün elimizde olmasa da ona ait şiirlerin varlığı da kesindir. Zira Hüseyin Vassâf ona ait incelediği bir eserden aşağıdaki nutku nakletmektedir:

“ Anladım hikmet neden olmaz gönül gamdan berî  
Tâlib-i hüzn olmak ister nâr-ı aşka müşterî  
Derd ile gamdan safâdan gönlümün pervâsı yok  
Sanki iklim-i belânın Hüsrev ü İskenderi  
Âh u vâhı âdet etmiş rûz u şeb eyler figân  
Kendini hüzne safâ sanmış bu gam hâhişgeri  
Neşve-i câm-ı Cem olsa istemez gönlüm yine  
Kulbe-i ahzânavâsıl olduğu günden beri  
Şâh-ı aşkın dest-i feyzinden kadeh nûş eyledim  
Öyle mest oldum ki çeşmim görmüyor hiçbir şeyi  
Ağlayıp yanmak sezaadır kalb-i sevdâ-hâhîma  
Çünkü oldu merhametsiz bir perinin çâkeri  
Görseler erbâb-ı vicdân merhamet eyler bana  
Sîne-i hüznümde açtı yara sevdâ hançeri  
Olmasın aslâ mükedder hâtırın Tevfik-i zâr  
Vâdi-i zulmâta düşmüşün Hızır'dır rehberi”<sup>35</sup>

Muhammed Tevfik Efendi'nin iki halifesi vardır. Bunlardan biri Ömer Hulûsî Efendi(ö. 1286/1869); diğeri ise Bozdoğanlı Şeyh Mustafa Fethi Efendi (Baba) (ö. 1338/1920)'dir. Tarikat Ömer Hulûsî üzerinden devam etmiştir.

<sup>34</sup> Vassâf, *Sefîne*, IV, 457; Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 221.

<sup>35</sup> Vassâf, *Sefîne*, IV, 457-458.

### Ömer Hulûsî Efendi (ö. 1285 / 1868)

Ömer Hulûsî ve *Divân*'ı üzerine doktora çalışması yapan Mehmet Şamil Baş, Ömer Hulûsî Efendi'nin hayatını ayrıntıları ile ortaya koymuştur. Biz de burada bu çalışmadan aldığımız bilgileri muhtasaran aktarıyoruz: “Ömer Hulûsî, 1222/1805 yılında eski adıyla Aydın Güzelhisarı'nda doğmuştur. Babası Hacı Hâfız Efendi'dir. Babası onu dönemin önemli ticaret ve eğitim merkezlerinden biri olan Nazilli'ye getirerek burada ilmî terbiye almasını sağlamıştır. Nazilli'deki hamileri Ali GâlibVasfî ve onun oğlu Muhammed Tevfik Efendi'dir. Ömer Hulûsî, hamilerinin yanında Nazilli Ağa Camii bünyesindeki Hacı Zühdî Efendi Medresesi'nde eğitimini tamamlamıştır. Muhammed Tevfik Efendi'nin iki halifesinden biridir. Ömer Hulûsî, 1260/1844 yılında şeyhinden irşad vazifesi alarak Nazilli dışına çıkmış; Aydın ve Ladik (Denizli) başta olmak üzere Ödemiş, Akhisar, Turgutlu, Manisa, Çanakkale ve bir süreliğine İstanbul Kasımpaşa'da irşad vazifesini yürütmüştür. Halifesi olan Hüseyin Hakkı Kasabavî (ö. 1297/1880) ile İstanbul'a seyahat etmiş ve silinmeye yüz tutmuş olan Uşşâkî tarikatını yeniden canlandırmıştır. Bir iftira neticesi bir zaman hapse mahkûm edilmiştir.

Muhammed Tevfik Efendi'nin vefatı sonrası (1280/1864) Nazilli'deki Uşşâkîler Aydın'da olan Ömer Hulûsî'den Nazilli'ye gelerek şeyhinin postuna oturmasını istemişler, Ömer Hulûsî Efendi de, vefatına kadarki beş yıllık süre içinde Nazilli'de Uşşâkî şeyhi olarak irşad vazifesine devam etmiştir. Geçimini aktarlık yaparak sağlamıştır. Ömer Hulûsî'nin, dervîşi Hasan Bey'in kız kardeşi Emine Sultan ile olan evliliğinden Hatice isminde bir kızı vardır. *Divân*'daki manzumelerinden de Sâdika Sultan adında bir kızı ve Yahya isminde bir oğlu daha olduğu anlaşılmaktadır. Ömer Hulûsî Efendi, altmış üç yaşında 2 Cemaziyelevvel 1285 / 21 Ağustos 1868 tarihinde Nazilli'de vefat etmiştir. Vefatına damadı FahreddînHimmetî tarafından tarih düşülmüştür. Nâşi ilk olarak vasiyeti gereği şehrin orta yerindeki kabristana defnedilmiş, daha sonra buradan yol geçeceği için şehrin batı girişindeki Evranlı Mezarlığı'na nakledilmiştir. Asıl mezar taşı kayıp olup, kabrine komşu olan diğer Uşşâkî büyükleri gibi kabri 1980'li yıllarda Ali Talip Çatalyürek tarafından tamir ettirilmiştir.

Nazilli'deki Uşşâkî şeyhleri Ali Galib Vasfî ve Muhammed Tevfik Efendi'den ders aldığı esnada Ömer Hulûsî Efendi yöredeki diğer tarikatlerin tekkelerine de girip çıkmış ve onların usûl ve erkânını öğrenmiştir. Her ne kadar sıklıkla Uşşâkî olduğunu dile getirirse de, Ömer Hulûsî Efendi Halvetî-Uşşâkî yoluna farklı bir neşve katmak için bir arayış içinde olmuştur. 1826'da kapatılan Bektâşî tekkeleri izlerini kaybettirmek için kendilerine “Târik-i Nâzenîn” adını vermişler ve 1849-1869 yılları arasında toparlanma sürecine girmişlerdir. Bu

bağlamda Ömer Hulûsî Efendi hem saç-sakalı uzatmak gibi fiziksel hem de muharrem ayı, kerbelâ, Yezid gibi unsurları manzumelerinde sıklıkla kullanıp fikirsel olarak Aydın ve çevresinde varlıklarını devam ettiren Târik-i Nâzenîn'e yakın durmuştur. Daha sonraları AhmedTâlib-i İrşâdî ile daha net bir çizgiye ulaşan bu Uşşâkî tavrı Nâzenîn-i Uşşâkiyye diye anılmış ve Ömer Hulûsî Efendi bu neşvenin başlangıç noktası sayılmıştır.

Ömer Hulûsî'nin bilinen tek eseri olan *Dîvân*'ı<sup>36</sup> onun şairliğinin en açık kanıtıdır. *Dîvân*'da 651 manzume vardır. Bu manzumelerin 613'ü gazeldir. Gazellerinin çoğunluğu altı beyitten oluşmaktadır. 38 manzumesi ise değişik bendlere sahiptir. Kullandığı dil Arapça ve Farsça unsurlar içeren ve zaman zaman mahallî dilin etkisinin görüldüğü Osmanlı Türkçesi'dir. Nesîmî, Fuzûlî, Yunus Emre, Mevlânâ ve Niyazî Mısırî etkilendiği şairlerin başında gelmektedir.<sup>37</sup> Onun da bir şiirini aşağıya derc ediyoruz:

“İster isen Hakk sırrını âgâh eder pîrân sana  
 Âyîne gör sen mihrini her gördüğün seyrân sana  
 Terk et sivânın yolların cânân ilin bülbüllerin  
 Gönlün uçur dost illerin vâsıl gerek sultân sana  
 Tutmaz isen mürşid sözün kimler diye pîrin izin  
 Çıkan yola rehbersizin yol gösterir şeytân sana  
 Yollarda kurt kaplan dolu dev ü perî toplan dolu  
 Ormanların arslan dolu yırtar birgün ceylân sana  
 Çıkmaz bu yol hiçbir zaman zâhid işin hergüngümân  
 Buğday gören neyler saman er nutkudur burhân sana  
 Her dem derim ey gâfilân olmaz beyim her lâf-ılan  
 Kalbin *Hulûs* ol şâh-ılan görsün seni şâhân sana”<sup>38</sup>

### **Bozdoğanlı Mustafa Fethî Efendi (Baba)(ö. 1338/1920)**

Mustafa Fethî Efendi, tahminî olarak 1208/1793 yılında Bozdoğan'da doğmuş yüz otuz sene yaşamış ve yine Bozdoğan'da 1338/1920 yılında vefat etmiştir.<sup>39</sup> Önceden Hâlidîyetafikatı mensubu iken rüyasında birkaç defa “Na-

<sup>36</sup> Ömer Hulûsî'nin *Dîvânı* üzerine daha önce bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Emine Altıntaş, *Hulûsî Ömer AydınîDîvânı Üzerine Bir İnceleme*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi SBE, Kütahya 2007.

<sup>37</sup> Baş, *Ömer Hulûsî ve Dîvân*'ı, ss. 27-63.

<sup>38</sup> Baş, *Ömer Hulûsî ve Dîvân*'ı, ss. 186-187.

<sup>39</sup> Nâil Tuman ölüm tarihini “Hicrî 9 Cemâziye'l-evvel 1341/Miladî 1922” şeklinde vermiştir. 9 Cemâziye'l-evvel 1241 tarihi 20 Aralık 1922 gününe denk gelmektedir. Bkz., Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, II, 753.

zilli'ye git orada abdest al" uyarısı üzerine Nazilli'ye gelmiştir. Nazilli'de Muhammed Tevfik Efendi'ye durumu anlatmış, Tevfik Efendi "İlminiz var, hilâfetiniz var, tekrar intisâba gerek yok" dese de ısrar karşısında "öyleyse yeniden abdest al, gel" sözleriyle Uşşakî dairesine girmiş, Muhammed Tevfik Efendi'ye intisâb etmiştir.<sup>40</sup>

Hüseyin Vassâf'ın şeyhi olan Gâlib Efendi Mustafa Fethî Efendi ile karşılaşmış ve onu "orta boylu, güzel yüzlü, orta sakallı, hoş-sohbet biri" olarak tanımlamıştır. Onun aktarımıyla, Mustafa Fethî Efendi hem ilm-i zâhirde hem de ilm-i bâtında yol almış bir zâttır. Bozdoğan'da yirmi dört odalı bir medrese bitişiğinde bir câmî ve onun yanında tekkesi vardır. Bu câminin duvarları Fethî Efendi'nin Hz. Peygamber için yazdığı naatler ile doludur. Bozdoğan'a ilim talebiyle gelen talebelere ilm-i zâhir için medresede ilm-i bâtın için tekkede dersler vermiştir. Manisa'nın Kula ilçesinde ve son zamanlarında Bozdoğan'da müftülük yapmıştır. Aşıkâne gazellerini içeren müretteb bir dîvânı ve daha birkaç dîvân dolduracak bir torba dolusu şiirleri olduğunu, bunlara ilaveten *Bir Âşığın Seyrânı* adlı bir risalesi, seyr ü sülûka dair bir başka risalesi olduğunu, kendisinin bu eserleri incelediğini Gâlib Bey Hüseyin Vassâf'a nakletmiştir.<sup>41</sup>

Bozdoğanlı Mustafa Fethî Efendi de bu zümre içindeki önemli şâirlerden biridir. Arapça şiirleri de bulunan Mustafa Fethî'nin özellikle şeyhi için yazdığı aşıkâne gazelleri olduğunu yine Vassâf haber vermektedir. Yukarıda bahsi geçen mürettebdîvânı ve diğer eserleri bugün maalesef elimizde değildir. Yine Vassâf onun bazı şiirlerini muhtemelen bu eserleri görüp inceleyerek nakletmiştir. Biz de onun şiir vadisindeki bu önemli konumunu yansıtan bir şiirini aşağıda dikkatlerinize sunuyoruz:

“Ey ehl-i taleb bak bize kim kible-nümâyız  
Her kandedir ol mazhar-ı esrâr-ı Hudâyız  
Sen ben ne demek cümlesi mahv oldu ser-â-pâ  
Her yüzde tecellîsîgöründükdefenâyız  
Biz aşk ile dil-suhtelerizmezheb-i aşkda  
Cem'iyet edip ders-i arefdeulemâyız  
Hiç gayrı değil cümle odur cümlesi bizde  
Biz câmiu'l-esmâ olan ol ehl-i âmâyız  
Biz yek-dil ü yek-hâl olup sırr-ı ezelde  
Yek haddede merbûb olan erbâb-ı safâyız  
Nefs-ile ne hâcet bilinir kalbe nazarla

<sup>40</sup> Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 220.

<sup>41</sup> Vassâf, *Sefine*, IV, ss. 458-459.

Yek diğërimizzabt ile bir nokta-i bâyz  
 Ebced okuduk ahsen-i takvime gelince  
 Bildik hele Fethî biz o mir'ât-ı Hudâyız"<sup>42</sup>

Uşşâkîlik özellikle Ömer Hulûsî Efendi'den sonra bir mekan değışikliğine uğramıştır. Tarikat Ömer Hulûsî'nin halifesi Kasabalı (Turgutlu) Hüseyin Hakkı Baba (ö. 1297/1880) üzerinden Tire'ye intikal etmiştir. Bu zâttan sonra Bir müddet Tire'yi merkez edinen Uşşâkîlik daha sonraki şahıslar vasıtasıyla Manisa, Balıkesir ve Çanakkale üzerinden tekrar İstanbul'a dönecektir. Bu mekan değışikliğinde Hüseyin Hakkı Baba'nın önemli payı vardır.

### **Hüseyin Hakkı Kasabavî(ö. 1297/1880)**

Bugün Manisa sınırları içerisinde ve eski adı Kasaba olan Turgutlu'da tahminen 1227/1812 tarihinde dünyaya gelmiştir. 13 Zilhicce 1297/17 Ekim 1880 tarihinde vefat etmiştir. Yine Hüseyin Vassâf'ın şeyhi Gâlib Efendi bu zât ile de tanışmış ve onu orta boylu, köse sakallı, ümmî bir âlim olarak tanıtmıştır. Tire'de imamlık yapmış ve Ömer Hulûsî'den aldığı Uşşâkîlik öğretilerini Tire'ye taşımıştır. Burada Mehmed Emin Tevfikî Efendi'yi yetiştirmiştir. Daha sonra İstanbul'a giden ve Samatya'dadergâh kuran Mehmed Emin Tevfikî Efendi, şeyhinin İstanbul'u ziyaretlerinde onu bu tekkede misafir etmiştir.<sup>43</sup>

Hüseyin Hakkı Kasabavî'nin şiirle uğraştığına dair elimizde net bilgiler yoktur. Kendisine ait bir dîvân veya dîvânçe tespit edilememiştir. Muhtemeldir ki bazı mutasavvıflarda olduğu gibi kitapla uğraşmak yerine insan yetiştirmeyi daha değerli bulmuş ve ömrünü bu yolda harcamıştır. Ömer Hulûsî Efendi'nin damadı FahreddînHimmetî onun ölüm tarihini gösteren bir tarih manzumesi yazmıştır. Biz de aşağıda bu manzûmeyi sizlere sunuyoruz:

Bâğ-ı Uşşâkîye irdi nâgehânbâğ-ı hazân  
 Hirmen-i irfândan oldu yine bir dâne nihân  
 Mürşid-i kâmil idi kim râh-ı Hakdamuktedâ  
 Mâh cemâli sâlikân-ı encümepertev-keşân  
 Dest-i lütfundan sunardı âb-ı vahdet teşneye  
 Mürde-dil ihyasına me'mûr idi hayli zamân  
 Hâne-i kalbinde dost mihmânlığıûmâ edip  
 Menzilinde kıldı kendine makâmînnüktedân  
 Fâtihabahş eyle rûhundanmeded-kâr ol gönül

<sup>42</sup> Vassâf, *Sefine*, IV, 459.

<sup>43</sup> Vassâf, *Sefine*, IV, 467.

Bûse-gâh-ı âşikândırçünkü bu dârü'l-emân  
 Himmetîâm söyle târîh gitdi dünyâdan hayf  
 İyd-i ekber içre içreHakkî eyleyip teslim-i cân1297

### Mehmed EmînTevfikî Efendi (ö. 1331 / 1912)

1201/1787 yılında Tire'de dünyaya gelmiştir. Yaş itibarıyla daha büyük olmasına rağmen Hüseyin Hakkı Kasabavî'nin müridi ve halifesi olmuştur. O da şeyhi gibi ümmî âlim bir zâttır. Yüksek tahsil görmemiştir. Birçok yeri gezmiş ve özellikle Marmara yarımadasında güçlü halifeler yetiştirerek Uşşâkîliğin buralarda yayılmasını sağlamıştır. Daha sonra 1285/1868 yılında yaşı bir hayli ilerlemiş olarak İstanbul'a giden Tevfikî Efendi, Kasımpaşa'daki Uşşâkî asitanesi yanında bir ev kiralamış, eskicilik ve ayakkabı tamirciliği ile geçimini sağlamıştır. Ayakkabı tamiri sırasında pekçok kimse ile tanışıp onların gönlünde taht kurmuştur. Daha sonra Samantya'da Mirahor'da Uşşâkî dergâhının karşısındaki konağı satın almış, altı yedi sene burada neşr-i tarikat etmiş, Uşşâkî âyinleri düzenlemiştir. 1295/1878 senesinde çıkan yangında bu dergâh yanmıştır. Daha sonra Uşşâkî dergâhı tamir ettirilerek postnişinliğine Mehmed Emîn Tevfikî Efendi getirilmiştir. Dergâhın kapısı üzerindeki tarih manzûmesi Fahreddin Himmetî'ye aittir. Bu tarih manzumesinin tarih beyti aşağıdaki gibidir:

Dedim târîh-i tâmmınanınçünHimmetî dilden  
 Bu dâr-ı dil-güşânâsavücûh-ı bâis-i ihyâ" 1297<sup>44</sup>

Mehmed EmînTevfikî Efendi, yüz yirmi yılı aşkın bir ömür sürmüş ve 1331/1912 yılında vefat etmiştir. Uşşâkîler arasında "Büyük Aziz" olarak tanınmaktadır. Kütahya, İnegöl, Balıkesir ve Aydın başta olmak üzere pek çok yer gezmiş ve buralarda halife yetiştirmiştir. Bu yüzden epeyce fazla sayıda halifesi mevcuttur.<sup>45</sup> Bu seyahatları sırasında İstanbul'daki dergâhta yerine Mehmed Muhyiddin Himmetî (Fahreddin-i Himmetî)'yi bırakmıştır. Kendisi de şeklen Bektâşîlere benzeyen Tevfikî Efendi, pek çok Bektâşî'yi Uşşâkîlik içerisine almıştır.

Bugün elimizde Mehmed EmînTevfikî Efendi'ye ait eserler mevcut değildir. Ancak onun Uşşâkîler arasındaki saygın konumuna, zikir usûlünde yaptığı bazı düzenlemelere, kitapları çok sevmesine ve sık sık sahafları dolaşarak yeni kitaplar satın almasına, sürekli kitap mütalaası yapmasına bakılırsa ümmî âlim olduğu bilgisine ihtiyatla yaklaşmak icap eder. Dolayısıyla kendisine ait kitapla-

<sup>44</sup> Vassâf, *Sefine*, IV, 468.

<sup>45</sup> Yücer, halifelerinin uzunca bir listesini yine Vassâf'tan aktararak vermektedir. Bkz. Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 223.

rn hatta geleneğe uygun olarak şiir metinlerinin olması gerekir. Ancak bunlar bugün elimizde değildir.

### **Tâlib-i İrşâdî (ö. 1297 / 1880)**

Tebliğimizde temas edeceğimiz son şahıs Ahmed Tâlib-i İrşâdî olarak tanınan Derebeyi-zâde Helvacıoğlu Ahmed Efendi'dir. İzmir'in Bayındır ilçesinde doğan İrşâdî'nin doğum tarihi *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*'nde 1253/1819 olarak verilmesine karşın<sup>46</sup> kendisine Edremit Kaymakamlığı tarafından verilen mürûr tezkiresinde yaşı elli olarak gösterilmesine bakılırsa 1241/1825 yılında doğmuş olması gerekir.<sup>47</sup> Bir medresede ilim tahsiliyle meşgul iken Ömer Hulûsî ve Hüseyin Hakkı Kasabavî tarafından keşfedilmiştir. Tâlib-i İrşâdî mahlası da bu karşılaşmada kendisine verilmiştir. On beş sene kadar Hakkı Efendi'nin yanında bulunarak seyr ü sülûkunu tamamlamıştır.<sup>48</sup> Yine Vassâf'ın aktardığı bilgilere göre 1270/1854 yılında kendisine bir hâl gelmiş ve yedi sene dağlarda inziva hayatı yaşamıştır. Bu zaman zarfında saçını sakalını uzatmış, daha sonra bu hâl geçince bir hasır parçasına bürünmüş olarak şeyhi Hulûsî Efendi'nin huzuruna dönmüştür.<sup>49</sup> 1277/1860 yılında Hüseyin Hakkı Efendi'den müstahlef olmuş ve Uşşâkiyye'nin İrşâdiyye kolunu kurmuştur.<sup>50</sup> Yirmi bir sene Çanakkale, Biga, Balıkesir, Karabiga, Çardak, Lapseki, Bayramiç, Kumkale, Edremit ve Gelibolu taraflarında dolaştığı haber verilmektedir.<sup>51</sup> İbnülemin'in tarifine göre İrşâdî "uzunca boylu, zayıf, kara gözlü, uzun saçlı ve sakallı"dır. Bütün mal varlığını mirasçılara bırakmıştır.<sup>52</sup>

Sadettin Nüzhet Ergun, onu Bektâşî şairleri arasında zikrederek, Tâlib-i İrşâdî'nin aslen Bektâşî olduğunu, kendisini Uşşâkîlik içerisinde gizlediğini, Nazenîn-i Uşşâkî denilen tarikatın aslında Bektâşîlik'ten başka bir şey olmadığını, gerçek Uşşâkîlerin İrşâdîleri kendilerinden kabul etmediklerini iddia etmiştir.<sup>53</sup>

Uzunçarşılı, *Karasi Meşâhiri* adlı eserinde, İrşâdî'nin bir dîvân tutacak kadar ilahîsinin bulunduğunu, mensuplarının pîrleri gibi saç ve sakal uzattığını,

<sup>46</sup> *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler/İsimler/Eserler/Terimler)*, Dergâh Yay., İstanbul 1981, IV, 406.

<sup>47</sup> Alpdoğan, *Ahmed Tâlib İrşâdî'nin Dîvânı'nın İncelenmesi*, s. 4.

<sup>48</sup> Vassâf, *Sefîne*, IV, 491; İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 722.

<sup>49</sup> Vassâf, *Sefîne*, IV, 491.

<sup>50</sup> İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 722.

<sup>51</sup> Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, s. 227.

<sup>52</sup> İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 722.

<sup>53</sup> Sadettin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri*, Devlet Matbaası, İstanbul 1930, s. 9. Ancak Mehmet Şamil Baş'ın verdiği ve Ömer Hulûsî'den günümüze ulaşan Uşşâkî silsilelerinin birçoğunda Tâlib-i İrşâdî'nin adı geçmektedir. Bkz. Baş, *Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*, ss. 57-62.



Balıkesir’de Azibler Tekkesi adıyla bir dergâh inşâ ettirdiğini, İrşâdî’nin 1297/1880 yılındaki vefatından<sup>54</sup> sonra bu dergâhın, sırasıyla halifeleri şeyh KudsiAhmed Efendi ve Şeyh Ahmed Şevkî Efendi üzerinden irşada devam ettiğini haber vermektedir.<sup>55</sup> Bu divan bugün elimizdedir. Divan üzerine önce Ali Talip Çatalyürek tarafından Bıçakçı kendindeki bir nüshadan bir çalışma yapılmış<sup>56</sup> daha sonra da Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.<sup>57</sup> Eserin daha yakından tetkik edilmesiyle Tâlib-i İrşâdî’ninBektâşî olduğu yönündeki tartışmaların daha da netleşeceği kanaatindeyiz. Biz de bu *Dîvân*’danmünacaat nev’indeki bir manzûmeyi aşağıya dercediyoruz:

“Âh efendim çok hatâlar eyledim güfrân senin  
Geç günâhımdaninâyeteyleyip ihsân senin

Var mıdır âlemde hiçbir âsî mücrim ben gibi  
Mağfiret kânıKerîmsinderdime dermân senin  
Bilmezem aklım perîşân eyledi zülfün teli  
Her ne iş kim eyler isem emr-ile fermân senin  
Varlığımdan soyunup hem benliğim mahv eyledim  
Bâb-ı ihsânından bir abd-i zaîf el-ân senin  
Emr-i Hakk olsa Hudâdan sana İbrâhîm gibi  
Tiğ-ile İsmâil-veşteslîm kim kurbân senin  
Korkmaz İrşâdî bu cândantâ ezelahdeyledi  
Ahdine çün pür-vefâdır cânına cânân senin”<sup>58</sup>

## Sonuç ve Değerlendirme

Biz bu çalışmamızda Aydın’da belli bir bölgede yetişen Uşşakîmeşayihini merkeze aldık ve Uşşakîliğinbelli bir zaman dilimini inceledik. Ancak çalışma genişletilerek hem Aydın’ın diğer ilçeleri hem de daha geniş bir zaman açısın-

<sup>54</sup> Tuman, Tuhfe-i Nâilî, I, 20.

<sup>55</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *KarasiMeşâhiri*, I. Kısım, Karasi Vilayet Matbaası, Karasi 1339, s. 81-82.

<sup>56</sup> Bkz. *Divan-ı Hazret-i Ahmet Talip İrşadi ve Divan-ı Hazreti Hüseyin Hüsnü*, (Haz. Ali Talip Çatalyürek), Renk Matbaacılık İzmir 1996.

<sup>57</sup> Neslihan Dönmez Alpdoğan, divanını Ankara Millî Kütüphanedeki bir nüshadan hazırladığını ifade etmekte ancak nüshanın künyesini vermemektedir. Araştırmalarımız sonucunda Ankara Millî Kütüphanede böyle bir nüshaya rastlayamadık.

<sup>58</sup> Tâlib-i İrşâdî, *Dîvân*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşakî Tekkesi Bölümü, Yazma No: 147, 5<sup>a</sup>;Tâlib-i İrşâdî, *Dîvân*, Yazma, 48<sup>b</sup> (Ömer Karîbî, Memican Dîvânçeleri ile beraber); Alpdoğan, *AhmedTâlibİrşâdî’ninDîvânı’nın İncelenmesi*, s. 169.

dan daha nitelikli incelemelere ihtiyaç vardır. İşte o zaman Aydın'ın manevî mimarları daha net olarak ortaya çıkacak, Aydın yörüklerinin din tarihi, manevî tarihine ışık tutulmuş olacaktır.

Yukarıda haklarında bilgi verdiğimiz şahıslar elinde Nazilli ve çevresi merkez olmak üzere Aydın önemli Uşşâkiyye merkezlerinden biri haline gelmiştir. Bu açıdan değerlendirdiğimizde Aydın'ın Uşşâkîlik tarihindeki yeri büyüktür. Ayrıca tarikat belli bir tarihten sonra Tire'ye oradan da Güney Marmara üzerinden İstanbul'a geri dönmüştür. Bunu yukarıda adı geçen şahıslar üzerinden takip etmek mümkündür.

Bölgedeki Uşşâkîliğin Ömer Hulûsî ile başlayan kırılmalara uğradığı, Bektâşiyye ehli ile temaslar sonucunda Uşşâkîlerde birtakım sapmalar olduğu, daha sonraki Uşşâkîmeşayih'in bu temasları daha da artırdığı, bunun dönem gereği olduğu, bu temaslar sonucunda "Tarîk-i Nazenînlîk" adı verilen bir zümrenin ortaya çıktığı tespitlerimiz arasındadır.

Bugün eserlerini elde etme imkanı bulamadığımız Hüseyin HakkîKasabavî ve Mehmed EmînTevfikî Efendileri belki bir nebze dışarda tutarak söyleyecek olursak, diğer zevâtın edebiyat, sanat ve şiirle yakından ilgilendikleri, bir çoğunun *Dîvân*'a ve tasavvufî eserlere sahip oldukları, Rüşdî, Vasfî, Tevfikî, Hulûsî, İrşâdî gibi mahlaslarla şiirler yazdıkları ve bunun da pîr-i tarikat Salâhî'ninvelüd bir şâir olmasıyla yakından ilgili olduğu ifade edilebilir.

Ancak Mehmet Şamil Baş'ın *Ömer Hulûsî ve Dîvân*'ı üzerine yaptığı doktora çalışmasını hariç tutarak söylemek gerekirse, Bu şahıslar ve eserleri üzerine ciddi müstakil çalışmaların henüz yapılmadığı söylenebilir. Yapılan birkaç çalışma gönüllü Uşşâkiyye muhipleri tarafından yapılmıştır. Akademik düzeyde hazırlanan birkaç yüksek lisans çalışması ise, oldukça yetersiz ve önemli tashihiere muhtaç çalışmalar konumundadır.

### Kaynakça

**Akkuş**, Mehmet, *Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri*, MEB Yay., Ankara 1998.

**Alpdoğan**, Neslihan Dönmez, *AhmedTâlibİrşâdî'ninDîvânı'nın İncelenmesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi SBE, Afyon 2001.

**Baş**, Mehmet Şamil, *Aydınli Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*, Okur Akademi Yay., İstanbul 2014.

**Bursalı Mehmet Tâhir**, *Osmanlı Müellifleri I-II-III ve Ahmed Remzi Akyürek Miftâhu'l-Kütüb ve Esâmî-i Müellifin Fihristi*, (Haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı), Bizim Büro Yay., Ankara 2000.

—————, *Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ ve Müverrihin ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*, (Haz. Mehmet Akif Erdoğan), Akademi Yay., İzmir 1994.

**Cavid**, İbrahim, *Aydın Vilâyet Sâlnâmesi R. 1307/H.1308*, (Haz. Murat Babuçoğlu, Cengiz Eroğlu, Abdülkerim Şahin), TTK Yay., Ankara 2010.

**Ceyhan**, Semih, "Salâhî Efendi", *DİA*, İstanbul 2009.

**Çilli**, Bilal Reşit (Rüşdî Uralvî), *Uşşâkîlik*, (Düzenleyen: Hidayet Sevgili), Güneş Ofset, Antalya 2003.

**Dikmen**, Gani, *Nazilli Tarihi ve Coğrafyası*, Nazilli 1952.

*Divan-ı Hazret-i Ahmet Talip İrşadi ve Divan-ı Hazreti Hüseyin Hüsnü*, (Haz. Ali Talip Çatalyürek), Renk Matbaacılık İzmir 1996.

**Ergun**, Sadettin Nüzhet, *Bektaşî Şairleri*, Devlet Matbaası, İstanbul 1930.

**İnal**, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlû's-Şuarâ)*, (I-II), MEB Yay., İstanbul 1969.

**Kılıç**, Mahmut Erol, "Uşşâkiyye" *DİA*, İstanbul 2009.

**Kuruüzüm**, Hüseyin, *Süleyman Rüşdî*, Merhaba Dizgi Merkezi, Denizli 1991.

**Osman-zâde Hüseyin Vassâf**, *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), Kitabevi Yay., İstanbul 2006.

**Pakalın**, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (I-II), MEB Yay., İstanbul 1983.

**Semiz**, Kenan, *Semiz-zâde Süleyman Rüşdî Efendi ve Dîvânı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya 2010.

**Serin**, Rahmi, *İstanbul ve Anadolu Evliyalari*, Pamuk Yayıncılık, İstanbul 1999.

**Süleyman Rüşdî**, *Dîvân*, Ankara Millî Ktp, 06 Mil Yz, 141 yp.

**Talib-i İrşâdî**, *Dîvân*, Yazma, Süleymaniye Kütüphanesi, UŞŞâkî Tekkesi Bölümü, Yazma No: 147.

—————, *Dîvân*, Yazma, (Ömer Karîbî, MemicanDîvânçeleri ile beraber).

**Tuman**, Mehmet Nâil *Tuhfe-i Nâilî*, *Divan Şâirlerinin Muhtasar Biyografileri*, (I-II), (Haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatçı), (Tıpkı Basım), Bizim Büro Yay., Ankara 2001.

*Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Devirler/İsimler/Eserler/Terimler)*, (I-VIII), Dergâh Yay., İstanbul 1981.

**Uzunçarşılı**, İsmail Hakkı, *KarasiMeşâhiri*, I. Kısım, Karasi Vilayet Matbaası, Karasi 1339.

**Yücer**, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf [19. Yüzyıl]*, İnsan Yayınları, 2003.

<http://www.turkedebiyatiisimlersozlugu.com>

# AYDINLI MUTASAVVIF ŞAİR ÖMER HULÛSÎ EFENDİ VE HALVETİ-UŞŞÂKÎ YOLUNA ETKİLERİ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şamil BAŞ\*

## Giriş

Gerek hayat hikâyeleri gerekse ürünleri ve bağlı oldukları düşünce sistemleri ile Dînî-Tasavvufî Türk Edebiyatı içinde yer almış isimler araştırılmaya açık bir saha oluşturmaktadır. Bu sahanın içinde yer alan isimlerden biri de tezkireciliğin son asrı olan XIX. asırda yaşamış Halvetiyye'nin Uşşâkiyye koluna mensup mutasavvif şair Aydın Güzelhisarlı Uşşâkî şeyhi Ömer Hulûsî Efendi'dir.

2013 yılında tamamladığımız "*Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*" isimli doktora tezimiz<sup>1</sup> öncesinde akademik camiada Ömer Hulûsî'nin hayatı hakkında derli toplu bilgiler bulunmamakta; bazı akademik çalışmalarda ise yanlış bilgiler<sup>2</sup> yer almaktaydı. Araştırmalarımız neticesinde Ömer Hulûsî'nin hayatına dair bilgilerin çoğunluğunun Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliya*'sında; bir kısmının ise İbrahim Güz'ün *Gayb-ı Hayat*<sup>3</sup> isimli derleme eserinde yer aldığını ortaya koymuş; bunun dışında Bilâl Reşid Çilli'nin<sup>4</sup> ve Fehamet Onat'ın<sup>5</sup> eserlerindeki bilgilerin de çoğunlukla Vassâf'ı tekrar mahiyetinde ya da onu teyit eder nitelikte olduğunu görmüştük. Ek olarak *Ömer Hulûsî Dîvânı*'ndaki manzûmelerden ve Leman Barıştıran'ın özel kütüphanesinden tarafımıza intikal eden mektup-

---

\* Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları-Türk İslâm Edebiyatı, mail: mehmetamilbas@hotmail.com

<sup>1</sup> İlgili tezin gözden geçirilip yayınlanmış hâli için bkz. Mehmet Şamil Baş, *Aydınlı Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*, Okur Akademi Yay., İstanbul, 2014.

<sup>2</sup> Bkz. Emine Altıntaş, *Hulûsî Ömer Aydınî Dîvânı Üzerine Bir İnceleme*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya, 2007.

<sup>3</sup> İbrahim Güz, *Gayb-ı Hayat (Hz. İmam Ali'nin Velayet Yolundaki Silsileyi Arıfan)*, İstanbul, 2007. İlgili çalışma kendisine Mahfî mahlasını seçen ve İstanbul Ümraniye'de mukîm 1935 doğumlu İbrahim Güz'ün (İbrahim Mahfî Erzincanî) bir derlemesidir. Eserin matbaa baskısı yoktur. Bilgisayar çıktısı üzerinden bir-iki nüsha çoğaltılıp iki kapak arasına alınmıştır.

<sup>4</sup> Bilâl Reşid Çilli, *Uşşakilik*, Güneş Ofset, Antalya 2003.

<sup>5</sup> Bkz. Fehamet Onat, *Büyük Türk Mutasavvıflarından Pîr Hasan Hüsameddin Uşşâkî "K.S." ve Hulefâsı*, 4. Baskı, (yersiz), 1984.

lardan derlediğimiz bilgilerle Ömer Hulûsî Efendi'nin yeterince tafsilatlı hayat hikayesini ilim dünyasına kazandırmış idik.

Ömer Hulûsî Efendi'nin Halvetî- Uşşâkî yoluna ne gibi etkilerinin olduğu elbette onun hayat hikayesinde öne çıkan bilgilerle şekillenecektir. Çalışmamız bu doğrultuda iki bölüm üzerine inşa edilmiştir: Ömer Hulûsî Efendi ve onun Halvetî-Uşşâkî yoluna etkileri.

### A. Ömer Hulûsî Efendi'nin Hayatı

Ömer Hulûsî Efendi, 1222/1805 yılında Güzelhisar'da doğmuştur. Güzelhisar, Aydın sancağının merkezi olup bir dönem Aydın Güzelhisarı adıyla anılmıştır. 1831 yılındaki ilk nüfus sayımında Aydın Sancağı'nın kazaları arasında Güzelhisar, Tire, Bayındır, Ödemiş, Birgi, Ayasuluğ, Alaşehir, Nazilli, Dağ Marmarası, Yenişehir, Salihli, İnegöl, Kuyucak, Atça, Yenipazar, Keles, Köşk, Dallica, Sultanhisar, Balyambolu, Arpaz, Bozdoğan ve Vakıf bulunmaktadır<sup>6</sup>. Ömer Hulûsî Efendi'nin yaşadığı dönem olan XIX. asrın hem siyasî ve hem de kültürel tarihinin<sup>7</sup> Aydın Sancağı üzerinde önemli etkileri vardır. Devletin önemli ticaret merkezlerinden olan Aydın Sancağı'nda ortaya çıkan ayaklanmalar ve kapatılan Bektaşî tekkelerinin Tarık-i Nazenin adıyla Aydın vilayeti içinde varlığını devam ettirmesi bunun önemli sonuçları arasında gösterilebilir. Ömer Hulûsî Efendi'nin doğduğu Aydın Güzelhisarı ile zahirî ve batınî eğitimini tamamladığı Nazilli kazası da dönemin siyasî ve kültürel etkilerinin en çok hissedildiği yerler arasında gelmektedir<sup>8</sup>.

Ömer Hulûsî'nin babası Aydın eşrafından Hacı Hâfız Efendi'dir. Mesleği bezirgânlıktır. Küçük yaşlarda babasının yanında çalışan ve ilerde geçimini benzer bir işle sağlayacak olan Ömer Hulûsî, babasının kendisini dönemin önemli ticaret ve eğitim merkezlerinden biri olan Nazilli'ye getirmesiyle eğitim hayatına başlar. İlmî terbiyesindeki hâmilere Muhammed Zühdü Efendi'nin oğlu Ali Galip Vasfî Efendi (d.1146/1733 - v.1266/1850) ve onun oğlu Muhammed Tevfik Efendi'dir (v.1280/1864). Üç kuşak Nazilli müftülüğü yapan bu isimlerin özelde Nazilli olmak üzere Aydın Sancağı'nda ve hatta İstanbul'da inkisara yüz

<sup>6</sup> "Aydın", *Yurt Ansiklopedisi Türkiye İl İl Dünyü Bugünü Yarını*, (Editör: Yücel Yaman), Cilt: 2, Anadolu Yayıncılık, İstanbul, 1982, ss.990-991. Ayrıca bkz. Feridun Emecen, "Aydın", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 4, İstanbul, 1991, ss.235-237.

<sup>7</sup> XIX. asrın siyasî ve kültürel tarihi ve bu asırda yaşamış şairler hakkında özet bilgi için bkz. Mehmet Şamil Baş, *Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdet-nâme Mesnevisi (Metin-Muhtevâ-Tahlil)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007, ss.1-6.

<sup>8</sup> XIX. asırda Nazilli hakkında bkz. Charles Texier, *Küçük Asya -Coğrafyaya Tarihe Âsâr-ı Atıkaya Ait Tarif-*, (Mütercim Ali Suat), Cilt:1, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1339, ss.112-123.

tutmuş olan uşşâkiliğin canlanmasında ve yayılmasında önemli katkıları olmuştur.

Ömer Hulûsî Efendi'nin, eğitimi Nazilli Ağa Camii bünyesindeki Hacı Zühdü Efendi Medresesi'nde tamamladığı düşünülmektedir. *Dîvân*'ındaki bazı manzumelerden ve günümüze ulaşan bazı mektuplardan geçimini aktarlık yaparak sağladığına dair ipuçları vardır.

Bir iftira neticesi bir zaman hapse mahkûm edildiğine ve her mutasavvıf şahsiyette olduğu gibi bazı kerametlerine dair bilgiler aktarılmaktadır. 1260/1844 yılında şeyhinden irşad vazifesi alarak Nazilli dışına çıkmış; Aydın ve Ladik (Denizli) başta olmak üzere Ödemiş, Akhisar, Turgutlu, Manisa, Çanakkale ve bir süreliğine İstanbul Kasımpaşa'da irşad vazifesini yürütmüştür. İzmir-Aydın demiryolu inşasından önce de İzmir'e kısa bir seyahati olduğu aktarılan bilgiler arasındadır.

Eşi Emine Sultan, huzur dervîşi Hasan Bey'in kız kardeşidir. Bu evliliğinden Hatice isminde bir kızı vardır. *Dîvân*'daki manzumelerinden de Sâdıka Sultan adında bir kızı ve Yahya isminde bir çocuğu daha olduğuna dair deliller bulunmaktadır. Eşi Emine Sultan, Ömer Hulûsî vefat ettikten sonra tekrar evlenmiştir. Bu evlilik Ömer Hulûsî Efendi'nin Antalyalı bir tüccarın rüyasına girerek dul kalan eşiyle evlenmesini istemesi üzerine vuku bulduğu ifade edilmektedir<sup>9</sup>.

Ömer Hulûsî'nin bilinen tek eseri *Dîvân*'ıdır. Manzumelerinde Hulûsî adını mahlas olarak kullanmıştır. Hiçbiri tam olmamakla birlikte *Dîvân*'ın bilinen on nüshası vardır. Bu nüshaların bir kısmı aralarında Leman Barıştıran, İbrahim Güz ve Mahmud Erol Kılıç'ın da olduğu şahsi kütüphanelerde bir kısmı da Ankara ve İstanbul'daki kütüphanelerde yer almaktadır. En eski *Dîvân* nüshası kendisinin hayatta olduğu ve tertibine müdahil olduğunu düşündüğümüz 1285/1868 tarihli. Söz konusu nüsha İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları numara 174'te kayıtlıdır. Nüshalar, tarafımızdan doktora düzeyinde incelenerek 651 manzumeye ulaşan *Dîvân* metni kritiği yapılarak günümüze aktarılmış ve manzumeleri incelemeye tabi tutulmuştur.

Ömer Hulûsî Efendi, altmış üç yaşında 2 Cemaziyelevvel 1285 / 21 Ağustos 1868 tarihinde Nazilli'de uşşâkî şeyhi iken vefat etmiştir. Kızı Hatice ile ev-

<sup>9</sup> Söz konusu bilgi, mutasavvıf şahsiyetlerin sorgulanamazlığı konusunda eleştiriye örnek olmuştur. Bkz. Faruk Sancar, "Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir Mi?: Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, C.9, S.42, ss.1915-1927. 21 nolu dipnot.

lenmiş olan ve Dîvân'ının da müstensihlerinden biri olan damadı Fahreddîn Himmetî tarafından vefatına şu tarih düşülmüştür:

Mazhar-ı sırr-ı velâyet vâris-i fahr-ı cihân  
Mürşid-i kâmil mükemmel pîşvâ-yı vâsilân

Bâğ-ı irfân içre marûf Şeyh Hulûsî bâğ-bân  
Bu makâmı Kabetü'l-uşşâk kıldı âsitân

Râh-ı Uşşâkîde yakdı Aydın ilinden çerâğ  
Tutdı âfâkı ser-â-pâ nûr-ı feyz-i ârifân

Oldı irşâd ile me'mûr yirmibeş yıl ışk-ile  
Âb-ı hayvân kandı destinden nice bin âşıkân

Bendegâna yâdigâr koydı mükemmel bir dîvân  
Mürde-dil ihyâsına bu rehnümâ-yı sâlikân

Söyledim lâhûta azmin Himmetî târîh-i tâm  
Andelîb-i rûh-ı pâkin buldı vahdet âşiyân

عندليب روح پاکن بولدی وحدت آشیان 1285<sup>10</sup>

Vasiyeti gereğince Ömer Hulûsî'nin naaşı Nazilli'nin orta yerindeki kabristana defnedilmiş; buradan yol geçeceği için daha sonra şehrin batı girişindeki Evranlı Mezarlığı'na nakledilmiştir. Asıl mezar taşı Ali Talip Çatalyürek tarafından görmüş olmakla birlikte kayıp olup, kabrine komşu olan diğer Uşşâkî büyükleri gibi kabri 1980'li yıllarda aynı şaşsın gayretleriyle onarım görmüştür<sup>11</sup>.

## B. Ömer Hulûsî Efendi'nin Halveti-Uşşâkî Yoluna Etkileri

Uşşâkıyye tarîkatı, islam dünyasının en yaygın tarîkatlarından biri olan Halvetiyyenin şubelerinden biridir. Halvetiyye-i Uşşâkıyye'yi Hasan Hüsameddin Uşşâkî tesis etmiş; halîfesi Memicân-ı Saruhanî (v.1008/1559) ile

<sup>10</sup> Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006, s.464; Beş cilt olarak günümüz Türkçesine aktarılan eserin dördüncü cildinin 281 ile 502 sayfaları arasında Uşşâkî şeyhleri hakkında bilgiler verilmektedir. Bu eserden vereceğimiz dipnotlar eserin dördüncü cildinin ilgili sayfalarından olacaktır. Ayrıca bkz. Mehmet Şamil Baş, *Ömer Hulûsî Dîvân'ı*, ss.43-44.

<sup>11</sup> Ömer Hulûsî Efendi'nin hayatı hakkında daha detaylı bilgiler için Bkz. Mehmet Şamil Baş, *Aydınlı Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*, Okur Akademi Yay., İstanbul, 2014; Mehmet Şamil Baş, "Hulûsî Ömer", *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013. <http://www.turkedebiyat isimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=1079>.



devam etmiştir. Uşşâkiyye'nin en önemli üç şubesi Muhammed Cemaleddin-i Uşşâkî (v.1164/1750) ile *Cemaliyye*; Ahmed Câhidî (v.1070-1659) ile *Câhidiyye* ve Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (v.1197/1782-83) ile *Salâhiyye*'dir. Cemaliyye ve Salâhiyye şubeleri İstanbul merkezli olmaları dolayısı ile Uşşâkilik İstanbul'da yaygınlık kazanan bir tarikat görünümündeydi. Muhammed Cemaleddin-i Uşşâkî ve Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî bu sebebe binaen uşşâkiliğin ikinci ve üçüncü pîrleri sayılmışlardır. Uşşâkilik daha sonra Abdullah Salâhî'nin halîfeleri<sup>12</sup> ile Rumeli'ye geçmiş ve Ege bölgesinde de varlığını sürdürmüştür. XIX. asırda Uşşâkiyye tarikatının Aydın Vilayeti içinde yayılması Salâhî'nin en tanınmış halîfesi olan Muhammed Zühdü Nazillivî (v.1221/1807) iledir. Nazilli Müftülüğü yapan Muhammed Zühdü ile Uşşâkiyye tarikatı Nazilli merkez olmak üzere Aydın Vilayeti'ne ve Ege Bölgesi'ne yayılmıştır<sup>13</sup>.

Bugün Nazilli'de bulunan Muhammed Zühdü Efendi'nin türbesinin (Yeşil Türbe) hemen yanındaki Uşşâkî dergahı uşşâkiliğin Nazilli'deki merkezi konumunda bulunmaktaydı. Muhammed Zühdü Efendi'nin kendisi gibi müftü olan oğlu Ali Galib Vasfî (v.1266/1850) ve torunu Muhammed Tevfikî (v.1280/1864) ile Nazilli'de devam eden Uşşâkiyye, Muhammed Tevfikî'nin iki halîfesinden biri olan Ömer Hulûsî Güzelhisar-ı Aydınî (v.1285/1868) ile Nazilli'deki en ihtişamlı dönemini geçirmiştir. Ömer Hulûsî Efendi'nin halîfeleri ile de Uşşâkiyye günümüze kadar gelmiş ve varlığını devam ettirmiştir.

Abdullah Salâhî'nin halîfeleri ile İstanbul dışında yayılmaya başlayan Uşşâkilik diğer tarikatlarla da ilişki içindedir. Bu tarikatlar arasında Mevlevî, Bektâşî, Gülşenî ve Bayramî-Melâmîler bulunmaktadır. Bu durum, özellikle XIX. asrın ikinci yarısından sonra uşşâkilik içinde rintmeşrepliğe kayan tasavvu-

<sup>12</sup> Salâhî'nin halîfeleri hakkında bkz. Mehmet Akkuş, *Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri*, Millî Eğitim Basımevi, 1998, ss.41-42.

<sup>13</sup> Geniş bilgi için bkz. Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turûk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338/1341; Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1964, ss.172-195; Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Yayınları, İstanbul, 1984, ss.83-169; M. Baha Tanman, "Halvetilik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt:3, İstanbul, 1994, ss.533-535; M.Baha Tanman, Tuğrul İnançer, "Uşşâkilik", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt:7, İstanbul, 1994, ss.329-331; Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:15, İstanbul, 1997, ss.392-395; Himmet Konur, *İbrâhîm Gülşenî Hayatı Eserleri Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, ss.25-31; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19.Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 125-242; Ali Öztürk, *XVI.Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003, ss.17-27; Ramazan Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007, ss.121-144; Mahmud Erol Kılıç, "Uşşâkiyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:42, İstanbul, 2012, ss.232-233; Mehmed Akif Köseoğlu, "Tarîk-i Halvetiyye ve Şubeleri", *Keşkül*, İstanbul, 2012, Sayı:23, ss.97-101.

fi bir anlayışın ortaya çıkmasıyla neticelenmiştir<sup>14</sup>. Uşşâki tarikatındaki bu değişim ya da farklı tasavvufî anlayışları birlikte meczediş Ömer Hulûsî Efendi ile öne çıktığını söyleyebiliriz.

Kaynaklar Nazilli'deki Uşşâkî dergâhına Muhammed Tefvikî'den sonra kimin şeyhlik yaptığı hususunda mutabık değildir. Bilal Reşid Çilli, Ali Galib Vasfî'nin Derici Mehmed Şihabeddin Sadullah Efendi<sup>15</sup> (v.1316/1899) adındaki oğlunun diğer oğlu M. Tefvik Efendi'den sonra Nazilli'deki Uşşâkî Dergâhı'nda posta oturanın kişi olduğunu söylese de;<sup>16</sup> bu konuda İbrahim Güz'ün eserinde farklı bir bilgi yer almaktadır. Buna göre Nazilli'deki Uşşâkîler M. Tefvik Efendi'nin kardeşi Derici Mehmed Şihabeddin Efendi'ye kardeşinin postuna oturması teklifinde bulunmuşlar ancak Şihabeddin Efendi bu teklifi kabul etmeyip “*biraderimin postu bana ait değil Ömer Hulûsî Efendi'ye aittir. Aydın'a haber ulaştırın tesrif etsinler*” önerisinde bulunmuştur. Buna binaen kendisine haber ulaştırılan ve o sırada Aydın'da bulunan Ömer Hulûsî Efendi'nin Nazilli'ye gelerek şeyhi Muhammed Tefvik Efendi'nin postuna oturmuştur<sup>17</sup>. Esasında Şihabeddin Efendi'nin Nazilli'deki Uşşâkî tekkesinde bir dönem şeyhlik yaptığı doğrudur. Ancak bu dönem Ömer Hulûsî'nin vefatından sonradır. Gerek Ömer Hulûsî'nin Nazilli'deki dergâhta beş yıl şeyhlik yaptığı bilgisi ve kabrinin de Nazilli'de olması gerekse Şihabeddin Sadullah Efendi'nin vefat yılı göz önüne alındığında İbrahim Güz'ün aktardığı bilginin doğruluğu ortaya çıkmaktadır. Böylelikle Nazilli'deki dergâhın Ömer Hulûsî'den sonraki şeyhinin Şihabeddin Efendi; ondan sonraki şeyhinin ise Şihabeddin Efendi'nin Mehmed Ziyâeddin (v.1335/1917) ve Halil Efendi adında iki oğlundan Mehmed Ziyâeddin efendi olduğunu söyleyebilmekteyiz<sup>18</sup>.

Burada dikkat çeken hususun Şihabeddin Sadullah Efendi'nin babasının postuna oturmayıp bunun için Ömer Hulûsî Efendi'yi uygun görmesi ve Nazilli'deki uşşâkiliğin en güçlü son temsilcisinin Ömer Hulûsî olduğudur. Onun vefatından sonra uşşâkilik için Nazilli bir merkez olmaktan çıktığı ve farklı kollara ayrılıp farklı neşvelerle günümüze ulaşmış olduğu bilgisidir.

<sup>14</sup> Kılıç, “Uşşâkiyye”, s.233.

<sup>15</sup> Bu isim Tabibzâde Mehmed Şükrî Efendi'nin *Silsilenâme-i Sûfiyye* isimli eserinde Mehmed ve Sadullah isimleri olmaksızın “Şeyh Ali Şihâbeddin Efendi” diye geçmektedir. Söz konusu ismin vefat tarihi de 1316 olarak verilmiştir. Bkz. Bkz. Muhiddin Usta, *Tabibzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Sûfiyye İsimli Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006, s. 167 [Belge 24-3].

<sup>16</sup> Çilli, *Uşşâkilik*, s.151.

<sup>17</sup> Güz, *Gayb-ı Hayat*, s.180.

<sup>18</sup> Bilal Reşid Çilli bu bilgileri 1976 yılında vefat eden Mehmed Ziyaeddin Efendi'nin oğlu Eşref Efendi ile görüşmesinden elde ettiğini aktarmaktadır. Bkz. Çilli, *Uşşâkilik*, s.151.

Ömer Hulûsî'nin Uşşâkî yolunda kilit bir konumda olması Sadık Vicdânî'nin eserinde de öne çıkmaktadır. Sadık Vicdânî, Pîr Hüsameddin Uşşâkî'nin te'sis ettiği Halvetiyye-i Uşşâkiyye hakkında bilgi verirken pîr olarak zikrettiği; aşk ve muhabbet erbâbı arasında yetiştiklerini söylediği büyük şeyhleri halef selef sırası gözetmeden şu şekilde aktarmaktadır: “Şeyh Cemal, Şeyh Salâhaddin, Şeyh Muhammed Bedreddin, Şeyh Ali Gâlib Vasfî, Şeyh Muhammed Zühdi, Şeyh Süleyman Rüşdî, Şeyh Ömer Hulûsî, Şeyh Şehâbeddin, Şeyh Fethi, Şeyh Muhammed Emîn-i Tevfikî, Şeyh Hüseyin Hakkı”<sup>19</sup>. Sadık Vicdânî bu isimleri Halvetiliğin Cemâliyye şubesi adı altında sıralamaktadır. Aslında bu isimler Halvetî silsilesi içinde Cemâliyye ve Salâhiyye şubesinden devamla gelen Uşşâkî şeyhlerinden sadece bazılarını içermektedir. Bununla birlikte Muhammed Zühdi Efendi ile Uşşâkiyye'nin Salâhiyye şubesinde yer alması gereken şeyhlerin Salâhiyye değil de Cemâliyye başlığı altında zikredildiklerini görmekteyiz.

Nazilli ve civarında önemli bir merkez olan Uşşâkiyye şubesinin Ömer Hulûsî Efendi'nin vefatından sonra onun halifeleri ile Nazilli'nin dışına çıkmış ve farklı kollara ayrılmıştır. Bu kollardan biri Ahmed Tâlib-i İrşâdî'ye (v. 1298/1881) nispet edilen İrşâdiyye'dir. İrşâdiliğin hangi isimlerle varlığını devam ettirdiğine kısaca değinecek olursak, Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin “halîfesi Hüseyin Hüsnu Efendi ve bunun da halîfesi Hacı Hâfız Mehmed Tevfik Efendi tarafından Kilitbahir'de, Şeyh Şucâî Baba ve Mustafa Kanber Baba tarafından da Çanakkale'de temsil”<sup>20</sup> edildiğini söyleyebiliriz.

Esasında İrşâdilik olarak isimlendirilen bu meşrebin temelleri Ömer Hulûsî Efendi tarafından atılmıştır. Ahmed Tâlib-i İrşâdî ise bu meşrebin görünen yüzüdür. İrşâdiliğin Bektâşî neşveler barındırması Ömer Hulûsî Efendi'den sonraki silsilelerin Nâzenîn-i Uşşâkî adıyla anılmasına sebep olmuştur. Hatta Bektâşilik için de kullanılan Tarîk-i Nâzenîn kavramında geçen nâzenîn kelimesinden mülhem, Tarîk-i Nâzenîn ifadesiyle zamanla uşşâkî yolu ifâde edilir olmuştur.

Uşşâkî şeyhleri Ali Galib Vasfî ve Muhammed Tevfik Efendi'nin mürebbiliğinde iken Ömer Hulûsî Efendi'nin Nazilli civarındaki diğer tarikatlerin tekkelerine de girip çıktığı ve onların usûl ve erkânını öğrendiğine dair bilgiler vardır. Rivayete göre Ömer Hulûsî'nin Uşşâkî hemdemleri, M. Tevfik Efendi'nin huzuruna çıkıp Ömer Hulûsî'yi şikayet etmişler. Onun Uşşâkî değil “Kâdirî, Rıfa'î, Mevlevî, Bektâşî evlâdı” olduğunu söylediler. M. Tevfik Efendi, müridi Ömer

<sup>19</sup> Vicdânî, *Tomar-ı Turûk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, s.105.

<sup>20</sup> Selami Şimşek, “Avrupa İle Asya Arasında Önemli Bir Geçiş Noktası Gelibolu'da Tarikatlar ve Tekkeler”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2007, Sayı:22, s.265.

Hulûsî'ye hitaben “bak Hulûsî Efendi, senin Kâdirî, Rıfâ’î, Mevlevî, Bektaşî olduğunu söylüyorlar. Ne dersin?” diye sormuş; Ömer Hulûsî de bu soruya “evet Efendim, kardeşler doğru söylüyorlar. Diğer tarikatları hep gezdim dolaştım. Fakat renk, bu renk, evvelim Uşşakî, âhirim Uşşakî. Efendimin erkân ve usulünü bir yerde göremedim” şeklinde cevap vermiştir<sup>21</sup>. Bu bilginin hemen ardından aktarılan bilgi ise Birgün M. Tevfik Efendi'nin, Ömer Hulûsî'ye “seni irşâda memur ettim. Fakat Nazilli kasabasına el değdirme... Buraları bana ait. Hudut çizdiğim yerlerin öbür tarafı senin irşadına bırakıldı. Haydi şimdi Nazilli'yi terk et” diyerek Ömer Hulûsî Efendi'yi Nazilli'den göndermesi ile ilgilidir<sup>22</sup>. 1285/1868 tarihinde vefat eden ve yirmibeş yıl Uşşakî şeyhliği yapan Ömer Hulûsî Efendi'nin çocuk yaşta geldiği Nazilli'den çıkışı bu bilgilere göre 1260/1844 yılıdır ve Ömer Hulûsî bu sırada henüz 38 yaşındadır. Her ne kadar sıklıkla Uşşakî olduğunu dile getirirse de, Ömer Hulûsî Efendi Halvetî-Uşşakî yoluna farklı bir neşve katmak için bir arayış içinde olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Ömer Hulûsî'nin farklı tarikatların tekkelerine girip çıkıyor olması sebebiyle şeyhine şikayet edilmesine benzer bir durum, Sadettin Nüzhet Ergun'un Bektaşî Edebiyatı'na dair eserinde, onun aslında Bektaşî olduğuna dair iddiasıdır<sup>23</sup>. Bu iddia Bedri Noyan Dedebara'nın, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik* isimli çalışmasının Bektaşî ve Alevî şairlerini tanıttığı dördüncü cildinde Bektaşî cönkünde yer alan Ömer Hulûsî Efendi'ye ait bir manzumeye yer vermesiyle desteklenmiş gözükmektedir<sup>24</sup>. Esasında bu manzûmenin bir Bektaşî cönkünde yer alması Ömer Hulûsî'nin bu muhitte de sevilen ve okunan bir isim olduğuna delil sayılabilir. Aynı şekilde, gerek gençlik döneminde bir arayış içinde olması gerekse şeyhliği döneminde kapatılan Bektaşî tekkelerinin müntesiplerini uşşakî yoluna çekmek istemesi onun Bektaşî olduğunu göstermez. Nitekim XIX. asırda Bektaşî tekkelerinin kapatıldığı ve bu tekkelere Nakşibendî gibi başka tarikat şeyhlerinin şeyh olarak tayin edildiği unutulmamalıdır<sup>25</sup>. Ne var ki Ömer Hulûsî'nin ilk şeyhlik dönemine rastlayan yıllarda kimi Bektaşî neşvelerini özümseyişi ile Tarık-i Nâzenîn'e (Bektaşîyye) benzeyen ancak zikir usulü açısından Uşşakîyye olan ve ilerde Nâzenîn-i Uşşakîyye diye isimlendirilecek yolun temellerini attığı söylenebilir.

<sup>21</sup> Güz, *Gayb-ı Hayat*, s.163.

<sup>22</sup> Güz, *Gayb-ı Hayat*, s.164.

<sup>23</sup> Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi: On Dokuzuncu Asırdanberi Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri Ve Nefesleri*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul, 1956, s.6.

<sup>24</sup> Bkz. Bedri Noyan Dedebara, *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik*, Cilt:4, Ardıç Yayınları, Ankara, 2001, s.178-179.

<sup>25</sup> Bkz. Yılmaz Soyuer, *19.Yüzyılda Bektaşilik*, Frida Yayınları, İstanbul, 2012, ss.77-99; Mustafa Alkan, “Hacı Bektaş-ı Veli Tekkesine Nakşibendî Bir Şeyhin Tayini: Merkezi Bir Dayatma ve Sosyal Tepki”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 57, ss.213-223.

Ömer Hulûsî Efendi ise manzumelerinde ısrarla Uşşâkî olduğunu dile getirmektedir. Bu konudaki bir manzumesi şu şekildedir:

Yürüdü dergehe sultân bize uşşâkîler dirler

Bu ışık içre olup cânân bize uşşâkîler dirler

Bizim ismimiz üstünde bizi siz sanmayın zinde

Emânet kandedir kande bize uşşâkîler dirler

Belî dirler bize deli bütün sırr bizdedir belî

Anun-çün olmuşuz velî bize uşşâkîler dirler

Gülüz gonca kokun çilce ledünnî ilmîni dilce

Dili tûtî değil dilce bize uşşâkîler dirler

Hakikat bâğı bülbülü işitdin goncadır güli

Cemâlinden alın alı bize uşşâkîler dirler

Varup erkânların gördün niçün sûfilere sordun

Bu ilde kendini gördün bize uşşâkîler dirler

Niçün hayrânı kaldırdın zâif imânı çeldirdin

Yerin yurdun ne sildirdin bize uşşâkîler dirler

Bugün Hakka iriş yarınki günde sende var yârân

Hulûsî pek sever yârin bize uşşâkîler dirler<sup>26</sup>

Ömer Hulûsî Efendi'nin vefatından sonra ondan el almış olan halifeleri uşşâkîliği daha geniş sahalara yaymışlardır. Tespitlerimiz Ömer Hulûsî'nin yedi halîfesi olduğunu göstermektedir. Bu isimler arasında öne çıkan isim Hüseyin Hakkı Kasabavî'dir (v.1297/1880). Uşşâkî silsilelerinin tamamına yakınının da Hüseyin Hakkı'dan müstahlef olduğu görülmektedir. Tabibzâde Mehmed Şükrî Efendi'nin *Silsilenâme-i Sûfiyye* isimli eserinde aktarılan bilgilere göre ise Ömer Hulûsî Efendi'nin Ali Nailî Manisavî (v.1298/1881), Hacı Bekir Surûrî Akhisarî (v.1310/1892-3) ve Şerîf Kudretî (v.?) isminde üç halîfesi daha vardır<sup>27</sup>. Ayrıca Hakkı Eren'in hazırladığı *Arif Eren Divanında Kaygusuz Baba ve Demirci Derviş Ahmet Yunus* isminde iki şahsa daha hilafet verdiği de görülmektedir<sup>28</sup>. İlk

<sup>26</sup> Mehmet Şamil Baş, *Aydınlı Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*, Okur Akademi Yay., İstanbul 2014, s.255-256, 139 nolu gazel.

<sup>27</sup> Bkz. Usta, *Silsilenâme-i Sûfiyye*, s.167 [Belge 24-3]

<sup>28</sup> Bkz. Hakkı Eren, *Arif Eren Hazretleri Divan-ı Kebir*, s.379. Bu eserin önsözünü Arif Eren'in oğlu Hakkı Eren kaleme almıştır. Eserde başkaca bir yazar kaydı bulunmamaktadır. Bununla birlikte eserin baskı yılı yoktur. Önsözde ise 1969 tarihi yazılıdır. Eser derleme görüntüsü

halîfesi ve ilk huzur dervişi de olan Denizli'de medfûn Şükrü Efe'yi<sup>29</sup> de göz önüne aldığımızda halifelerinden Hüseyin Hakkı Kasabavî yoluyla sekiz; Hacı Bekir Surûrî Akhisarî yoluyla bir silsilenin varlığını devam ettirdiğini görmekteyiz. Ali Nailî Manisavî, Şerîf Kudretî ve Şükrü Efe Baba eliyle günümüze ulaşan bir silsilenin var olup olmadığını henüz bilmiyoruz. Kanaatimize göre bu halifelerden bir silsile devam etmiş olabilir ancak bu silsilelerin bir noktada ke-sintiye uğramış olmaları muhtemeldir. Bu isimlerden başka uşşâkiyyede önemli isimler olan, örneğin yetişmesinde ve isminde himmeti olduğu Şeyh Ahmed Tâlib-i İrşâdî'ye, damadı olan Şeyh Fahreddin Himmetî'ye ve kendisinin sohbe-tinde bulunan Şeyh Muhammed Emîn-i Tevfik Efendi'ye halifelik verip verme-diğini bilmiyoruz. Bilal Reşid Çilli “Ömer Hulûsî Hz.leri, Uşşâkî Tarîkatı'nın sayılı simâlarındandır. Hatta kendilerinin, Süleyman Rüşdî'den sonra, altıncı Uşşâkî Pîr'i olduğu öne sürülmektedir. Birçok halîfe yetiştirmiştir” demekle birlikte “vefâtından sonra mührünü ele geçiren şeyh heveslileri mührü basıp basıp hilâfetnâme üretmişler, tarîkatın yozlaşmasına sebep olmuşlardır” ifadele-ri ile bir özeleştirme yapmaktadır<sup>30</sup>. Yine de halifelerinin ve kendilerine hilâfetnâme üreten isimlerin kimler olduğu hakkında bir bilgi vermemektedir.

Ömer Hulûsî'nin halifeleri Hüseyin Hakkı Kasabavî ve Hacı Bekir Surûrî Akhisarî yoluyla devam eden Uşşâkî silsilelerini şöylece sıralayabiliriz.

### **Osmanzâde Hüseyin Vassâf Silsilesi**

Ömer Hulûsî Efendi'den sonra devam eden Uşşâkiyye silsilesinin ilk kolu *Sefîne-i Evliyâ*'nın müellifi Osmanzâde Hüseyin Vassâf'ın zikrettiği ve kendi-sinden sonra da devam eden silsiledir:

Ömer Hulûsî Güzelhisar-ı Aydınî (v. 1285/1868)  
 Hüseyin Hakkı Kasabavî (v. 1297/1880)  
 Muhammed Emîn-i Tevfikî (v. 1331/1913)  
 Muhammed Fahreddin Himmetî (v. 1333/1915)  
 Mustafa Hilmi-i Sâfî Efendi (v. 1344/1926)  
 Osmanzâde Hüseyin Vassâf (v. 1348/ 1929)<sup>31</sup>

---

vermekte ve eserin hangi yayınevinden çıktığına ya da hangi matbaada basıldığına dair bir kaydı bulunmamaktadır.

<sup>29</sup> Bkz. Güz, *Gayb-ı Hayat*, s.173.

<sup>30</sup> Çilli, *Uşşakilik*, s.165.

<sup>31</sup> Vassâf, *Sefîne-i Evliya*, ss.345-346. Silsilede yer alan Muhammed Emîn-i Tevfikî'nin adı ilgili eserlerdeki şekli korunmuş Muhammed Emîn Tevfikî şekli tercih edilmemiştir.

Hüseyin Vassâf'ın halifeleri Hâcî Ali Rızâ Efendi (Pötürgeli), Muhammed Ömer Rüşdî Efendi (Sivaslı), Ali Osmân Sıdkı Efendi (Göreleli) ve Muhammed Meccî Efendi (Ankaralı)'dir<sup>32</sup>. Bu halifelerden devam eden silsile günümüzde şu şekildedir:

Muhammed Ömer Rüşdî Efendi  
Mehmed Zühdü Efendi (v. 1980)  
Recep Efendi<sup>33</sup>

### **Hacı Necdet Ardıç Silsilesi**

Necdet Ardıç'a uzanan Uşşâkî silsilesi Mustafa Hilmi-i Sâfi Efendi'nin diğer halifesi Hacı Mehmed Hazmi Tura Uşşâkî üzerinden devam etmektedir. Bu silsilede şu isimlerin adı geçmektedir:

Ömer Hulûsî Güzelhisar-ı Aydınî (v. 1285/1868)  
Hüseyin Hakkı Kasabavî (v. 1297/1880)  
Muhammed Emîn-i Tevfikî (v. 1331/1913)  
Muhammed Fahreddin Himmetî (v. 1333/1915)  
Mustafa Hilmi-i Sâfi Efendi (v. 1344/1926)  
Hacı Mehmed Hazmi Tura Uşşâkî (v. 1960)  
Mehmet Nusret Tura Uşşâkî (v. 1979)  
Hacı Necdet Ardıç Uşşâkî (d. 1938)<sup>34</sup>

### **Hacı Eşref Sırrı Akhan Silsilesi**

İzmir Karabağlar'da mukîm Hacı Eşref Sırrı Akhan'a uzanan bu silsile Hüseyin Hakkı Kasabavî'nin ilk halifelerinden Ahmed Tâlib-i İrşâdi'den gelmektedir. Diğer silsilelerden farkı Ahmed Tâlib-i İrşâdi'nin halifesi Ahmed Sücâeddîn'e dayanmasıdır. Buna göre Mehmed Rûhî Kulâvî'nin oğlu Hacı Eşref Sırrı Akhan'a kadar ulaşan Uşşâkî silsilesi şu şekildedir:

Ömer Hulûsî Güzelhisar-ı Aydınî (v. 1285/1868)  
Hüseyin Hakkı Kasabavî (v. 1297/1880)  
Ahmed Tâlib-i İrşâdi (v. 1298/1881)  
Ahmed Sücâeddîn (v. 1331/1913)  
Abdurrahman Sâmi Saruhânî (v. 1934)

<sup>32</sup> Ekrem Işın, "Hüseyin Vassâf", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt:4, İstanbul, 1994, s.109.

<sup>33</sup> Son üç ismin bilgisi 01.04.2013 tarihinde İstanbul'da mukîm Oğuzhan Kantar'dan alınmıştır.

<sup>34</sup> Bu silsile için bkz. Necdet Ardıç, "Şecere-i Âliye-i Halvetiyeye-i Uşşâkiyye", *Terzi Baba Gönül Dergahi*, <http://necdetardic.info/3.html>, (15.03.2016).

Bekir Sıtkı Visâlî (v. 1962)  
 Mehmed Rûhî Kulâvî (v. 1977)  
 Hacı Eşref Sırrı Akhan (d. 1926)<sup>35</sup>

### **Sıddık Naci Eren Silsilesi**

Balıkesir'in önemli simalarından Sıddık Nâci Eren'e uzanan bu silsile Hüseyin Hakkı Kasabavî'nin hâlifesi Ahmed Tâlib-i İrşâdî'den gelmektedir. Sıddık Naci Eren'e kadar ulaşan bu silsile Mehmed Rûhî Kulâvî'den sonra Seyyid Kâzım Kızıllkanat ile birlikte ayrılan bir koldur. Bu Uşşâkî silsilesinde yer alan isimler şu şekildedir:

Ömer Hulûsî Güzelhisar-ı Aydınî (v. 1285/1868)  
 Hüseyin Hakkı Kasabavî (v. 1297/1880)  
 Ahmed Tâlib-i İrşâdî (v. 1298/1881)  
 Ahmed Sücâeddîn (v. 1331/1913)  
 Abdurrahman Sâmi Saruhânî (v. 1934)  
 Bekir Sıtkı Visâlî (v. 1962)  
 Mehmed Rûhî Kulavî (v. 1977)  
 Seyyid Kâzım Kızıllkanat (v. 1976)  
 Sıddık Nâci Eren Balıkesirî (d. 1925)

Nitekim bu silsile “*Secere-yi Uşşakiye*” başlığını taşıyan bir manzûmede şu şekilde nazmedilmiştir:

“Şeyh Ömer Hulûsî aşıkların rehberi  
 Hüseyin Hakkı buldu rızâ-i bâr-i Cemalî  
 Tâlib-i irşâd-ı vuslat etti Cenâb-ı Peygambere  
 Ahmed Sücâeddin-e geçti feyz-i nûr-u ilâhi

*Kutbû Alem Abdurrâhman-ı Sâmi zülcenâhin*  
*Bekir Sıtkı Visâlî, Gausûl âzâm, Enbiyâ-i vârisin*  
*Erişti Hakka Muhammed Rûhi, oldu şehid-i Şühedâ*  
*Seyyid Kâzım ehl-i âbâ, Nûr-u pâk-i zülcenâhin*

*Kemter Naci Sıddık-a intikâl eyledi ilahî nûr*  
*Cümle ihvânlar rızâ bulsun hem huzûr*  
*Yâ Râb Rasul-un Muhammed'den eyleme cüdâ*  
*Feyz-i bâkiyle olalım Yâ Râhimği Yâ Gafûr”<sup>36</sup>*

<sup>35</sup> H. Eşref Akhan, *Hacı Bekir Sıtkı Visalî (Halıcıoğlu) Hazretleri Hayatı ve Eserleri*, İzmir, ss.21-23.



### Eyyüb Fatih Nurullah Şağban Silsilesi

İstanbul Kasımpaşa'da mukîm Eyyüb Fatih Nurullah Şağban'ın silsilesi de Ömer Hulûsî Efendi'ye dayanmaktadır. Bu silsile Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin diğer halifesi Hüseyin Hüsnü Aziz'den devam eden bir silsiledir:

Ömer Hulûsî Güzelhisar-ı Aydıî (v. 1285/1868)  
 Hüseyin Hakkı Kasabavî (v. 1297/1880)  
 Ahmed Tâlib-i İrşâdî (v. 1298/1881)  
 Hüseyin Hüsnü Aziz (v. 1923)  
 Mustafa Kamber (v. 1924'ten sonra)  
 Seyyid Hasan Necati (v. 1938)  
 Hüsnü Gülzari-i Ruhzari (v. 1965)  
 Mehmed Ali Fehmi (v. 1967)  
 Hacı İbrahim Rüştî İpek Mücahit Çorumî (v. 2000)  
 Eyyüb Fatih Nurullah Şağban <sup>37</sup>

### İbrahim Mahfî Güz Silsilesi

Bir diğer Uşşâkî silsilesi Ümraniye'de mukîm İbrahim Güz'ün aktardığı silsiledir ki bu silsile Hüseyin Hüsnü Aziz'in diğer halifesi Mustafa Nazmi Kazmî Dede'den gelmektedir:

Ömer Hulûsî Güzelhisar-ı Aydıî (v. 1285/1868)  
 Hüseyin Hakkı Kasabavî (v. 1297/1880)  
 Ahmed Tâlib-i İrşâdî (v. 1298/1881)  
 Hüseyin Hüsnü Aziz (v. 1923)  
 Mustafa Nazmi Kazmî Dede (v. 1950)  
 Selahaddin Mahmud Ganî Üsküdarî (v. 1972)  
 İbrahim Mahfî Güz (d. 1935)

### Pîr Ganiyy-i Muhtefî Silsilesi

2008 yılında vefat eden Pîr Ganiyy-i Muhtefî'ye kadar devam eden diğer bir silsile ise Mustafa Nazmi Kazmî Dede'nin diğer halifesinden gelmektedir:

Ömer Hulûsî Güzelhisar-ı Aydıî (v. 1285/1868)

<sup>36</sup> Siddık Nâci Eren Balıkesirî, *Pîr Seyyîd Hasan Hüsâmeddîn Uşşâkî Hz. (K.S.A)*, Uşşâkî Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996, s.158-159. Manzûmedeki imlâ hatalarına dokunulmamıştır.

<sup>37</sup> Bu silsile için bkz. Eyyüb Fatih Şağban, *Gülzar-ı Hüsniye*, İpekyolu Yayınları, İstanbul, 2003, s.25; Oğuzhan Kantar, "Çorumlu İbrahim İpek Efendi Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri (1934-2000)", *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, Cilt:1, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2008, s.394.

Hüseyin Hakkı Kasabavî (v. 1297/1880)  
 Ahmed Tâlib-i İrşâdi (v. 1298/1881)  
 Hüseyin Hüsnü Aziz (v. 1923)  
 Mustafa Nazmi Kazmî Dede (v. 1950)  
 Ali Fuad Ruhî (v. 1959)  
 Süleyman Fıstıkçioğlu Çelebi (v. 1996)  
 Pîr Ganiyy-i Muhtefî (v. 2008)<sup>38</sup>

### **el-Hac Mehmed Tevfik Efendi Silsilesi**

Ömer Hulûsî'den devam eden Uşşâkî silsilelerinden biri de el-Hac Mehmed Tevfik Efendi'nin (Mehmet Tevfik Özel) silsilesidir. Mehmet Tevfik Özel'in kendi elyazısı ile yazdığı silsilesi, kızı Naciye Özyol tarafından çerçevelenerek Nazilli'deki Yeşil Türbe içine asılmıştır. Vassâf'ın, hakkında bilgi verdiği M. Tevfik Özel aynı zamanda Kâdirî tarikatına mensuptur<sup>39</sup>. Uşşâkî şeyhi ise Hüseyin Hüsnü Aziz'dir:

Ömer Hulûsî Güzelhisar-ı Aydınlî (v. 1285/1868)  
 Hüseyin Hakkı Kasabavî (v. 1297/1880)  
 Ahmed Tâlib-i İrşâdi (v. 1298/1881)  
 Hüseyin Hüsnü Aziz (v. 1923)  
 el-Hac Mehmet Tevfik (ÖZEL) Efendi (v. 1945)<sup>40</sup>

### **Hacı Sadık Yıldırım Efendi Silsilesi**

Tabibzâde Mehmed Şükrî Efendi'nin *Silsilenâme-i Sûfiyye* isimli eserinde Ömer Hulûsî'nin Hüseyin Hakkı Kasabavî'den başka hâlifelerinin olduğuna işaret edilmektedir. Bu isimlerden ilki Hacı Bekir Sururî Akhisarî'dir (v. 1310/1892-3). Tabibzâde bu koldan gelen silsilede sadece Muhammed Aşkî Akhisarî'yi (v. 1314/1896-7) zikretmektedir:

Ömer Hulûsî Güzelhisar-ı Aydınlî (v. 1285/1868)  
 Hacı Bekir Sururî Akhisarî (v. 1310/1892-3)  
 Muhammed Aşkî Akhisarî (v. 1314/1896-7)<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Bkz. Mehmet Hakan Alşan, *Anadolu Erenleri Melamet Hırkası*, Kurtuba Yayınları, İstanbul, 2012, ss.313-331.

<sup>39</sup> Bkz. Vassâf, *Sefine-i Evliya*, ss.497-498.

<sup>40</sup> Ali Talip Çatalyürek, *Divan-ı Hazreti Ahmet Talip İrşadi ve Divan-ı Hazreti Hüseyin Hüsnü*, İzmir, 1996, s.1.

<sup>41</sup> Silsiledeki Hacı Bekir Sururî Akhisarî ismi Muhiddin Usta'nın çalışmasında "Bekir" olarak değil "Beşir" şeklinde yazılmıştır. Oysa Hacı Sadık Yıldırım, bu şahsın mezar taşında "Bekir"

Yaptığımız araştırmalarda Akhisar'da ikamet eden Hacı Sadık Yıldırım Efendi'nin de silsilesini Ömer Hulûsî'ye dayandırdığını tespit ettik. Kendilerinin zikrettiği silsiledeki isimler şu şekildedir:

Ömer Hulûsî Güzelhisar-ı Aydınî  
 Hacı Bekir Sururî Akhisarî (v. 1310/1892-3)  
 Hafız Hacı İhsan Kırkağacı  
 Sadık Baba Akhisarî (v. 1938)  
 Hafız Hacı Halil Gördesî (v. 1966)  
 Hacı Nurî Gördesî (v. 1989)  
 Hacı Sadık Yıldırım Efendi (d. 1942)<sup>42</sup>

Ömer Hulûsî Dîvânı'nın müstensihleri incelendiğinde Dîvân'a daha çok önem atfedip onu çoğaltma yoluna giden kolun Hüseyin Vassâf'ın silsilesi olduğu görülmektedir. Bu silsile içindeki uşşâkî şeyhlerinden Muhammed Emîn-i Tevfikî (v. 1331/1913), Muhammed Fahreddin Himmetî (v. 1333/1915) ve Mustafa Hilmi Sâfi Efendi Dîvân'ın önemli müstensihleri arasında yer almaktadır. Bu durum Ömer Hulûsî'den devam eden asıl kolun Hüseyin Vassâf'ın silsilesi olduğuna işaret eder niteliktedir.

Ömer Hulûsî'nin tasavvufî ve edebî kişiliği hakkındaki bilgilerse daha sınırlı düzeydedir. Onun tasavvufî görüşleri ve edebî şahsiyetine dair incelemelere ve eleştirilere yer veren yegâne kaynak *Sefine-i Evliya*'dır. Hüseyin Vassâf, Ömer Hulûsî'nin tasavvufî ve edebî şahsiyeti üzerine şu ifadeleri kullanmaktadır.

“Bir gün azîzimin huzurunda bahis Ömer Hulûsî'nin Divân'ına intikal etmekle, ‘Efendim! Bir çok yerlerinde zâhir i'tibârıyla ma'nâ istihrac olunamıyor. Şîve-i beyân i'tibârıyla insâna pek garîb beyitlere tesâdüf ediliyor. Gerçi hakâyıkı altında câmi’ sözlerden teşekkül olduğuna îmânım varsa da pek o kadar zevk-âverâne hissiyyât altında kalınmıyor.’ dediğimde, ‘Oğlum! Bu Dîvân şâirlik nokta-i nazarından hâiz-i ehemmiyet değildir. Lâkin makâmât nokta-i nazarından mühimdir. Bundan herkes müstefîd olamaz. Ondaki zevk-i ma'nâyâ vusûl için nutkları ziyâde tekrâr ile mütâlaa edip, şîve-i beyânını elde etmek lâzımdır. Ondan sonra

yazdığını ifade etmektedir. Bu nedenle Bekir ismini tercih ettik. Bkz. Usta, *Silsilenâme-i Sûfiyye*, s.167 [Belge 24-3].

<sup>42</sup> Bu silsileye Oğuzhan Kantar'ın tavassutuyla Hacı Sadık Yıldırım ve oğlu Ahmet Yıldırım ile yaptığımız görüşmeler neticesinde ulaşılmıştır. Kendileri Uşşâkî-Nakşi bir neşve üzere olduklarını beyan etmişlerdir. Silsilelerindeki isimler hakkında etraflıca bilgileri olmadığı, Ömer Hulûsî Efendi'yi, şeyhi Muhammed Tevfik Efendi'den daha önce saymış olduklarından da (takdim-tehir) anlaşılmaktadır.

*feth-i ma'nâ zuhûr eder.' Buyurdular.<sup>43</sup>*

Mutasavvıf şairlerin şiirlerini tartacak vukufiyeti haiz olan Hüseyin Vassâf'ın Ömer Hülûsî'nin bazı manzumelerini anlamlandıramaması ve şîvesine dair "garib beyitler" tanımlaması bu uşşâkî şairden daha üst düzey bir beklenti içinde olduğunu göstermektedir. Çünkü Hüseyin Vassâf, kendi Uşşâkî silsilesi içinde Ömer Hülûsî'nin önemini bilmekle birlikte onun ilgi alanına giren manzûmelerinde her ne kadar tasavvufî görüşlerin ağır bastığını tasdik etse de didaktik üslup yerine lirizm boyutu ağır basan manzumelerin arayışındadır. Mustafa Sâfi Efendi'nin Ömer Hülûsî'nin üslubuna dair Vassâfa verdiği cevapsa tasavvufî şiirin genel özelliğine işaret eder. Mutasavvıf şairlerin ana gâyesi tasavvufî öğretilerin şiirin inşâ güzergâhında yayılması olduğundan dinî-tasavvufî şiirimizi bu karakteristik özelliğin çevrelediğini söyleyebiliriz. Ömer Hülûsî bu bakımdan tasavvufî şiirin üslup geleneğine bağlı kalıp öğretilerin şiirle aktarılması gerekliliğine sadık kalmıştır. Hatta bu durum Dîvân üzerinde yaptığımız kafiye incelememesinde kendini ortaya koymuştur. Bununla birlikte 651 manzumede 49 farklı aruz kalıbı kullanmış olması onun sadece tasavvufî çizgide değil aynı zamanda şiirde de farklı bir ahenk arayışında olduğunu göstermektedir<sup>44</sup>.

Hüseyin Vassâf ayrıca Uşşâkî silsilesini aktardığı manzûmesinin Ömer Hülûsî Efendi'ye dâir olan beytinde onun şöhretli bir isim olduğunu şöylece nazmetmektedir:

*“Tarîk-i aşkda şöhret-fezâ bir rehber-i Hak-bîn  
Cenâb-ı Şeyh Hülûsî âşık-ı şeydâ-yı cânâdır<sup>45</sup>”*

## Sonuç

Ömer Hülûsî Efendi Halvetiyye'nin Uşşâkiyye şubesinde kendisinden sonraki uşşâkî müntesiplerini etkileyen, halifeleri ile uşşâkiliğin yaygınlık kazanmasına vesile olan ve sadece medfûn olduğu Nazilli'de değil Aydın merkez olmak üzere Aydın vilayeti sınırları içinde uşşâkiliğin kilit bir ismi olduğu muhakkaktır. Onun dönemindeki on iki esma, etvâr-ı seb'a<sup>46</sup>, el alma ders değiştirme ve zikir

<sup>43</sup> Vassâf, *Sefine-i Evliya*, s.466.

<sup>44</sup> Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, *Sûfi ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.

<sup>45</sup> Vassâf, *Sefine-i Evliya*, s.346.

<sup>46</sup> Etvâr-ı Seb'alar hakkında bkz. Necdet Şengün, *Kuloğlu İlyâs Etvâr-ı Seb'a Nefsin Yedi Mer-tebesi*, İlahiyat Yay., Mayıs 2015; Fatma Şengül, *Uşşakilerde Etvâr-ı Seb'a*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009. Ayrıca bkz. Raşit Çavuşoğlu, "Şâh Velî Ayıntabî Ve "İşk Elinden" Redifli Kasîdesi", *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 2014, S.6, ss.65-66.

usulü gibi uşşâkî usul ve erkanına dair aktarılan bilgiler<sup>47</sup> onun pirdaşı Bozdوغانlı Mustafa Fethi Efendi (d.1208/1793 - v.1341/1922) gibi Nazilli'deki şeyhi M. Tevfik Efendi'nin yolunda ilerlediğini; bununla birlikte yaşadığı dönemde farklı tarikatlardaki ayrışmanın etkisiyle Uşşâkî yoluna farklı bir renk katma arayışında olduğunu ve bunu da kendi silsilesinden gelecek olan Ahmed Talib İrşadî'den mülhemle İrşâdiyye koluyla bir nebze olsun başardığını göstermektedir. Bunun yanı sıra Abdullah Salahî'den sonra uşşâkîliğin İstanbul yerine Nazilli'de güçlenmesindeki son halka olması ve bir dönem İstanbul Kasımpaşa dergâhına varıp İstanbul'da inkisara yüz tutmuş olan uşşâkîliği tekrar canlandırması onu uşşâkî silsileleri içindeki önemini canlı tutmaktadır. Uşşâkî müntesiplerinin şahsi kütüphanelerinde yer aldığını düşündüğümüz yazma eserlerin gün yüzüne çıkmasıyla Ömer Hulûsî Efendi'nin Halveti-Uşşâkî yoluna yapmış olduğu katkı daha da iyi anlaşılacaktır.

### **Kaynakça**

- “Aydın”, *Yurt Ansiklopedisi Türkiye İl İl Dünü Bugünü Yarını*, (Editör: Yücel Yaman), Cilt:2, Anadolu Yayıncılık, İstanbul, 1982, ss.966-1101.
- Akhan, H. Eşref. *Hacı Bekir Sıtkı Visali (Halıcioğlu) Hazretleri Hayatı ve Eserleri*, İzmir.
- Akkuş, Mehmet. *Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî (Salâhî)'nin Hayatı ve Eserleri*, Millî Eğitim Basımevi, 1998.
- Alkan, Mustafa. “Hacı Bektaş-ı Velî Tekkesine Nakşibendî Bir Şeyhin Tayini: Merkezî Bir Dayatma ve Sosyal Tepki”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 57, ss.213-223.
- Alşan, Mehmet Hakan. *Anadolu Erenleri Melamet Hırkası*, Kurtuba Yayınları, İstanbul, 2012.
- Altıntaş, Emine. *Hulûsî Ömer Aydınî Dîvânı Üzerine Bir İnceleme*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya, 2007.
- Ardıç, Necdet. “Şecere-i Âliye-i Halvetiyye-i Uşşâkiyye”, *Terzi Baba Gönül Dergahı*, <http://necdetardic.info/3.html>, (15.03.2016).

<sup>47</sup> Çilli, Uşşâkîlik, s.242'den naklen Mehmet Şamil Baş, *Aydınlı Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*, ss.95-107.

- Baş, Mehmet Şamil. "Hulûsî Ömer", Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü, 2013.  
<http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=1079>.
- , *Aşkî Mustafa Efendi'nin Vahdet-nâme Mesnevîsi (Metin-Muhtevâ-Tahlîl)*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007.
- , *Aydınlı Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*, Okur Akademi Yay., İstanbul, 2014.
- Çatalyürek, Ali Talip. *Divan-ı Hazreti Ahmet Talip İrşadi ve Divan-ı Hazreti Hüseyin Hüsnü*, İzmir, 1996.
- Çavuşoğlu, Raşit. "Şâh Velî Ayıntabî Ve "İşk Elinden" Redifli Kasîdesi", *Journal of Intercultural and Religious Studies*, 2014, S.6, ss.61-84.
- Çilli, Bilâl Reşîd. *Uşşakilik*, Güneş Ofset, Antalya 2003.
- Dedebaba, Bedri Noyan. *Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevilik*, Cilt:4, Ardıç Yayınları, Ankara, 2001.
- Emecen, Feridun. "Aydın", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 4, İstanbul, 1991, ss.235-237.
- Eren, Hakkı. *Arif Eren Hazretleri Divan-ı Kebir*.
- Eren, Sıddık Nâci. *Pîr Seyyîd Hasan Hüsâmeddîn Uşşâkî Hz. (K.S.A)*, Uşşaki Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ergun, Sadeddin Nüzhet. *Bektaşî Edebiyatı Antolojisi: On Dokuzuncu Asırdanberi Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri Ve Nefesleri*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul, 1956.
- Güz, İbrahim. *Gayb-ı Hayat (Hz. İmam Ali'nin Velayet Yolundaki Silsileyi Arifan)*, İstanbul, 2007.
- İşın, Ekrem. "Hüseyin Vassâf", *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt:4, İstanbul, 1994, ss.108-109.
- Kantar, Oğuzhan. "Çorumlu İbrahim İpek Efendi Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri (1934-2000)", *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, Cilt:1, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2008, ss.391-403.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.

—————, “Uşşâkiyye”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:42, İstanbul, 2012, ss.232-233.

Konur, Himmet. *İbrâhîm Gülşenî Hayatı Eserleri Tarikatı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Köseoğlu, Mehmed Akif. “Tarîk-i Halvetiyye ve Şubeleri”, *Keşkül*, İstanbul, 2012, Sayı:23, ss.97-101.

Muslu, Ramazan. *Anadolu’da Tasavvuf Yolları*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2007.

Onat, Fehamet. *Büyük Türk Mutasavvıflarından Pîr Hasan Hüsâmeddin Uşşâkî “K.S.” ve Hulefâsı*, 4. Baskı, (yersiz), 1984.

Osmanzâde Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006.

Öztürk, Ali. *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003.

Sadık Vicdânî. *Tomar-ı Turûk-ı Aliyye’den Halvetiyye*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338/1341.

Sancar, Faruk. "Dini Cemaatlerin Üye Kazanma Stratejileri Beyin Yıkama Olarak Değerlendirilebilir Mi?: Kullandıkları Teolojik Argümanlar Üzerinden Eleştirel Bir Okuma", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2016, C.9, S.42, ss.1915-1927.

Semiz, Kenan. *Semiz-zâde Süleyman Rüşdî ve Divan'ı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya, 2010.

Serin, Rahmi. *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Yayınları, İstanbul, 1984.

Soyyer, Yılmaz. *19.Yüzyılda Bektaşilik*, Frida Yayınları, İstanbul, 2012.

Şağban, Eyyüb Fatih. *Gülzar-ı Hüsnîye*, İpekyolu Yayınları, İstanbul, 2003.

Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1964.

Şengül, Fatma. *Uşşakilerde Etvâr-ı Seb’a*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2009.

Şengün, Necdet, *Kuloğlu İlyâs Etvâr-ı Seb’a Nefsin Yedi Mertebesi*, İlahiyat

Yay., Mayıs 2015.

- Şimşek, Selami. “Avrupa İle Asya Arasında Önemli Bir Geçiş Noktası Gelibolu’da Tarikatlar ve Tekkeler”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya, 2007, Sayı:22, ss.251-310.
- Tanman, M. Baha. “Halvetilik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt:3, İstanbul, 1994, ss.533-535.
- Tanman, M. Baha ve İnançer, Tuğrul. “Uşşâkîlik”, *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Cilt:7, İstanbul, 1994, ss.329-331.
- Texier, Charles. *Küçük Asya -Coğrafyaya Tarihe Âsâr-ı Atıkaya Ait Tarîf-*, (Mütercim Ali Suat), Cilt:1, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1339.
- Uludağ, Süleyman. “Halvetiyye”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:15, İstanbul, 1997, ss.392-395.
- Usta, Muhiddin. *Tabibzâde Mehmed Şükrî Efendi ve Silsilenâme-i Sûfiyye İsimli Eseri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2006.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19.Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.



# İRŞÂDİYYE'NİN KURUCUSU AHMED TÂLIB-İ İRŞÂDÎ VE DÎVÂNİ

Yrd. Doç. Dr. Raşit ÇAVUŞOĞLU\*

## Giriş

Tekke-Tasavvuf Edebiyatı alanında eser veren mutasavvıflar, yalnızca bir müellif olarak değil, aynı zamanda bir tarikat mensubu olarak cemiyeti doğrudan etkileyen bir konumda bulunmaları cihetiyle de hayatları ve düşünce sistemleri daha yakından incelenmeye ve araştırılmaya değer addedilmektedir. Sadece Anadolu'da değil, İslam coğrafyasında da en yaygın tarikatlardan biri olan Halvetîliğin Ahmedîyye kolundan zuhur eden Uşşâkiyye şubesine mensup olan Ahmed Talib-i İrşadî (ö.1881)<sup>1</sup>, Nâzenîn-i Uşşâkiyye'nin güçlü temsilcilerinden sayılmaktadır. Ahmed Talib-i İrşadî ve onun müridi Ömer Hulûsî'den (ö.1285/1868) önceki dönemde İstanbul'da zayıflamaya ve etkisini yitirmeye başlayan Uşşâkiyye kolu, Ömer Hulûsî'nin getirdiği yeni neşvelerle bir çıkış noktası oluşturacak şekilde Aydın, Nazilli, Tire, Turgutlu gibi merkezlerde ve bu merkezlerin civarında yeniden filizlenmeye başlamıştır. Burada yeniden eski etkisine ulaşan Uşşâkiyye kolunun yetiştirdiği mutasavvıflar, bir müddet sonra İstanbul ve çevresine yönelmişlerdir. Balıkesir, Edremit, özellikle de Çanakkale gibi şehirlere yerleşen ve buralarda yeni tekkeler açan Uşşâkiler, bu bölgedeki irşat faaliyetlerine kaldıkları yerden devam etmişlerdir.

Ömer Hulûsî'nin bir müridi olarak İzmir-Aydın yöresinde yetişip bir müddet sonra irşat faaliyetleri için Balıkesir ve Çanakkale yöresini mesken tutan

---

\* İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları-Türk İslâm Edebiyatı, mail: rasitbuka@hotmail.com

<sup>1</sup> İrşadî mahlasını kullanan ve İrşadî namıyla meşhur iki müellif vardır. Bunlar, çalışmamıza konu olan ve 1820'li yıllarda İzmir-Bayındır'da doğan *Dîvân* sahibi ve İrşadîyye kolunu kuran Ahmed Tâlib-i İrşadî ile *Mevlid*, *Muhammediye* ve kendisinin başlayıp vefatından sonra torunu Küçük İrşadî (Ağlar Baba) tarafından tamamlanan manzum *Kıyas-ı Enbiyâ* gibi eserleriyle bilinen Bayburtlu İrşadî Baba'dır (ö. 1877). Bkz. Vasfi Mahir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Buluş Kitapevi, Ankara 1955, ss. 101-104; Ahmed Baba Battal, *İrşadî Baba Hayatı ve Beyitleri* (Derleyen: Hülvani Battal), Umran Yayınları, İstanbul ts., ss. 1-4.

Tâlib-i İrşâdî'nin aynı zamanda Nâzenîn-i Uşşâkîlik'ten ayrılan bir kol olarak, bir kırılma noktası oluşturacak şekilde, İrşâdiyye'yi kurduğu bazı kaynaklarda özellikle belirtilmektedir. Hakikatte Bektaşî olduğu halde, zarardan emin olmak için kendisini Uşşâkî olarak tanıttığı da ileri sürülen Tâlib-i İrşâdî'nin bu yönü de inceleme değer hususlardandır.

Çalışmamızda müellifin, bilinen tek eseri *Dîvânı*'nın iki yeni nüshasına temas edilecektir. Dört bölüm üzerine kurulan çalışmamızda, Talib-i İrşâdî'nin hayatı, tarikatı ve tasavvufî kişiliği yanı sıra İrşâdiyye kolunu kurup kurmadığı ve gizli Bektaşî olup olmadığı hususları ayrı başlıklar altında değerlendirilecektir.

### 1. Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin Hayatı

Ahmed Tâlib-i İrşâdî, kimi kaynaklara göre, 1235/1819-20 yılında günümüzde İzmir'in bir ilçesi olan Bayındır'da doğmuştur.<sup>2</sup> Bazı kaynaklarda ise onun, daha geniş bir alanı içine alacak şekilde, aynı tarihte, Tire-Bayındır civarında doğduğu kaydedilmiştir.<sup>3</sup> Tâlib-i İrşâdî adına düzenlenen ve Edremit Kaymakamlığına ait mürûr tezkiresi, müellifin 1235/1819 tarihine yakın bir tarihte doğduğunu gösterir niteliktedir.<sup>4</sup>

1291/1874 yılında Balıkesir'den Çanakkale'ye hareketi sırasında düzenlenen mürûr tezkiresinde Tâlib-i İrşâdî'nin o sırada 50 yaşında olduğu kayıtlıdır. Bu vesikaya göre, Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin 1241/1825 yılında doğmuş olması gerekir.<sup>5</sup> Bununla birlikte müellifin 1874 yılında 50 yaşında olduğuna dair tezkiredeki düşülen kayda ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Söz konusu tezkirede bulunan bu kayıt, müellifin gerçek yaşını tam olarak verebileceği gibi, o sıralarda içinde bulunduğu küsuratlı yaşının yuvarlanarak, 50 yaş olarak kayda geçirilmiş olma ihtimali de göz ardı

<sup>2</sup> Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz), Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006, Cilt: IV, s. 491; Ali Talip Çatalyürek, *Divan-ı Hazret-i Talip İrşadi ve Divan-ı Hazret-i Hüseyin Hüsni*, Uşak 1996, s. XV (Önsöz); *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (Devirler, İsimler, Eserler, Terimler), Dergah Yayınları, Cilt: IV, s. 406.

<sup>3</sup> Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 227; Selami Şimşek, "Avrupa ile Asya Arasında Önemli Bir Geçiş Noktası Gelibolu'da Tarikatlar ve Tekkeler", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 2007, Sayı:22, s. 265.

<sup>4</sup> Mürûr Tezkiresi, Osmanlı Devleti'nde seyahat izin belgesi için kullanılan ve özellikle XIX. yüzyılda bu adla resmî makamlarca düzenlenen seyahat belgesidir. Bkz. Mübahat S. Kütükoğlu, "Mürûr Tezkiresi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2006, Cilt:32, ss. 60-61.

<sup>5</sup> Talib-i İrşâdî adına düzenlenen "mürûr tezkiresi", Ali Talip Çatalyürek tarafından orijinal ve Latinize edilmiş haliyle verilmiştir. Bkz. Çatalyürek, ss. X-XI; Aynı belge, Neslihan Dönmez Alpdoğan tarafından hazırlanan yüksek lisans tezinde de kullanılmıştır. Bkz. Neslihan Dönmez Alpdoğan, *Ahmed Talib İrşâdî'nin Divânı'nın İncelenmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001, ss. 5-6.

edilmemelidir. Dolayısıyla mevcut kaynaklara göre, Talib-i İrşâdî'nin 1235/1819 ile 1241/1825 yılları arasında doğduğu görüşü daha isabetli görülmektedir.

Ailesi ve yaşadığı muhit hakkında detaylı malumat bulunmayan Tâlib-i İrşâdî'nin, babasının adının Abdullah olduğunu, Balıkesir'de bulunduğu zaman kendisine verilen mürûr tezkiresinden öğreniyoruz. İzmir-Bayındır civarında doğduğu sabit olan müellifin, hangi tarihte Balıkesir yöresine geçtiği bilinmemektedir. 1874 yılında Balıkesir'den Çanakkale'ye (Kale-i Sultâniyye)<sup>6</sup> hareketi sırasında kendisine verilen mürûr tezkiresinden anlaşıldığı kadarıyla müellifin o tarihlerde oğlu İbrahim ve onun zevcesi Elif Hanım ile beraber seyahate çıktığı anlaşılmaktadır. Bu belgeye göre, uzun boylu, ela gözlü ve kısa sakallı olan Tâlib-i İrşâdî, halkın yanı sıra resmî makamlarca da meşâyih'ten sayılan bir zattır.<sup>7</sup> Hüseyin Vassaf'ın anlatımıyla ise, Tâlib-i İrşâdî, uzunca boylu, zayıf vücutlu, güler yüzlü, tatlı sözlü, uzun saç ve sakallı, parmakları uzun, parlak ve aydınlık yüzlü, buğday tenli ve kara gözlü bir zattır.<sup>8</sup>

Çocukluğunun Bayındır civarında geçtiği tahmin edilmektedir. Asıl adı Ahmed olan Talib-i İrşâdî, medrese eğitimi almıştır.<sup>9</sup> Uşşâkî şeyhi Ömer Hulûsî Efendi ile onun halifesi Hüseyin Hakkî Efendi 1255/1839 yılında Tâlib-i İrşâdî ile eğitim gördüğü medresede tanışmışlardır.<sup>10</sup> Bu karşılaşmanın tarihi, Bilal Reşid Çilli'nin eserinde 1285/1869 olarak geçer.<sup>11</sup> Bu tarih, Tâlib-i İrşâdî'nin medresede tahsil gördüğü yıllarda tanışıp intisap ettiği şeyhi Ömer Hulûsî'nin vefat tarihinden sonraki yıllara tekabül eder. Dolayısıyla İrşâdî'nin 1258/1869 yılında Ömer Hulûsî ile tanıştığına dair malumat, müellifin hayatına dair diğer malumat ve vesikalar ile karşılaştırıldığında pek isabetli gözükmemektedir.<sup>12</sup>

<sup>6</sup> Kale-i Sultâniyye, Çimenlik Kalesi olarak da bilinen, Çanakkale Boğazı'nın en dar yerinde ve Rumeli yakasındaki Kilitbahir Hisarı'nın tam karşısında yer alan kaledir. Bkz. Semavi Eyice, "Çanakkale Hisarı", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1993, Cilt: VIII, s. 203.

<sup>7</sup> Çatalyürek, s. XI.

<sup>8</sup> Vassaf, IV, s. 495.

<sup>9</sup> Gürol Pehlivan,

<http://www.turkedebiyatilismlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=641>.

<sup>10</sup> İbnülemin M. Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, AKM Yay., Ankara 2000 II, ss. 708-709. Hüseyin Vassaf bu karşılaşmayı "...1255/1839 târîhinde medresede tahsilde iken Şeyh Ömer Hulûsî ve Şeyh Hüseyin Hakkî Efendiler hazerâtı medreseyi ziyâret kasdıyla geldiklerinde sâhib-i tercümenin hâl ü istikbâlindeki ulviyyeti görüp, kendisini taltif etmişlerdi. Hîn-i müfâratında beynehümde şedîd bir râbita-i muhabbet husûle gelip..." cümleleriyle ifade eder. Bkz. Vassaf, IV, s. 491.

<sup>11</sup> Bilal Reşid Çilli, *Uşşâkîlik*, Güneş Ofset, Antalya 2003, s. 168.

<sup>12</sup> Ahmed Talib-i İrşâdî'nin şeyhi Ömer Hulûsî'nin hayatı, doğum ve vefat tarihleri ile ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Şamil Baş, *Aydınlı Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvân'ı*, Okur Akademi Yayınları, İstanbul 2014, ss. 29-47.

Ahmed Tâlib-i İrşâdî, Hüseyin Hakkı Efendi'ye (ö.1297/1880) intisap ettikten sonra Uşşâkî tarikatı düsturlarına göre yaklaşık on beş yıllık süre zarfında mücahede içerisinde bir hayat sürmüştür. Hüseyin Vassaf'ın bildirdiğine göre, 1854 yılından 1860 yılında kadar, kendisinde zuhur eden bir hâl ve cezbe sonucu, insanlardan uzak bir inziva hayatını tercih etmiştir. Yaklaşık yedi yıl süren bu inziva esnasında saç ve sakalını kesmeyerek beden ve ruhen bir inziva ve uzlet dönemi geçirmiş ve bu şekilde seyr ü sülûkunu tamamlamıştır. 1860 yılında Hüseyin Hakkı Efendi'nin huzuruna bir hasır parçasına bürünmüş olarak gelmiş ve onun halifesi olmuştur.<sup>13</sup>

Tâlib-i İrşâdî 1277/1860 yılında tamamladığı çile hayatı ve seyr ü sülûkundan sonra Hüseyin Hakkı Efendi'den müstahlef olmuştur. İntisap tarihinden (1262/1846), seyr ü sülûkunu tamamladığı 1277/1860 yılına kadar geçen on beş yıllık süre zarfında gezgin bir hayatı tercih etmiştir.<sup>14</sup> Bu tarihten vefatına kadar geçen yaklaşık yirmi bir yıllık süre zarfında ise, Balıkesir, Karabiga, Edremit, Çanakkale, Biga, Lapseki, Kumkale, Çardak ve Gelibolu yöresinde seyahat etmiş ve bu çevrede irşat faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>15</sup> Tâlib-i İrşâdî'nin bu bölgede irşat faaliyetlerine devam ettiği, 1291/1874 yılında Balıkesir'den Çanakkale'ye seyahatine dair düzenlenen tezkireden de anlaşılmaktadır.<sup>16</sup>

Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin kimi kaynaklarda 1298/1881,<sup>17</sup> bazı kaynaklarda ise 1883<sup>18</sup> yılında Kilitbahir'de vefat ettiği ve aynı yere defnedildiği ifade edilmektedir. Talib-i İrşâdî, vefat ettiği yer olan Kilitbahir'de kendisi için yaptırılan türbede medfundur. Talib-i İrşâdî'nin türbesi, Kilitbahir'de faaliyet gösteren ve son şeyhlerinden olduğu Uşşâkî tekkesinin doğusunda yer alır.<sup>19</sup> Tâlib-i İrşâdî'nin *Divânı*'nı yayımlayan Ali Talip Çatalyürek'e göre, Tâlib-i İrşâdî'nin

<sup>13</sup> Hüseyin Vassaf'ın bildirdiğine göre, Tâlib-i İrşâdî, Ömer Hulûsî'nin işaretleri ile Hüseyin Hakkı Efendi'ye bey'at ettikten sonra seyr ü sülûkunu tamamlamak üzere yedi yıllık süre zarfında insanlardan ve her türlü maddî zevkten uzak kalarak saç ve sakalını uzatmıştır. Bu uzlet hayatı sonunda Ömer Hulûsî'nin, "kimine bin kese verdi, yok anın bir pâresi" sözlerinden sonra bütün varlığını mirasçılara bırakmıştır. Hatta Kilitbahir'de bulunduğu sırada kendisine miras kalan malları da hibe etmiştir. Bkz. Vassaf, IV, s. 491.

<sup>14</sup> Vassaf, IV, s. 491; Yücer, s. 227.

<sup>15</sup> Vassaf, IV, s. 491; Ramazan Eren, *Çanakkale ve Kilit-ül Bahir Köyümüzün Sultanı Ahmet Cahidi Efendi*, Nesil Matbaacılık, İstanbul ts., s. 41; Şimşek, s. 265.

<sup>16</sup> Çatalyürek, ss. X-XI; Alpdoğan, ss. 5-6.

<sup>17</sup> Vassaf, IV, 294; Yücer, s. 228.

<sup>18</sup> Ramazan Eren, *Çanakkale ve Yöresi Türk Devri Eserleri*, Çanakkale 1990, s. 77; S. Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1944, s. 280. S. Nüzhet Ergun, Tâlib-i İrşâdî'nin vefatını Miladî 1883 olarak verdiği halde Hicrî tarihi 1298 olarak kaydetmiştir. Hicrî 1298 Miladî 1880 ve 1881 yıllarını kapsamaktadır.

<sup>19</sup> Eren, aynı yer.

vefat tarihine dair malumat çelişkilidir. Çatalyürek, Tâlib-i İrşâdî'nin, 11 Kânûn-ı Sâni 1299<sup>20</sup> tarihli bir yakınına kendi el yazısı ile yazdığı ve mühürlediği bir mektubundan bahseder.<sup>21</sup> Bu bilgiye göre Tâlib-i İrşâdî, 24 Ocak 1884 tarihi itibarı ile henüz hayattadır. Kilitbahir'deki mezar taşında ise vefat tarihi 1298/1881 olarak kaydedilmiştir.

Tâlib-i İrşâdî, ömrünün son demlerini inziva, halvet, riyazet ve irşat ile geçirmiştir. Halifesi Hüseyin Hüsnü Efendi'nin şeyhi Tâlib-i İrşâdî'nin vefatına dair yazdığı manzûmeden<sup>22</sup> Tâlib-i İrşâdî'nin Uşşâkiler tarafından sevilen bir şahsiyet olduğunu anlıyoruz:

*Durma gel ey murg-ı dil sûzân-ı firkatdir bu sâl  
Âh idüp uşşâk düşdi çün bu firkatle melâl*

*Râh-ı uşşâk içre berrûhu'l-azîm gitdi firâk  
Cümle uşşâk ağladı çünki budur sâhib-kemâl*

*Kalmadı gitdikçe bu fânî cihânda ehl-i dil  
Bunca uşşâk eşk-i çeşmin eyledi bârân misâl*

*"İrcî" emriyle pîrim eyledi azm-i bekâ  
Vuslat-ı cânâna irdi gitdi ol sâhib-cemâl*

*Söyledi cevherle târîhin Hüsnî kemteri  
Göçdi çün Şeh Tâlib-i İrşâdî kıldı 'ışk Hak visâl (1298)"<sup>23</sup>*

کوچدیچونشہطالبارشادیقیداعشق حق وصال

<sup>20</sup> Çatalyürek, ss. XIII, XVIII, XIX.

<sup>21</sup> Ali Talip Çatalyürek, Tâlib-i İrşâdî'nin hayatına dair eserinde aktardığı malumatı, Tâlib-i İrşâdî'nin halifelerinden Hüseyin Hüsnü Efendi'ye yedi yıl huzur dervişliği yapan ve 1944 yılında vefat eden M. Tevfik Şanel'den aldığını ifade eder. Bkz. Çatalyürek, s. XIV.

<sup>22</sup> Tâlib-i İrşâdî'nin vefatına dair yazılan bu manzumeye göre Tâlib-i İrşâdî 1298/1881 yılında vefat etmiştir. Bkz. Vassaf, IV, s. 492.

<sup>23</sup> Tâlib-i İrşâdî'nin vefatına dair halifesi Hüseyin Hüsnü tarafından yazılan bu manzûme, Selami Şimşek'in makalesinde sehven Tâlib-i İrşâdî'nin intisap ettiği şeyhi, Hüseyin Hakkı Efendi'ye mâl edilmiştir. Bkz. Şimşek, s. 266. Manzûme Hüseyin Hüsnü Efendi'ye aittir. Tâlib-i İrşâdî'nin şeyhi Hüseyin Hakkı Efendi Kasabavî, Tâlib-i İrşâdî'den önce vefat etmiştir. Tâlib-i İrşâdî'nin vefatına dair yazılan söz konusu manzûme *Sefîne*'de de verilmiştir. Bkz. Vassaf, IV, s. 492. Son mısradaki tarih düşürme yapıldığı için vezin bozulmuştur. Burada verdiğimiz metin Tâlib-i İrşâdî'nin *Dîvânı*'nın arka kapağında geçtiği şekliyle alınmıştır.

## 2. Tarîkatı ve Tasavvufî Kişiliği

Ahmed Tâlib-i İrşâdî, Halvetiyye tarîkatının Ahmediyye kolunun dört ana şubesinden biri olan ve Hasan Hüsameddin Uşşâkî'nin (ö. 1001/1593) tesis ettiği Uşşâkiyye şubesine mensuptur.<sup>24</sup> Hasan Hüsameddin Uşşâkî'den sonra kendi içinde çeşitli kollara ayrılan Uşşâkiyye,<sup>25</sup> Muhammed Cemaleddin-i Uşşâkî (ö. 1164/1750) ile Cemâliyye, Ahmed Câhidî (ö. 1070/1659) ile Câhidiyye ve Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (ö. 1197/1782-83) ile Salâhiyye şubelerini doğurmuştur.<sup>26</sup> Cemâliyye ve Salâhiyye kolları İstanbul merkezli iken Uşşâkiyye, Abdullah Salâhî'nin halifeleri ile Anadolu'ya geçerek Ege Bölgesinin yaygın tarîkatlerinden biri haline gelmiştir.<sup>27</sup>

XIX. yüzyılda Abdullah Salahî'nin halifelerinden Nazilli Müftüsü Mehmed Zühdü Nazillivî (ö. 1221/1807) ile Uşşâkiyye şubesi Nazilli başta olmak üzere civar şehirlerde yayılmaya başlamıştır. Daha sonra Ömer Hulûsî (ö. 1285/1868) ile Nazilli'de etkili bir tarîkat haline gelen Uşşâkiyye, civar şehir ve kasabalarda da etkisini göstermiştir.<sup>28</sup>

Nazilli çevresinde bulunup da Uşşâkî şeyhi Ömer Hulûsî ve onun halifesi Hüseyin Hakkı Efendi'ye istisap eden kişilerden biri de Ahmed Tâlib-i İrşâdî'dir. Tâlib-i İrşâdî, Uşşâkî şeyhi Ömer Hulûsî ile medresede eğitim gördüğü sırada tanışır. Hüseyin Vassaf bu karşılaşmayı kendi üslûbuyla şöyle aktarmaktadır: “...hâl ü istikbâlinde ulviyeti görüp, kendisini taltif etmişlerdi... beynehümde şedîd bir râbîta-i muhabbet husûle gelip, her iki taraf bu muhabbetin taht-ı te'sirinde kaldığından...âsâr-ı feyz tecellî-nümâ olmuştur.”<sup>29</sup> Bu karşılaşma sırada tavır ve davranışlarıyla Ömer Hulûsî'nin dikkatini çeken Tâlib-i İrşâdî hakkında Ömer Hulûsî, yanında bulunan Hüseyin Hakkı Efendi'ye “Tâlib benim, irşad senin” der. Hüseyin Hakkı Efendi de “Efendim! Cân senin cânân senin” şeklinde cevap verir.<sup>30</sup> Tâlib-i İrşâdî, bu karşılaşma ve tanışmadan sonra Ömer Hulûsî tarafından Hüseyin Hakkı Efendi'ye teslim edil-

<sup>24</sup> Halvetî tarikatının şubeleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sadık Vicedânî, *Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338/1341; Süleyman Uludağ, “Halvetiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, Cilt:15, ss. 392-395; Rahmi Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Yayınları, İstanbul 1984, ss. 83-169.

<sup>25</sup> Uşşâkiyye hakkında geniş bilgi için bkz. Mahmut Erol Kılıç, “Uşşâkiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, Cilt: 42, ss. 232-233.

<sup>26</sup> Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Öztürk, *Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî'nin Hz. Ali Dîvânı Tercümesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013, ss. 25-29.

<sup>27</sup> Baş, ss. 54-55.

<sup>28</sup> Geniş bilgi için bkz. Baş, aynı yer.

<sup>29</sup> Vassaf, Cilt: IV, s. 491

<sup>30</sup> Vassaf, IV, s. 491; Yücer, s. 227.

miştir.<sup>31</sup> Daha sonraki safhalarda müspet sonuçlar doğuracak olan bu ilk karşılaşmanın devamında Tâlib-i İrşâdî, Ömer Hulûsî ve Hüseyin Hakkı Efendi'ye müntesip bir Nâzenîn-i Uşşâkiyye mensubu olacaktır:

Çün azîmü'ş-şânı bildin hamdü lillâh Tâlibâ  
Pîr-i Hulûsî nâzenîn Uşşâkî'ye dil-bendedir<sup>32</sup>

Terahhum kâni sultânsın efendim mürşidim Hakkı  
Senin ihsânını muhtâç gedâ-yı kemterin İrşâd<sup>33</sup>

1262/1846 yılında Hüseyin Hakkı Efendi'ye intisap eden Derebeyizâde Helvacıoğlu Ahmed, bu tarihten itibaren Ömer Hulûsî'nin de işaretiyle “Tâlib-i İrşâdî” ismiyle anılmaya başlar ve manzûmelerinde de bu mahlası kullanır. Ömer Hulûsî'nin, halifesi Hüseyin Hakkı'ya teslim ettiği Tâlib-i İrşâdî ile Ömer Hulûsî ve Hüseyin Hakkı Efendi arasında geçen sohbet ve bey'at Hüseyin Vassaf'a göre şu şekilde gerçekleşir: “Bu ülfet ü sohbet ve nasib u bey'at medrese kenârında akar çeşme yanında incir ağacı altında ekin tarlası yanında vâki' olup, süt içilmiş, bal tenâvül olunmuş olduğunu öğrendim.”<sup>34</sup> Ahmed Tâlib-i İrşâdî hakkında detaylı malumat veren İbrahim Güz, Talib-i İrşâdî ile Ömer Hulûsî'nin tanışmaları akabinde gerçekleşen hadiseleri anlatan farklı rivayetlere de yer verir. Uşşâkî şeyhi Ömer Hulûsî, aynı zamanda Tâlib-i İrşâdî'nin de şeyhi olan, halifesi Hüseyin Hakkı'ya “Ödemiş'e git, kırk gün bekle. Orada bizim evladımız Tâlib sana gelecek. Tâlib bizden, irşad senden” dediği ifade edilir. Bunun üzerine Hüseyin Hakkı Efendi'nin “Cân da senin, cânân da” şeklinde karşılık vererek Ödemiş'e gittiği aktarılır.<sup>35</sup>

Tâlib-i İrşâdî, Ömer Hulûsî'nin halifesi Hüseyin Hakkı Efendi'ye intisap ettiği 1262/1846 yılından seyr ü sülûkünü tamamlayıp Hüseyin Hakkı Efendi'nin halifesi olacağı 1277/1860 yılına kadar geçen yaklaşık on beş senelik süreyi mücahede ve inzivâ ile geçirmiştir. Tâlib-i İrşâdî, kendisiyle özdeşleşen “saç ve sakalını uzatma” şöhretini bu inziva ve uzlet döneminde kazanır.

Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin Hasan Hüsameddin-i Uşşâkî'ye kadar olan silsilesi şu şekildedir:

Hasan Hüsameddin-i Uşşâkî (ö.1001/1592)

<sup>31</sup> Vassaf, aynı yer; Yücer, s. 227.

<sup>32</sup> Ahmed Tâlib-i İrşâdî, *Dîvân*, Süleymaniye Kütüphanesi Uşşâkî Tekkesi, nu:147, vr. 13<sup>a</sup>.

<sup>33</sup> Ahmed Tâlib-i İrşâdî, *Dîvân*, vr. 7<sup>a</sup>.

<sup>34</sup> Vassaf, aynı yer.

<sup>35</sup> İbrahim Güz, *Gayb-ı Hayat (Hz. İmam Ali'nin Velayet Yolundaki Silsileyi Arifan)*, İstanbul 2007, ss. 191-192.

Memicân-ı Saruhânî (ö.1008/1599)  
 Ömer-i Karibî (Geliboluvî) (ö.?)  
 Âlim Sinan (ö?)  
 Muhammed-i Keşânî (ö?)  
 Halil-i Gümülcinevî (ö?)  
 Osman Sıdkı-i Gümülcinevî (ö?)  
 Muhammed Hamdi-i Bağdadî (ö?)  
 Muhammed Cemaleddin-i Uşşâkî (Edirnevî) (ö.1164/1750)  
 Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî (ö.1197/1782-83)  
 Muhammed Zühdî-i Nazillî (ö.1221/1807)  
 Ali Galib el-Vasfî (ö.1266/1850)  
 Muhammed Tefvikî (ö.1280/1864)  
 Ömer Hulûsî Güzelhisâr-ı Aydınlî (ö.1285/1868)  
 Hüseyin Hakkı Kasabavî (ö.1297/1880)  
 Ahmed Tâlib-i İrşâdî (ö. 1298-1300/1881-1883)<sup>36</sup>

Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin halifeleri vasıtasıyla günümüze kadar devam eden ve her biri Tâlib-i İrşâdî'ye dayanan farklı silsileler de mevcuttur. Bunlardan ilki, Tâlib-i İrşâdî'nin halifesi Ahmed Sücâeddîn vasıtasıyla devam eden silsiledir. Halen hayatta olan Hacı Eşref Sırrı Akhan'a kadar ulaşan bu silsilede Ahmed Tâlib-i İrşâdî'den sonra halifesi Ahmed Sücâeddîn (ö.1331/1913), Abdurrahman Sâmî Saruhânî (ö.1934), Bekir Sıtkı Visâlî (ö. 1962), Mehmed Rûhî Kulavî (ö. 1977) ve Hacı Eşref Sırrı Akhan (d. 1926) yer alır.<sup>37</sup>

Yine Ahmed Tâlib-i İrşâdî'den gelerek halifesi Ahmed Sücâeddîn ile devam eden ve Mehmed Rûhî Kulavî'den sonra farklı bir kola ayrılan kol ise, halen Balıkesir'de ikamet eden Sıddık Nâci Eren'e kadar ulaşır. Sıddık Nâci Eren'in manzum olarak oluşturduğu silsile ise şu şekildedir:

“Şeyh Ömer Hulûsî âşıkların rehberi  
 Hüseyin Hakkı buldu rızâ-i bâr-i Cemâlî  
 Tâlib-i İrşâdî vuslat etti Cenâb-ı Peygambere  
 Ahmed Sücâeddin'e geçti feyz-i nûr-ı ilâhî

<sup>36</sup> Baş, ss.56-57; Vassaf, IV, ss. 378-379, 383-384. Hüseyin Vassaf'ın aktardığı bu silsilede, Ömer Hulûsî ile Hüseyin Hakkı Kasabavî yer alırken, Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin ismi geçmez. Hüseyin Vassaf, Tâlib-i İrşâdî'nin şeyh ve halifelerini Tâlib-i İrşâdî'yi anlattığı bölümde ayrıca vermiştir. Bkz. Vassaf, IV, ss. 491-497.

<sup>37</sup> H. Eşref Akhan, *Hacı Bekir Sıtkı Visalî (Halıcıoğlu) Hazretleri Hayatı ve Eserleri*, İzmir, ss. 21-23. Mehmet Şamil Baş, Uşşâkî şeyhi Ömer Hulûsî'nin halifelerini ve kendisinden sonra devam eden silsilesini verdiği bölümlerde Ömer Hulûsî'den sonra farklı kollara ayrılarak günümüze kadar ulaşan bu silsilelere ayrıntılı olarak yer vermiştir. Geniş bilgi için bkz. Baş, ss. 57-63.



*Kutb-ı âlem Abdurrahmân-ı Sâmi zü'l-cenâhin  
Bekir Sıdkı Visâlî, gavsu'l-a'zam, enbiyâ-yı vârisîn  
Erişti Hakk'a Muhammed Rûhî, oldu şehîd-i şühedâ  
Seyyid Kâzım ehl-i âbâ, nûr-ı pâk-i zü'l-cenâhîn*

*Kemter Nâcî Sıddık'a intikâl eyledi ilâhî nûr  
Cümle ihvânlar rızâ bulsun hem huzûr  
Yâ Rab Rasûl'ün Muhammed'den eyleme cüdâ  
Feyz-i pâkiyle olalım yâ rahîm ü yâ gafûr”<sup>38</sup>*

Silsilede Mehmed Rûhî Kulavî'den sonra, bir önceki silsileden farklı olarak, Seyyid Kâzım Kızılkant (ö. 1976) ve Sıddık Nâci Eren Balıkesirî (d. 1925) yer alır.<sup>39</sup> Tâlib-i İrşâdî'nin diğer bir halifesi Hüseyin Hüsnu Aziz ile devam eden silsile ise Eyüp Fatih Nurullah Şağban'a kadar uzanır. Bu silsile, Tâlib-i İrşâdî'nin halifesi Hüseyin Hüsnu Aziz (ö.1923), Mustafa Kamber (ö. 1924'ten sonra), Seyyid Hasan Necati (ö. 1938), Hüsnu Gülzâr-i Ruhzârî (ö. 1965), Mehmed Ali Fehmi (ö. 1967), Hacı İbrahim Rüştî İpek Mücahit Çorumî (ö. 2000) ve Eyüp Fatih Nurullah Şağban şeklinde oluşmuştur.<sup>40</sup>

Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin halifesi Hüseyin Hüsnu ve onun halifesi Mustafa Nazmi Kazmî Dede (ö. 1950), Selahaddin Mahmud Ganî Üsküdarî (ö. 1972), İbrahim Mahfi Güz'e (d. 1935) kadar devam eden silsileyi Mehmet Şamil Baş nakleder.<sup>41</sup> Yine Tâlib-i İrşâdî'nin halifesi Hüseyin Hüsnu, onun halifesi Mustafa Nazmi Kazmî Dede'den sonra Ali Fuad Ruhî (ö. 1959) ile devam edip oradan Süleyman Fıstıkçioğlu Çelebi (ö. 1996) ve Pîr Ganiyy-i Muhtefî'ye kadar gelen farklı bir silsile daha bulunmaktadır.<sup>42</sup>

Tâlib-i İrşâdî'ye dayandırılan bir diğer silsile ise, el-Hac Mehmed Tevfik Efendi silsilesidir. Mehmet Şamil Baş'ın aktardığına göre, Mehmed Tevfik Özel'in kendi el yazısı ile hazırladığı ve kızı tarafından Nazilli'deki Yeşil Türbe içine asılan silsilede, Tâlib-i İrşâdî, onun halifesi Hüseyin Hüsnu'den sonra el-

<sup>38</sup> Sıddık Naci Eren Balıkesirî, *Pîr Seyyid Hasan Hüsâmeddîn Uşşâki Hz. (K.S.A)*, Uşşâki Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, ss. 158-159.

<sup>39</sup> Baş, ss.59-60.

<sup>40</sup> Baş, s. 61; Eyyüb Fatih Şağban, *Gülzar-ı Hüsniye*, İpekyolu Yayınları, İstanbul 2003, s. 25; Oğuzhan Kantar, “Çorumlu İbrahim İpek Efendi Hayatı ve Tasavvufi Görüşleri (1934-2000)”, *Uluslararası Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Çorum Sempozyumu*, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, Çorum, 2008, Cilt:I, s. 394.

<sup>41</sup> Baş, s. 61.

<sup>42</sup> Mehmet Hakan Alşan, *Anadolu Erenleri Melamet Hirkası*, Kurtuba Yayınları, İstanbul 2012, ss. 131-331.

Hac Mehmed Tefvik Özel Efendi (ö. 1945) yer alır.<sup>43</sup> Tâlib-i İrşâdî'nin *Dîvânı*'nı hazırlayan Ali Tâlip Çatalyürek'e göre M. Tefvik Özel, Çanakkale'de Nara Tekkesi postnişinidir.<sup>44</sup>

Tâlib-i İrşâdî'den sonraki Uşşâkî silsilesi, yukarıda zikredildiği gibi, birçok halifesi vasıtasıyla farklı kollara ayrılmıştır. Bu silsileler dışında, Ali Talip Çatalyürek'in aktardığına göre, Tâlib-i İrşâdî'nin halifesi Hüseyin Hüsnü Efendi'ye yedi yıl huzur dervişliği hizmetinde bulunan Mehmed Tefvik Şanel (ö. 1944)<sup>45</sup> ile devam eden ve muhtemelen Ali Talip Çatalyürek'e uzanan ayrı bir silsile daha mevcuttur. Şeyh Mehmed Tefvik Şanel, İzmir-Kiraz'da medfundur.

Ali Talip Çatalyürek'in Ahmed Tâlib-i İrşâdî hakkında verdiği silsile, Pîr Ömer Halvetî'den (ö. 800/1397), Seyyid Yahyâ Şîrvânî (ö.862/1457) ve Muhammed Erzincânî'ye (ö.879/1474) kadar uzanır. Ahmediyye'nin kurucusu Şemseddin Ahmed Yiğitbaşı (ö. 910/1504) ve Ahmediyye'den doğan Uşşâkiyye kurucusu Pîr Hasan Hüsâmeddin-i Uşşâkî'nin (ö. 1001/1592) zikredildiği silsile, Nâzenîn-i Uşşâkî Ömer Hulûsî'ye, oradan da Tâlib-i İrşâdî'ye dayanır.<sup>46</sup>

Tâlib-i İrşâdî, Balıkesir'de Garîbler Tekkesi isimli bir dergah inşa edip, başına halifelerinden Şeyh Kudsî Baba'yı görevlendirmiştir. Farklı yörelerde irşatla görevlendirdiği diğer halifelerinden bazıları şunlardır: Çanakkale/Çardak'ta irşatla görevlendirdiği halifesi Şeyh Sâfi Baba, Gelibolu'da görevlendirdiği halifesi Şeyh Hüseyin Necib Efendi, Çanakkale'de ise Şeyh Şücâi Baba ve Bayramiç'te de Şeyh Hasan Niyâzî Efendi'dir. Tarikatını yaymakla görevlendirdiği diğer halifeleri; Şeyh Sıdkı Baba, Şeyh Nûri Baba ve Şeyh Sâdık Baba'dır.<sup>47</sup>

Şeyh Hüseyin Hüsnü Efendi, Hüseyin Vassaf'ın ifadesiyle, Tâlib-i İrşâdî'nin müteşerri' halifelerindendir. 1287/1870 yılında Ahmed Tâlib-i İrşâdî'ye intisap etmiştir. 1295/1878 yılında da halifesi olmuştur. Edirne, İstanbul, Çanakkale, İzmir, Dimetoka ve Gelibolu gibi merkezlerde irşat faaliyetlerini yürütmek üzere halifelerini görevlendirmiştir.<sup>48</sup> 1343/1925 yılında vefat eden Hüseyin Hüsnü Efendi, şeyhi, Tâlib-i İrşâdî ile Kilitbahir'de aynı türbe içerisinde medfundur.<sup>49</sup>

<sup>43</sup> M. Şamil Baş, Hüseyin Vassaf'ı kaynak göstererek, M. Tefvik Özel'in aynı zamanda Kâdirî tarikatına mensup olduğunu ifade eder. Bkz. Baş, ss. 61-62.

<sup>44</sup> *Dîvân* sahibi olan M. Tefvik Özel, İstanbul Edinekapı şehitliğinde medfundur. Bkz. Çatalyürek, s. I.

<sup>45</sup> Çatalyürek, aynı yer.

<sup>46</sup> Çatalyürek, ss. I, VIII, IX; Baş, ss. 56-57.

<sup>47</sup> Vassaf, IV, s. 495.

<sup>48</sup> Vassaf, IV, ss. 495-497.

<sup>49</sup> Çatalyürek, s. XX.

Küçük hacimli bir *Dîvânı* vardır. *Dîvânı*, Ali Talip Çatalyürek tarafından Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin *Dîvânı* ile aynı kitap içerisinde birlikte yayımlanmıştır.<sup>50</sup>

### 3. Uşşâkiyye'den Doğan Yeni Bir Kol: İrşâdiyye ve Tâlib-i İrşâdî'nin Bektaşîliği Meselesi

Ömer Hulûsî'nin halifesi Hüseyin Hakkı Efendi'ye intisap eden Tâlib-i İrşâdî'nin Uşşâkiyye'nin bir kolu olarak İrşâdiyye'yi kurduğu kimi kaynaklarda ifade edilir. H. Mahmut Yücer; Hüseyin Vassaf ve İbnülemin M. Kemal İnal'ın, İrşâdiyye'yi Uşşâkiyye'den doğan müstakil bir kol olarak kabul etmelerine karşılık Harîrîzâde M. Kemâleddin ve Sâdık Vicdânî'nin Uşşâkiyye'den doğan böyle bir kolun varlığından söz etmediklerini ifade eder.<sup>51</sup> S. Nüzhet Ergun ise, Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin XIX. yüzyıl şartlarında zarardan korunmak için kendisini Uşşâkî olarak tanıttığını, Tâlib-i İrşâdî'nin aslında Bektaşî olduğu halde takiyye yaparak asıl tarikatını gizlediği sonucuna varır.<sup>52</sup>

XIX. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında Bektaşî tekkelerine karşı resmi uygulamaların getirdiği bazı zorluklar, Bektaşî derviş ve mensuplarına uygulanan yakın takibatlar neticesinde Bektaşî müntesiplerinin farklı çıkış yolları aramasına sebebiyet vermiştir. Bu yüzyılda Bektaşîler kendilerini daha çok “*Tarîk-i Nâzenîn*” kavramıyla ifade eder olmuşlardır. Bu ifade aynı zamanda Ege ve Marmara civarında faaliyet gösteren Uşşâkîlerin kendilerini “*Nâzenîn-i Uşşâkî*” şeklinde adlandırmaları sonucu bu iki benzer kavramın kimi zaman birbiriyle karıştırılmasına sebebiyet vermiştir. Özellikle Ömer Hulûsî ve ona mensup Uşşâkîlerin kendilerini *Nâzenîn-i Uşşâkî* diye isimlendirdikleri ve bu adla şöhret buldukları erbabınca bilinmektedir. Dolayısıyla “*Tarîk-i Nâzenîn*” ifadesiyle Bektaşîlik kastediliyor iken, “*Nâzenîn-i Uşşâkî*” terkihiyle Aydın ve Nazilli çevresinde o dönem faaliyet gösteren Uşşâkîler kastediliyordu.<sup>53</sup>

Cavit Sunar ise: “(*Bektaşî*) veya (*Nâzenîn*), *kâmil insan demektir.*”<sup>54</sup> şeklinde bir tanım cümlesiyle Bektaşî ile Nâzenîn kavramlarını bir görür. Sunar; “*Bektaşîlik Anadolu'nun birçok yerlerini (Alevilik) şeklinde kaplamış, özellikle,*

<sup>50</sup> Ali Talip Çatalyürek, *Divan-ı Hazret-i Talip İrşadi ve Divan-ı Hazret-i Hüseyin Hüsni*, Uşak 1996.

<sup>51</sup> Yücer, s. 226. Aynı konu Selami Şimşek'in, *Avrupa ile Asya Arasında Önemli Bir Geçiş Noktası Gelibolu'da Tarikatlar ve Tekkeler* adlı makalesinde de tekrar eder. Bkz. Şimşek, s. 265.

<sup>52</sup> Ergun, s. 280.

<sup>53</sup> Baş, ss. 84-95. *Tarîk-i Nâzenîn ve Nâzenîn-i Uşşâkî* kavramları hakkında geniş bilgi için ayrıca bkz. Cavit Sunar, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, ss. 10-11.

<sup>54</sup> Sunar, s. 20.

*bütün Rumeli'ye de (Nâzenîn) adı altında yayılmıştır.*” yorumuyla Rumeli yöresinde Bektaşîlerin, “*Nâzenîn*” şeklinde isimlendirildiği,<sup>55</sup> yine Rumeli'ye mahsus olan Babagân Bektaşîliğinin, son dönemlerde “*Tarîk-i Nâzenîn*” adı ile anıldığını ifade eder.<sup>56</sup>

Tâlib-i İrşâdî'nin Kilitbahir'de bulunduğu sırada çocukluğunun geçtiği Bayındır'a ziyaret maksadıyla geldiğinde Bayındır'da bulunan Bektaşî dervişlerinden Remzi Baba ile karşılaştığını, Remzi Baba'nın, Tâlib-i İrşâdî'nin Bayındır'ı teşrihi sevinciyle bir manzume söylediğini ve bu manzumeye Tâlib-i İrşâdî'nin de bir manzume ile cevap verdiğini Tâlib-i İrşâdî'nin *Dîvânı*'ndan öğreniyoruz. Tâlib-i İrşâdî'nin bu örnekte olduğu gibi Bektaşîler ile kurduğu yakın ilişkileri de onun, Bektaşîlik ile ilişkilendirilmesine sebep olmuş olabilir.<sup>57</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere bir Bektaşî olan Remzi Baba ile karşılıklı yazılan bu manzumelerde, Tâlib-i İrşâdî'nin Uşşâkî olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir. Aynı manzumede Tâlib-i İrşâdî'nin şeyhi Ömer Hulûsî ve Uşşâkî pîri Hüsameddin Uşşâkî de zikredilir:

*Gelmiş ey dil nazm okur Bayındır'a bir âşıkân  
Hak nazargâhı erenlerden muhib bir dervişân  
Hem Hulûsî'den hilâfet aldığı bell ü beyân  
Çün sıla-i rahm için Bayındır'a olmuş revân  
Bende-i âl-i âbâ şeyh Tâlib-i Uşşâkiyân*<sup>58</sup>

Uşşâkî olduğu bilinen ve Halvetî-Uşşâkî silsilelerinde zikredilen Ömer Hulûsî ve Hüseyin Hakkı Efendi'nin bir müridi ve halifesi olan Tâlib-i İrşâdî'nin Bektaşî olabileceği düşüncesine temkinli yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz. Diğer yandan yapılacak çalışmalar neticesinde, Tâlib-i İrşâdî'nin Uşşâkî veya Bektaşî mensubu olup olmadığı hususu ilmî açıdan açıklığa kavuşması halinde, yukarıda yapılan değerlendirme ve oluşan istifhamlar da izale edilmiş olacaktır. Bu değerlendirmeler ile birlikte Tâlib-i İrşâdî'nin görüş ve düşüncelerini yansıtan ve bir sonraki başlık altında değerlendireceğimiz *Dîvânı*'nda bu izleri ara-

<sup>55</sup> Sunar, s. 10.

<sup>56</sup> Sunar, s. 11.

<sup>57</sup> Tâlib-i İrşâdî'nin Kilitbahir'den Bayındır'a ziyaret maksadıyla geldiği tarihte Bayındır'da meskûn Remzi Baba ile karşılaşmalarını anlatan pasaj *Dîvânı*'da şu şekilde geçer: “*Aydın sancağı dâhilinde Belde-i Bayındır'a sıla-i rahm için duhûlümüzde hâlâ belde-i mezkûrda sâkin Tarîk-i hazret-i Bektâşîyye'de Senirkentli Remzi Baba ile mülâkî oldukda sıla-i rahm için Bayındır'a dehaletimize mebnî merkûmun irsâl eylediği gazel-i muhammesleridir.*” Bkz. Çatalyürek, s. 112.

<sup>58</sup> Çatalyürek, aynı yer.

mak daha doğru olacaktır. Burada özetle ifade etmek gerekirse, Tâlib-i İrşâdî, eserinde açık bir şekilde Uşşâkî olduğunu dile getirmektedir:

*Râh-ı Hakk'a toğrulup da iz güden 'Uşşâkîyüz  
Cân u dilden biz cemâl-i Mutlak'a müştâkîyüz*<sup>59</sup>

S. Nüzhet Ergun, Ahmed Tâlib-i İrşâdî ve Dîvânı hakkında malumat verirken: “ *Bektaşî olduğu halde kendisini zarardan vikaye maksadiyle Uşşakî olarak halka tanıtmış ve sonra Bektaşîliğini izhar etmiş olanlarda biri Ahmed Tâlibî İrşâdî Baba'dır. Gayri matbu divanı olan bu zâtın şiirlerinde diğer Bektaşî nefeslerinde görülen muayyen telakkilere tesadüf edilmez ve bu manzûmelerde az çok sofîliğin tesiri göze çarpar. Fakat onun bu hâli Takîye düsturunu kabul etmesinden neşet etmektedir; zira yakın zamanlarda teessüs eden Nazenini Uşşakî tarîkati Bektaşîlikten başka bir şey değildir. Bu itibar iledir ki, sırf Uşşakî olan sofîler, kendi vazettikleri esasat ile bunların hiçbir veçhile alâkadar olmadıklarını söylerler. İrşâdî, Hulûsî Baba'nın mürididir. Bilâhara Kasabalı Hakkî'i Mürebî' den icazet almıştır ki ilk ve son babasının Bektaşî oldukları ve Uşşakî kisvesi altında saklandıkları muhakkaktır...Asıl bizi alâkadar edecek olan cihet, onun tasavvufî ve batınî fikirleridir...*”<sup>60</sup> şeklindeki yorumuyla hem Ömer Hulûsî'nin hem de Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin Uşşâkî kisvesi altında gizlenen birer Bektaşî oldukları kanaatine varır.

Mehmet Şamil Baş'a göre, Ömer Hulûsî, Hüseyin Hakkî Efendi ve Ahmed Tâlib-i İrşâdî hakkında bu kanaatin oluşmasında, Uşşâkî şeyhi Ömer Hulûsî'nin Halvetî-Uşşâkî yoluna farklı bir neşve katmak için, yeni arayışlar içinde, bir takım uygulamaları sebep olmuştur. Bu konulara temas eden İbrahim Güz'ün de konuyla ilgili görüşlerini aktaran M. Şamil Baş: “*Hulûsî Hazretleri, Uşşakî tarikatında inkılâp yapmış, bir zâtîâlî'dir. Kendilerine kadar, Halvetî Uşşakî erkânı üzerine seyri süluk yürümüşdür. Hulûsî Hazretleri, Nazenin Uşşakî erkânı üzerine seyri sülûka yenilik ilâve buyurmuşlar. Kendinden evvel gelen büyükler saç, sakal, bıyığa makası değdirmişler. Hulûsî Hazretleri saç, sakal ve bıyığa makas değdirmekten uzak kalmışlardır.*”<sup>61</sup> şeklindeki tespitlere yer verir ve bu-

<sup>59</sup> Ahmed Tâlib-i İrşâdî, *Dîvân*, Süleymaniye Kütüphanesi Uşşâkî Tekkesi, nu:147, vr. 6<sup>b</sup>.

<sup>60</sup> Ergun, s. 280. S. Nüzhet Ergun'a ait bu ifadeler M. Şamil Baş'ın Uşşâkî şeyhi Ömer Hulûsî ve Dîvânı hakkında yaptığı çalışmada verilmiş ve Ömer Hulûsî, onun halifesi Hüseyin Hakkî (Turgutlulu) ve Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin, aslında Bektaşî olup olmadıkları hususu etraflıca değerlendirilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Baş, ss. 84-95.

<sup>61</sup> Tırnak içinde verilen ifadeler, asıl metinde geçtiği şekilde verilmiştir.

na benzer ifadeleri bu defa Ahmed Tâlib-i İrşâdî hakkında Hüseyin Vassaf'ın da kullandığını hatırlatır.<sup>62</sup>

Hüseyin Vassaf ise, Ahmed Tâlib-i İrşâdî hakkında şu ifadeleri kullanır: “Tâlib-i İrşâdî hazretlerinin peyrevânı, tarîklerini şüabât-ı Uşşâkiyye'den bir kol ve müşârunileyhi müceddid addetmişlerdir. Tâlib-i İrşâdî yedi sene dağlarda buldukça saç sakalı uzamış olduğundan bu hâlde şeyhinin huzûruna avdet etmişti. Onun eserine tebean İrşâdîler saçlarını kesmezler, kıvrıp sarığın üstünden arâkiyyenin arasına sokarlar. Sakallarını da fazlaca uzatırlar. Bu kıyâfetleri nazara pek hoş gelir. Derviş neşvesi verir.”<sup>63</sup> Bu cümlelerden Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin Nâzenîn-i Uşşâkiyye'den ayrı, müstakil bir kol olarak İrşâdiyye'yi kurduğu ve ona bağlı müntesipleri olduğu sonuçları da çıkarılabilir.

Diğer yandan Tâlib-i İrşâdî'nin 50 yaşlarında Balıkesir'den Çanakkale'ye seyahati öncesi resmî makamlardan aldığı mürûr tezkiresinde, sakalının kısa olduğu kayıtlıdır.<sup>64</sup> Tâlib-i İrşâdî, Hüseyin Vassaf'ın aktardığı gibi bir dönem saç ve sakalını uzatıp dervişâne bir hüviyete bürünmüş olsa da, bu vesikadan onun, 50 yaşlarında iken sakalının çok da uzun olmadığını öğreniyoruz. Bu bilgiler bize, Tâlib-i İrşâdî'nin hayatı boyunca, sûret ve görünüş olarak, aynı hâl üzere bulunmadığını göstermektedir. Ancak Hüseyin Vassaf'ın, Tâlib-i İrşâdî'nin yedi yıl boyunca yaşadığı uzlet hayatı esnasında saç ve sakalını uzatmasını örnek alarak ona mensup olanların saç ve sakallarını uzattıklarına dair yorumunu da ayrıca değerlendirmek gerektiği kanaatindeyiz.

Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin, S. Nüzhet Ergun'un ileri sürdüğü gibi Bektaşî olduğu halde kendisini Uşşâkî kisvesi altında gizlediği görüşü,<sup>65</sup> Tâlib-i İrşâdî hakkında detaylı malumat aktaran ve aynı zamanda kendisi de Uşşâkî olan Hüseyin Vassaf'a göre pek isabetli değildir. Hüseyin Vassaf bu husus ile ilgili “Tarîk-i Uşşâkî'de Dede ta'bîri müsta'mel iken İrşâdî kolundan gelenler görülüyor ki bu ta'bîri Baba şekline sokmuşlar. Baba ta'bîri, tarîk-i Bektaşî'de müsta'mel ve müteâmil olduğundan Bektaşîlik'le zerre kadar alâka ve münâsebeti olmayan ve tamâmen ve esâsen meslek-i Muhammedi'ye tebeiyetten ibâret bulunan tarîk-ı feyz-i refîk-ı Uşşâkî'de bu gibi ihtirâat-ı lafziye mevki'-i kabûl olmaz.” şeklindeki sözleriyle Uşşâkiyye'ye bağlı olanların ve İrşâdiyye kolunu kuran Tâlib-i İrşâdî'nin Bektaşî olmadığını söyler.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Baş, s. 86.

<sup>63</sup> Vassaf, IV, s. 492.

<sup>64</sup> Çatalyürek, ss. X-XI.

<sup>65</sup> Ergun, s. 280.

<sup>66</sup> Vassaf, IV, s.496.

Bununla birlikte, Hüseyin Vassaf, Hüseyin Hüsnu Efendi ve Tevfik Efendi gibi İrşâdîleri istisna sayarak, İrşâdiyye'ye mensup olanları “*Bektaşîlik neş’esi galebe etmiş, âdâb-ı şerîattan usûl ve furû’-ı tarîkattan tecerrüd edilerek erbâb-ı hakîkatin nazar-ı istikrâhına uğramışlardır*” sözleriyle eleştirir. Câhîdiler ve Muslihîler’de ortaya çıkan bid’at ve dine aykırı bazı davranışların bu şubeleri yok olma noktasına getirdiğinden yakındır. Aynı şekilde hakikatte Bektaşî olup, Uşşâkîlik kisvesi altında dine aykırı davranışta bulunanların varlığını kabul eden Hüseyin Vassaf, bunları gerçek Uşşâkîlerden ayrı tutar ve akîbetlerinin hayırlı olmayacağını ifade eder.<sup>67</sup>

Tâlib-i İrşâdî'nin *Dîvânı*'nı yayımlayan Ali Talip Çatalyürek de S. Nüzhet Ergun'un, Tâlib-i İrşâdî'yi ve onun şeyhi Ömer Hulûsî'yi Bektaşîlikle ilişkilendirmesini kabul etmez. Ömer Hulûsî ve Tâlib-i İrşâdî'nin silsilelerine bakıldığında her ikisinin de Halvetî-Uşşâkî şeceresine ait olduğunu, şiiirlerinde görülen Nâzenîn-i Bektaşî neş’esinin Bektaşîlikle açıklanamayacağını ifade eder. Halvetî-Uşşâkî yolu, diğer birçok tarîkat gibi, Hz. Ali'ye nispet edilmektedir. Bunun yanında âl-i âbâ sevgisini yaşatan bazı deyişleri de yalnız Bektaşîliğe ait olmayıp bütün mutasavvıfların müşterek duyuş ve deyişlerle işlediği konular arasındadır. Çatalyürek, aralarında bazı benzerlikler bulunsa dahi, Halvetî-Uşşâkî yolu ile Bektaşî neşvesinin aynı addedilmesinin mümkün olamayacağını her iki tarîkata ait temel ilkeleri sayarak bu iddiayı reddeder.<sup>68</sup>

Uşşâkiyye ve İrşâdiyye'nin gizli Bektaşî olup olmadıkları hususu ile ilgili etraflı bir değerlendirme yapan Mahmut Erol Kılıç'ın: “*Tarîkatin, üçüncü pîr Selâhaddin Uşşâkî'den sonra özellikle Rumeli ve Batı Anadolu'da yayılırken yer yer Mevlevî, Bektaşî, Gülşenî tarîkatları ve Bayramî-Melâmîleri'yle yakın ilişkiler kurması, daha geç dönemlerde tarîkatta zâhidlikten rindmeşrepliğe doğru gelişen bir tasavvuf anlayışının öne çıkmasına yol açmıştır. Önceleri Bektaşî olduğu rivayet edilen Nazillili Hulûsî Baba ile başlayan bu meşrep Ahmed Tâlib-i İrşâdî ile günümüze kadar uzanmıştır. Bu meşrep mensupları kendilerini Nâzenîn-i Uşşâkî diye tanımlamışlardır.*”<sup>69</sup> şeklindeki görüş ve tespitleri Hüseyin Vassaf'ın Uşşâkiyye hakkındaki görüşleriyle aynı yöndedir.

Mehmet Hakan Alşan da Uşşâkî ve İrşâdîlerin, Bektaşîliğe ait bazı unsurları kullanmaları sonucu özellikle Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin Bektaşî olarak adlandırılmasına sebebiyet verdiğini ifade eder. Ona göre Uşşâkiyye, Ömer Hulûsî'ye

<sup>67</sup> Vassaf, aynı yer.

<sup>68</sup> Çatalyürek, s. XIII-XIV.

<sup>69</sup> Kılıç, s. 233.

ait bir neş'edir. Bu neş'e, Uşşâkî erkânı ile Bektaşî neşvesinin kaynaşmasından meydana gelen ortak bir tavrın adıdır.<sup>70</sup>

Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin *Dîvânı*'nın girişinde de "...Hazret-i Şeyh Ahmed Tâlib-i İrşâdî Nâzenîn-i Uşşâkî kuddise sirruhû hazretlerinin nutk-ı şerîfleridir." şeklindeki cümleden Tâlib-i İrşâdî'nin, Nâzenîn-i Uşşâkî olarak isimlendirildiğini görüyoruz.<sup>71</sup> Tâlib-i İrşâdî'nin halifesi ve kendinden sonra şeyhlik makamına geçen Hüseyin Hüsnü Efendi *Dîvânı*'nda, *Halvetî-Uşşâkîler redifli gazeliyle* bir bakıma Bektaşîlik iddialarına nazmen cevap vermektedir:

*Şâh-ı râh-ı kibriyâdır Halvetî-Uşşâkîler*  
*Hâk-pây-ı Mustafâdır Halvetî Uşşâkîler*

*Bizdedir esrâr-ı ma'nâ bizdedir seyr ü sülûk*  
*Sırr-ı Hakk'a âşinâdır Halvetî Uşşâkîler*

*On iki esmâ-i zâta mazharız ayne'l-yakîn*  
*Pişvâ-yı muktedâdır Halvetî Uşşâkîler*<sup>72</sup>

Tâlib-i İrşâdî'nin halifesi Şeyh Hüseyin Hüsnü'nün bu manzumesinde dile getirdiği gibi, Uşşâkî tarikatında seyr ü sülûk on iki esma ile tamamlanır. Halvetilikte, müride telkin edilecek yedi isme (esmâ-i seb'a) beş isim ilave edilerek on iki esma ile seyr ü sülûku tamamlaması, Seyyid Yâhyâ Şirvânî'nin tarîkate getirdiği yeniliklerden biridir.<sup>73</sup> Bu uygulamayı Uşşâkî şeyhi Ömer Hulûsî de takip etmiştir.<sup>74</sup> Tâlib-i İrşâdî'nin halifesi Hüseyin Hüsnü'nün de on iki esma kavramını kullanması, İrşâdiyye mensuplarının, Halvetî-Uşşâkî usûl ve erkânına riayet ettikleri ve aynı yolu takip ettiklerine bir delalet sayılabilir.

Uşşâkiyye'nin, Ömer Hulûsî'den itibaren "*Nâzenîn-i Uşşâkî*" olarak kavramlaşması, İrşâdiyye koluna mensup olanların saç ve sakallarını uzatmaları, Uşşâkiyye'de kullanılan "*Dede*" tabiri yerine İrşâdiyye'de "*Baba*" kavramının kullanılması, bazı İrşâdîlerin rindmeşrepliğe yakın tutum ve davranışları Uşşâkî ve İrşâdîlerin Bektaşî olarak kabul edilmelerine sebebiyet vermiştir. Netice olarak Bektaşîlik'te görülen bazı uygulamaların Nâzenîn-i Uşşâkîlik içerisinde yer edinmesi Bektaşîliğin devlet kontrolünde olduğu XIX. yüzyılda başlar. Ömer Hulûsî'nin adlandırdığı "*Nâzenîn-i Uşşâkî*" kavramı ile Bektaşîlik ile özdeşleşen

<sup>70</sup> Alşan, ss. 394-395.

<sup>71</sup> Çatalyürek, s. 1; Alpdoğan, s. 126.

<sup>72</sup> Çatalyürek, s. 124.

<sup>73</sup> Bkz. Seyyid Yahya Şirvanî, *Şifau'l-Esrar-Sûfi Yolunun Sırları*, (Haz. Mehmet Rıhtım), Sûfi Kitap Yayınları, İstanbul 2011, s. 28.

<sup>74</sup> Baş, ss. 98-102.



“Târik-i Nâzenîn” kavramları da bu konuda mihenk noktası durumundadır. Ancak bir diğer önemli husus, Uşşâkî erkânında önemli bir yere sahip olan nefis tezkiyesi ve esma zikrinin Bektaşîlik'te uygulanmadığı bilinmektedir.<sup>75</sup> Dolayısıyla farklı mecrâlarda gelişen ve XIX. yüzyılda yolları kesişen iki tarîkatı birbirine yaklaştıran ve ayıran unsurların etraflı bir şekilde araştırılıp ortaya konması elzemdir.

#### 4. Dîvânı

XIX. yüzyıl Tekke şairleri arasında sayılan<sup>76</sup> Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin *Dîvânı*'nın, elimizde iki mevcut nüshası bulunmaktadır. “Uşşâkî nüshası” olarak adlandırdığımız nüshalardan biri, Süleymaniye Kütüphanesi Uşşâkî Tekkesi Bölümü 147 demirbaş numarada kayıtlıdır. “Türkiye Yazma Eserler Kurumu nüshası” olarak adlandırdığımız diğer nüshanın sayfalarında “Türkiye Yazma Eserler Kurumu” amblemi bulunmakla birlikte sadece nüshaya ait görüntülerin bu kurumda bulunduğu, nüshanın aslının ise Uşşâkî mensuplarının elinde muhafaza edildiği anlaşılmıştır.<sup>77</sup>

#### Uşşâkî Nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşâkî Tekkesi 147 numarada kayıtlı Tâlib-i İrşâdî'ye ait olan *Dîvân*, müstakil bir kitap içerisinde tek eser olarak yer alır. 30 yapraktan ibaret olan nüshanın zahriye kısmında eserin, Halvetî-Uşşâkî şeyhlerinden M. Tefik Emin Efendi'nin vakfı olduğuna dair vakıf mührü bulunur. Eserin baş kısmında “*destûr pâdişâhım*” yazısı yer alır ve Besmele ile dîvân başlar. Uşşâkî Tekkesi Bölümünde muhafaza edilen bu nüshadaki manzumeler ile diğer nüshadaki manzumeler tertip açısından farklılık arz etmektedir. Eserin sonunda vr. 29<sup>a</sup>'da Hicrî 1316 yılında müstensih Bursalı İsmail Rûşenî tarafından istinsah edildiğini gösterir “istinsah” kaydı mevcuttur.

<sup>75</sup> Geniş değerlendirme için bkz. Baş, ss.84-106; Alşan, ss. 381-396.

<sup>76</sup> Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Edebiyat Kitapevi, Ankara 1964, s. 617; *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (Devirler, İsimler, Eserler, Terimler), Dergah Yayınları, Cilt: IV, s. 406; Ergun, s. 280.

<sup>77</sup> Mahmut Erol Kılıç tarafından, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları Nu:332/2'de kayıtlı bulunduğu belirtilen bu nüshasının bugün nerede muhafaza edildiği belirlenememiştir. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, “Kutup Ömer Dede (Karîbi)”, Gelibolulu Bir Halvetî-Uşşâkî Şeyhi ve Şiirleri, Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, *Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş Yıldönümü-Avrupa'ya İlk Adım-Uluslararası Sempozyum*, 01 Kasım 1999 Gelibolu, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2001, s.147. Bu nüshanın görüntüleri, Ömer Hulûsî ve Dîvânı hakkında çalışan Mehmet Şamil Baş'tan temin edilmiştir.

Eserin Başı:

*Destûr pâdişâhım – Bismi'llâhi'r-rahmâni'r-rahîm*

*Bu râhın zevkini ancak dilersen dilde ey cânım*

*Fenânın zevkini terk nedir bil zevk cânânım*

Eserin Sonu:

*Râbitasız tutma işin Tâlibâ*

*Eksik olur anın kemâli dâimâ*

### **Türkiye Yazma Eserler Kurumu Nüshası**

Uşşâkî şeyhi müelliflerine ait üç ayrı *Dîvân* metninin bulunduğu ve her yaprağında Türkiye Yazma Eserler Kurumu amblemi bulunan bunüshanınbaş tarafında kopuk yapraklar mevcuttur.<sup>78</sup> Ancak Eserin baş kısmından kaç yaprak kopuk olduğu meçhuldür. Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin *Dîvânı* ile birlikte eserde, Ömer Karîbî ve Şeyh Memicânî'nin de *Dîvânları* yer alır. Eser, eksik yapraklar hariç, 65 yapraklıdır. Eserde, Ömer Karîbî'nin *Dîvânı* 3<sup>b</sup>-29<sup>a</sup>, Şeyh Memicânî'nin *Dîvânı* 29<sup>b</sup>-40<sup>b</sup>, Tâlib-i İrşâdî'nin *Dîvânı* ise 41<sup>b</sup>-62<sup>b</sup> yaprakları arasında yer alır. Kırmızı mukavva kaplı, miklepsiz eserin dış kapağında “eş-Şeyh Memicânî ve Ömer Karîbî, Tâlib-i İrşâdî *Divançeleri*” yazısı mevcuttur. Zahriye kısmında bir ayet-i kerime yazılı olan bu nüshanın, 41<sup>a</sup> yaprağında, Hüseyin Vassaf'a ait Tâlib-i İrşâdî'yi öven, farklı bir kalemle sonradan yazıldığı anlaşılan, bir manzume bulunmaktadır. Manzumenin altında 1341/1922-23 tarihi kayıtlıdır. Bu da eserin Hüseyin Vassaf tarafından okunup incelenmiş olma ihtimalini de akla getirmektedir. Hüseyin Vassaf'ın, Tâlib-i İrşâdî'ye yazdığı tahmin edilen ve onun mahlası bulunan “*Medhiyye-i Hüseyin Vassâf Uşşâkî*” başlıklı manzumesininin son beyti şöyledir:

*Arz-ı ta'zîm eyler elbet ana Vassâf kulı*

*Mürşid-i râh-ı hüda Tâlib-i İrşâdî'dir*<sup>79</sup>

Eserin (vr.41<sup>b</sup>)başında Tâlib-i İrşâdî'yi tanıtan cümlelerden sonra “Besmele” ile *Dîvân*'a giriş yapılır. Sayfa sonlarında müşir, ayak veya payende denilen bir sonraki sayfanın başladığı kelimeyi gösterir işaret konulmamıştır. Dolayısıyla arada kopuk olan yaprak veya yapraklar bilinmemektedir. Eserin bitiminde

<sup>78</sup> Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığında görüntüsü olan ancak asıl nüshanın Uşşâkî mensuplarında bulunduğu tahmin edilen bu nüsha dipnotta verilirken eserin bulunduğu yerin belirlenememesi sebebiyle hangi kütüphaneye ait olduğu yazılmayacaktır.

<sup>79</sup> Ahmed Tâlib-i İrşâdî, *Dîvân*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, vr. 41<sup>a</sup>.

kapak içerisinde Hüseyin Hüsnü Efendi'nin Tâlib-i İrşâdî için yazdığı ve son mısrası tarih düşürme olan bir manzume yer alır. Manzumenin sonunda Hicrî 1298 tarihi yazılıdır.<sup>80</sup>

Eserin Başı:

*Hâzâ dîvânu kutbu'l-ârifîn gavsü'l-vâsılîn tâcu'l-âşıkîn mürşid-i agâh vâsıl-ı ilallâh Tâlib-i İrşâdî kaddesa'llâhu bi-sırrıhı'l-hâdî.*

*Yak çerâğ-ı hüsnüni gönlümde şâh-ı enbiyâ  
Zulmet-i ref' eyle dilden zâtını kıl âşinâ*

Eserin Sonu:

*“Len terânî” perdesin keşf eyledi Perverdgâr  
Kim bana zâhir görüdü sırr-ı dilde Kirdgâr*

Ahmed Tâlib-i İrşâdî'nin *Dîvânı*, Ali Talip Çatalyürek tarafından, Tâlib-i İrşâdî'nin halifesi Hüseyin Hüsnü Efendi'nin *Dîvânı* ile birlikte, 1996 yılında yayımlanmıştır.<sup>81</sup> *Dîvân*'ın bir nüshasına dayanarak, Neslihan Dönmez Alpdoğan tarafından da bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.<sup>82</sup> Ali Talip Çatalyürek ve Neslihan Dönmez Alpdoğan'ın yararlandıkları nüsha ile elimizde bulunan Türkiye Yazma Eserler Kurumu ve Uşşâkî Tekkesi nüshaları arasında manzumelerin tertibi açısından bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Şiirlerinde, İrşâdî ve Tâlib mahlaslarını kullanan Tâlib-i İrşâdî, *Dîvânı*'nda nazım şekli olarak dîvân şiiri nazım şekilleri kullanmış ve dîvân şiirinin gazel, kasîde, muhammes, murabba, mesnevi, rubai gibi nazım şekilleri ile dinî-tasavvufî muhtevalı şiirler söylemiştir. Gazel, en fazla kullandığı nazım şeklidir. Tasavvufî düsturları anlatma gayesi taşıyan dîvânlarda mürettep bir dîvânın özelliklerinin bulunmadığı, genellikle mutasavvıf şairlerin dîvân tertibinde bu kurala uymadıkları bilinmektedir.<sup>83</sup> Tâlib-i İrşâdî'nin *Dîvânı* manzûme türü bakımından sınırlı sayılabilecek düzeydedir.

<sup>80</sup> Bu manzume Hüseyin Vassaf'ın *Sefinesi*'nde de verilmiştir. Bkz. Vassaf, IV, s. 492.

<sup>81</sup> Ali Talip Çatalyürek, *Divan-ı Hazret-i Talip İrşadi ve Divan-ı Hazret-i Hüseyin Hüsnü*, Uşak 1996. Ali Talip Çatalyürek, *Dîvân*'da yer alan her bir manzumelere birer başlık koymuştur. Bu başlıklar manzumenin ana konusuna göre veya manzumedeki redife göre belirlenmiştir.

<sup>82</sup> Neslihan Dönmez Alpdoğan, *Ahmed Talib İrşâdî'nin Dîvânı'nın İncelenmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.

<sup>83</sup> Bilal Kemikli, *Sun'ullah-ı Gaybî Dîvânı İnceleme Metin*, MEB Yayınları, İstanbul 2000, s. 77; Âlim Yıldız, *Fenâyî Dîvânı (Metin-Muhtevâ-Tahlîl)*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, 2010, ss. 34-35.

*Dîvân*, yazıldığı yüzyıl olan XIX. yüzyıl dil, ifade ve üslup özelliklerini barındırır. Tarikat esasları ile tasavvufî düsturları anlatan manzûmelere örnek olarak bu *Dîvân*'dada daha çok dinî-tasavvufî içerikli kelime ve kavramlar kullanılmıştır. Tâlib-i İrşâdî, şekil olarak her ne kadar *Dîvân* Edebiyatı ölçülerine uygun bir eser tertip etmiş olsa da üslûp bakımından Tekke-Tasavvuf Edebiyatı muhtevalı Halvetî-Uşşâkî usûl ve erkânını esas alan bir dil kullanmıştır. Tasavvufî esasları aktarma çabasıyla ve sanat endişesi taşımadan kullanılan bu dil, tekke-tasavvuf şiirinin tipik bir örneği olarak görülebilir.

### Sonuç

Ahmed Tâlib-i İrşâdî, 1820'li yıllarda Bayındır'da başlayan ve yüzyılın sonuna doğru Kilitbahir'de nihayete eren oldukça hareketli ve verimli geçen hayatı sonrasında ardında onlarca halife, mürid ve inşa ettiği tekkeler bırakarak cismanî olarak göçtüğü dünyada kalıcı olmayı başarabilen şahsiyetlerden biridir. Tâlib-i İrşâdî'nin, kendi halife ve müridleri başta olmak üzere Hüseyin Vassaf gibi tanınmış şahsiyetleri de etkilediği ortaya çıkmıştır. Tâlib-i İrşâdî, Nâzenîn-i Uşşâkî neşvesine sahip şeyhleri Ömer Hulûsî ve Hüseyin Hakkı Kasabavî'den aldığı Uşşâkiyye terbiyesi neticesinde bu şubeden doğan yeni kol olarak İrşâdiyye'yi kurmuştur.

Günümüz Türkçesine henüz çevrilmemiş farklı iki *Dîvân* nüshası daha tespit ettiğimiz Tâlib-i İrşâdî, şiirlerinde Halvetî-Uşşâkî anlayışına uygun bir dil kullanır. Şeyhi Ömer Hulûsî'nin oluşturduğu "Nâzenîn-i Uşşâkî" anlayışının Bektaşîlik ile ilişkilendirilen "Tarîk-i Nâzenîn" kavramlarının birbirine yakın oluşu, bazen de birbiri yerine kullanılması sonucu Tâlib-i İrşâdî ve çevresindeki, kimi çevrelerce, Bektaşî olarak kabul edilmişlerdir. Eseri ve hayat çizgisine bakıldığında tipik bir Halvetî-Uşşâkî usûl ve erkânına sahip olduğu izlenimi uyandıran Tâlib-i İrşâdî'nin daha iyi anlaşılabilmesi için kendi şahsiyeti ve *Dîvânı* kadar yetiştirdiği halifelerinin usûl-erkân ve eserlerinin incelenmesi, Uşşâkiyye mensuplarının tasavvufî hayat içerisindeki yerinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

### Kaynakça

Ahmed Tâlib-i İrşâdî, *Dîvân*, Süleymaniye Kütüphanesi Uşşâkî Tekkesi, nu:147.

—————, *Dîvân*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, vr. 41<sup>b</sup>-62<sup>b</sup>.

- Akhan, H. Eşref, *Hacı Bekir Sıtkı Visali (Halıcioğlu) Hazretleri Hayatı ve Eserleri*, İzmir, ts.
- Alpdoğan, Neslihan Dönmez, *Ahmed Talib İrşâdî'nin Divânı'nın İncelenmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Alşan, Mehmet Hakan, *Anadolu Erenleri Melamet Hırkası*, Kurtuba Yayınları, İstanbul 2012.
- Baş, Mehmet Şamil, *Aydınlı Bir Uşşâkî Şeyhi Ömer Hulûsi ve Dîvân'ı*, Okur Akademi Yayınları, İstanbul 2014.
- Battal, Ahmed Baba, *İrşâdî Baba Hayatı ve Beyitleri* (Derleyen: Hülvani Battal), Umran Yayınları, İstanbul ts.
- Çatalyürek, Ali Talip, *Divan-ı Hazreti Ahmet Talip İrşadi ve Divan-ı Hazreti Hüseyin Hüsnü*, İzmir 1996.
- Çilli, Bilal Reşid, *Uşşâkîlik*, Güneş Ofset, Antalya 2003.
- Eren, Ramazan, *Çanakkale ve Yöresi Türk Devri Eserleri*, Çanakkale 1990.
- , *Çanakkale ve Kilit-ül Bahir Köyümüzün Sultanı Ahmet Cahidi Efendi*, Nesil Matbaacılık, İstanbul ts.
- Ergun, S. Nüzhet, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, İstanbul Maarif Kitaphanesi, İstanbul 1944.
- Güz, İbrahim, *Gayb-ı Hayat (Hz. İmam Ali'nin Velayet Yolundaki Silsileyi Arifan)*, İstanbul 2007.
- İbnülemin M. Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlû'ş-Şuarâ)*, (Haz. M. Kayahan Özgül), Cilt: II, AKM Yayınları, Ankara 2000.
- Kemikli, Bilal, *Sun'ullah-ı Gaybî Dîvânı İnceleme Metin*, MEB Yayınları, İstanbul 2000.
- Kılıç, Mahmut Erol, "Uşşâkiyye", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt:42, İstanbul 2012, ss.232-233.
- , "Kutup Ömer Dede (Karîbî), Gelibolulu Bir Halvetî-Uşşâkî Şeyhi ve Şiirleri", *Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı, Osmanlı Devleti'nin 700. Kuruluş Yıldönümü-Avrupa'ya İlk Adım-Uluslararası Sempozyumu*, 01 Kasım 1999 Gelibolu, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 2001.
- Kocatürk, Vasfi Mahir, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Edebiyat Kitapevi, Ankara 1964.
- , *Tekke Şiiri Antolojisi*, Buluş Kitapevi, Ankara 1955.
- Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, (Haz. Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2006.

- Öztürk, Ali, *Abdullah Salahaddîn-i Uşşâkî'nin Hz. Ali Dîvânı Tercümesi*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013.
- , *XVI. Yüzyıl Halvetî Şiirinde Din ve Tasavvuf*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2003.
- Pehlivan, Gürol, *İrşâdî Ahmed Tâlib*, [www.turkedebiyatilisimlersozluugu.com](http://www.turkedebiyatilisimlersozluugu.com) (<http://www.turkedebiyatilisimlersozluugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=641>) (Erişim tarihi:22.03.2016)
- Sadık Vicdânî, *Tomar-ı Turûk-ı Aliyye'den Halvetiyye*, Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338/1341.
- Sarı, Mehmet, Ahmet Karaman, İsmail Hakkı (Uzunçarşılı) *Karesi Meşâhiri* (Balıkesin Meşhurları), Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı Yay., Balıkesir 1999.
- Serin, Rahmi, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, Petek Yayınları, İstanbul 1984.
- Sıddık Naci Eren Balıkesirî, *Pîr Seyyid Hasan Hüsâmeddîn Uşşâkî Hz.*, Uşşâkî Vakfı Yayınları, İstanbul 1996.
- Sunar, Cavit, *Melâmîlik ve Bektâşîlik*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.
- Şağban, Eyyüb Fatih, *Gülzar-ı Hüsniye*, İpekyolu Yayınları, İstanbul 2003.
- Şimşek, Selami, "Avrupa İle Asya Arasında Önemli Bir Geçiş Noktası Gelibolu'da Tarikatlar ve Tekkeler", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Konya 2007, Sayı:22, ss.251-310.
- Uludağ, Süleyman, "Halvetiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, Cilt:15, ss.392-395.
- Yıldız, Âlim, *Fenâyî Dîvânı* (Metin-Muhtevâ-Tahlîl), Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas 2010.
- Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19.Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.