

**BALIKESİR'DE
DİNÎ HAYAT
TASAVVUF**

Kitap Adı**Balıkesir’de Dinî Hayat Tasavvuf**

(e- Kitap)

Editör

Prof. Dr. Mehmet ÖZKAN

Doç. Dr. Ahmet Ali ÇANAKCI

Doç. Dr. Mustafa POLAT

Dr. Öğr. Üyesi Asem H. A. ABDELGHANY

Dr. Öğr. Üyesi Lütfü CENGİZ

Dizgi, Mizanpaj ve Kapak Tasarımı

Dr. Asem H. A. ABDELGHANY

Emin Yayınları

Fethiye Mah. Kırlangıç Sok. No: 2 Nilüfer/BURSA

Tel: (0224) 2422898, Fax: (0224) 2412569

www.eminyayinlari.com.tr**E- ISBN:**

978-625-6563-76-6

Yayın Tarihi

Bursa Aralık 2024

Web<http://ilahiyatarastirmalari.balikesir.edu.tr>www.eminyayinlari.com.tr

Bu eserde, ‘Kitap Bölümü’ olarak yer alan metinlerin tüm sorumluluğu, yazarlarına aittir.

Bu eser, yazılı izin olmaksızın hangi dil ve ortamda olursa olsun materyalin tamamının veya bir bölümünün çoğaltılması ve elektronik ortamlarda yayımlanması yasaktır. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.



İÇİNDEKİLER

ALİ ŞUÛRİ İLE ŞEYH LÜTFULLAH'IN TASAVVUFÎ ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Esmâ SAYIN.....3

BALIKESİR'Lİ MUTASAVVIF BAHÂEDDİN ZÂDE'NİN "SIRR-I KADER" RİSALESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Murat MEMİŞ.....21

BALIKESİRLİ BİR SÛFÎ ŞÂİR: KEŞKEKZÂDE FATMA KÂMİLE HANIMIN TASAVVUFÎ VE EDEBÎ ŞAHSİYETİ

Kübra YILMAZ.....51

ABDÜLAZİZ MECDÎ TOLUN'UN TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ VE BALIKESİR'E HİZMETLERİ

Talat OLGUN.....67

GÖRKEMLİ GEÇMİŞİN HAYALET KALINTILARI VE GERÇEK İSLÂM'IN DOĞUŞU: HASAN BASRÎ ÇANTAY'IN TÜRKİYE'DE İSLÂM, TASAVVUF VE TARİKATLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Aynur SİNGİN.....85

BALIKESİRLİ ABDULAZİZ MECDÎ TOLUN EFENDİ'NİN HAYATI VE TASAVVUFÎ YÖNÜ

Serkan DENKÇİ.....109



ALİ ŞUÛRÎ İLE ŞEYH LÛTFULLAH'IN TASAVVUFÎ ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Esmâ SAYIN

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Ali Şuûri ve Şeyh Lûtfullah, Balıkesir'in hem ilmî hem manevî hayatına önemli katkılarda bulunmuş manevî şahsiyetlerdir. Bu noktada Ali Şuûri, Balıkesir ve çevresinin hem ilmî hem manevî gelişimini sağlarken ilmî alandaki modernleşme hareketinin önemli âlimlerinden birisidir.

O, İstanbul medreselerinde eğitimini tamamladıktan sonra bütün ilmî ve tecrübî birikimini Balıkesir'deki öğrencilerine ve meslektaşlarına aktarmıştır. Ali Şuûri'ye göre tasavvuf, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla bütünlük kurup O'nun ilahî ahlakını modellemeye dayanır. Zira tasavvuf, insan-ı kâmil yetiştirme hedefiyle insanı güzel ahlak sahibi olmaya yönlendirir.

Ali Şuûri'nin tasavvufî anlayışının merkezinde hiçbir varlığın, Yüce Allah'ın eşi ve benzeri olmadığı fikri vardır. İkilik düşüncesi tamamen kalpten çıkarılıp birlik fikri kalbe hâkim olunca, Yüce Allah'ın ilahî isim ve sıfatları, insanın ahlakında görülmeye başlar.

Ali Şuûri, geleneksel klasik tasavvufî düşünceden ayrılmaksızın on dokuzuncu yüzyıl ortalarında değişen toplumun fikrî ve manevî yapısını düzenleyen eserler vermiş ve öğrenciler yetiştirmiştir.

Balıkesir'in en önemli manevî mimarlarından olan Şeyh Lûtfullah, Hacı Bayram-ı Velî'nin manevî işaretiyle Bayramî şeyhlerinden birisi olmuştur. O, Balıkesir'de doğmuştur. Zamanın önemli âlimlerinden dersler alıp Mevlânâ Hocaî'nin öğrencisi olmuştur. Daha sonra Şeyh Lûtfullah, müderrislik için icâzet alıp Balıkesir'de müderrislik yapmıştır.

Şeyh Lütfullah, bir müddet sonra Bursa'da Yıldırım Bâyezid medresesinde müderrislik yapmıştır. Kısa müddet sonra o, tekrar Bursa'da müderrisliği bırakıp Balıkesir'e çekilip mensup olduğu Bayramiyye tarikatını yaymak üzere babasının dergâhında hizmete dönmüştür. Şeyh Lütfullah, tasavvufta sohbet, fakr, seyr u sülûk, sünnete bağlılık ve dünya konularını ele alır.

1.1. Ali Şuûri'nin Tasavvufî Görüşleri

“Ali Şuûri, Balıkesir'in ilmî ve manevî yapılanmasında önemli bir yere sahiptir. Ali Şuûri, Balıkesir'in manevî anlamda yenilenmesine katkı sağlamıştır.”¹

“Ali Şuûri'nin tasavvufî anlayışına göre Allah ile yaratılan varlıklar arasında bir bütünlük vardır. Çünkü tek varlık, Allah'tır; diğer varlıklar, geçicidir. İnsan, Allah'tan gelmiştir ve yine O'na dönecektir.”²

O'na göre tasavvuf, Allah Teâlâ'nın ilahî isim ve sıfatlarıyla hiçbir durum ve şartta ayrı düşmemektir. “Tasavvuf'un temel düşüncesi, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla manevî anlamda dirilmektir. O yüzden tasavvufî düşünce; insana her açıdan Allah'la sıkı bir bağ kurduran varlığı anlamlandırma disiplindir.”³

“Ali Şuûri'ye göre tasavvuf, Allah'ın isim ve sıfatlarıyla hem hal olarak ilahî ahlaka ulaşma yolculuğudur. Bu noktada manevî özelliklerin aslı on ahlaka dayanır. Bu özellikler; tövbe, korku, züht, sabır, şükür, ihlâs, sıdk, tevekkül, muhabbet ve kadere iman etmektir.”⁴ Sonuç itibariyle tasavvuf, insan-ı kâmil düşüncesiyle insanı ahlaken güzelleştirir. güzel ahlakla şereflendirir.

¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri, Balıkesir Meşhurları*, haz. Mehmet Sarı, Ahmet Karaman (Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1999), 15.

² Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1983), 22.

³ Esmâ Sayın, *Tasavvuf Terapisi* (İstanbul: Nesil Hayykitap, 2020), 11.

⁴ Ali Şuûri, *Kitâbü'l-Kâşîfe* (Balıkesir: Mektebetü'l-Hamîdiyye, 1323), 81.

“Mutasavvıflar, Allah ismi bütün isimleri kapsadığı için ona özel bir kıymet verirler.”⁵ Bu durum şu anlama gelir ki, Allah’ın isim ve sıfatlarını kavramak için, Allah ismini doğru anlamak gerekir.”⁶

“Ali Şuûri’ye göre Allah Teâlâ, bütün varlıklarda ilahî isim ve sıfatları vasıtasıyla yansıtmaktadır. O’na göre Allah, Hây ismiyle yaşayan ve yaşatan, Kayyûm ismiyle koruyan ve kollayan, Alîm ismiyle bilen ve bildiren, Mürîd ve Kâdir ismiyle her şeyi dileyen ve dilediğini yapan tek güç sahibi varlıktır.

O’na göre Allah Teâlâ, bütün isim ve sıfatlarıyla tanınır ancak O’nun yüce sıfatları insanlar tarafından tam olarak bilinemez.”⁷ “Gâzâlî gibi Alî Şuûrî de, O’nun sıfatlarının hiçbir sıfata benzemediğine inanır.”⁸

“Ali Şuûri de Allah’ın Allah isminden sonra Rahmân ve Rahîm isimleri büyük bir öneme sahiptir. Rahmet, insanlara merhamet göstermektedir. Her insan, merhamet yeteneğini Yüce Allah’ın Rahmân isminden alır.”⁹

“Ali Şuûri’ye göre Allah’ın, Rahmân ve Rahîm ismi O’nun kulları üzerindeki rahmetini ve adaletini ortaya çıkartır. Bu nedenle bu isimler, Allah’ın kulları üzerinde adalet-merhamet dengesi sağlar.”¹⁰

“Rahîm ismini hayatının merkezine alan bir kul, diğer varlıklar üzerinde adalet merhamet dengesini kolayca sağlayabilir.”¹¹ Bu isimler insanın muhabbet ve rahmet duygusunu taşımasını sağlar.”¹²

⁵ Carl William Ernst, *The Shambhala Guide To Sufism* (Boston: Shambhala Publications, 1997), 84.

⁶ Ebû Saîd Nâsıruddîn Beydâvî, *Şerhu Esmâillâhî'l-Hüsnâ* (Beyrût: Dârü'l-Mârif, 2011), 64.

⁷ Şuûri, *Kitâbü'l-Kâşife*, 11.

⁸ Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâ-ı Ulûmî'd-dîn*, thk. Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrakî (Beyrût: Dârü'l-Mârif, 1983), 17.

⁹ Abdülkerîm Cilî, *Hakikat-i Muhammediyye* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2010), 38.

¹⁰ Şuûri, *Kitâbü'l-Kâşife*, 11.

¹¹ Abdürrezzâk Kâşânî, *Mu'cemu Istılâhât-ı Sûfiyye*, nşr. Abdülâl Şahin (Kâhire: Dârü'l-İnâd, 1992), 108.

¹² Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyyeti, 2001), 54.

“Ali Şuûri’ye göre bir kişi Allah Teâlâ’yı severse, O’nun ilahî isim ve sıfatlarını anlar.”¹³

“Vedûd isminin yansımasıyla insan, Rabbi tarafından sevilir ve O’nu gerçek ve saf bir sevgiyle sever. Bu noktada insanın kalbinde ilahî aşk doğar.”¹⁴ “Nûr isminin yansımasıyla insan, iman nurunu hisseder.”¹⁵ Bu nedenle Ali Şuûri’ye göre Vedûd ve Nûr isimleri, insanın kalbini ümitle doldurur ve onun ruhunu karanlıklardan kurtarır.

“Nûr isminin insanın kalbine yerleşmesi için dört yol gereklidir: İlki, beden temizliğidir; ikincisi, kalp temizliğidir. Üçüncüsü, insanın davranışlarını temizlemesidir. Dördüncüsü de, kalbi Allah’ın dışındaki her şeyden temizlemektir.”¹⁶ Bu dört temizliği sağlayan kişi, Allah’ın Nûr ismini yansıtmaya başlamıştır.

“Ali Şuûri’ye göre her şeyin Rabbi olan Allah Teâlâ’nın tek ve değişmeyen sıfatı, her şeyi hakkıyla bilmesi anlamına gelen Alîm sıfatıdır. Allah Teâlâ, insanların kalplerindeki gizli fısıltıları bilir. Bu nedenle Alîm ismi, Allah Teâlâ’nın kudret sıfatından doğar.”¹⁷

“Alîm isminin yansımasıyla insan, Rabbini tanır. İnsanın Rabbini tanınması, olgun insan olmasının yoludur.”¹⁸ “Alîm ismini yaşayan bir insan, Rabbinin varlığını bütün varlıklarda görür.”¹⁹

“Ali Şuûri’ye göre Kadîr ismi, Allah’ın kudretini gösterir. İnsan, değişime açıkken değişmeyen tek hakikat, Allah Teâlâ’dır.”²⁰ “Kadîr

¹³ Şuûri, *Kitâbü’l-Kâşife*, 9.

¹⁴ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 65.

¹⁵ Sadreddîn Konevî, *Şerhu Esmâ’i’l-Hüsna Aşır Efendi*, 431 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi Yayınları, 1994), 49.

¹⁶ Eva de Vitray Meyerovitch, *Duanın Rûhu*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Şûle Yayınları, 2004), 60.

¹⁷ Şuûri, *Kitâbü’l-Kâşife*, 18.

¹⁸ Esmâ Sayın, *Tasavvufî Aşkla Esmâ’i’l-Hüsna* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 97.

¹⁹ İbn Kayyım Cevziyye, *Cevâbü’l-Kâfi* (Mağrib: Dâru’l-Mârif, 1418), 64.

²⁰ Şuûri, *Kitâbü’l-Kâşife*, 14.

ismi ahlakına yansıyan bir kul, kalbini bilgiyle, bedenini teslimiyetle ve ruhunu ilahî sırlarla güçlendirebilir.”²¹

“Ali Şuûri’ye göre Mûcib ismiyle, Allah Teâlâ, insanın duasına cevap verir. Mûcib ismini yaşayan bir insan, isyan değil itaat halindedir.”²² Mucîb isminin gücüne inanan bir insan, Allah’ın emirlerine sadakatle bağlanan bir kişidir.

Ali Şuûri’ye göre Hâlik, Bâri ve Musavvir isimleriyle Allah Teâlâ, yaratmaya karar veren, karar verdikten sonra yaratan ve yarattıktan sonra da en güzel şekilde tasvir edendir. “Ali Şuûri’ye göre Allah Teâlâ, Zâhir ve Bâtın ismiyle, bazen varlığı bilinen bazen de varlığı bilinemeyecek kadar yüce olandır. Bu isimler, Allah Teâlâ’yı kula gerçek anlamda tanıtır.”

Zâhir isminin gereğince insan, kendi varlığının anlamını kavrar. Batın isminin gereğince ise insan, kendi varlığını aşan anlam derinliklerini anlar. Bu isimler gereğince kul, en yüce isimlerin sahibinin Rabbi olduğunu kavrar.”²³

1.2. Ali Şuûri’nin İnsan-ı Kâmil Hususundaki Görüşleri

“İnsan, kendini geliştirme ve olgunlaştırma yeteneğine sahip yegâne varlıktır. Bu doğal yetenekleri sayesinde insan, kendine kıymet verse de tevâzudan ayrılmaz.”²⁴

“Ali Şuûri’ye göre Kur’ân-ı Kerîm, ilahî isimler sayesinde insanı Rabbiyle buluşturur ve istenilen her şeyin Rabbinin iradesi dâhilinde olduğunu ona hatırlatır. Böylece bu isimler, insanın olgunlaşması ve Rabbin tanıması için ona yol gösterir.”²⁵ “Tasavvufta olgun insan,

²¹ Abdürrezzâk Kâşânî, *Mu’cemu Istılâhât-ı Sûfiyye*, nşr. Abdülâl Şahin (Kâhire: Dâru’l-Înâd, 1992), 121.

²² Şuûri, *Kitâbü’l-Kâşife*, 28.

²³ Şuûri, *Kitâbü’l-Kâşife*, 19.

²⁴ Emre Yunus, *Risâletü’n-Nushiyye*, haz. Erdoğan Boz (Ankara: Gazi Yayınları, 2012), 70.

²⁵ Şuûri, *Kitâbü’l-Kâşife*, 13.

peygamberlere uyan, Rabbine itaat eden ve ilahî aşkı yaşayan kişidir.”²⁶

“Ali Şuûri’ye göre insan, Allah Teâlâ’nın ilahî sıfatlarını kendisinde yansıttığı olgun insandır. “Mesela bir insan, Hâyy isminin yansımasıyla sürekli yaşam kaynağı olabileceği gibi Kayyûm isminin yansımasıyla lider ruhlu olabilir. İnsan, Semî isminin yansımasıyla duyması gerekenleri duyan, Basîr isminin yansımasıyla ilahî isimlerin yansımasını bütün varlıklarda gören ve Alîm isminin yansımasıyla bilinmesi gerekenleri fark eder.

İnsan, Kadîr isminin yansımasıyla gücünü zulümle birleştirmeyen, Mütেকellim isminin yansımasıyla Allah’a gerçek anlamda güvenen, Mürîd isminin yansımasıyla iradesini Allah rızasına yönlendiren bir kişi olabilir. Bu nedenle ayete göre insan-ı kamîl, Allah’ın yeryüzündeki halifesidir.”²⁷

“İnsan, olgun insan olma vasfıyla karakterini geliştirir ve ahlakını güzelleştirir.”²⁸ “Ali Şuûri’ye göre insan-ı kâmilin üzerinde Allah Teâlâ’nın bütün isim ve sıfatları yansır. İnsanın ulaştığı olgun insan seviyesine göre, Allah’ın isim ve sıfatları onda tecelli eder.”²⁹ Bir insan Allah’ın isim ve sıfatlarını taşıdığı ölçüde insan-ı kâmilidir.

“Allah, isim ve sıfatlarını insanlara bildirerek onlara insan-ı kâmil olmanın yollarını göstermiştir. Allah Teâlâ, insana manevî olarak olgunlaşma yollarını gösterdiğinden dolayı onu âlemde halife olarak insanı görevlendirmiştir.”³⁰ Bu konumundan ve yeteneğinden anlaşılacağı gibi insan, bir yönüyle Allah Teâlâ’ya diğer yönüyle de âleme dönüktür.

“Ali Şuûri’ye göre Allah Teâlâ, O’nu ilahî isim ve sıfatlarıyla tanımak vasıtasıyla bilinir. Çünkü ruh, Allah Teâlâ’nın

²⁶ Abdülkerîm Cîlî, *el-İnsânü'l Kâmil fi'l Ma'rifeti Evahir ve'l-Evail*, (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1963), c. 2, 44.

²⁷ Şuûri, *Kitâbü'l-Kâşife*, 13.

²⁸ İbn Adî, *Tehzîbü'l-Ahlâk*, ed. G.F. Avâd, (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1913), 146.

²⁹ Şuûri, *Kitâbü'l-Kâşife*, 68.

³⁰ Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye* (Beyrût: Dâru İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabîyyi, 1998), 114.

gözetimindedir. Bundan dolayı görme sıfatının yansıması, gözde fark edilir; duyma sıfatının yansıması, kulakta kendini gösterir. Diğer his ve kuvvetler de, böyledir. Nasıl ki, lambadan yansıyan ışık evin etrafını aydınlatırsa, ilahî isim ve sıfatların nuru da, insanın gönlünü aydınlatır.”³¹ Yani Ali Şuûri’ye göre insan, ilahî isim ve sıfatların kendisinden yansıdığı bir nurdur.

“İnsan-ı kâmil; şeriat, tarikat ve hakikat çizgisinde olgunluğu yakalamış bir kişidir. Tasavvufî düşüncede her insan, bu anlamıyla ‘insan-ı kâmil’ olma potansiyeline sahiptir.”³² Çünkü insan, bu yetenekte yaratılmıştır. Bu nedenle yeteneklerini insan-ı kâmil olmaya yönlendiren kişiler, bu potansiyele ulaşabilirler.

“Ali Şuûri’ye göre Allah Teâlâ, insana değer vererek onu yeryüzünde halife kılmış ve meleklerin ona secde etmesini istemiştir. Bununla beraber Allah Teâlâ, bilinmek istediği için bu âlemi yaratmış ve kâinatı insanın hizmetine vermiştir. Bu nedenle insan-ı kâmil, en kıymetli varlıktır.”³³

“Tasavvufta insan, Allah ona kıymet verdiği için yaratılmıştır. Allah da, buna karşılık her şeyi insan için yaratmıştır. İnsan-ı kâmil, bütün ilahî isim ve sıfatların kendisinde yansıdığı peygamberlerdir. Allah Teâlâ, kendisini ve yarattığı tüm varlıkları insan-ı kâmil vasıtasıyla izlemektedir.”³⁴

“İnsan-ı kâmil, Allah'ın istediği makama ulaşmak için mükemmel ruha ve ilahî ahlaka ulaşmak amacını güder. Allah, insan-ı kâmilin en güzel örneklerini sunan bütün peygamberleri, insan için bir rol model

³¹ Şuûri, *Kitâbü'l-Kâşife*, 72.

³² Azizüddin Nesefî, *Tasavvuf'ta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990), 14

³³ Şuûri, *Kitâbü'l-Kâşife*, 74.

³⁴ Sayyed Hüseyin Nasr, *Sufi Essays*, (London: George Allen and Unwin Publishing, 1972), 35.

olarak göndermiştir.”³⁵ “Bu bağlamda insan-ı kâmil, hem Allah Teâlâ’nın hem de evrenin bir tezahürüdür.”³⁶

“Ali Şuûri’ye göre insan-ı kâmil, Allah’ın emir ve yasaklarına uyan en uygun insandır. İnsan, Allah’a tam olarak itaat ettiğinde öyle bir makama ulaşır ki bazı ilahî ikramlar ona sunulabilir. İnsan, ifade edilen bu ilahî ikramlara kavuştuğu zaman manevî alemlere yükselmiş olur.”³⁷ Bu bağlamda Ali Şuûri’ye göre insan-ı kâmil olmak, ilahî sırlar ve ikramların açılması için ön şarttır.

1.3. Ali Şuûri’nin Nübüvvet Hususundaki Görüşleri

“Nübüvvet, ‘haber vermek’ anlamındadır. Çünkü nübüvvet görevini üstlenen Peygamber, hem Allah Teâlâ’dan gelen emir ve yasakları insanlara haber verir hem de Allah’ın emir ve yasaklarına uymayan durumlardan uzak durur.”³⁸

“Ali Şuûri’ye göre nübüvvet, Allah’ın nuru ile gizlenmiş sırları anlamaktır. Vahiy, peygambere Cebrail ile gelir; ilham ise, Allah dostuna manevî huzur ile ikram edilir. Hz. Muhammed, manevî anlamda bütün peygamberlerin önündedir. Böylece peygamberlik, onunla tamamlanmıştır.”³⁹ Nübüvvetin gerçekleşmesi açısından Hz. Peygamber, nübüvvet ağacının son halkasıdır. Ancak Peygamberlik ağacı açısından nübüvvet halkasının ilkidir.

“Aslında nübüvvet; ‘Allah Teâlâ ile akıl sahibi kulları arasında iki cihan saadetini sağlamak için elçilik yapmaktır.’⁴⁰ Bu noktada elçilik yapan ve haber getiren her nebî; melek vasıtasıyla kendisine vahiy indirilen, kalbine manevî ilimler ikram edilen ve sadık rüya ile uyarılan kimsedir.

³⁵ Saleha Idris, İnsan-ı Kamil Theological and Psychological Perspectives, *Asian Journal of Social Sciences, Arts and Humanities*, 5/2 (2017), 10.

³⁶ Mohsin Afzal Dar, Iqbal’s Concept of İnsan-i-Kamil or Mard-i-Momin (Perfect Man), *Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal*, 6/2 (2013), 48.

³⁷ Şuûri, *Kitâbü’l-Kâşife*, 76.

³⁸ Dâvûd-i Kayserî, *Tahkîku Mâi’l-Hayât ve Keşfu Esrârî’z-Zulumât*, nşr. Mehmet Bayraktar (Ankara: Akçağ Yayınları, 1997), 187.

³⁹ Şuûri, *Kitâbü’l-Kâşife*, 19.

⁴⁰ Ragıp el-İsfehânî, *Müfredatü Elfazî’l-Kur’ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî, (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2009), 89.

“Ali Şuûri’ye göre nübüvvet anlayışı açısından Hz. Muhammed, Allah’ın yarattığı ilk terbiye edilmiş ruhtur. Terbiye edilmiş ilk ruh, Hz. Muhammed’in rûhudur, sonra diğer peygamberlerin ruhu yaratılmıştır. Hz. Peygamber’in sadece görünen alemde değil görünmeyen alemde de varlığı, söz konusudur. O, zamanın akışıyla Zâhir ismine ulaşmıştır ve bu isimle Allah onu tanıma ve bilinen hem ilk hem son peygamber kılmıştır.

Hz. Peygamber, manevî konum olarak o kadar yücedir ki, bütün nebî ve resûller kanalıyla ortaya çıkan bütün şariatlerin ilki ve özü onunla gerçekleşmiştir. Bütün peygamber ve velilerin ortaya koyduğu şariatlerin öncesinde Hz. Peygamber, zaman şariat ve hüküm sahibi bir peygamberdir. Nübüvvet, ancak Allah tarafından kendisine verilmiş bir şariatle söz konusu olur. Allah ona, kendisini takip edecek nebîlerin varlığından önce peygamber olacağını haber vermiştir.”⁴¹

“Nübüvvet, Allah’ın seçkin kullarına verdiği manevî bir ikramdır. Nübüvvet nuru, Allah tarafından onlara verilen taşınması ağır olan bir sorumluluktur.

“Allah Teâlâ, kullarına karşı merhametli olduğundan onlara doğru yolu gösteren elçiler göndermiştir.”⁴² “Bu ilişki biçimi, Allah ve insan arasında karşılıklı bir etkileşim esasına dayanır.”⁴³

Allah, peygamberleri bir zorunluluktan dolayı değil, aksine ikrâm ve yüceliğinden dolayı göndermiştir. Zira Ali Şuûri gibi Mevlânâ da, Allah’a kavuşmak için insanların bir rehber ihtiyacı duyduğunu belirterek bu yoldaki rehberin de peygamberler olduğuna işaret etmektedir. İnsanlar, ancak bu lütufla Allah Teâlâ’yı ve doğruyu bulup hatadan uzak kalabilirler.

Nübüvvet nuru, Allah’ın nurundan doğmuştur. Bütün nurların aydınlığı, Allah’ın nuru sebebiyledir. Allah’ın ikramı, bütün ikramların önündedir. “Ali Şuûri’ye göre Hz. Âdem su ile toprak arasında iken Peygamber Efendimiz, hem Nebî hem de velîdir. Yine o,

⁴¹ Şuûri, *Kitâbü’l-Kâşife*, 19.

⁴² Elkaisy Friemuth, *God and Humans in Islamic Thought* (New York: Routledge Publishing, 2006), 17.

⁴³ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran* (New York: Free Publishing, 2008), 78.

Hız. Âdem su ile toprak arasındayken, nebîdir. Hız. Peygamber'le ilgili diğerk makamlar ve mevkiler de, böyledir.”⁴⁴ Bu durum, Hız. Peygamber'in hem nebî hem de velî olması hallerini üzerinde barındırması ve nübüvvetin ilki olmasından dolayı böyledir.

2. Şeyh Lütfullah'ın Tasavvufî Görüşleri

“Balıkesir'in en önemli manevî şahsiyetlerinden sayılan Şeyh Lütfullah, Bayrâmiyye tarikatının piri olan Hacı Bayrâm-ı Velî'nin yanında tasavvufî eğitimini tamamladıktan sonra doğum yeri olan Balıkesir'e dönmüş ve vefat edinceye kadar burada eğitim faaliyetlerine devam etmiştir.

Lütfullah Efendi, ileri gelen bazı âlimlerin isteğı üzerine Ankara'ya hamam yaptırmak üzere gitmiş; XV. yüzyılın önemli mutasavvıfı Hacı Bayram-ı Velî ile burada tanışmıştır.”⁴⁵

2.1. Şeyh Lütfullah'ın Muhabbet ve İlahî Aşk Hususundaki Görüşleri

“Şeyh Lütfullah, Bayramiyye tarikatının usullerini benimser. Bayramiyye tarikatında ise, üç temel unsur vardır. Bu unsurlar, cezbe, muhabbet, sırr-ı ilahî olarak sıralanırlar. Kulun Allah'a doğru aşk ile çekilmesine cezbe, Allah'ın kulu kulun da Allah'ı sevmesine muhabbet denir.”⁴⁶ Bayramilikte bu ikisini elde eden insan, ilahî sırrı elde etmek için çaba gösterir.

“Muhabbet, ilahî aşkı amaçlayan en temiz sevginin özüdür. Muhabbet, kesintiye uğramadan ve gönle akması durmayan en anlamlı sevgidir. Bu manada Zünnûn Mısrî kendisine, ‘saf sevgi nedir’ diye sorulduğunda şöyle açıklamıştır: “Çok saf ve tertemiz bir su gibi sevginin kalpte yerleşmesidir.”⁴⁷

Bayramiyye tarikatı esaslarını benimseyen insan, ilahî isim ve sıfatların bütün ikramlarını ilahî aşk vasıtasıyla hissedebilir.

⁴⁴ Şuûri, *Kitâbü'l-Kâşife*, 19.

⁴⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *e't-Târifât*, thk. Abdurrahman Umeyre, (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyyeti, 1987), 65.

⁴⁶ Abdülmünim Hafnî, *Mucemu's-Mustâlahatı's-Sûfiyye*, (Beyrût: Dâru'l-İlm, 1980), 78.

⁴⁷ Tûsî, *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*, 55.

Muhabbetin ve ilahî aşkın merkezinde, Bayramiyye tarikatının esası olan itaat ve teslimiyet bulunmaktadır. “Bu anlamda muhabbet, Allah’ın bütün emirlerine uyarken O’nun yasaklarından sakınma hassasiyetini taşımaktır.”⁴⁸

“Allah’a hissettiği güçlü bağlılık ve sevgi sayesinde insan, âlemdaki en olgun varlıktır. Allah, onu âlemin hakikatlerini birleştirici olarak yaratmış ve onu yeryüzünde halife kılmıştır.”⁴⁹ “Yani gerçek sevgi, nefsin Allah’ın emirlerine boyun bükerek onun ilahi isim ve sıfatlarla bütünleşmesi çabasıdır.”⁵⁰

Bayramiyye tarikatına göre ilahî sırlara varmanın esası, ilahi aşk ve muhabbete ulaşmaktır. “Hakiki muhabbet, sevmek için sebep aramaksızın, Allah’ı sevmenin gerçek sevgi olduğunu bilmekten ve bu gerçeği anlamaktan doğar. İşte bu şekilde ilahî sevgi, Allah’ı herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın sevmektir.”⁵¹

Bayramiyye tarikatına göre her sevginin özünde ve başında, ilahî sevgi ve aşk bulunmaktadır. Bu nedenle Bayramiyye tarikatında tabiat ve insan sevgisiyle Allah sevgisini bir arada gören gerçek fiilî bir sevgi mevcuttur. “Böyle bir sevginin özünde Allah sevgisi vardır. Kişinin Allah’ı sevmesi, saf bir sevgi olup insanın Allah’ın emirlerine uyup yasaklarından kaçınmasına dayanır.”⁵²

2.2. Şeyh Lütfullah’ın Muhâsebe Hakkındaki Görüşleri

“Bayramiyye’nin tarikat esaslarına baktığımızda ibadet usulünün nefis muhâsebesine dayandığı görülür.”⁵³ “Nefis, hesaba çekilip manevî kirlilerden temizlendiği zaman muhâsebe vasıtasıyla terbiye edilmiş olur. Böylece muhâsebe sayesinde insanın manevî halleri

⁴⁸ Ebû Bekir Muhammed Kelâbâzî, *Taarruf li Mezhebi Ehli’t-Tasavvuf* (Kâhire: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1980), 130.

⁴⁹ İbn Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, ed. Ebu A’lâ Afifî (Bağdat: Dâru’l-İlim, 1989), 14.

⁵⁰ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1982), 147.

⁵¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 405.

⁵² Mehmet Bayrakdar, *İslâm İbadet Fenomenolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1987), 23.

⁵³ İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sıhah*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, (Beyrût: Daru’l-İlm, 1990), 89.

denge ve istikâmet üzere olur; onun ahlakı güzelleşir ve davranışları olumlu yönde şekillenir.

Mesela iffet duygusunun güçlenmesinde ve öfkenin kontrol edilmesinde, en önemli metot, muhâsebedir. “İnsan, nefsinin kontrol etmedikçe onu tanıyamaz. İnsanın, nefsinin tanıması için, onu hesaba çekmesi ve ona muhalefet etmesi gerekir.”⁵⁴ Bunun için insan, bedeniyle dünyada, kalbiyle ahirette olmalıdır. Mevki hırsı ve dünyevî mutluluk peşinde olanlar, nefislerine yenilmiştir.

Bayramiyye tarikatı, karakterin inşasında ve davranışların güzelleşmesinde kişinin kendisini hesaba çekmesi ve sorgulaması süreci olan muhâsebeyle çok önem vermiştir. “Bu anlamda muhâsebe, nefsin bitmek tükenmek bilmeyen isteklerine, onu hesaba çekme ve sorgulama yoluyla bir son verebilir. Aynı zamanda nefsin sonu gelmeyen hırslarına onun zıddına hareket ederek ona engel olma denilen ‘muhalefet’ vasıtasıyla da sınır konulabilir.”⁵⁵

Hesaba çekilen ve kontrol edilen nefis, olumlu davranış özelliklerine ve dinî değerlere yönelmek durumunda kalır. Bu nedenle Bayramiyye tarikatı, tarikat esaslarında muhâsebeyle öncelik verir. “Bu bağlamda muhâsebe, sonu gelmeyen istekleriyle insanı daraltan içimizdeki yaramaz çocuk olarak nitelendirebileceğimiz olumsuz duygu, düşünce ve isteklerin kaynağı olan nefsi, hesaba çekerek sorgulamaktır.”⁵⁶ Bu sorgulama hali, insanın vicdanını güçlendirir ve ahlakını güzelleştirir.

Bayramiyye tarikatı, insanın manevî olgunlaşmasında ve vicdan gelişiminde muhâsebe metoduna ağırlıklı olarak başvurur. Zira muhâsebe, kişinin nefsi kendisini kötüye yönlendirmeden önce onu hesaba çekme ve sorgulama yoluyla etkisiz hale getirmektir.

“Vicdan, hatalı davranıştan rahatsızlık duyma halidir. Bu nedenle vicdan, doğru davranışlarda bulunmak için doğuştan gelen bir istek

⁵⁴ Hâris Muhâsibî, *Riâye li Hukukillâh*, (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîseti, 1970), 351.

⁵⁵ Sayın, *Tasavvuf Terapisi*, 65.

⁵⁶ Sayın, *Tasavvuf Terapisi*, 62.

ve muhakeme sistemidir.”⁵⁷ Böylece muhâsebe sayesinde insan, vicdan yeteneğini geliştirerek olumsuz duygu ve davranışlarını iyi davranışlarıyla yeniler ve onları Allah’a layık bir hale getirir.

2.3. Şeyh Lütfullah’ın Sohbet Hakkındaki Görüşleri

“Sohbet, sahabe kelimesinden türeyen bir mastardır. Sahabe ise, iman etmiş olarak Hz. Peygamber’i gören ve Müslüman olarak ölen seçkin kişilerdir.

“Tarikatlarının esasının sohbet olduğunu işaret etmiştir. Bununla berber sohbeti terk edenin, tarikatın esasını terk ettiği düşünülmüştür.”⁵⁸

Sohbetin bu hususiyetlerinden anlaşıldığı üzere sohbet, şeyh ile mürid arasındaki sevgi ve bilgi akışıdır. Bu akışı, Hacı Bayram-ı Veli ile Şeyh Lütfullah’ın çok iyi değerlendirdiğini görmekteyiz. Bu nedenle Bayramiyye tarikatında manevî etkileşimde sohbet, en önemli tarikat usullerindendir.

Şeyh-mürîd arasında kurulan, sohbet bağı sayesinde karakterin inşa edilmesi, vicdanın güçlenmesi ve ahlakın güzelleştirilmesi mümkündür. Bu sayede Şeyh Lütfullah, Hacı Bayram-ı Veli’den ilim, feyz ve manevî aşk akışını sağlamıştır.

⁵⁷ Erich Fromm, *Erdem ve Mutluluk*, çev. Ayda Yörükân (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995), 157.

⁵⁸ Halil b. Ahmed el-Ferhendî, *Kitabü'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Fendavi (Beyrût: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 332.

Kaynakça

- Adî, İbn, *Tehzîbü'l-Ahlâk*. ed. G.F. Avâd. Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1913.
- Ali Şuûri, *Kitâbü'l-Kâşife*. Balıkesir: Mektebetü'l-Hamîdiyye, 1323.
- Arabî, İbn. *Fusûsu'l-Hikem*. ed. Ebu A'lâ Afîfî. Bağdat: Dâru'l-İlim, 1989.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslâm İbadet Fenomenolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1987.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nâsiruddîn. *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*. Beyrût: Dâru'l-Mârife, 2011.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 2004.
- Celâleddîn Rumî, Mevlânâ. *Mesnevî-i Mânevî*, thk. Reynold A.Nicholson. Tahrân: İntişârât-ı Hermes, 2003.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrût: Daru'l-İlm, 1990.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Cevâbü'l-Kâfi*. Mağrib: Dâru'l-Mârife, 1418.
- Cîlî, Abdülkerîm. *Hakikat-i Muhammediyye*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2010.
- Cîlî, Abdülkerîm. *el-İnsânu'l Kâmil fi'l Ma'rifeti Evahir ve'l-Evail*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, 1963, c. 1-2.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *e't-Târifât*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Dar, Mohsin Afzal, Iqbal's Concept of Insan-i-Kamil or Mard-i-Momin (Perfect Man), *Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal*, 6/2 (2013), ss. 42-58.
- Ebû Bekir Muhammed, Kelâbâzî. *Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Kâhire: Mektebetü'l Külliyyâtî'l Ezheriyye, 1980.
- el-Ferhendî, Halil b. Ahmed. *Kitabü'l-Ayn*, thk. Abdulhamid Fendavi. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l- İlmiyye, 2003.

- el-İsfehânî, Ragıp. *Müfredatü Elfazi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Davûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Emre, Yunus. *Risâletü'n-Nushiyye*, haz. Erdoğan Boz. Ankara: Gazi Yayınları, 2012.
- Ernst, Can William, *The Shambhala Guide To Sufism*. Boston: Shambhala Publications, 1997.
- et-Tehanevi, Muhammed Ali b. Ali. *Kâşifü'l-İstîlâtatü'i-Fünûn*, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1317.
- Friemuth, Elkaisy. *God and Humans in Islamic Thought*. New York: Routledge Publishing, 2006.
- Fromm, Erich. *Erdem ve Mutluluk*. çev. Ayda Yörükân. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Gazâlî. *Ihyâ-ı Ulûmi'd-dîn*. thk. Abdurrahîm b. Hüseyin el-İrakî. Beyrût: Dâru'l-Mârifet, 1983.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1983.
- Hafnî, Abdülmünim. *Mucemu's-Mustâlahatî's-Sûfiyye*. Beyrût: Dâru'l-İlm, 1980.
- Harîrîzâde, Kemâleddîn. *Tibyanü Vesaili'l-Hakâik fi Beyân-ı Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Ktp., İbrahim Efendi Bölümü, no: 430, vr. 171b.
- Idris, Saleha. *Insan-ı Kamil Theological and Psychological Perspectives*, *Asian Journal of Social Sciences, Arts and Humanities*, 5/2 (2017), ss. 8-19.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Quran*. New York: Free Publishing, 2008.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye*. Beyrût: Dâru İhyâ-i't-Turâsî'l-Arabîyyi, 1998.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Mu'cemu Istîlâhât-ı Sûfiyye*. nşr. Abdülâl Şahin. Kâhire: Dâru'l-Înâd, 1992.

- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Mu'cemu Istilâhât-ı Sûfiyye*. nşr. Abdülâl Şahin. Kâhire: Dâru'l-Înâd, 1992.
- Kayserî, Dâvûd-i. *Tahkîku Mâi'l-Hayât ve Keşfu Esrârî'z-Zulumât*. nşr. Mehmet Bayraktar. Ankara: Akçağ Yayınları, 1997.
- Konevî, Sadreddîn. *Şerhu Esmâi'l-Hüsnâ. Aşır Efendi, 431*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi Yayınları, 1994.
- Mehmed, Mecdî. *Hadâik'ş-Şakâik*. haz. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Meyerovitch, Eva de Vitray. *Duanın Rûhu*, çev. Cemal Aydın. İstanbul: Şûle Yayınları, 2004.
- Muhammed, b. Ali-Cürcânî. b. Ali Hüseyin. *et-Ta'rîfât*, thk. Nasruddin Tunusî. Kâhire: Dâru'l-Înâd, 2007.
- Muhâsibî, Hâris. *Riâye li Hukukillâh*. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîseti, 1970.
- Nasr, Sayyed Hüseyin. *Sufi Essays*. London: George Allen and Unwin Publishing, 1972.
- Nesefî, Azizüddin. *Tasavvuf'ta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*. çev. Mehmet Kanar. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1990.
- Sayın, Esmâ. *Tasavvuf Terapisi*. İstanbul: Hayykitap, 2020.
- Sayın, Esmâ. *Tasavvufî Aşkla Esmâü'l-Hüsnâ*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Sühreverdî, Şihâbuddin. *Elvah-ı İmâdiyye, Mecmuatu Musannefâti Şeyhi'l-İşrâk*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1993, c. 1-3.
- Sühreverdî, Şihâbuddin. *Kelimetü't-Tasavvuf*. ed. Najaf-Gholi Habibi. Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1977.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *Lümâ fi Tarihi't-Tasavvufi'l-İslamiyyi*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyyeti, 2001.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Karesi Meşâhiri, Balıkesir Meşhurları*, haz. Mehmet Sarı, Ahmet Karaman. Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1999.



BALIKESİR'Lİ MUTASAVVIF BAHÂEDDİNZÂDE'NİN “SIRR-I KADER” RİSALESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Murat MEMİŞ

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Bahâeddinzâde: Hayatı ve Eserleri

Muhyiddin Mehmed Bahâeddinzâde'nin hikâyesi bir açıdan dedesi Şeyh Lütfullah Efendi ile başlar. İsfendiyâr oğullarından Balıkesir doğumlu Şeyh Lütfullah, bir görev için Ankara'da bulunduğu sırada Hacı Bayram Veli'ye intisap eder ve müridi olur. Onunla birlikte geldiği Balıkesir'de şeyhinin halifesi olarak görevlendirilir. Bayramî şeyhi olarak Balıkesir'de irşad faaliyetlerinde bulunan Şeyh Lütfullah, kendi adını taşıyan caminin haziresinde medfundur.¹ Şeyh Lütfullah'ın oğlu olan Bahâeddin de, babası gibi Bayramî tarikatı şeyhliği yanı sıra Balıkesir, Bursa ve İstanbul medreselerinde hocalık görevlerinde de bulunur. II. Bayezid tarafından Edirne'de yaptırılan medresede müderrislik görevini yürütüyorken 895/1489 yılında vefat eder.

Klasik medrese ilimleri ile tasavvufî düşüncüyü bir arada götüren bir aile geleneğine sahip Bahâeddinzâde, Balıkesir'de doğar. Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Başta babası olmak üzere Muslihuddin Kastallânî (901/1496), Hatipzâde (940/1534) ve Mevlânâ Muarrifzâde gibi dönemin önemli hocalarından dersler okur. Bununla birlikte onun üzerinde en etkili kişi hiç şüphesiz, II. Bayezid tarafından İstanbul'a getirilen, Akşemseddin ve İbrahim Tennurî yoluyla Bayramîliğe intisap etmiş, Osmanlı'nın en büyük şeyhülislâmlarından Ebussuûd Efendi'nin babası Şeyh Yavsî (920/1514)'dir.² Şeyh Yavsî'nin vefatından sonra onun yolunu devam ettirme adına Balıkesir'de görevlendirilmiş ve bir müddet burada irşad faaliyetlerinde

¹ Mehmet Akkuş - Abdülmecit İslamoğlu, “Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmîi ve Zâviyesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 891.

² Şeyh Yavsî hakkında daha geniş bilgi için bk. Kamil Şahin - Semih Ceyhan, “Şeyh Yavsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (16.09.2024).

bulunmuştur.³ Daha sonra İstanbul'a dönen Bahâeddinzâde, şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi'nin rahatsızlığı sebebiyle 929/1523'te şeyhülislâm vekâletine getirilir ve bu görevi 932/1526 yılına kadar devam ettirir.⁴ Şeyh Yavsî'nin İstanbul'daki halifesi Abdurrahim Müeyyidî (944/1537)'nin vefatından sonra Bayramî tekkesinin postnişini olur.⁵ Bibliyografik eserlerde Bahâeddinzâde'nin ilim ve irfan sahibi biri olduğuna dair övgü dolu sözlerin yanında, dirâyetli birisi olduğunu göstermek adına şu hikâyesi de sıklıkla aktarılır: Bahâeddinzâde, kendi döneminde yaşanan bazı olumsuzluklarla ilgili açık eleştirilerde bulunur. Sadrazam İbrahim Paşa bunları duyunca öfkelenir. Onun bu öfkesi, zarar görmemesi için dostları tarafından Bahâeddinzâde'ye aktarılınca şunları söyler: "Benim için mukadder olan üç şey olur: Ya öldürür ki bu, şehitlik olur. Ya hapse atar ki bu da uzlet ve halvet olur. O da zaten yolumuzdur. Ya da sürgüne yollar ki o da hicret olur. Böyle olursa da Allah'tan sevap beklerim."⁶ Bahâeddinzâde'nin ilmî kişiliğini göstermek için tasavvuf ve kelim yollarını birleştiren bir yaklaşımı olduğu da kaydedilir.⁷

Kaynaklarda ölüm tarihi ile ilgili bazı farklılıklar olmakla birlikte Bahâeddinzâde'nin 951/1544 yılında hacca gittiği, bir yıl sonra 952/1545'te dönüş yolunda Kayseri'de vefat ettiği ve Bayrâmî şeyhlerinden İbrahim Tennûrî'nin kabrinin yakınına defnedildiği bilinmektedir.⁸

³ Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye fî Ulemâi'd-Deveti'l-Osmâniyye Osmanlı Âlimleri*, haz. Muhammed Hekimoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 682.

⁴ Yusuf Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (16.09.2024); Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 682.

⁵ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 682.

⁶ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 684; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, tah. Muhammed Abdülkâdir el-Arnaûd, (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010), 3/ 112-113. Taşköprülüzâde bizzat tanıdığı Bahâeddinzâde'nin aralarında cereyan eden bir kerametinden de bahseder.

⁷ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 684; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, (Beirut: Dârul-İlmi'l-Melâyin, 2002), 6/60 (Zirikli, onu "Rahmâvî" olarak kaydeder).

⁸ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 686; ayrıca bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, (İstanbul: Meral Yayınevi, trs.), 1/58; Zirikli, *el-A'lâm*, 6/60.

Bahâeddinzâde'nin farklı İslâmî disiplinlerde çok sayıda eseri vardır. Bunlardan bazıları şunlardır⁹:

1. *el-Kavlu'l-Fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*.¹⁰ İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin *Fıkıh-ı Ekber* adlı meşhur akaid risâlesine yazılmış en geniş serhlerden biridir. Eserin muhtelif baskıları olmakla birlikte, maalesef tahkikli bir neşri ve tercümesi henüz yayınlanmamış değildir.

2. *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ*.¹¹ İlâhî isimlerin tasavvufî bir perspektiften açıklanmasını konu edinen eser, aynı zamanda bu bakış açısını açıklayan bir usûl mukaddimesine de sahiptir. Eser, bir yüksek lisans tezinde tahkik edildiği gibi¹², Ali Salâhadin Yiğitoğlu tarafından tercüme de edilmiştir.¹³

3. *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader*. Bahâeddinzâde'nin kader anlayışının vahdet-i vücûd yaklaşımına uygun bir şekilde işlendiği bu risâle, tahkik ve tercüme edilerek yayınlanmıştır.¹⁴

4. *Risâletü'l-Vücûd*.¹⁵ *Risâle fi'l-Vahde* olarak da bilinen bu risâle Bahâeddinzâde'nin vahdet-i vücûd (varlığın birliği) anlayışını açıkladığı eseridir.¹⁶ Yazma eser kütüphanelerinde muhtelif nüshaları

⁹ Bahâeddinzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Yasin Apaydın - Orkhan Musakhanov, *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 15-73.

¹⁰ Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 684; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türasi'l-Arabî, trs.), 2/1034; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 58; Zirikli, *el-A'lâm*, 6/ 60.

¹¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/58; Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 3/112; Zirikli, *el-A'lâm*, 6/60.

¹² Feyza Gören, *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019).

¹³ Söz konusu tercüme yakın zamanda yeniden yayınlanmıştır. Bk. Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmet, *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ*, ter. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu, haz. Maruf Toprak-Serhat Gültaş-Fakirullah Yıldız, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021).

¹⁴ Apaydın-Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 112-215.

¹⁵ Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vusûl*, 3/112; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/ 58.

¹⁶ Eser hakkında daha geniş bilgi için bk. Semih Ceyhan, "Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi Ve Vahdet-i Vücud Risâlesi", *Hacı Bayram-ı Veli Uluslararası Sempozyumu* (Ankara: 2012), 283-304. Bu çalışmada, risâlenin birinci faslının Musa Kazım tarafından 1319/1901 yılında yapılan tercümesine de yer verilmiştir.

bulunan bu risâle, Mehmet Tabakoğlu ve M. Fatih Demirci tarafından bir inceleme yazısıyla birlikte tahkik ve tercüme edilerek yayınlanmıştır.¹⁷

5. *Risâle fî İsbâti'l-Envâri'l-Îlâhiyye*. Vacibu'l-vücûd'un varlık ve birliğinin izah ve isbatını içeren küçük bir risâledir.

6. *Risâle fî İsbâti'l-Vâcib ve't-Tevhîd*.¹⁸ Yukarıda zikredilen kazâ ve kader risâlesi ile birlikte tahkik ve tercüme edilerek basılmıştır.

7. *Risâle Müte'allika bi-Fusûsi'l-Hikem*. İbnü'l-Arabî'nin meşhur Fusûsu'l-Hikem adlı eserinde yer alan ve sonraki dönemlerde çokça tartışma konusu edilen bazı fikirlerin açıklanması amacıyla yazılmış 9 varaklık küçük bir risaledir.¹⁹

8. *Risâle fî Mes'ele-i Hulûdi'l-Küffâr*. İbn-i Arabî'nin cehennemin ebediliği ve cehennemliklerin durumu hakkındaki görüşlerinin tartışıldığı bu risâle Orkhan Musakhanov tarafından tahkik, tercüme ve değerlendirmeyeyle birlikte yayınlanmıştır.²⁰

9. *Ta'lika 'alâ Evâili'l-İslâh ve'l-Îzâh*. Bahâeddinzâde'nin fıkıh ilmine dair bu eseri, Kemalpaşazâde'nin *el-Vikâye* üzerine yazmış olduğu iki eserin tenkidi mahiyetindedir.²¹

10. *Risâle-i Sırr-ı Kader*. Bahâeddinzâde'nin kader anlayışını ana çizgileri ve kavramları üzerinden Türkçe olarak kaleme aldığı bu eser üzerinde ayrıntılı bir şekilde duracağız.

2. Risâle-i Sırr-ı Kader

Risâle-i Sırr-ı Kader'in Bahâeddinzâde'ye nispeti konusunda bazı güçlükler söz konusudur. Öncelikli olarak belirtmek gerekirse, aşağıda

¹⁷ Bk. Bahâeddinzâde, *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*, haz. M. Fatih Demirci-Mehmet Tabakoğlu, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 141-216.

¹⁸ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/58.

¹⁹ Bk. Bahâeddinzâde, *Risâle fî mâ Verade fi'l-Fusûs*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Şemsi-Fatih Güneren, 101/3), 77b-86a. Yazma nüshanın sonunda "min te'lifâtı Bahâiddinzâde" notu yer almaktadır.

²⁰ Bk. Orkhan Musakhanov, "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle-i mes'ele-i hulûdi'l-küffâr" Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 81-127.

²¹ Apaydın-Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*, 51-52.

kısaca tanıtımlarını yaptığımız dört farklı yazma nüshanın hiçbirinde risâlenin yazarından bahsedilmez. Bununla birlikte risâlenin Bahâeddinzâde'ye nispet edilmesini mümkün kılan güçlü karineler de mevcuttur. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Bibliyografi yazarlarından Bursalı Mehmet Tahir, Bahâeddinzâde'nin eserlerini anarken bu risâleyi de zikreder.²² Diğer bibliyografik eserlerde ise bu risâleden bahsedildiğini görmeyiz. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bibliyografik eserlerde Bahâeddinzâde'nin, ona ait olduğu bilinen irili ufaklı pek çok eserinin adı yer almaz. Bazı kaynaklar, onun tasavvuf ve diğer konulara dair sayılamayacak kadar çok risâlesi olduğunu söylemekle yetinir.²³ Bununla birlikte yazma eser kütüphanelerinin kayıtlarında aşağıda listelediğimiz dört yazma nüshadan üç tanesi Bahâeddinzâde'ye nispet edilerek kaydedilmiştir.

2. Risâlenin içeriği, kullanılan kavramlar ve açıklama biçimleri, Bahâeddinzâde'nin konuyla ilgili diğer eserlerindeki anlatımına oldukça yakındır. Bu konunun detaylarına bir sonraki başlıkta Bahâeddinzâde'nin kader konusunu işlediği diğer eserleriyle karşılaştırmalar yaparak temas edeceğiz.

3. Giriş bölümünde yazar, sırr-ı kaderin mübarek gecelerden birinde Mekke-i Mükerrede temiz bir kalp ile Hakk'a yönelmiş iken keşf yoluyla kendisine ihsan edildiğini belirtir. Bahâeddinzâde'nin vefatından bir yıl önce hacca gittiği hatırlanacak olursa risâlenin bu dönemde yazılmış olduğu ihtimalinden bahsedilebilir.

Risâle-i Sırr-ı Kader'de Bahâeddinzâde'nin meseleyi nasıl ifade ettiğini tam olarak gösterebilmek için risâleyi translitere ettik. Bunun için ulaştığımız dört farklı nüshadan istifade ettik. Bu nüshalar şunlardır:

²² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/58.

²³ Örneğin bk. Taşköprülüzâde, *Şakâ'ik*, 684; Zirikli, *el-A'lâm*, 6/60.

1. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi koleksiyonu 1810/17 numarada kayıtlı 6 varaklık nüsha.²⁴ Risâlenin ne başında ne de sonunda yazar hakkında bir bilgi mevcuttur. İstinsah tarihi ve müstensih bilgisi de yoktur. Çoğunluğu tasavvufa dair olmak üzere 18 farklı eserin yer aldığı bir mecmua içerisinde. Mecmuânın yazarları arasında yer alan Muhammed Murad b. Ali b. Dâvud (1132/1720) ve Karababazâde İbrâhim Efendi'nin (1135/1722) vefat tarihleri dikkate alındığında, mecmuanın 1700'lü yıllardan önce hazırlanmamış olduğu söylenebilir. Risâlenin transliterasyonunda, daha özenli yazılmış olması sebebiyle bu nüshayı esas aldık ve nüsha farklılıklarını belirttiğimiz dipnotlarda (V) harfiyle gösterdik.

2. Konya Yazma Eserler Bölge Müdürlüğü Kütüphanesi 163/5 numarada kayıtlı 10 varaklık nüsha.²⁵ Risâlenin ne başında ne de sonunda yazar hakkında bir bilgi mevcuttur. İstinsah tarihi ve müstensih bilgisi de yer almaz. Muhtelif konularda yazılmış 5 farklı eserin yer aldığı bir mecmuanın içerisinde. Diğer bölümlerin de istinsah tarihleri belirtilmemiştir. Bununla birlikte yazarlar arasında Şeyhülislâm Ebû İshakzâde (1166/1753) ve Akkirmânî'nin (1174/1760) yer alması dikkate alındığında bu mecmuanın da 1700'lü yıllardan sonra derlendiğini söylemek mümkündür. Nüsha farklılıklarını gösterdiğimiz dipnotlarda bu nüshaya (K) harfiyle atıfta bulunduk.

3. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Reşid Efendi koleksiyonu 480 numarada kayıtlı 5 varaklık nüsha.²⁶ Risâlenin ne başında ne de sonunda yazar hakkında bir bilgi mevcuttur. İstinsah tarihi ve müstensih bilgisi de bulunmaz. Çoğunluğu kelâm ve tasavvufa dair muhtelif konularda yazılmış 10 farklı risâlenin yer aldığı 138 varaklık bir mecmuanın içerisinde. Mecmuada yer alan 6 risâlenin yazarları, kütüphane kaydında belirtilmemiştir. Nüsha

²⁴ Bahâeddinzâde, *Risâle-i Sırr-ı Kader*, (İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin, 1810/17), 241b-248b.

²⁵ Bahâeddinzâde, *Risâle-i Sırr-ı Kader*, (Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 163/5), 83a-92a.

²⁶ Bahâeddinzâde, *Risâle-i Sırr-ı Kader*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 163/5), 23a-27a.

farklılıklarını gösterdiğimiz dipnotlarda bu nüshaya (R) harfiyle atıfta bulunduk.

4. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi koleksiyonu 2726/7 numarada kayıtlı 3 varaklık nüsha.²⁷ Risâlenin ne başında ne de sonunda yazar hakkında bir bilgi mevcuttur. İstinsah tarihi ve müstensih bilgisi de bulunmaz. Çoğunluğu tasavvuf alanına dair muhtelif konularda yazılmış 11 farklı risâlenin yer aldığı 113 varaklık bir mecmuanın içerisinde yer almaktadır. Nüsha farklılıklarını gösterdiğimiz dipnotlarda bu nüshaya (H) harfiyle atıfta bulunduk.

Risâlenin anlatım üslûbu, kendi tarihsel döneminin karakteristiğine uygun olarak oldukça ağır bir dille sahiptir. Uzun tutulmuş Arapça ve Farsça terkip sayısı fazladır. Bunlar metnin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Pek çok yerde cümleler devrik bir yapı arz eder. Zaman zaman Türkçe cümle içerisinde Arapça ibare grupları yer alır. Farsça kelime ve alıntılar da oldukça fazladır. Risâlenin işleniş sırasında zikredilen âyet ve hadîslerin yanı sıra Arapça ve Farsça alıntıların Türkçe tercümelerine yer verilmez.

Risâlenin transliterasyonunu yaparken, Türkçe kelimelerin bugünkü okunuşlarını dikkate alarak çevirdik. Metnin içerisinde yer alan Arapça ve Farsça ibareleri orijinal halleriyle yazıp dipnotlarda tercüme ve kaynak bilgisine geçtik. Metne müdahale etmemiz gereken yerlerde köşeli parantez [] kullandık.

3. Risâle'deki Kader Anlayışının Temel Özellikleri

Bahâeddinzâde Sırr-ı Kader Risâlesi'ne amaç ve yöntemini belirterek başlar. Ona göre insanların çoğu, kader konusunda Ehl-i Sünnet'in anlayışından uzaklaşarak bid'atlere doğru yönelmişlerdir. Bu durum, meselenin sadece insanî tefekkür gayretiyle halledilemeyecek bir yapıda olmasından kaynaklanır. Ona göre konunun anlaşılması ancak ilahî bir açıklama/feth yoluyla keşfe bağlıdır. Bu olmadığı takdirde kaderin sırrına vâkıf olmak mümkün olmaz.

²⁷ Bahâeddinzâde, *Risâle-i Sırr-ı Kader*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, 2627/7), 69b-71b.

Bu bakış açısına göre Bahâeddinzâde kader ile ilgili doğru inanç ve anlayışların zaten Ehl-i Sünnet tarafından beyan edildiği görüşündedir. Dolayısıyla risâlenin ana amacı Ehl-i Sünnet'in kader konusundaki görüşünü destekleyici açıklamalar sunmaktır. Kısaca belirtmek gerekirse Ehl-i Sünnet, bir taraftan kulların kendi fiillerini yaratma yetkinliğine sahip olmadığını benimseyerek Mu'tezile'nin, diğer taraftan da insana verilmiş olan iradenin gerçek bir etkinliğinin bulunduğunu kabul ederek Cebriyye'nin kader ile ilgili yaklaşımlarını reddeder.²⁸ Genel olarak bu anlayış “cebir de yoktur, tefvîz de yoktur” şeklinde selefin ortak kanaatinin ifadesi olarak sunulur.²⁹ Bununla birlikte Bahâeddinzâde bu risâlede kulların fiillerinin yaratılması tartışmalarından ziyade, Ehl-i Sünnet içerisinde de zaman zaman izlerini gördüğümüz cüz'î iradenin etkinliği etrafında dönen cebir anlayışının yanlışlığını göstermeye odaklanır.

Allah tarafından insana verilmiş olan cüz'î iradenin, insanın kendi fiilleri üzerindeki etkinliği konusu Ehl-i Sünnet kelimcileri açısından da problemli bir alan oluşturmaktadır. Ehl-i Sünnet kelimcileri meseleyi hem aklî hem de naklî deliller ile açıklamaya çalışır. Temel yönelim Cebriyye'nin cüz'î iradenin yokluğu veya işlevsizliğini reddetmek olmakla birlikte meselenin açıklanmasında Eş'arî ve Mâtürîdî kelimcilerin arasında ciddi farklılıklar vardır. Klasik ve modern çalışmalar, Eş'arîlerin açıklamalarının Cebriyye'nin fikirlerine yakın olduğunu dile getirerek onları “cebr-i mutavassıt” şeklinde niteler. Bahâeddinzâde, risâlenin hemen girişinde cebir ifade eden anlayışları doğru bulmadığını belirtir. Ancak ona göre, meselenin çözümlenebilmesi, kelimcilerin takip ettikleri yöntemden farklı bir şekilde ilahî fethin sonucu ortaya çıkan keşf yoluna bağlanır. Bu da onun meseleyi kelamî bir perspektiften değil tasavvufî bir bakış açısıyla ele aldığını gösterir.

²⁸ Bahâeddinzâde'nin Ehl-i Sünnet'in bu anlayışını benimsemesi hakkında bk. Bahâeddinzâde, *el-Kaṣlu'l-Fasl Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2003), 101-102, 232;

²⁹ Örneğin bk. Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader*, (Apaydın-Musakhanov, *Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı* içinde), 137; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmam*, tah. Ahmed Ferîd Mizîyedî, (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 226-226.

Sırr-ı Kader Risâlesi, kader konusundaki tartışmaların toplu bir şekilde sunulduğu ve meselenin bütün yönleriyle ele alındığı bir eser değildir. O dönemin yazım tarzına uygun olarak, okuyucunun problemin ana konularına vâkıf olduğu, ileri düzeyde meydana gelen tıkanmaları açma amacının güdüldüğünü söyleyebiliriz. Buna bağlı olarak, Bahâeddinzâde'nin risâle çerçevesinde söylediklerinin daha iyi anlaşılabilmesi açısından, vahdet-i vücûd yaklaşımının temel ilkeleri ve kavramlarının açıklanmasına ihtiyaç vardır. Dolayısıyla biz bu bölümde konuya, risâlenin üzerine oturduğu düşünce zeminini dış kaynaklara atıflarda bulunarak göstereceğiz.

Genel hatlarıyla belirtmek gerekirse vahdet-i vücûd yaklaşımı, bir taraftan İslâm filozoflarının nitelikleri/sıfatları olmayan mûcib-i bizzât Tanrı anlayışını, diğer taraftan ise kelamcılarının varlığın vâcib ve mümkün kısımlarını açıklama biçimlerini reddeder. Dolayısıyla bu teori, Tanrı, âlem ve insan arasındaki ilişkiyi varlığın birliği ana fikrinden hareketle, vahye dayalı, ancak kendine özgü kavramlarla açıklama teşebbüsüdür. “Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır” ilkesinden yola çıkan vahdet-i vücûd, âlemde ortaya çıkan çokluğu, ilahî cemal ve celal sıfatları, *a'yân-ı sâbite* ve *zuhur* kavramlarıyla açıklamaya çalışır. Bahâeddinzâde varlığın birliğini “Mutlak vücudun hakikati, genel ve mutlak oluş açısından bütün mevcûdâtı kuşatıyor olmakla mevcûd ve vâcibdir” şeklinde ifade eder. Ona göre Allah dışında kalan şeylerin varlıkları Hakk'ın vücudunun sıfatları ve itibarları konumundadır. Nitekim “sayıca çokluklarına rağmen vücûd mertebelerinde mutlak vücûddan başka bir vücûd mevcut değildir” sözüyle bunu ifade eder.³⁰ Hakk Teâlâ'nın ezeli ilmi bütün mümkünleri henüz varlık alanına çıkmadan kuşatmaktadır ki, *a'yân-ı sâbite* olarak görülen bu alan, birbirinin zıddı olabilen celal ve cemal niteliklere bağlı olarak Hakk'ın kendini izhâr etmesi ile *zuhur* bulur. Ancak ilahî isimlerin tecelli etmesi, eşyanın ilm-i ilahîdeki sabit hakikatlerini ifade eden *a'yan-ı sabitedeki* mümkünlerin isti'dâdlarına göre olduğu için âlemde vücûd açısından bir birlik olmakla birlikte *zuhûr/tezâhûr/mazhar* oluş açısından çoklukla karşılaşılır. Bahâeddinzâde burada aslında sûfiyye ile kelamcılar arasında ortak

³⁰ Bahâeddinzâde, *Vahdet-i Vücûd*, 166.

bir nokta olduğunu ifade ettikten sonra, farkın ise sûfiyyeye göre mâhiyetlerin en genelinin bizzat mevcut olan mutlak vücut olduğunu, kelimcilerin kabul ettiği gibi cevher ya da diğer mâhiyetler olmadığını belirtir. Zira sûfiyyeye göre diğer mahiyetlerin gerçek anlamda bir varlığı olmayıp, taayyünlerden ibarettirler. Bu da mutlak vücûdun bir iken tezahürünün çokluğunu açıklar.³¹ Dolayısıyla sûfiyye ile kelimciler arasındaki ihtilaf, vücut kavramına yüklenen anlam ve tasnifin farklılığından kaynaklanmaktadır. Nitekim Bahâeddinzâde “vücudun hakikatini Allah’tan başka kimse bilemez. Herkesin bildiği şey, vücudun hakikati değil belki vechidir” diyerek buna işaret eder.³² Bir örnekle açıklamak gerekirse, pek çok aynanın olduğu bir salonda bir kişinin ayna sayısı (hatta daha fazlası) kadar görüntüsü oluşur. Gerçek kişi tek olduğu halde onun yansımalarının sayısı çoktur. Aynalardaki görüntülerin gerçek kişiye ait yansımalar olmaktan başka, “mevcut” olarak isimlendirilebilecek varlıkları yoktur. Öyleyse varlık tek, tezâhür/görünüm ise çoktur. Varlığın gerçek anlamı, görünümde değil, mevcudun bizâtihi kendisinde aranmalıdır.³³

Bahâeddinzâde eşyanın mutlak varlıktan zuhurunu birkaç kademe ile açıklar. En üstte, eşyanın gerçekliğinin kendisine dayandığı *nefsü’l-emir* mertebesi vardır. Ardından eşyanın ezelî ilimdeki hallerinin yer aldığı *a’yân-ı sâbite* mertebesi gelir. Ona göre bu mertebenin, farklı itibarlar sebebiyle farklı isimleri vardır. Örneğin “hakâik-i ilâhiyye”, “mâhiyet-i mec’ûle”, “isti’dâdât-ı ezeliyye” ve “ma’lûmât-ı ilmiyye” ve “kavâbil-i kevnîyye” bu isimlerdendir.³⁴ Onun bu mertebe için daha çok kabiliyet, yetenek ve hazır bulunuşluluk gibi anlamlara gelen *isti’dâd* terimini kullandığını görürüz.

Kader tartışmaları açısından cebir fikrinin yanlışlığı da isti’dâd merkezli insanın varoluşuna dair açıklamalara dayanır. Bahâeddinzâde iki tür isti’dâddan bahseder. Bunların ilki, bir varlık türünün genel olarak sahip olduğu mümkün kabiliyetlerini ifade eden

³¹ Bahâeddinzâde, *Vahdet-i Vücûd*, 166.

³² Bahâeddinzâde, *Vahdet-i Vücûd*, 184.

³³ Tasavvufî düşüncede ayna metaforunun kullanımı hakkında daha fazla bilgi için bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 103-178.

³⁴ Bahâeddinzâde, *Sırr-ı Kader*, vr. 44b.

“külli isti’dâdlar”dır. Örneğin bitkiler canlı, hayvanlar hareket eden canlı, insan ise düşünüp konuşabilen bir canlı olma kabiliyetine sahiptir. İkinci tür ise, her bir ferдин sahip olduğu ve kendisiyle eylemde bulunduğu cüz’î isti’dâdlardır. Örneğin tek tek her bir insanın zekâ seviyesi, aklını kullanma potansiyeli, sanata veya soyut düşüncelere dair yönelimleri, duygusal durumları ve iradî kararlılığı bu tür potansiyeli gösterir. Hakk’ın zuhûr ettiği bütün varlıkların isti’dâdları, İslâm felsefesinde de olduğu gibi sebep-sonuç silsilesi içerisinde birbirlerini etkileyerek iş görürler. İlahî isim ve sıfatlar, eşyanın sahip olduğu bu isti’dâdlara göre onların varlık kazanmasını sağlar. Bahâeddinzâde’nin Hâce Ubeydullah Ahrar (895/1490)’dan aktardığı bir pasajda bu durum vücut organları örnek gösterilerek açıklanır. Buna göre göz görme kabiliyeti, el işleme, ayak da yürüme kabiliyetine sahiptir. Sahip oldukları bu isti’dâdlara göre varlık ve fonksiyon kazanırlar. Başka türlü olmaları beklenmez. Aynalı oda örneği üzerinden söylemek gerekirse, birbirinden farklı yapı ve özelliklere sahip aynaların her birinde yansıyan görüntü, diğerlerinden az ya da çok farklı olacaktır. Böyle olmasını sağlayan şey ise hikmet sıfatıdır. Bahâeddinzâde’ye göre Allah Teâlâ’nın hakîm olmasının anlamı, O’nun ancak maslahatın ve hikmetin gerektirdiği şekilde tasarrufta bulunmasıdır. İrade açısından gerçekleştirilmesi mümkün olan her şey, küllî maslahat ve genel hikmete uygun değildir. Bu sebeple bunlar arasından küllî maslahata uygun olanlarını belirleyen hikmet sıfatıdır. İlahî fiillerin hikmetsiz olması mümkün değildir.³⁵

Determinist bir evren anlayışını ifade ediyor olması bakımından bu yaklaşım biçimi, bazı açılardan İslâm filozoflarının mûcib-i bizzat Tanrı tasavvurlarına bağlı katı nedensellik görüşlerine benziyor

³⁵ Bahâeddinzâde, *Şerhu’l-Esmâ’i’l-Hüsnâ*, 103, (Feyza Gören, *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi’nin Şerhu’l-Esmâ’i’l-Hüsnâ Adlı Eseri: Tahkik Ve Değerlendirme*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019) içinde). Bahâeddinzâde’nin hikmet anlayışı, ilahî fiillerde hikmeti gerekli görmeyen ve onu maslahat olarak değerlendirmeyen Eş’arî anlayıştan tamamen farklı; ilahî fiiller için gerekli saydıkları hikmeti, “isabet” olarak tanımlayan Mâtürîdî ve “fayda” olarak gören Mu’tezilî anlayışa yakın durmaktadır. Söz konusu karşılaştırma açısından bk. Murat Memiş, *Ehl-i Sünnet’te Farklılaşma Eş’arî-Mâtürîdî İhtilâfı*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 233-236.

olmakla birlikte ondan oldukça farklı unsurlar barındırır. Öncelikle belirtmek gerekirse, İslâm filozoflarının Tanrı anlayışı, O'nun herhangi bir sıfat/nitelik taşımaya izin vermediği halde, vahdet-i vücud yaklaşımında Tanrı, kâinatta tezahürlerini gördüğümüz bütün celal, cemal ve kemal niteliklerin yegâne sahibidir. Diğer varlıklar, Tanrı'dan zorunlu olarak sudur eden müstakil mevcutlar değil, aksine ilahî muhabbet gereği, ilahî isim ve sıfatların hikmete uygun görünümleridir.³⁶ Bu tezâhürler ilahî isimlerin feyzi karşısında mâhiyetlerin isti'dâdlarına göre ortaya çıkar.

Bahâeddinzâde, insanın kaderiyle ilgili tartışmaları da bu zemin üzerine oturtmaya çalışır. Ona göre cennet ve cehennem, cemal ve celal sıfatların tezahürü sonucu vücut bulurlar. Ancak onlardaki cemal ve celal, bu mekânlara uygun mukimlerin varlığıyla tamamlanır. Kimin hangi mekâna gideceğinin tespiti ise, teklife bağlı imtihanla ortaya çıkar. İnsanın dünyadaki imtihanı, cüz'î irade gibi isti'dâdlarını kullanmasıyla gerçekleşir. Bunun sonucunda isti'dâdına uygun olarak cennet veya cehenneme ehil/uygun hale gelir. Bütün bu düzen hikmete uygun olduğu için cebir ve zulüm iddiaları geçersizdir.³⁷ Bahâeddinzâde'ye göre, burada cebrin olmasını engelleyen kritik nokta, insandaki söz konusu isti'dâdların "gayr-i mec'ûl" diğer bir ifadeyle yaratılmamış olmasıdır. İnsanın kendini gerçekleştirmesini sağlayan bu kabiliyetler, ezelfî ve zâtfî nitelikler olarak görülür. İlahî isimlerin feyzi ve tecellisi, bu isti'dâdlara tâbidir.³⁸ Dolayısıyla ilahî isimlerin tezâhürü, insana ait isti'dâdların fiiller üzerindeki etkinliğini sıfırlamaz. Aksine hikmetin gereği olarak onlara uygun bir şekilde tecelli eder. Bunlara bağlı olarak ortaya çıkan cennet ve cehennem de, tamamen hikmete uygun oldukları için itiraz edilemez sonuçlardır.

Bahâeddinzâde'nin ilahî isimlerin tecellisi olarak insanın kendini gerçekleştirdiği küllî ve cüz'î isti'dâdlara yüklediği anlam, bazı kelimcilerin kullandıkları, el-mebâdi'l-ba'ide (uzak ilkeler) ve el-mebâdi'l-karîbe (yakın ilkeler) kavramsallaştırmalarını çağırıştır. Teftâzânî'nin ifade ettiği şekliyle kulun fiillerinin

³⁶ Bahâeddinzâde, *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ*, 103.

³⁷ Bahâeddinzâde, *Sırr-ı Kader*, 43b.

³⁸ Bahâeddinzâde, *Sırr-ı Kader*, 44a.

yakın ilkeleri, insanın kudreti ve iradesi üzerine binâ edilir. Uzak ilkeler ise, kulun âciz ve muztar/zorunluluk altında olduğu alandır. İnsan yazı yazanın elindeki kalem, duvara çakılan çivi gibi muhtar/irade eden suretinde muztar/zorunluluk altında bir varlıktır. Bahâeddinzâde Eş'arîlerin, cebr-i mutavassıt olarak isimlendirilmesine sebep olan bu anlayışı kendisine yakın bulduğunu belirtir.³⁹ Ancak onun genel anlayışı çerçevesinde burada bir fark olmalıdır. Bazı Eş'arîler bu anlatımda insan iradesinin etkinliğini ortadan kaldırıyor oldukları halde, Bahâeddinzâde'nin isti'dâd anlayışına göre insanın zorunlu olduğu şey, "irade eden bir varlık olmak"tır. Diğer bir ifadeyle nasıl ki kalemin isti'dâdı onun yazı yazmasını zorunlu kılıyorsa, insanın isti'dâdı da onun iradesiyle hareket eden bir varlık olmasını zorunlu kılmaktadır. İradesini kullanan bir varlık olma zorunluluğu anlamında insan için cebirden bahsedilebilir. Nitekim Bahâeddinzâde'ye göre cebrin tamamen kaldırılması ve kula ait *mutlak sırf iradenin* ispat edilmesi mümkün değildir. Yaratılmışların sahip oldukları isti'dâdlar, işleyiş biçimi açısından, cebirden uzak olamaz. Ancak meselenin aslı, sistemin hikmete uygun olarak işliyor olması sebebiyle Allah'a zulüm vehmettiren "câbiriyyet" (zorlayıcılık) fikrinin yanlışlığının gösterilmesidir.⁴⁰ Cebrin reddedildiği bu sistemin anahtar

³⁹ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-Kazâ ve'l-Kader*, 137, 201. Ayrıca bk. Sâdeddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, tah. Abdurrahman Umeyra, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998), 4/264.

⁴⁰ Bahâeddinzâde, *el-Kavlu'l-Fasl*, 246, 264. Bahâeddinzâde'nin açıklamalarında yer alan *istidât* kelimesinin, anahtar kavramlardan biri olarak kulları fiillerinin ilahî ve beşerî iki yönünü ifade etmek üzere kullanıldığını söyleyebiliriz. Nitekim o, kazâ ve kader üzerine yazdığı başka bir eserinde şöyle der: "İlahî cömertlik, istidâdın gerektirdiği suret ve nitelik, ahlak ve karakter, ilim ve amel, küfür ve iman, itaat ve isyanı vermeyi gerektirmiştir. Mamafih her bir istidât öncesinde yer alan başka bir istidâdın gerektirmesiyle onun sayesinde ilkenen taşmıştır. Böylece ezelden ebede sebep ve sebepliler sıralanmış Allah Teâlâ'nın "De ki: Kesin delil ancak Allah'ındır. Dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi" (En'am, 6/149) sözünün anlamı açığa çıkmıştır. Kesin delil şudur ki, Allah Teâlâ sadece ezeli mahiyetlere dayanan ezeli istidatlara göre sıralanmış hâdis istidatların gerektirdiği şeyleri, herhangi bir zorlama ya da zorunluluk olmaksızın, inayeti, rahmeti ile hikmet ve maslahata riâyeti ile irade eder ve yapar; bk. Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-Kazâ*, 128, 192; ayrıca bk. *el-Kavlu'l-Fasl*, 263. Bu pasajda Bahâeddinzâde'nin vahdetü'l-vücut anlayışına uygun açıklamaları görmek mümkündür.

kavramlarından olan yaratılmamış isti'dâdlar hakkında Bahâeddinzâde şöyle der:

İlahî cömertlik, isti'dâdın gerektirdiği suret ve nitelik, ahlak ve karakter, ilim ve amel, küfür ve iman, itaat ve isyanı vermeyi gerektirmiştir. Mamefih her bir isti'dâd öncesinde yer alan başka bir isti'dâdın gerektirmesiyle onun sayesinde ilkeden taşmıştır. Böylece ezelden ebede sebep ve sebepliler sıralanmış Allah Teâlâ'nın "De ki: Kesin delil ancak Allah'ındır. Dileseydi elbette hepinizi doğru yola iletirdi" [En'am, 6/149] sözünün anlamı açığa çıkmıştır. Kesin delil şudur ki, Allah Teâlâ sadece ezeli mahiyetlere dayanan ezeli isti'dâdlara göre sıralanmış hâdis isti'dâdların gerektirdiği şeyleri, herhangi bir zorlama ya da zorunluluk olmaksızın, inayeti, rahmeti ile hikmet ve maslahata riâyeti ile irade eder ve yapar.⁴¹

Bahâeddinzâde'nin açıklamaları, cüz'î irade gibi insan isti'dâdlarını, nedensellik çerçevesinde işleyen varlık âleminin, nedenselliğe katılan bir unsur olarak tanımlamaktadır. Ona göre bir isti'dâd olarak insan iradesinin, Eş'arî kelimcilerin benimsediğinin aksine, yaratılmamış olarak kabul edilmesi de cebir anlayışını red gerekçeleri arasında görülmelidir. Her ne kadar geç dönem Matürîdî kelimciler de cüz'î iradenin yaratılmamış olduğunu kabul etseler de, Bahâeddinzâde'nin bunu açıklama biçimi tamamen farklıdır. Şöyle ki, bazı Eş'arî kelimciler, âlemde var olan her şeyin Allah tarafından yaratılmış olması ilkesine dayanarak cüz'î iradenin de Allah tarafından yaratıldığı görüşündedirler. Dolayısıyla insanın cüz'î iradeyle olan ilişkisi ona mahal olmaktan başka bir şey değildir. Bu da zorunlu olarak cebri doğurur. Geç dönem Mâtürîdîler ise, yeni bir kavramsallaştırmaya giderek insana iki tür irade atfederler: Küllî irade ve cüz'î irade. Küllî irade, Allah tarafından yaratılmış ve insana verilmiş irade etme yetkinliğidir. Cüz'î irade ise bu yetkinliğin kullanımıdır. O yüzden onun yaratılmış olmasından bahsedilemez. Dolayısıyla insanın cüz'î iradesini kullanımında cebir ortaya çıkmaz.

⁴¹ Bahâeddinzâde, *Risâletü'l-Kazâ*, 128, 192.

Bahâeddinzâde ise, bu iki anlayıştan tamamen farklı olarak, insan iradesinin, kendi zatından dolayı ezeli bir nitelik olduğunu ileri sürer.

Kelamcılar açısından Allah'tan başka bir varlığa ezellilik atfedilmesi sorunlu bir yaklaşımdır. Her ne kadar *Sırr-ı Kader* risâlesinde bu probleme yönelik doğrudan bir cevap yoksa da, ortaya koyulan varlık anlayışından bir açıklama üretmek mümkündür. Vahdet-i vücûd anlayışına göre bu konudaki temel prensip, ezeli ilahî ilmin tecellisinin, yani mâlum ile olan taallukunun da ezeli olmasıdır. Kelamcıların genel olarak benimsedikleri “ilim mâluma tabidir” anlayışı da bu sonucu doğurur. Buna, bir varlık kategorisi olarak “imkânın ezeliyeti” fikri eklenince, mâhiyetler, a'yân-ı sâbite ve isti'dâdlar şeklinde ifade edilen durumların da ezeli oluşu benimsenmiş olmaktadır. Nitekim Bahâeddinzâde “Esmâda ta'tîl olmaz” ve “âlemin hudûsü zâtîdir, zamanî değildir” sözleriyle⁴² bu görüşü dile getirmiş olmaktadır. Ona göre hudûs ve imkân kavramları, somut varlık seviyesindeki bütün çeşitlilik ve mertebeleri zâtî/zorunlu olarak barındırırlar.⁴³ Ancak mümkün olan her şey vücuda gelmez. İlahî irade, bu bahsedilen mahiyet ve isti'dâdlara göre hikmete uygun bir şekilde onların varlığı hakkında tecelli eder.⁴⁴ Dolayısıyla ilahî iradenin kulun fiiline olan taalluku, ezeli ve yaratılmamış bu isti'dâdlara göre gerçekleşir. İşte cebir anlayışının yanlışlığını gösteren asıl nokta burasıdır.

Bahâeddinzâde, buraya kadar soyut teorisinden bahsettiğimiz bu anlayışı, ilk bakışta cebir düşüncesi oluşturan bazı âyet ve hadislerin yorumunda da kullanır. Örneğin Hz. Âdem'in (as) cennetten çıkarılması ile ilgili beyanları şöyle yorumlar: Hz. Âdem (as), kendisine ve eşine yönelik gelen “*Şu ağaca yaklaşmayın.*” (Bakara, 2/35) yasağına dair kazâ ve kader sırlarını velâyet nuruyla hikmetini kavrayarak “yapın” şeklinde anladı. Dolayısıyla onun hem bu yasağı çiğnemesi hem de ardından hatasının kendi iradesinden kaynaklandığını anlayıp tevbe etmesi, kendi isti'dâdının kaçınılmaz bir sonucu olarak, ilahî hikmetin tezâhür ettiği bir olaydır. Benzer bir

⁴² Bahâeddinzâde, *Sırr-ı Kader*, 46b.

⁴³ Bahâeddinzâde, *Vahdet-i Vücûd*, 164, 182.

⁴⁴ Bahâeddinzâde, *Sırr-ı Kader*, 44a.

şey de şeytanın isyânı için geçerlidir. Bununla birlikte şeytan, kendi hatasını, cebrîlerin yaptığı gibi, ilahî iradeye dayandırarak açıkladığı için huzurdan kovuldu.⁴⁵ Nitekim ona göre, cennetten çıkarılma ve bunun levh-i mahfuzda yazılmış olmasından bahseden Hz. Âdem (as) ve Hz. Musa (as) arasındaki tartışmadan bahseden hadîs rivâyeti⁴⁶ de bu yaklaşıma göre değerlendirilmelidir.⁴⁷ Dolayısıyla ilahî yazgı ile ilgili bütün beyanlar bu şekilde anlaşılmaya müsaittir. Bahâeddinzâde, bu minvalde, aşağıda risâlenin transliterasyonlu metninde görüleceği üzere, pek çok âyet ve hadîse atıfta bulunmaktadır.

Bahâeddinzâde'nin kader sorununu açıklama kurgusunu, cennet ve cehennem anlatısıyla başlatmasını, vahdet-i vücûd anlayışının genel kabulleri açısından doğru bulmadığımızı belirtmek isteriz. Zira bu kurgu, cennet ve cehennemi insanın hedefi olarak gösterme riski taşımaktadır. Oysa insanın varlığını anlamlı kılan şey, onun Allah'ın isim ve sıfatlarına en yüksek derecede mazhar olması ve bunu bilinçli bir şekilde bütün boyutlarıyla gösterme imkânıyla yaratılmış olmasıdır. Cennet ve cehennem, bu imkânın sebep ya da hedefi değil, insanın varoluş hikmetinin sonucudur. Bu anlayış da insanın, samimi olmayan menfaatçi bir dindarlık anlayışından uzaklaşarak yeryüzünde Allah'ın halifesi makamında kendini gerçekleştirmesine imkân tanır.

Bahâeddinzâde'nin kader hakkında kaleme aldığı yazılar, düşünen ve eyleyen bir varlık olarak insanın anlamını, varlığın birliği perspektifinde en yüksek hakikate doğrudan bağlama girişimidir. Diğer bir ifadeyle asıl problem “insan eylemlerinde özgür olup olmadığı” değil; “insanın eylemlerinde özgürlüğünü gerekli kılan varoluşsal dayanağın anlaşılmasıdır. Mesele bu açıdan bakıldığında, “varoluşun en yüksek değerlerden biri ile savunulamayacağı inancı ve bir öte dünya ya da kendinde şeyler dünyası varsaymaya hakkımızın

⁴⁵ Bahâeddinzâde, *Sırr-ı Kader*, 47a.

⁴⁶ Bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “Kader”, 11; Ebu'l-Hüseyn Müslim, *Sahîhu Müslim*, haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991), “Kader”, 13.

⁴⁷ Bahâeddinzâde, *el-Kavlu'l-Fasl*, 246, 264.

olmadığının idrak edilmesi”⁴⁸ şeklinde tanımlanan nihilizmin varlık anlayışına karşı konumlanmış bir düşünceyi temsil eder. Diğer bir ifadeyle modern dünyada belli bazı tarzlarda üretilen bilim ve felsefî düşünce ile Tanrı’dan adım adım uzaklaşan insanın yüzleşmek zorunda kaldığı varlığın anlamsızlığı düşüncesi karşısında, varoluşun gerçekliğine bağlı anlamını varlığın aşkın ve içkin birliği ile karşılama teşebbüsü olarak ele alınmaya değer bir yaklaşımdır. Bu anlayış özü itibarıyla, farklı dinlerde izlerine rastladığımız Tanrı’nın oyuncağı konumundaki insan tanımlamasına karşı, O’nun bir yansıması olarak en değerlisi gören bir yaklaşımı benimseyerek alternatif bir dinî tasavvuru da teklif eder.

İslâm düşüncesi, genel olarak insanın özgürlüğünü, ateist egzistansiyalizm de olduğu gibi, Tanrı dâhil her türlü belirlenimden bağımsız olma⁴⁹ olarak değerlendirmez. Bilakis insanın özündeki gürlük, vahdet-i vücûd teorisinin genel perspektifi açısından bakıldığında, güzellik (cema) ve mükemmelliğe (kemal) dair bütün niteliklerin, mutlak varlığın bir tezâhürü olan kendi varlığında tecelli etmesidir. Dolayısıyla insan özgürlüğünü, diğer bütün varlıklardan bağımsız olarak değil, diğer bütün varlıklarla birlikte gerçekleştirir. Ateist egzistansiyalizmin, insanı sonuçta kendisinin tanrısı yapan ve bu ağırlığın altında ezilen insan tasavvuru yerine, anlam ve özgürlüğünü başta Tanrı olmak üzere bütün varlıkla inşa eden bir insan tasavvuru teklif eder.

Bahâeddinzâde’nin de benimsediği vahdet-i vücûd anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan insan ve özgürlüğüne dair düşüncelerin, ontolojik açıdan varlığın birliği fikri kabul edilmese bile, genelde İslâm düşüncesi, özelde kelâm ilmine katkı sağlayabilecek bir bakış açısına sahip olduğu kanaatindeyiz.

⁴⁸ Bk. Serhat Çevikbaş, “Nietzsche ve Nihilizm Tarihsel Bir Yazgı Olarak Nihilizm: Avrupa Nihilizminin Tarihi, Kökeni ve Egemen Olma Aşamaları”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2011 15/2 (Mayıs 2012), 70.

⁴⁹ Örneğin bk. Vedat Çelebi, “Jean Paul Sartre’in Varoluşçuluk Düşüncesi”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 4/2 (Aralık 2014), 63-76.

EK. Risâle-i Sırr-ı Kader'in Transliterasyonlu Metni

[42b]

RİSÂLE-İ SİRR-I KADER

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علم الانسان ما لم يعلم وانعم على عباده المخلصين بكشف اسرار القدم والصلوة والسلام على رسوله سيد العرب والعجم وعلى اله واصحبه وعشيرته وانسابه ذو الفضل والكرم.

Emmâ ba'd, şöyle malûm ola ki, bu zikr olunacak suâl ki, sırr-ı kaderdir ve ekser nâs bu ma'nâda mübâhese ve mücâdele edip mezheb-i Ehl-i Sünnet'i cebirden halâs edemeyip niceler bi-gayr-ı ilim varta-i i'tikâd-ı ehl-i bid'ate vâki' olup cadde-i fırka-i nâciyeden hâriç olurlar. Ve [nicelere]⁵⁰ emrin hakikati alâ mâ hüve aleyh feth olmayıp fasl ve [temyiz]⁵¹ edemedikleri ecelden mütehayyir olup aslâ râiha-i cebir yok iken cebr-i mutavassıta kâil olurlar. Velhâsıl sırr-ı kader meselesinin hakîkatine bi-gayr-ı feth kimse eremez. Zira bunun fehmi keşfe mütealliktir. Feth-i ilâhî olmayınca fehm olunmaz. Bu bâbda bir risâle denilip "Risâle-i Sırr-ı Kader" nâm konulmuştur. Kader neye derler? Ve bilinmek câiz midir? Ondan beyân ve tafsîl olunmuştur. Murâd edinen ona nazar eyleye. Ve bu fakîr nice müddet-i medîd idi ki, bu mesele-i müşkile [43a] işkâlî hallinde mütereddîd ve mütevakkıf idi. (الامور مرهونة باوقاتها)⁵² mânâsı üzere feth-i ilâhîye müterakkıb iken leyâlî-i mübârekelerden bir gece âhir-i leylde Mekke-i Mükerrreme'de safâ-yı kalb berle müteveccih-i cenâb-ı 'izze iken nâgâh Hazret-i Feyyâz-ı hakîki celle zikruhu bu bendesine fazl-ı vücûd edip bu mânânın aslını ve hakikatini bağteten ale't-tafsîl bu fakîrin kalbine izâfe eyledi. Lillâhi'l-hamd ve'l-minne. Çünkü bu ihsânı bu bendeye

⁵⁰ (V) nüshasında "niceler".

⁵¹ (K) nüshasında "temeyyüz".

⁵² "Her işin vakti vardır" anlamına gelen veciz bir söz. Bazı kaynaklar bu sözü Hz. Ali'ye dayandırır; bk. Muhammed er-Rîşherî, *Mîzânul-Hikme*, (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1422), 8/3180.

hâsıl oldu. Kalbin tereddüdü mürtefi olup rahat ve temkin berle nûr-ı sürûr ile memlû oldu.

Pes bu nimetin şükrünü edâ ki, (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ)⁵³ fehvâsıyla bu fakîre vâcib olmağın vâki olan hâli vukûu üzere ihvân-ı safâya beyân edip tafsil eyledim. Şu ricâ ile ki, Hakk Sübhânehû ve Teâlâ ola ki [tebyîn]⁵⁴ sebebiyle hakikat-i hâli müminîne tefhim ettirip dil-i mümin itikâd-ı mezheb-i cebirden halâs olup şer'-i şerîfin emir ve nehyine alâ kadri't-tâkat ihtimâm ve imtisâl edip itikâd-ı Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat üzere makâm-ı ubûdiyetinde sâbit kadem olalar. Zira abde lâzım ve lâyıık olan tâât ve tazarru berle dâimâ taksîrâtına özür ve itirâf etmektir. Bunun üzerine olmadan dâimâ hâli olmayıp mağlûb-i hevâ-i nefis ve vesvâs-ı şeytân olmaya. O suâl budur ki zikr olunur. **Suâl:** İsti'dâdât-ı cüz'iyye cümlesi Hakk'tandır. Yani dâd-ı Hakk'dır. Zira *Mişkât-ı Mesâbih*'de rivâyettir İbn-i Ömer'den Rasûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem buyururlar ki [43b] (كل شيء بقدر حتى العجز والكيس)⁵⁵ ve dahî buyururlar ki, *Mişkât-ı Mesâbih*'de rivâyettir İbn-i Ömer'den (ان الله خلق في ظلمة والقي عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل فذلك اقول خلقه في ظلمة والقي عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل فذلك اقول)⁵⁶ “Öyle olsa mümine verilen kâfire de verilse, mümine eren kâfire de erse o da mümin olup mühtedî olurdu” denilse; **el-cevâb:** Evvel bilmek gerek ki, isti'dâd-ı külliye ve isti'dâd-ı cüz'iyye hakkında neye derler ve neden ibarettir? E'azzakellâhu fi'd-dâreyn⁵⁷ Hazret-i Hakk'ın celle zikruhu bimuktezâ-yı saltanat-ı ulûhiyyet muhakkak sıfat-ı cemâl ve sıfat-ı celâli vardır. Cemî'-i sıfât-ı ilahiyye zâhir olmaz, illâ bi'l-mezâhir. Pes, bu iki sıfat-ı külliyeye mezâhir lâzım oldu ki, ahkâm-ı cemâl ve celâl zuhur bulup âsâr-ı mertebe-i ulûhiyyet zâhir ola. Cenneti sıfat-ı cemâl, cehennemi sıfat-ı celâl kıldı. Bu iki dâr

⁵³ “Rabbi'nin nimetini ise anlat da anlat.” Duhâ, 93/11.

⁵⁴ (K) nüshasında “tesîn”.

⁵⁵ “Her şey bir kader ile; âcizlik ve zekilik bile.” Müslim, *Sahîh*, “Kader”, 18; ayrıca bk. Hatîb Velîyyüddin et-Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, tah. Muhammed Nâsîdüddin el-Albânî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 3. Baskı, 1/30.

⁵⁶ “Allah Teâlâ mahlûkatını karanlık içerisinde yarattı. Sonra nurunu onların üzerine yaydı. Kim o nura isabet ederse doğru yolu bulur. Kim de isabet etmezse yolunu şaşırır. Bu sebeple derim ki, kalem Allah'ın ilmi üzere kurumuştur.” Ebû İsa Muhammed et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, tah. Beşşâr Avval Mâruf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “İman”, 18; ayrıca bk. Tebrîzî, *Mişkâtü'l-Mesâbih*, 1/37.

⁵⁷ “Allah seni iki cihanda aziz eylesin” anlamında duâ.

mâmûr olmaya ehinden lâbüdd oldu. Zira dâr, bi-gayr-ı ehl, mâmûr olmaz. Cenneti etkiyâya, dâr-ı cehennemî eşkiyâya mesken etti. (فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ)⁵⁸ denildi.

Pes ehl-i ferîkayn fark olmak lâzım geldi ki, ervâh evvelâ dâr-ı teklife gelip bunlara emir ve nehiy olup, emir ve nehiy sebebiyle tâ ki bunlar fark olalar. Zira tarîk-i tekâlîf, suret-i imtihandır. Gerçi ilm-i Hakk imtihandan münezzehtir; farkları inde'l-Hakk mâlûm idi. Lâkin kendi kıtlerinde isti'dâdât-ı ezeliyyeleri zâhir olup âsâr-ı sûret-i adli-Hakk zâhir ola.

Pes, ehl-i cennet için isti'dâd-ı küllî kıldı ki kâbiliyet-i mahzdır. Hakikatte sâbite-i [ezeliyyeye]⁵⁹ mâhiyyât-ı [44a] ma'kûle-i kevniyye derler. [Hakikatte o da ibârettir, taayyün ve taalluk-i meşîyyet-i ilâhîden. Ve isti'dâdât-ı cüz'îyye kıldı. O da ibarettir taayyün ve taalluk-i irade-i cüz'îyye-i şâmileden].⁶⁰ Yâni isti'dâd demenin ma'nâsı "istîdâd mec'uldür" demek değildir. Belki isti'dâd, nefsinde ezelen isti'dâddır. Zira hakikat-i isti'dâd ibârettir, feyz-i ilahî [olmaya]⁶¹ kâbil mahal için ezelen müteheyyi olan mânâdan. Feyz tâbi-i mahaldır. Âsâr, muktezây-ı mahal üzere zâhir olur. İsti'dâd-ı külliyy-i insânî ki, merâtib üzere isti'dâdât mertebesi vardır. Her ferdin zuhûrunda tekâzâ-yı hâsiyet-i terkîbiyyesi olsa gerektir. [İsti'dâd-ı cüz'îyyesidir ilm-i kıyâfet dedikleri mânâdır. Her şahıs ki ber mazhardır. Yâni feyz-i ilahî zuhûruna mahaldır. Kâbiliyet-i zâtîsi üzere]⁶² isti'dâd-ı cüz'îyye-i hâricîsi neye tâlib olup ondan ne zuhûr edecektir, ilm-i Hakk'ın mâlûmudur. Dünyada herkes fiil-i ihtiyârîsi ile yâ tâlib-i cennettir yâ tâlib-i nâr. Zira ef'âl-i hasene âhirette sâhibine cennet ve seyyie cehennem olacaktır. Âyet-i (هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ)⁶³ bunu müş'irdir. İrâdât-ı cüz'îyye, yâni taalluk-ı meşîyyet-i ilâhî (على هذا العلم بحسب القوابل)

⁵⁸ "Bir grup cennette, bir grup ise cehennemdedir." (Şûrâ, 42/7).

⁵⁹ (V) ve (H) nüshasında "ezeliyye". (R) nüshasında ise ibare şöyledir: "Hakikatte sâbite-i ezeliyye ve mâhiyet-i ma'kûle-i kevniyye derler."

⁶⁰ (V), (R) ve (H) nüshasında ibare bu şekildedir. Ancak (K) nüshasında ibare şöyledir: "O da ibarettir taayyün ve taalluk-i meşîyyet-i ilâhîden ve isti'dâdât-ı cüz'îyye-i şâmileden".

⁶¹ (V) nüshasında "olmakla".

⁶² Bu cümle (V) nüshasında bir cümle önce geçer.

⁶³ "Dünyada kazandığımız şeylerden başkası ile mi cezalandırılacaksınız?" (Yunus, 10/52).

هولاء للجنة وهولاء للنار⁶⁴ diye [ta'yîn]⁶⁵ kılmasıdır, demektir. “İsti'dâdı kıldı” demek, gerçi bazı meşâyih kâbiliyet ile isti'dâdı fark edip demiştir ki, kâbiliyet sıfat-ı zâtîyedir, ne şart ile ve ne emr-i zâid ile meşrûttur. Ammâ isti'dâd şart ile veya emr-i zâid ile meşrûttur. [Feyz-i ilahî kâbiliyete göredir].⁶⁶ [44b] [Envârı]⁶⁷ zâhir olmak isti'dâda göredir. Bunda vechey vardır. Bazılar fark etmeyip kâbiliyet mahallinde isti'dâd ve isti'dâd mahallinde kâbiliyet istimâl ederler. Zira a'yân-ı sâbiteye gâh hakâik-i ilâhiyye derler ve gâh mâhiyet-i mec'ûle ve gâh isti'dâdât-ı ezeliyye ve gâh ma'lûmât-ı ilmiyye ve gâh kavâbil-i kevnîyye derler. Cümlesi bir mânâdır. İtibârât ile ibârat-ı muhtelif olur. Yâni a'yan-ı sâbite derler, ilm-i Hakk'ta ezelen ve ebeden sâbit olduğu için; hakâik-i ilâhiyye derler, âsâr ve ahkâm-ı esmâ ona müstenid olduğu için; mâhiyât derler, asıl olup madde olduğu için; mâlûmât derler, ezelen ve ebeden mâlûm ve ilm-i Hakk olduğu için; kavâbil derler, âsâr ve ahkâm-ı esmâ ondan zâhir olduğu için. Ve ehl-i duzah için dahî kezâlik [isti'dâd-ı küllî ve isti'dâdât-ı cüz'îyye]⁶⁸ kıldı, devâ'i-i asliyyelerdir. Kitâb-ı ezel ondan ibârettir. Celâl ve cemâl muktezâsınca isti'dâdât-ı külliyye şuûnât-ı zât-ı ilâhîden nâşî olur me'ânîdir, hakâik-i ma'kûle derler ve isti'dâdât-ı cüz'îyye ervaha ilkâ-i feyz-i nûr-i ilâhî olduğu mânâdan nâşîdir ki her ruhun kabûlü ve adem-i kabûlünden ibârettir. Nitekim Hâce [Ubeydullah]⁶⁹ Nakşibendî⁷⁰ (kaddese sırrahu) misâl darb edip *Makâmât*'ında buyururlar:

⁶⁴ “Bu ilahî ilme göre, kabiliyetleri ölçüsünce bunlar cennet, şunlar da cehennem içindir” anlamında Arapça ibare.

⁶⁵ (V) nüshasında “taayyün” şeklindedir.

⁶⁶ Köşeli parantez içindeki kısım (K) nüshasında yoktur.

⁶⁷ (K) nüshasında “Zira envârı” şeklindedir.

⁶⁸ (V) nüshasında “isti'dâd-ı küllî ve isti'dâd-ı cüz'îyye”; (R) ve (H) nüshasında “isti'dâdât-ı küllî ve isti'dâdât-ı cüz'îyye” şeklindedir.

⁶⁹ (V), (K) ve (H) nüshalarında “Abdullah”.

⁷⁰ Bahsi geçen kişi Ubeydullah Ahrar (895/1490) ismiyle tanınan Semerkand'lı Nakşibendî şeyhi olmalıdır. Kaynaklar her ne kadar onun *Makâmât* adında bir eseri olduğundan bahsetmeseler de, Ebu'l-Muhsin Muhammed Bâkır tarafından yazılan *Makâmât-ı Hazret-i Hâce-i Nakşibend* adlı eserin içinde *Makâmât-ı Hâce Ubeydullah-ı Ahrar* başlıklı bir bölüm bulunmaktadır. Bk. Necdet Tosun, *Bahâeddin Nakşibend*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 159-167. Necdet Tosun, Ebu'l-Muhsin'in *Makâmât*'ının 951/1544 senesinde yazılmış olma ihtimalinden bahseder ki (s. 96),

ماهيات بجعل جاعل مجعول نسبتند هر چیزی که هست مناسب استعداد فطری قبول فیض میکند بنابراین معنی فیض مختلف است چنانکه آثار تجلی روح مناسب هر عضوی از اعضا استعداد فطریء ان ظاهر است مثلا استعداد جبلیت چشم بر وجهیست که [45a] اثر تجلیء روح بنسبت او انست که مبصرات مشاهده او باشد و اثر تجلیء روح بنسبت دست ظهور افعالیست که مختص بدستست و اثر تجلیء روح بنسبت پای رفتن و آمدنست هر یک از اعضا مناسب استعداد فطری قبول آثار تجلی کرده اند هرگز نرسد دست و پای راکه کوید چنانکه وصف چشم دید نست چرا دیدن مرا نداری چون استعداد فطریء او ان بود که قبول کرده ومظهر ان شد⁷¹

Misal-i fakîr ki, tahkîk ve tavzîh-i misâl-i Hazret-i Hâce'dir, budur ki, misâl-i kûzeger ki, sâni'-i envâ'-ı suver-i muhtelifedir, maddesi tîn-i basîttir heyulâ mesâbesinde câmi'-i cemî'-i hakâiktir. Ve murâdât-ı halk-ı âlem güyâ muktezeyât-ı esmâdır. Pes, murâdât-ı halk muktezâsı üzere sâni' kâse kûze düzmek diler, her hakîkatin bir suret-i hâssı ve bir şekl-i mahsusu vardır. Pes, her birinin hakîkatine vaz'ı diler ise ki üstâdın ilminde o keyfiyet ma'lûmdur, ona o hâli verir. Keennehû o vaz'ı her biri lisân-ı isti'dâd ile hakîkatî sâni'den dilemiş oldu. Pes, kûze beni niçin kâse düzmedin demek olmaz. Zira isti'dâd-ı istid'â-yı hakîkisi ve muktezâ-yı suret-i zâtiyyesi odur. Sâni'a suâl vârid olmadı. Ancak hikmet riâyet eyleyip muktezâları hakkını vermiş oldu. Cebr ve zulüm lâzım gelmedi. Şöyle ki hılâf-ı muktezâlarını vermiş olsaydı, o vakit cebr ve zulüm lazım gelirdi. Pes, imdi bu iki dâr ki, cennet ve cehennemdir, ehilleri zâhir olmak için dâ'îye-i [45b] zâhirden bunlara lâbüd ve lâzım oldu ki, davet olunalar. Her dâr ehli isti'dâd-ı fitrîsi üzere bi-sebebi'l-amel tebeyyün ve temeyyüz bulalar. Kıyâmette

bu durumda Bahâeddinzâde'nin bu eseri görmüş olma ihtimali zayıftır. Dolayısıyla Ubeydullah Ahrar'ın *Makâmât*'ının günümüze ulaşmayan daha eski nüshalarının bulunduğu düşünülebilir.

⁷¹ Bu Farsça ibârenin tercümesi şöyledir: "Mâhiyetler, bir yaratıcının yaratmasıyla yaratılmış değildir. Var olan her şey, fitrî isti'dâdına uygun olarak feyzi kabul eder. Bundan dolayı feyzin anlamı muhtelifdir. Öyle ki ruhun tecellisinin eserleri, uzuvlardan her bir uzva uygun bir şekilde, fitrî isti'dâdına göre ortaya çıkar. Mesela gözün yaratılıştan gelen isti'dâdı, onun görülenleri müşahedesine bağlı olarak ruhun tecellisinin eseridir. Ele nispetle ruhun tecellisinin eseri, ele özgü fiillerin zuhurudur. Ayağa nisbetle ruhun tecellisinin etkisi, gidip gelmektir. Uzuvlardan her biri, fitrî isti'dâdına uygun bir şekilde tecellinin eserlerini kabul etmiştir. Birisi el ve ayağa "gözün görmesi gibi niçin beni görmüyorsun?" derse, "onun fitrî isti'dâdı, kabul ettiği ve mazharı olduğu şeydir" denir. (Farsça ibarelerin tercümesinde yardımlarını esirgemeyen saygıdeğer meslektaşım Prof. Dr. Süleyman Gökbulut'a şükranlarımı sunarım.)

denile. Rusul aleyhimu's-selâm devâ'i-i ehl-i cennet oldular. Nitekim Hak Sübhânehu ve Teâlâ buyurur (قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي) ⁷² Ve şeytân devâ'i-i dûzeh oldu. Nitekim hakkında buyuruldu (أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ) ⁷³ Ve bu dâr-ı tekليفة, ki dünyadır, her şahsa ihtiyâr-ı cüz'î verildi ki, her şahıs kendi amel-i ihtiyârîsi sebebi ile hangi dâr ehlinde olduğu isti'dâd-ı hasebince kendine mâlûm ola. Ve suret-i cebr ref olup (رَبَّنَا ظَلَمْنَا) ⁷⁴ mânâsı zâhir olup ihtiyâr-ı cüz'î makâmına teslîm ola. İhtiyâr-ı cüz'î ki [ibâret] ⁷⁵ idi, şahıs bir şey işlerken işlemekten kendini âciz bilmeden. Zira tarafeyn-i fiile kâbiliyet şânından idi. İsti'dâdât-ı cüz'iyye-i hâtime, tâbi'-i isti'dâdât-ı külliye-i sâbıkadır. Yâni âkibet amel sebebi ile rücû onadır ki, sebkât-ı kitâb-ı ezel derler. Nitekim *Mişkât-ı Mesâbih*'de rivâyettir, Hazret-i İbn-i Mes'ud'dan Rasûlullah sallallahu aleyhi ve sellem:

إن أحدم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم بعث الله إليه ملكا يؤمر بأربع كلمات : يقال اكتب رزقه وعمله وأجله وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح فإن الرجل منكم يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه [46a] وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار وإن أحدم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة ⁷⁷

⁷² "Ey günahkârlar! Bugün şöyle ayrılın!" (Yâsin, 36/59).

⁷³ "De ki, benim yolum işte budur. Allah'ın yoluna basiretle çağırıyorum. Ben ve bana tâbi olanlar bu yoldayız." (Yusuf, 12/108).

⁷⁴ "Ya şeytan onları aleli ateşin azabına çağırıyorsa!" (Lokman, 31/22).

⁷⁵ "Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik." (A'raf, 7/23)

⁷⁶ (K) nüshasında "ibâdet".

⁷⁷ Hadîs-i şerifin tercümesi şöyledir: "Sizden birinin yaratılışı, anne karnında kırk gün nutfе olarak bir araya getirilir. Sonra benzer şekilde [kırk günde] alaka olur. Sonra yine [kırk günde] mudğa olur. Sonra Allah Teâlâ ona dört kelimeyle emredilmiş bir melek gönderir. Denir ki "rızkını, amelini, ecelini, saîd ya da şakî olacağını yaz. Sonra ona ruh üflenir. Sizden birisi, cennetle kendisi arasında bir kol boyu mesafe kalıncaya kadar cennetliklerin amelini işler. Ardından kitap onun önüne geçer de o da cehennemliklerin amelini işlemeye başlar. Böylece cehenneme girer. Sizden birisi, cehennemle kendisi arasında bir kol boyu mesafe kalıncaya kadar cehennemliklerin amelini işler. Ardından kitap onun önüne geçer ve o kişi cennetliklerin amelini işlemeye başlar. Böylece cennete girer." Bk. Buhârî, *Sahîh*, "Bed'ü'l-halk", 6; Müslim, *Sahîh*, "Kader", 1. Adı geçen hadîs kaynaklarında rivâyet iki kısımdan oluşmaktadır. Peygamber Efendimizin (sas) sözü olarak aktarılan birinci kısım "ruh üflenir" ibaresiyle biter. Rivâyetin sonraki kısmı ise Abdullah b. Mes'ud'un sözü olarak aktarılır.

*Miškât-ı Mesâbih'*de geri bir hadîste buyururlar ki rivâyettir Hz. Ali'den (ra)

ما منكم من احد الا وقد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة قالوا يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا ، وندع العمل قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له أما من كان من أهل السعادة فسييسر لعمل السعادة ، وأما من كان من أهل الشقاوة فسييسر لعمل الشقاوة ثم قرأ فأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى⁷⁸

Pes, itibâr âkıbet-i emre oldu⁷⁹ (فان الخاتمة نتيجة السابقة). Ve Suyûtî'nin *Câmi'-i Sağîr*'inde bir hadîs-i şerîfte dahî buyururlar ki, rivâyettir İbn-i Mes'ud'dan⁸⁰ (خلق الله يحيى بن زكريا في بطن امه مؤمنا وخلق فرعون في بطن امه كافرا) Nitekim Kur'an'da buyurdu (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ)⁸¹ Lâkin her kişi kendi ihtiyâr-i cüz'îsi sarfından mesuldür. Niçin hayır canibine sarf etmedin, gerçi kim kitâb-ı ezelişi sebkât ederse dahî, zira emr-i âkıbet-i şahs meçhul kılınmıştır. Tâ ki herkes dâima havf ve recâ üzere olup âhir-i ömre dek sa'y ve kûşîş-i hayr üzere etmeden hâlî olmaya. Bu âlem-i şehâdette medâr zira amel olmuştur.

Pes, âhir-i ömürde hangi cânibe sarf etti ise o dâr ehlinde ettiği zâhir olur sebkât eden. Zira isti'dâd-ı ezelisidir. Nitekim Hazret-i Molla Câmi' aleyhi'r-rahme buyurur. Kıt'a:

⁷⁸ Hadîs-i şerifin tercümesi şöyledir: "Sizden hiç kimse yoktur ki, cennet veya cehennemde gideceği yer yazılmamış olsun." Bunun üzerinde Hz. Peygamber'e şöyle sordular: "Ey Allah'ın rasûlü! O halde kitabımıza dayanıp ameli terk edelim mi?" Peygamber Efendimiz: "Amel işleyin. Herkese, yaratıldığı şey kolaylaştırılmıştır. Saadet ehlinde olan kimseye, saadet ameli kolaylaştırılacaktır. Şekâvet ehlinde olana ise, şekâvet ameli kolaylaştırılacaktır." Sonra şu âyeti okudu: "Allah yolunda harcayanın, Allah'a karşı gelmekten sakınanın, en güzel sözü doğrulayanın işlerini kolaylaştırırız." (Leyl, 92/5-7). Bk. Buhârî, *Sahîh*, "Kader", 2; Müslim, *Sahîh*, "Kader", 9.

⁷⁹ "Son, önce gelenin neticesidir" anlamında Arapça ibare.

⁸⁰ Hadîs-i şerifin tercümesi şöyledir: "Allah Teâlâ, Yahyâ b. Zekeriyyâ'yı annesinin karnında mü'min olarak yarattı. Firavunu da annesinin karnında kâfir olarak yarattı." Bk. Celâleddin es-Suyûtî, *Câmi'u'l-Ehâdis*, haz. Abbas Ahmed Sakar-Ahmed Abdulcevâd, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 4/283.

⁸¹ "Sizi yaratan O'dur. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz de mü'minsiniz." (Teğâbun, 64/2).

⁸² "Yani yaratılışın aslında. Sonra onların canlarını alır ve bu hal üzere yeniden diriltir. Celâleyn Tefsîri'nde geçtiği gibi." anlamında Arapça ibare.

حق عالم واعيان خلاق معلوم معلوم بود حاكم وعالم [معلوم⁸³]

[46b] بر موجب حکم تو کند باتو عمل کرتو بمثل معذبی ور مرحوم⁸⁴

Pes, bu cümle ihtilâfât, iktizâ-yı ahkâm-ı esmâ ve iktizâ-yı mertebe-i ulûhiyettir ki, 'ayân-ı sâbite mertebesinde bi-hasbî'l-isti'dâdât iktizâ-yı zevâtan nâşî olur me'ânîdir. Nitekim Kur'an'da buyuruldu (وَلِذَٰلِكَ)⁸⁵ (ای و لذلك الاختلاف)⁸⁶ خَلَقَهُمْ

Pes, herkes mümkün olmaz ki, iktizâ-yı ahkâm-ı esmâ ve iktizâ-yı mertebe-i ulûhiyyet, ki zâtiyelerdir, ya mübeddil veya mu'attıl ola muhaldır. Eğer bundan kıdem-i âlem lâzım gelir dersin, mukarrer inde's-şer' ve inde ehlullah "âlem hâdistir; hudûsü zâtîdir, zamanî değildir" dediler. Hudûs-i âlem muhakkak sabittir. Esmâda ta'tîl olmaz ve kıdem-i âlem de lâzım gelmez. Sülûk ehli olup kâmil olanlar bunu fehm eder.

Pes, şimdi, muktezeyât-ı zâtiyyât ile zâtiyyâta suâl vârid olmaz. Zira bi-ca'l-i câ'il değildir. Belki muktezayât-ı beşeriyye hâli de böyle suâl gelmez ma'nâdır. Eğer dersin ki, cemî'-i ef'âl-i insânînin ve bil-cümlesi muktezeyât-ı zât-ı beşeriyedendir, belî sahih. Lâkin kelâm, nefis-i fiilde değildir, belki hayr ve şer işlemededir. Nitekim Hakk Sübhânehu ve Te'âlâ buyurur (وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً)⁸⁷. Meselâ hiç mertebe-i saltanat-ı pâdişâhîye sual vârid olur mu? Zira mertebe-i saltanat iktizâ eder ki her kişiye ameli hasebince kimine rahmet ve kimine azab ola. Tâ ki mertebe-i saltanat tahakkuk bula. Suret-i adl-i pâdişâhî budur ki, böyle ola.

Pes, mertebe-i saltanat (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ)⁸⁸ dir. Zira muktezây-ı hikmet ve iktizây-ı [47a] hâl üzere işlenir. Mertebe-i ubûdiyyet (وَهُمْ)⁸⁹ (يُسْأَلُونَ)⁸⁹ dur. Cemî'isi, cemî'-i ef'âlinden mes'ullerdir, "ne vecihle ve ne

⁸³ (R) nüshasında (محكوم).

⁸⁴ Hakk âlim ve varlıkların ayınları mâlum - Hâkim mâlum olur ve âlim mâlum Senin hükmün gereğince seninle amel eder - Sen azap ya da merhamet edilen gibi olsun da.

⁸⁵ "Zaten onları bunun için yarattı." (Hud, 11/119).

⁸⁶ "Yani onları bu ihtilaf için yarattı" anlamında Arapça ibare.

⁸⁷ "Bir imtihan olarak sizi hayırla da, şerle de sınarız." (Enbiyâ, 21/35).

⁸⁸ "Allah, yaptıklarından dolayı sorgulanamaz." (Enbiyâ, 21/23).

⁸⁹ "Onlar ise sorgulanacaklardır." (Enbiyâ, 21/23).

niyetle işledin” diye. Nitekim Kur’an’da buyuruldu (فَوَرَّيْكَ لَنَسْتَلْزَمَهُمْ أَجْمَعِينَ)⁹⁰. Nazar kıl, kaziye-i Hazret-i Âdem’e aleyhisselâm. Gör ki cennette iken (وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ)⁹¹ emri ki, vârid oldu Hazret-i Âdem’e, gerçi nehy olundu, lâkin nûr-i velâyetle teâcib-i esrâr-ı kazâ ve kadere vâkıf olup anladı ki, bu emrin zımnında kazâ-i hikmet-i ilahî var. Keennehu kendine iki emir vârid olmuş oldu ki, “if’al” “lâ tef’il” dir. Lâkin anladı ki, murâd-ı “if’al”de hikmet üzere kazâyâ rızâ evlâ görünür. Tenâvül edecek hitâb kıldı (أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ)⁹². Hazret-i Âdem edebe riâyet eyleyip fiil-i ihtiyârîyi kendine isnâd edip itiraf üzere dedi ki (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا)⁹³. Bu itiraf ve bu i’tizâr sebebiyle makbûl-i dergâh olup hakkında (وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ثُمَّ اجْتَنَبِيهِ رَبُّهُ فَنَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى)⁹⁴. Ama şeytan, Hz. Âdem aleyhisselâma secde ile emr olunduğunda ibâ edip (لَمْ لَا تَسْجُدْ)⁹⁵ denildiği vakit fiil-i ihtiyârîyi kendine isnâd edip itirâf üzere edebe riâyet etmeyip suret-i itirâzda Hak’ a cevap verip dedi ki (امررتني)⁹⁶. Hakk Sübhânehu ve Teâlâ buyurdu ki,

متى علمت اني لم ارد منك السجود فقال بعد ما وقعت مني الالباء علمت انك لو اردت السجود لسجدت فقال الله تعالى له بذلك اخذتك⁹⁷.

Ûlü’l-elbâba mahfî ve pûşîde olmaya ki Hakk Sübhânehu ve Teâlâ hazretlerinin [47b] (بِذَلِكَ اخذتك)⁹⁸ edâsında bir nükte-i latîfe-i ilâhiyye ve dakika-i mektûme-i rabbâniyye vardır ki, nüktedân-ı ârifân ve ezkiyâ-

⁹⁰ “Rabbine yemin olsun, hepsini sorguya çekeceğiz.” (Hicr, 15/92-93)

⁹¹ “Şu ağaca ise yaklaşmayın.” (Bakara, 2/35).

⁹² “Ben size o ağacı yasaklamadım mı?” (A’raf, 7/22).

⁹³ “Rabbimiz! Kendimize zulmettik.” (A’raf, 7/23).

⁹⁴ “Âdem Rabbine âsi oldu da yolunu şaşırdı. Sonra Rabbi onu seçti, tevbesini kabul etti ve doğru yola iletti.” (Tâhâ, 20/21-122).

⁹⁵ “Niçin secde etmiyorsun?” anlamında Arapça ibare.

⁹⁶ “Benden vâki olmasını istemediğin bir şeyi bana emrettin” anlamında Arapça ibare.

⁹⁷ “Senden secde etmeni istemediğimi ne zaman anladın? Şeytan dedi ki “benim yüz çevirmemden hemen sonra. Şayet Sen secde etmemi irade etmiş olsaydın, muhakkak secde etmiş olurdum. Bunun üzerine Allah Teâlâ ona “İşte seni bununla cezalandırıyorum” dedi.” Bahâeddinzâde kaynak göstermemekle birlikte yukarıda aktarılan anlatı, İbn Arabî’nin Fütûhât adlı eserinde geçer. Bk. Muhyiddin İbn Arabî, el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye, haz. Ahmed Şemseddin, (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 1999), 5/184.

⁹⁸ “İşte seni bununla cezalandırıyorum” anlamında Arapça ibare.

yı ehl-i irfân olanlar anladılar. Gör şimdi, şeytan itirâz şeâmetiyle müstehakk-ı lânet olup merdûd-i dergâh oldu, neûzu billah.

Pes, kula lâyük olan budur ki, dâima kendi taksîrâtına itirâf üzere ola. Hazret-i Âdem aleyhisselâm gibi [edeb]⁹⁹ gözete. Rabbisine itirâz üzere olmaya şeytan gibi. Hazret-i Şeyh Sa'dî kaddesallahu rûhahu buyurur, beyt

بنده همان به که زتقصیر خویش عذر به درگاه خدا آورد¹⁰⁰

Şu ki mârifet sâhibidir ûlü'l-elbâbdan, bu tafsîl ona kifâyet eder fehm eder ise. Zira bu makamda yâni mânâ-i cebrden halâs olmaya denilen sözlerden ileri söz olmaya, tahkik üzere hak söz budur ki denildi,

¹⁰¹(وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)

¹⁰³.¹⁰²[وَهُوَ] يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ

¹⁰⁵(تمت الرسالة[بعون الله الملك الكريم])¹⁰⁴

⁹⁹ (K) nüshasında “edebe riâyet”.

¹⁰⁰ “Kula yaraşan odur ki, Tanrı katında kusurlarının özrünü dilesin.” bk. Sadi, *Gülistân*, çev. Hikmet İlaydın, (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 3.

¹⁰¹ “Allah dilediğini doğru yola iletir.” (Nur, 24/46).

¹⁰² Yazma nüshalarda (وَهُوَ) olarak kaydedilen ibare âyette (والله) şeklinde geçer.

¹⁰³ “Allah hakkı söyler ve doğru yolu gösterir.” (Ahzab, 33/4)

¹⁰⁴ Sadece (R) nüshasında.

¹⁰⁵ “Melik ve kerîm olan Allah’ın yardımıyla risâle tamamlandı” anlamında Arapça ibare.

Kaynakça

- Akkuş, Mehmet-İslamoğlu, Abdülmecit. "Arşiv Belgeleri Işığında Balıkesirli Şeyh Lütfullah Câmîi ve Zâviyesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (Aralık 2018), 885-908.
- Apaydın, Yasin-Musakhanov, Orkhan. *Kelâm ile Tasavvuf Arasında: Bahâeddinzâde ve Kader Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmet. *Şerhu'l-Esmâi'l-Hüsnâ*. ter. Ali Salâhaddin Yiğitoğlu. haz. Maruf Toprak-Serhat Gültaş-Fakirullah Yıldız. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Bahâeddinzâde. *el-Kavlu'l-Fasl Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 2003.
- Bahâeddinzâde. *Risâle fî mâ Verade fî'l-Fusûs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Şemsi-Fatih Güneren, no:101/3. 77b-86a.
- Bahâeddinzâde. *Risâle-i Sırr-ı Kader*. İstanbul: Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin, 1810/17, 241b-248b; Konya: Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, 163/5, 83a-92a; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi, 163/5, 23a-27a; İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud, 2627/7, 69b-71b.
- Bahâeddinzâde. *Vahdet-i Vücûd Risâlesi*. haz. M. Fatih Demirci-Mehmet Tabakoğlu. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Beyâzîzâde. *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmam*. tah. Ahmed Ferîd Miziyedî. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Sahîh*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr. (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001).
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, trs.
- Ceyhan, Semih. "Bayramîye Meşâyihinden Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi Ve Vahdet-i Vücud Risâlesi". *Hacı Bayram-ı Veli Uluslararası Sempozyumu*. Ankara: 2012, 283-304.

Çelebi, Vedat. "Jean Paul Sartre'ın Varoluşçuluk Düşüncesi". *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 4/2 (Aralık 2014), 63-76.

Çevikbaş, Serhat. "Nietzsche ve Nihilizm Tarihsel Bir Yazgı Olarak Nihilizm: Avrupa Nihilizminin Tarihi, Kökeni ve Egemen Olma Aşamaları". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2011 15/2, 69-82.

Gören, Feyza. *Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Şerhu'l-Esmâ'l-Hüsnâ Adlı Eseri: Tahkik ve Değerlendirme*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

İbn Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. haz. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-Zünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türasi'l-Arabî, trs.

Kâtip Çelebi. *Süllemü'l-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*. tah. Muhammed Abdülkâdir el-Arnaûd. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2010.

Küçükdağ, Yusuf. "Zenbilli Ali Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zenbilli-ali-efendi> (16.09.2024).

Memiş, Murat. *Ehl-i Sünnet'te Farklılaşma Eş'arî-Mâtürîdî İhtilâfı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Musakhanov, Orkhan. "Bahâeddinzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'nin Risâle-î mes'eleti hulûdî'l-küffâr" Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 2/1 (Haziran 2019), 81-127.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn. *Sahîhu Müslim*. haz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1412/1991.

Rîşherî, Muhammed er-. *Mîzânu'l-Hikme*. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1422.

Sadi. *Gülistân*. çev. Hikmet İlaydın, İstanbul: MEB Yayınları, 1991.

Suyûtî, Celâleddin es-. *Câmi'u'l-Ehâdîs*. haz. Abbas Ahmed Sakar-Ahmed Abdulcevâd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

Şahin, Kamil-Ceyhan, Semih. “Şeyh Yavsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyh-yavsi> (16.09.2024).

Taşköprülüzâde Ahmed Efendi. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'Mâniyye fî Ulemâi'd-Deveti'l-Osmâniyye Osmanlı Âlimleri*. haz. Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Tebrîzî, el-Hatîb Veliyyüddin et-. *Mişkâtü'l-Mesâbih*. tah. Muhammed Nâsîdüddin el-Albânî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Baskı, 1985.

Teftâzânî, Sa'deddin et-. *Şerhu'l-Makâsîd*. tah. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed et-. *Sünenü't-Tirmizî*. tah. Beşşâr Avval Ma'ruf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Tosun, Necdet. *Bahâeddin Nakşbend*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.

Zirikli, Hayreddin ez-. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 2002.



BALIKESİRLİ BİR SÛFÎ ŞÂİR: KEŞKEKZÂDE FATMA KÂMİLE HANIMIN TASAVVUFÎ VE EDEBÎ ŞAHSİYETİ

Kübra YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

20. asrın başları Türkiye tarihi için hemen her bakımdan önemlidir. Bu dönem henüz moderniteye tam manasıyla maruz kalmamış bir alan olarak evin ve evdeki kadının *geleneksel konumunun* hemen hemen son temsilcilerinin de görülebildiği bir zaman dilimidir. Bahsi geçen temsilcilerden dinî-ahlakî temsil gücü yüksek, son Osmanlı hanımlarından biri olarak karşımıza çıkan Fatma Kâmile Hanım (1839/1921) çalışmanın konusudur.

Çalışmada Fatma Kâmile Hanım'ın hayatı ve eserlerine yoğunlaşmak amaçlanmaktadır. Zira onun yaşadığı dönem bir yanda konaklarda eğitim gören, ecnebî hocalardan yabancı diller öğrenebilen yüksek tabaka hanımların, diğer yandan geleneksel eğitimin ve değerlerin yetiştirdiği hanımların yer alması bakımından dikkat çekicidir. Örneğin birinci grupta kabul edilen ve Tanzimat edebiyatının güçlü kadın seslerinden olan Fatma Aliye Hanım'la (ö. 1936) ikinci grubun numunesi olarak aynı dönemde yaşamış Fatma Kâmile Hanım kadının toplumdaki durumunun iki farklı istikametine işaret etmektedir. Dolayısıyla burada Fatma Kâmile Hanım'ın yaşadığı dönemi, şehri, ortamı, tahsilini, meşrebini eserlerine yansıtıp yansıtmadığı, dinî bilgisi veya takvasıyla halk dindarlığına hizmet edip etmediği, eserlerinde halkın kültürüne, itikadına rastlanıp rastlanmadığı ve şiirlerinin hangi gayeye matuf olduğu gibi sorulara cevap aranacaktır.

1. Fatma Kâmile Hanım'ın Hayatı

Fatma Kâmile 6 Receb 1255'te (16 Eylül 1839) Balıkesir'de doğmuştur. Keşkekzâde isimli bir aileye mensup olan Kâmile

Hanım'ın annesi Hafize Hanım ve babası "hayriye tüccar"larından¹ zahireci Hacı Mehmed Efendi'dir. Fatma Kâmile küçük yaşta Kur'an hafızı olmuş ve klasik dinî ilimleri öğrenmiştir. Bunların başında Balıkesirli Tırpancızade Fahrüddin'den aldığı Arapça ve Farsça dersleri gelmektedir. Ayrıca Tantalı Hacı Hafız Mehmed Efendi'den de akaid ve feraiz dersleri aldığı kaynaklarda ifade edilmektedir.

Fatma Kâmile Hanım yetişkinlik çağında evine gelen hanımlarla vaaz ve nasihat muhtevalı toplantılar yapmaya, vaktini dinî meselelerin tettebbu ile geçirmeye başlamıştır. Kendisi şair tabiatlı ve hoş sohbet bir hanım olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca Nakşibendî tarikinde, Şeyh Mazhar'a intisaplı olduğu bilinmektedir.² Mehmed Gazâlî, onu şu şekilde tanıtmaktadır:

Fâtıma Kâmile Hanım'ın meziyyet-i şâ'irânesinden başka talâkat-i lisâniyyesi de vardı. Tettebbu'âtının genişliği ve sözlerini câzibesî, meclislerde herkesi kendine hayrân edecek derece idi. Çok hikâyeye bildiği için ekseriyâ fikrlerini hikâyeye ile tenvîr ve îzâh eylerdi. "Nakşî tarîkati"ne mensûbiyyetinden dolayı ma'neviyyâta pek fazla merbûtdı. Bu görünüş, kendisine emsâli arasında bir husûsiyyet virirdi. Evine gelen kadın misâfirlerine dâ'imâ hayât-ı ictimâ'îyyeden, zevc ile zevcenin yek-dîgerine karşı olan hukûk u vazâ'ifinden, bir pirinç dânesini bile zâyî' itmeyecek kadar muktesid olmalarından ve sâ'ir insânî fazâ'ilden bahs iderdi.³

¹ "Eskiden belli sayıdaki tanınmış, müteber müslüman tüccarlara beratla verilen imtiyaz ve unvan" bk. Mübahat S. Kütükoğlu, "Hayriye Tüccarı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/64-5.

² Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333), 2/404; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Karesi Meşâhiri*, haz. Mehmet Sarı- Ahmet Karaman (Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1999), 145; İbnülemin Mahmud Kemal İnâl, *Son Asır Türk Şairleri*, haz. M. Kayahan Özgül, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2000), 2/1137-8.

³ Mehmed Gazâlî, "Balıkesir Şâ'irleri: Fâtıma Kâmile Hanım", *Irmak* (15 Şubat 1928), 1(1)/ 8-9 akt. İsmail Avcı, "Balıkesirli Mehmed Gazâlî'nin 'Türk Kadın Şairleri' Başlıklı Yazı Dizisi Üzerine", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/36 (2006), 42.

Fatma Kâmile Hanım'ın şiirlerini genellikle geceleri kaleme aldığı, bu şiirleri ertesi gün ziyaretine gelenlere okuduğu, bazen de okuttuğu kaynaklarda yazan bilgiler arasındadır. Şahsî hayatına dair mevcut birkaç nota göre ise su yerine şerbet içtiği, hemen nereye giderse gitsin yanında muhakkak şeker götürdüğü de yine Mehmed Gazâlî'nin aktardığı bilgiler arasındadır.

Onun faydalandığı, devamlı okuduğu kaynakların başında *Muhammediyye*, *Reşehâtü aynü'l-hayât ve Nefehâtü'l-üns* isimli dinî-tasavvufî eserler bulunmaktadır:

*Fâtıma Kâmile Hanım'ı yakından tanıyanların ve çok def'a evine giderek kadınlara virdiği va'z u nasîhati dinleyen akrabâlarının rivâyetine göre eñ ziyâde seve seve okuyup bahs itdiği Muhammediyye, Reşahâtü 'Aynü'l-Hayât, Nefahatü'l-Üns nâmlarındaki dînî ve tasavvufî kitâbların mevzû'ları idi.*⁴

Fatma Kâmile Hanım, Hacı Mehmed isimli bir zatla evlenmiştir. Bu evlilikten doğan oğulları Hacı Eşref ve Hacı Bahaüddin Efendiler Balıkesir eşrafından olmuşlardır. Öte yandan tüm hayatını Balıkesir'de geçirdiği bilinen Fatma Kâmile Hanım 1339'da (1921) 82 yaşındayken yine şehrinde vefat etmiştir.⁵ Rivayete göre bir kandil gecesini evinde mevlid okutturup sakal-ı şerif getirtmiş, sakal-ı şerif ziyaret edilirken okunan tekbirlerden etkilenerek yatağından kalkıp diğer odaya yürüyerek sakal-ı şerifi ziyaret etmiş, sonra yatağına tekrar dönüp bir daha da kalkamayarak vefat etmiştir:

Fâtıma Kâmile Hanım, son hayâtında uğradığı nüzûl ve sâ'ir hastalıkdan dolayı uzun müddet yirinden kalkamayacak bir hâle gelmiş, bu esnâda iken bir gece merâsim-i dîniyyeden olan kandîl-i şerîf münâsebetiyle evlerine lihye-i şerîf getirtmiş ve mevlûd-ı nebevî okutdurulmuş, mevlûd-ı nebevî kırâ'atının hitâmında

⁴ Gazâlî, *a.g.m.*, 8-9 akt. Avcı, *a.g.m.*, 42.

⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı *Karesi Meşahiri*'nde 1337'de 84 yaşında vefat ettiğini söylemektedir. Nâilî *Tuhfesi*'nde bu tarihin yanlış verildiğini, doğrusunun 1339 olduğunu iddia etmektedir. Bk. Nâilî, *Tuhfe-i Nâilî*, 2/843.

misâfir komşular tarafından lihye-i şerîfi ziyâret için yüksek sesle getirilen tekbîriñ ilâhî te'sîrine kapılan Kâmile Hanım, meczûb gibi hemân yirinden fırlamış, ben bu sa'âdetden mahrûm mı kalacağım yâ Resûla'llâh diyerek karşısındaki lihye-i şerîf öpülen odaya yürümüş gitmiş, ağlaya ağlaya lihye-i şerîfe yüzünü gözünü sürmüş, tekrâr gelüp yirine yatmış ve bir daha yatağından kalkamamış, bu hâli görenler nasıl kudret buldı da yirinden kalkup yürüdi diyerek hayret itmişler.⁶

2. Fatma Kâmile Hanım'ın Eserleri ve Tasavvufî-Edebî Şahsiyeti

Bu bölümde Fatma Kâmile Hanım'ın eserleri tanıtılacak ve şiirlerinden örneklerle düşünce dünyası ve din algısı hakkında bilgi verilecektir. Onun 1306 (1888) basım tarihli mevlidi "*Hâdiyü'l-cinân*" ismini taşımaktadır. Telif tarihi hakkında bilgi mevcut değildir.⁷ Öte yandan Fatma Kâmile'nin, halihazırda müellif nüshası tespit edilemeyen bir şiir mecmuası olduğu bilinmektedir. Bu mecmuadaki şiirlerin bir kısmı 1935 yılında neşredilmiştir.⁸ Ayrıca mi'rac hakkında bir eser yazdığı kaynaklarda ifade edilse de bugün metni yahut neşri elde bulunmamaktadır. İbnülemin'in tezkiresinde Fatma Kâmile'nin şiirlerine örnek verirken aktardığı şu iki mutasavvıfane beyit bugün elimizde olmayan mi'rac manzumesinden olmalıdır:

Dinle imdi aşk ile mecrûh olan

Gûş edip miracını ol şâdmân

Var ise aşkın derûnunda eğer

Gün-be-gün aşkın terakkîsi hüner

Fatma Kâmile Hanım'ın aruzla kaleme aldığı şiirlerine şu iki dörtlük örnek gösterilebilir:

Mürşidim göster yolum cânâna yol ver varayım

⁶ Gazâlî, *a.g.m.*, 8-9 akt. Avcı, *a.g.m.*, 42.

⁷ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, 145.

⁸ Bk. Mehmed Bayrı, *Balikesirli Bir Şair*, İstanbul: Burhaneddin Matbaası 1935.

Ölmeden cem'iyet-i yârâna yol ver varayım

Ben usandım mâsivânın fitnesinden el-amân

Bizi yoktan var eden Sübhân'a yol ver varayım

Bu benim divâne gönlüm cümleden geçmek diler

Sâkî destineden şerâb-ı aşkı nûş etmek diler

Bu vücûd-ı câriyetten soyunup geçmek diler

Vahdet içre göç eden karvâna yol ver varayım⁹

1928'de yerel bir dergide Balıkesirli kadın şairler hakkında makaleler hazırlayan Mehmed Gazâlî, Fatma Kâmile Hanım'ın şiirlerini başarısız ve çok azını anlaşılır bulduğunu ifade etmektedir. Ayrıca hattını beğenmediği şiir mecmuasını kibrit çöpü benzeri bir malzemeyle yazılmış, özensiz bir nüsha olarak tanıtmaktadır:

Hâdiyü'l-Cinân adlı eseri ve bir de münâcât, na't, şeyhi için yazdığı eş'âr ile dolu, perîşân yazılı, gayr-ı matbû' bir mecmû'ası vardır. Bir vâsita ile gördüğüm bu mecmû'ayı başdan aşağıya kadar okudum. Gerek imlâsınıñ kendisine mahsûs olması, gerek şi'rler yazılırken ekserîsiniñ vezn ve kâfiyeleri usûl ve kavâ'id tamâmen tatbîk idilerek yazılmaması, yazılmış olanlardan bir kısmınıñ noksân bulunması, 'aynı zamânda kalem yirine süpürge ve kibrît çöpleri kullanılması gibi sebeblerden dolayı nümûne olarak aşağıya derc eylediğim beş on ebyâtından başka iyi anlaşılın eş'ârına tesâdüf idemedim. Mez-kûr mecmû'anıñ böyle karmakarışık, hatâlı kaleme alınması esbâbını ba'zı kimselerden sordum. "Hasta yatdığı müddetce boş durmadı, nazm itdi ve eline râst gelen şeyle bi'z-zât yazdı." cevâbını virdiler." (...) "Hulâsâ olmak üzere diyebiliriz ki Fâtıma Kâmile Hanım, Teceddüd-i Edebî devrinde yetişmiş bulunduğu hâlde edebiyâtdan bi-hakkın zevk alarak inkişâf idememiş, bi'l-

⁹ İbnülemin, a.g.e., 2/1137-8.

'akis eş'ârından -gerek lisân gerek mevzû' ve fikr cihetinden- eslâfîñ pek eskilerini taklîd ile iktifâ itmiştir. Şi'rleri arasında hatâlı kalem mümâreselerini aındıran parçalar az bulunmadığı için kendisine Hudâyî-nâbit bir şâ'ir nazarıyla bakabiliriz.¹⁰

Fatma Kâmile Hanım'ın, Bayrı tarafından neşredilmiş olan 20 şiirinin neredeyse tamamı dinî-tasavvufîdir. Sadece iki manzume evlat hasreti üzerinedir. Şiirlerinin ekseriyetinde hece vezni ile koşma ve ilahi nazım biçimlerini tercih etmiştir. Nazım türleri içinde daha ziyade na't, münâcât örnekleri görülür. Ayrıca şiirlerinde mısraın âhengine, ölçüsüne göre "Fatma" veya "Fâtıma"yı mahlas olarak kullanmıştır.

Fatma Kâmile Hanım'ın 223 beyitlik *Hâdiyyü'l-Cinân* adlı eseri, Türk edebiyatında bilinen ilk ve tek kadın şair mevlididir.

Fâtıma kıl sen de ana ihtirâm

Tâ şefî' olsun sana hayru'l-enâm

beytiyle eserini Hz. Peygamber'in şefaatine ulaşmak gayesiyle yazdığını ifade ettiği eserinde üç ana başlığa yer verir: 1. Mevlûd-i Şerif, 2. Der-beyân-ı Ahlâk-ı Resûlullâh, 3. Vefât-ı Resûlullâh

Mevlidde mevlid yazmanın, okumanın, ona hürmet etmenin faydaları, faziletleri ve kendi mevlid yazma sebebi üzerinde durulmuştur. Akabinde eser tevhid, na't, nûr-ı Muhammedi'nin yaratılması, Hz. Peygamber'in anne rahmine düşmesi ve doğumu, doğumuyla birlikte gerçekleşen olağanüstü haller, güzel ahlakı, hastalanması, ashabına veda konuşması, vefatı ile devam etmiş ve dua ile itmam olunmuştur. Onu klasik mevlidlerden ayıran hususlar esere geleneksel tertibe uygun olarak tevhidle değil mevlid okumanın ehemmiyetiyle başlanması ve eserde mi'rac bahsinin yer almamasıdır. Fatma Kâmile Hanım'ın başta vasıta beyti olmak üzere mevlidinin

¹⁰ Gazâlî, *a.g.m.*, 8-9 akt. Avcı, *a.g.m.*, 41-42.

genelinde Süleyman Çelebi'nin *Vesiletü'n-necât*'ından etkilendiği de görülmektedir.¹¹

Fatma Kâmile Hanım'ın şiirlerinde genel itibariyle “akıl” kavramı üzerinden yapılan ontolojik sorgulama dikkat çekmektedir. Nihayetinde aklın çaresizliği ve yetersizliği düşüncesine varılan bu süreçte şaire göre akıl, zahiri âlemin algılanmasına yetmekte ancak aşkı ve varlığı anlamlandırma noktasında yetersiz kalmaktadır. Varlık-yokluk kavramlarının da öne çıktığı bu sorgulamada nihayet tek “var”ın Allah olduğu sonucuna ulaşılmaktadır:

Aklım ile bildiklerim

Dürlü nakış gördüklerim

Benim diye gezdiklerim

Meğer ki rüya imişim

Bilmedim bülbülü gülü

Bulamadım doğru yolu

Sanırdım kendimi ulu

Hayvandan alçak imişim

Fikr edip kendim bildim

Bir fani mahalde buldum

Anladım bildim yok oldum

Yok olunca var imişim¹²

¹¹ Detaylı bilgi için bk. M. Fatih Köksal, *Mevlid-nâme*, 646-647; M. Fatih Köksal, “Fatma Kâmile Hanım ve Mevlidi (Hâdiyyu'l-Cinân)”, *Mevlid Külliyyâtı*, ed. Bilal Kemikli, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 3/37-58.

¹² Bayrı, *a.g.e.*, 7. Bu çalışmadaki şiir örnekleri Mehmed Halid Bayrı neşrinden imlâ bakımından bazı iyileştirmeler yapılarak alınmıştır. Bundan sonra gelen manzumelerin neşirde yer aldıkları sayfaların numarası dürtlüklerin sonunda verilecek, ayrıca dipnotla gösterilmeyecektir.

Bir âteş var üzerimde
Bir şey yoktur nazarımda
Şöyle sersem gezerim de
Aceb buna devâ nerde

Ben ne yoğum ne de varım
Var hemen bir âh ü zârım
Yağmaladım cümle varım
Hak sevdâsı vardır serde (7)

Fatma Kâmile Hanım diğer bir şiirinde de hakikat arayışlarına aklın merhem olmadığını bunun yerine mürşide teslimiyeti ve bağlanmayı seçtiğini ifade etmektedir:

Varıp bir sultanı buldum
Yoluna can feda kıldım
Akl u fikri yağma kıldım
Hiçbir şey kalmadı elde

Kalbini mürşide bağla
Ciğerini aşkla dağla
Fatıma gez yürü ağla
Himmeti hazırdır her yerde (7)

Kâmile Hanım, varlık hakkındaki düşüncelerini çoğu zaman basit kelimelerle, ifadelerle ve basit teşbihlerle aktarmaktadır. Hakk'ı zikretmeye ve varlığı fikretmeye çabalayan, "men 'aréf" sırrını anlamaya çalışan bir teslimiyet içindedir. Ona göre varlık âleminde Vücûd-ı mutlak olandan başka bir varlık bulunmaz. Onun şu mısraları

vahdet-i vücûd yorumcularının her zerrede daima Hakk'ı görmeleri düşüncesiyle benzerlik arz etmektedir:

İnsâf eyle kendine bak
Aşk odile ciğerin yak
Her nereye bakarsan bak
Zerrelerde ayân olsun

Gören oldur görünen ol
Hemen mürşidine kul ol
Sa'yeyle aşk deryâsın bul
Katrelerin ummân olsun (9)
Diğer bir dörtlükte ise;
Fâtıma çık yeter gayri sivâdan
Hak görünür sana her bir yanadan
Bak cihân kaplanmış nûr u ziyâdan
Hep görünen Hak'tır elhamdülillâh (7)

ifadeleriyle âlemle insanın ve Hakk'ın irtibatını anlatmaktadır. Vahdet-i vücud nazariyesini çağrıştıran ifadeleri Fatma Kâmile'nin insan ve Hakk'ın evrendeki konumuna dair düşünce biçimini anlamamıza yardımcı olmaktadır.

“Men ‘aref”¹³ sırrına telmih mahiyetindeki şu dörtlüklerde de “kendini bilmenin” usûl ve erkânını beyan etmektedir:

Sen kendini bilemezsin
Bir bilene sormayınca
N'olduğun anlayamazsın

¹³ “Men arafe nefsehû fekad arafe rabbehû”: Kendini bilen Rabbini bilmiştir. İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs 'amme's-tehera mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1998), 2/362.

Bir kâmile bulmayınca

Bilmeden işin esâsın

Silemezsin kalbin pâsın

Giydiğin gaflet libâsın

Soyup üryân olmayınca (11)

Nefsini zemmeden, kendinden şikâyetlerde bulunan Kâmile Hanım'a göre nefis arzu, öfke gibi duygular ile kötü huyların kaynağıdır. Kötülenen, yerilen de bu nefstir:

Aciz kaldım ağlarım

Nefsim ıslah olmuyor

Çok terbiye eylerim

Yine ıslah olmuyor

Varıp mürşidi buldum

Eşiğine yüz sürdüm

Hayri şerri bildirdim

Yine ıslah olmuyor (9)

Fatma Kâmile Hanım dünyanın değersizliğini anlattığı bir şiirinde iki cihanı da değersiz kılan yegâne unsurun "Hak aşkı" olduğu görüşünü dile getirmektedir:

Hakk'a aşık olan kullar

Zikr-i Hak'la gönül eyler

Ziynet-i dünyâyı neyler

Zikr-i Hak'la gönül eğler

Aşk-ı Hak'la yana yana

Cânı başı kor meydâna

Bakmaz ol iki cihâna

Hemen Hak'la gönül eğler (10)

Sufi şairlere göre mümin, varlığının sahibine karşı bir aşk ve iştihak duyar. Beden kalesinde hapis olan ruh, hürriyetini bu iştihakta arar. Bu aşkın gücü nispetinde de fânî olan dünyaya ait nefis kaleleri yıkılır, ilâhî rızaya ve muhabbete yol bulunur. Fatma Kâmile Hanım hemen her fırsatta aşkı vurgulamış, ayrıca konuya dair müstakil şiirler de yazmıştır:

Kardeşler *aşka* yanalım

Yollarımız âsân olsun

Şarâb-ı aşka kanalım

İçen mest ü hayrân olsun (8)

A benim sultânım al beni benden

*Âteş-i aşkı*mla yandır yanayım

Nedir çektiğimiz mihnet bu tenden

Şarâb-ı aşk ile kandır kanalım

Gösterme gözüme zevk-i cihânı

Çekilip cümleden bulam fenâyı

Bildi gönül şimdi hevâyı

Şarâb-ı aşk ile kandır kanayım (11)

Teslimiyet ve fenâ, insanın bütün güç ve kudretinden sıyrılarak iradesini tek bir noktaya teksifine, kalan her şeyi terkine dayanır. Fatma Kâmile'nin şiirlerine göre insanın bütün iradesinin bir maksada yönlendirilmesi de demek olan fenâ sürecinde kendinden geçen kimseye lütuf ihsan edilir:

Dedi sultan terk et mâsivâ kaydın
Hemen Mevlâ ile olsun her derdin
İçip aşkın şarâbın mahv eyle kendin
Ol zamân bulursun lütf-ı Hudâ'yı

Dedim hâzır olsun himmetin dâim
Edeple hizmetle olayım kâim
Tevfîkini refîk etsin ol şâhım
Cân ile baş ile olam fedâyî (6)

Fatma Kâmile Hanım şiirlerinde gönül kavramı üzerine de yoğunlaşmaktadır. Gönül/kalp değişimin, başkalaşmanın, halden hale girmenin, kişinin kendisini izlemesinin makamıdır. Fatma Kâmile Hanım için gönül/kalp çoğu zaman, söyleştiği, dertleştiği, azarladığı, nasihat ettiği ve en çok da Hakk'ı zikrettiği bir makâm gibidir. Gönül/kalp ilahî latifelerin temaşa edildiği yerdir. Onun şiirinde kimi zaman mâsivânın ve nefsin merkezidir. Çeşit çeşit hallere maruz kalan kalbin ancak bir mürşide bağlanarak tevhidi anlayabileceği ve gel-gitlerinden kurtulabileceği dile getirilmektedir.

Fatma Kâmile Hanım'ın şiirlerinde hakikatin sonsuzluğu karşısında kendi varlığının aciziyetini müşahede ile Hakk'a sığınmayı tercih eden biri karşımıza çıkmaktadır:

Îlâhî âcizim aczimi bildim
Yâ Rab dîdârından mahrûm eyleme
Hak deyü ağlayı huzûra geldim
Mevlâm dîdârından mahrûm eyleme (8)

Fatma der amân aczimi bildim
Yandım yâ Rab şem'in ile kül oldum
Ben de bilmem ne olmuşum ne oldum

Meğer senden ola Mevlâm inâyet (10)

Tazarru'un, münâcâtın, duânın ve ilâhî yardım beklentisinin hakim olduğu şiirlerinde genellikle 4. mısra tamamen yahut kısmen tekrar edilmektedir. "Bu gönlüme eyle çâre/Bu kalbime eyle çâre, Mevlam dîdârından mahrûm eyleme, Günahlarım sorma benden, Yâ Rab lütfun ile vergil selâmet" mısraları bu duruma örnek gösterilebilir.

Fatma Kâmile Hanım'ın manzumelerinden ikisi evlat ayrılığı, hasreti üzerinedir. Bu iki manzume bir buçuk yıl yüzünü göremediği kızının öldüğü haberini alan bir annenin ağısına benzer. Çünkü şair ahvalini, ayrılık acısını işitenlerden Fatiha istemektedir. Şiirdeki ifadelerin samimiyeti, hissiyatı bahsi geçen evladın Fatma Kâmile Hanım'ın kızı olduğunu düşündürse de elimizdeki biyografi kaynaklarında iki oğlu olduğundan başka bir bilgi yer almamaktadır. Konu bu yönüyle tetkike muhtaçtır. Öte yandan bu iki şiirde Fatma Hanım'ın mahlası geçmemektedir. Bu durum ilgili manzumeleri bir başkası için yazmış olabileceği düşüncesini de akla getirmektedir:

Ey kardeşler dinlen benim hâlimi

Ben sevgili evlâdımdan ayrıldım

Yedi felek duysun âh ü zârımı

Vâh hasretâ ben yavrumdan ayrıldım

Kıyamazdım bakam güzel yüzüne

Hasret kaldım ayağının tozuna

Telli duvak koydular mı yüzüne

Vâh firkatâ ben yavrumdan ayrıldım

Bir buçuk yıl gül yüzünü görmedim

Bahçesinin goncaların dermedim

Eylemişler gelin yavrum görmedim

Vâh hasretâ evlâdımdan ayrıldım (7-8)

Cihânı başıma dar etti

Âh bu evlâd ayrılığı

İşimi âh ü zâr etti

Âh bu evlâd ayrılığı

Dîdemi giryân eyledi

Sînemi püryân eyledi

Kalbimi vîrân eyledi

Âh bu evlâd ayrılığı (8)

Sonuç

Fatma Kâmile Hanım, kalbine doğan manaları belirli bir tertip gözetmeksizin, akıcı ve sade bir dille aktarmaktadır. Üslubu ve kullandığı söz öbeklerinin benzerliği/yakınlığı sebebiyle de Yunus Emre muakkipleri arasında gösterilebilecek olan Fatma Kâmile, şiirlerinde çoğu zaman, evvela nefsini/kendini ihtar eden, kimi zaman da bir mürşide bağlılığın ve bulunduğu yolun irşad ediciliğinin övgüsü üzerinde ısrarla duran bir Nakşî şairdir.

Yazdıklarını edebî bir muhite yahut otoriteye takdim ve kabullendirme gibi endişeleri bulunmadığından tasannu'a meyletmemiş ve dili telkinî bir üslupla kendi tabii seyri içerisinde kullanmıştır. Aruzla yazdığı mevlidinde formel açıdan bazı kusurlar bulunmaktadır. Bununla birlikte hem mevlidinde hem de şiirlerinde Arapça, Farsça terkip ve kavramlara fazlaca yer vermeyen üslubu dolaysız ve vâzihtir.

Muhtevası itibarıyla Hak, Hz. Muhammed, nefs, dil, gönül gibi konular ve fenâfillah, mürşid, delil, mâsivâ, dergâh, şeriat, hakikat, devrân, seyrân, tecellî, gaflet, teşviş, himmet, hasret gibi kavramlar ile tasavvuf şiirinin temalarını oluşturan, ilâhî aşk, dünyanın ve dünya nimetlerinin fani oluşu, nefsin bir fitne unsuru oluşu, vahdet-i vücûd

nazariyesi, kulluk bilinci ve Allah karşısında duyulan acziyet, din ve tasavvuf büyüklerine duyulan hürmet; irşadî, talîmî, âşıkâne ve ârifâne bir ifade biçimiyle Fatma Kâmile'nin şiirine yansımaktadır.

Uzun bir ömrü, ruh terbiyesine ve buna gayret edenlere kılavuzluk etmeye ve birkaç esere sarfetmiş Kâmile Hanım'ın bugün elimizde herhangi bir sohbet kaydı yahut dinleyen notları bulunmasa da sözünü sohbetle çoğaltan biri olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum öğreticiliğinin önüne geçmeyen şiirinin kıymetini azaltmayacaktır. Ayrıca meşhur ve itibarlı bir aileye mensubiyetinin verdiği imkânla, yaşayan aile efradına ulaşılp daha kapsamlı bir biyografisinin yazılması ve akıbeti bilinmeyen mi'râciyesinin araştırılması gerektiği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlû'l-ilbâs 'amme's-tehera mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1998.
- Avcı, İsmail. "Balıkesirli Mehmed Gazâlî'nin 'Türk Kadın Şairleri' Başlıklı Yazı Dizisi Üzerine". *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/36. (2006), 31-80
<https://dergipark.org.tr/en/pub/baunsobed/issue/50166/645228>.
- Bayrı, Mehmed Halid. *Balıkesirli Bir Şair*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası, 1935.
- Bursalı Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Cunbur, Müjgân. *Osmanlı Dönemi Türk Kadın Şairleri*. Ankara: Türk Kadınları Kültür Derneği Genel Merkezi, 2011.
- İnal, İbnülemin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri (Kemâlü's-şuarâ)*. haz. M. Kayahan Özgül. 5 cilt. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 2000.
- Köksal, M. Fatih. *Mevlid-nâme*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Köksal, M. Fatih. "Fatma Kâmile Hanım ve Mevlidi (Hâdiyyu'l-Cinân)". *Mevlid Külliyyâtı*. 3/37-58. ed. Bilal Kemikli. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Kütükoğlu, Mübahat S. "Hayriye Tüccarı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/64-5. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Karesi Meşahiri*. haz. Mehmet Sarı - Ahmet Karaman. Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınları, 1999.



ABDÜLAZİZ MECDÎ TOLUN'UN TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ VE BALIKESİR'E HİZMETLERİ

Talat OLGUN

Dr. Milli Eğitim Bakanlığı

1.ABDÜLAZİZ MECDÎ TOLUN'UN TASAVVUFÎ ŞAHSİYETİ

Abdülaziz Mecdî Tolun otuz yedi yaşına gelinceye kadar tasavvufla ilgilenmemiştir. Ancak tasavvufta “cezbe” denilen hâl kendisinde hasıl olunca¹ bu ilme ilgi duymaya başlamıştır. Bu hâl yaklaşık bir yıl kadar sürmüş, bu dönemi evine kapanarak geçirmiştir.² Mecdî Efendi bu dönemi: *Beni görenler hâlîme ağlardı ancak benim içim içime sığmıyordu*,³ sözleriyle özetler.

Mecdî Efendi, tasavvufa yönelmesini Hz. Peygamber'in istediğini, O'nun ilhamı olduğunu belirtir. Ayrıca Divan'ın da *Gözüm pür nurdur bir sürme çekti çeşmime murşit*,⁴ mısraları bu ilme yönelmesinde mürşidi Ahmet Amiş Efendi'nin de etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Tolun, tasavvufa yönelmesini *Harim-i yârdan dur olmamak ulvî kararımıdır/ Bu lahuti karaim maye-i rifat medarımdır*⁵ mısraları ile değerlendirmiş olup kararının neticesini *Vahdet ne imiş o gün bildim / Ummanı Hüda'ya doğru aktım*⁶ sözleriyle özetler.

Mecdî Efendi cezbe hâlî geçtikten sonra Konya'ya gitmiş orada Ahmet Amiş Efendi, Osman Efendi, Hacı Hüseyin Efendi, Sivaslı Ali Kemali Efendi, Mevlevi Şeyhi Sıdkı Dede, Ayaşlı Şakir Efendi gibi tasavvufî şahsiyetler ile tanışmıştır. Başta Ahmet Amiş Efendi olmak üzere Konya'da tanıştığı diğer kişilerin müellifin tasavvufa yönelmesinde etkisinin olduğu bilinmektedir. Bu insanların en önemli özelliği hem klasik hem de modern ilimlere hakim

¹ İsmail Hakkı Altuntaş, *Ahmet Amiş Efendi*, (İstanbul: Seçil Ofset, 2011) 27, 28.

² M. Ali Uz, *Baha Veled'den Günümüze Konya Alimleri ve Velileri*, 394, 396.

³ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Abdülaziz Mecdî Divanı*, 16.

⁴ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Abdülaziz Mecdî Divanı*, 36.

⁵ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Abdülaziz Mecdî Divanı*, 35.

⁶ Abdülaziz Mecdî, *Abdülaziz Mecdî Divanı*, 16.

olmalarıdır. Mecdî Efendi de bu şahsiyetler gibi hayatı boyunca eski ile yeniyi birleştirerek klasik kültürün canlı kalmasını sağlamıştır. Hem geçmişin birikimini reddetmemiş hem de yeni fikirlere değer vererek eski ile yeni arasında bir köprü vazifesi görmüştür. Bu yaklaşımıyla sohbetlerinde çevresindekilere ilim ve irfan konusunda en derin ve etkili katkıyı sunmaya çalışmıştır. Kendisine bu yaklaşımı kazandıran tasavvuf ilmidir.⁷

Abdülaziz Mecdî Tolun, tasavvufla tanışmadan önceki hayatını cevizin sert dış kabuğuna benzetir. Cevizin dış kabuğu içinde saklı olan özden mahrum olduğu gibi, Mecdî Efendi’de bu dönemi manevi derinlikten uzak, yüzeysel bir yaşam olarak görür. Tasavvufsuz geçen yıllara acıyan müellifimiz, hayatın özüne ulaşamamış olmanın farkına varıp yaşamın sadece dünya ile sınırlı olmadığını, uhrevi boyutun da ne kadar önemli olduğunu kavrar. Bu derin içsel dönüşüm sayesinde hem dünya nimetlerinden hem de ahiret mutluluğundan tat almaya başlar. Bu süreçte hayata bakışı değişir, anlam arayışı derinleşir ve ruhsal bir zenginlik kazanır. Böylelikle tasavvuf ona hem maddi dünyanın hem de manevi âlemin kapılarını aralamış; yaşamını daha derin ve zengin bir perspektiften değerlendirme fırsatı sunmuştur.⁸

Abdülaziz Mecdî Tolun, her şeyden önce tasavvufî düşünceye derin bir ilgi ve yatkınlık gösteren bir şahsiyettir. İbadetlerinde gösterdiği süreklilik, evrâd u ezkârı günlük yaşantısının ayrılmaz bir parçası hâline getirmesi, tasavvuf yolundaki kararlılığını ve içsel disiplinini ortaya koyar. Manevî alanda derin bir tefekkür sahibi olan Tolun, sadece bireysel ibadetleriyle değil; gönül bağına kuvvetle kurduğu tasavvuf ehline duyduğu samimi muhabbetle de bilinir. Bu bağ, onu tasavvufun farklı yönlerini araştırmaya ve çevresine aktarmaya teşvik etmiştir. Özellikle tasavvufî eserleri Türkçeye kazandırma konusundaki çabaları, onun ilme ve maneviyata olan bağlılığının somut bir göstergesidir. Bu tercümeler aracılığıyla,

⁷ Mehtap İpek, *Abdülaziz Mecdî Tolun’un Ahmet Süheyl Ünver’e Mektupları ve Tasavvufî Görüşleri Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2018), 4

⁸ Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdî Tolun’un Hayatı ve Şahsiyeti*, 232.

sadece dönemin tasavvufî eserlerine ışık tutmakla kalmamış, aynı zamanda bu eserleri yeni nesillere aktararak tasavvufî mirasın korunmasına da katkı sağlamıştır. Böylece, Tolun'un tasavvufa olan yatkınlığı, yalnızca bireysel bir ilgi değil, aynı zamanda topluma yönelik bir hizmet ve ilmi bir yolculuk olarak da kendini göstermiştir.⁹

Mecdî Efendi memuriyet, ticaret ve siyaset gibi birçok alanda etkin görevler üstlenmiş, çok yönlü bir kişiliktir. Ancak onu öne çıkaran asıl etken, tasavvuf alanında yaptığı derin sohbetler, yetiştirdiği öğrenciler ve bu alanla ilgili tercüme faaliyetleridir. Bu sayede daha fazla tanınmış ve etkili olmuştur.¹⁰ Tolun'un tasavvufî şahsiyetinin ortaya konulabilmesi için başta yaşantısı olmak üzere şairlik ve yazarlığına, tasavvuf ehli olarak yazmış olduğu eserlere, tercüme faaliyetlerine ve yetiştirdiği şahsiyetlere bakmak gerekir.¹¹

Mecdî Efendi tasavvufî bilgisini tarikatlar kaldırılıp tekkelerin kapatılması nedeniyle tasavvufî sohbetler ve tercüme faaliyetleri ile sürdürmüştür.¹² Bu konuda şiiri bir araç olarak kullanmış, ilahi hakikatlerin anlatılması noktasında şiirin etkileyici gücünden yararlanmıştır. Bu nedenle müellifin Divan'ındaki şiirleri tasavvufî noktada didaktik özellik taşıdığı gibi lirik nitelik de taşır¹³

Tasavvuf ilminde, sözden ziyade hâl ön plandadır. Çünkü bu ilim teorik bir bilgi olmaktan çok, yaşanarak idrak edilen bir marifettir. Bu nedenle İlâhi hakikatlerin sözle ifade edilmesi oldukça zordur. Bu hakikatin derinliğine ve manevi tadına onu bizzat tecrübe edenler ulaşabilir. Tasavvufun özünde yatan bu deneyim, Allah'ın seçkin kullarına bir lütuf ve ihsanıdır. Bu bağlamda, Mecdî Efendi'nin şu

⁹ Ali Duymaz, “ Mecdî, Abdülaziz Mecdî Tolun”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (İstanbul: Dijital Yayın, 2020).

¹⁰ Ahmed Güner Sayar, Balıkesirli Abdülaziz Mecdî Tolun Siyâsî, Ticârî, Edebî Hayatı ve Tasavvufî Dünyası (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2024), 13.

¹¹ Ahmed Güner Sayar, Balıkesirli Abdülaziz Mecdî Tolun Siyâsî, Ticârî, Edebî Hayatı ve Tasavvufî Dünyası, 17.

¹² Ahmed Güner Sayar, Balıkesirli Abdülaziz Mecdî Tolun Siyâsî, Ticârî, Edebî Hayatı ve Tasavvufî Dünyası, 13.

¹³ Ahmed Güner Sayar, Balıkesirli Abdülaziz Mecdî Tolun Siyâsî, Ticârî, Edebî Hayatı ve Tasavvufî Dünyası, 17.

sözleri oldukça manidardır: “Tasavvuf sözle anlatılamaz, onu tatmayan kişi bilemez.”¹⁴ Bu ifadeler tasavvufî hakikatlerin ancak yaşanarak kavranabileceğini, söz ve yazıyla tam anlamıyla ifade edilemeyeceğini vurgular. Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden Saçaklızâde (ö.1737) de bu manevî hakikatin derinliğini dile getirirken onun yaşanmadan anlaşılamayacağını belirterek ilginç bir benzetme yapar. Saçaklızâde tasavvufî lezzeti, insanın "cima" deneyiminden aldığı hazza benzetir ve bu zevkin sadece tecrübe eden tarafından anlaşılabilceğini söyler.¹⁵ Onun bu benzetmesi, manevi deneyimlerin tarif edilemez, ancak yaşanarak kavranabilir olduğunu açıkça belirtir. Tasavvufun bu yönü, onu anlatmaya çalışanların çabasını sınırlasa da hakikatin yaşayanlar tarafından keşfedilebileceğini bir kez daha hatırlatır. Manevi hâller sadece hissedilerek idrak edilen, sözün ve yazının ötesinde olan bir boyuta işaret eder. Bu yüzden bir kişinin tasavvufî şahsiyetini tam anlamıyla ortaya koymak için sadece kelimelere değil, aynı zamanda yaşamaya ve hissetmeye de ihtiyaç vardır. Nitekim farklı bir zaman diliminde yaşamış ve birçok tasavvufî hakikate mazhar olmuş bir kişinin manevî derinliğini kelimelerle ifade etmenin zorluğu aşikârdır. Abdülaziz Mecdî Efendi'nin bu yönünü bilen ve onu yakinen tanıyan Osman Ergin, tasavvuf gibi çok zengin bir ilimde yoğunlaşan bir kişinin iç âlemini yansıtmanın mümkün olmadığını belirtir.¹⁶

Mecdî Efendi tasavvufu ahlak güzelliği ve yüksek sıfatlara sahip olmak, diye tanımlar.¹⁷ Tolun bu tanımıyla, tasavvufun özü itibari ile yüksek meziyetler ve güzel ahlak sahibi olma gayesine dayandığını belirtir. Ona göre insanın olgunlaşması ve yüce vasıflarla donanması bu nitelikleri hayatının her alanında yansıtmalarıyla mümkündür. Bu yüksek sıfatlar, yalnızca bireyin iç dünyasında değil, toplumsal ilişkilerinde de tezahür eder. Kişinin dürüst, adil, sabırlı, hoşgörülü ve merhametli olması tasavvufî terbiyenin temel unsurlarıdır. Dolayısıyla

¹⁴ Mehtap İpek, *Abdülaziz Mecdî Tolun'un Ahmet Süheyl Ünver'e Mektupları ve Tasavvufî Görüşleri Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tez*, 32

¹⁵ Saçaklızâde. , *Tertibü'l Ulûm* (Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2009), 205.

¹⁶ Ahmed Güner Sayar, Balıkesirli Abdülaziz Mecdî Tolun Siyâsî, Ticârî, Edebî Hayatı ve Tasavvufî Dünyası, 19.

¹⁷ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Sohbetname*, ts., 6.

Mecdî Efendi'ye göre tasavvuf sadece bir düşünce veya ritüel değil, hayatın her alanında güzel ahlak ve üstün sıfatlarla hareket etmeyi öğreten bir yaşam tarzı olmuştur. Bu yaşam tarzı Tolun'a göre kişiye nefsini bildirecek, nefsini bilen de herkese lütufkâr olacaktır.¹⁸

Mecdî Efendi tasavvufun ne olduğunu kafasında netleştirdikten sonra tasavvufi şahsiyetlerin hayatlarını araştırmış, onlar için çeşitli manzumeler yazmıştır. Tolun ilk şiirini Abdülkâdir Geylânî hazretlerine atfeder. "Hu" redifli şiirinde Geylânî hazretleri için gavs-ı azam, evliyaların sultanı, evliyaların şehsuvarı ifadelerini kullanmış olup ¹⁹ onun Allah dostları içinde en yüksek makama sahip olduğunu belirtir. Ona göre Hazret'in ilminin kaynağı Allah'tır. Bu nedenle ilminin sonsuzluğu ve makamının diğer âlimlere göre üstünlüğü tartışma götürmez. Hatta *ziya-yi feyzini isal edersin acizan üzre*,²⁰ diyerek kendi ilminin kaynağının da Geylânî hazretleri olduğunu ifade eder.

Mecdî Efendi'nin tasavvufa yaklaşımı, İslamî geleneğin özünü oluşturan dinamik ve yaşayan bir ruh anlayışıyla yoğrulmuş olup düşünceleri diğer mutasavvıflarinkine paralellik gösterir. Ona göre tasavvuf, bireyin kendi içsel dünyasına yönelerek yaptığı derin bir manevi yolculuktur. Bu nedenle insan ruhunun hakikat arayışında kat ettiği evreleri içerir. Bu yolculuk, sıradan bir bilgi arayışından çok, kişinin kendisini aşarak varoluşun anlamına dair sezgisel bir farkındalığa ulaşmasıdır. Bu seyir doğası gereği akıl ve dilin sınırlarını aşar; çünkü tasavvuf, sadece zihinsel bir bilgi değil, sezgi yoluyla ve kalp gözüyle kavranan bir hakikati temsil eder. Bu nedenle, Mecdî Efendi'ye göre tasavvufî tecrübeler dile getirilemeyecek kadar derindir ve ancak yaşanarak idrak edilebilir.²¹

Mecdî Efendi, bu derin manevî alanın, her bireyin değil, sadece Allah tarafından özel yeteneklerle donatılmış "havas" olarak bilinen seçkin kimselerin erişebileceğini savunur. Bu seçkin kişiler, ilahi bir yakınlıkla, kalplerini ve zihinlerini dünyevî bağlardan arındırarak

¹⁸ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Sohbetname*, ts., 6.

¹⁹ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Abdülaziz Mecdî Divanı*, 11.

²⁰ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Abdülaziz Mecdî Divanı*, 27, 28.

²¹ Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdî Tolun'un Hayatı ve Şahsiyeti*, 151, 152.

hakikate ulaşma potansiyeline sahip olanlardır. Dolayısıyla, tasavvufî yolculuk herkesin girebileceği bir alan değil, Allah'ın özel lütfuna mazhar olanların kat edebileceği bir seyr ü sülûk yoludur. Mecdî Efendi, bu görüşleriyle tasavvufu, ruhsal bir derinlik, seçilmişlikle kazanılan bir bilinç alanı olarak konumlandırır ve ancak güzide kişiler aracılığıyla hakikatin topluma aktarılabilmesine inanır.²² Müellif, tasavvufa dair meselelerde yönlendirme almış olduğu Ahmet Amiş Efendi'den bu konuyla ilgili önemli bir uyarı aldığını ifade eder. Eski dostlarından Ahmet Nesimi Bey'i tasavvuf ile tanıştırma niyetiyle hocası Ahmet Amiş Efendi'ye götürdüğünü dile getiren müellif, Amiş Efendi'nin Ahmet Nesimi Bey'in tasavvufa girmeye uygun bir yapıya sahip olmadığını açıkça belirttiğini aktarır. Bununla birlikte, kendisinin de bu konuda boşuna çaba harcamaması gerektiğini öğütleyen Amiş Efendi, elinde bir mıknaatıs göstererek tasavvufa meyilli olanları bu mıknaatıs gibi cezbetme gücüne sahip olduklarını belirtir. Ahmet Amiş Efendi, mıknaatıs örneği üzerinden manevi çekim gücünün ancak bu yola yatkın kimselere tesir edeceğini, dolayısıyla istemeyen veya gönlü bu yolda olmayanların zorlanmaması gerektiğini vurgular. Bu mecazla, Allah'ın özel lütfuna mazhar olmuş kişilerin doğal bir çekim alanı oluşturduğunu ve dileyenlerin bu cazibeye kendiliğinden çekileceğini ifade eder.²³

Tolun, eserlerinde tasavvufun temel konuları olan vahdet-i vücûd (varlığın birliği), vahdet-i şühûd (gözlemin birliği), insân-ı kâmil (kamil insan), tecelli (Allah'ın yansıması) gibi derin kavramlara ayrıntılı bir şekilde değinmiştir. Onun yazılarında bu kavramlar, varoluşun anlamına dair ince bir anlayışla işlenmiş; insanın hakikate erme yolculuğunda geçirdiği aşamaları, Allah ile olan manevi bağı ve evrendeki ilahi tezahürleri anlama çabası olarak ortaya konulmuştur. Mecdî Efendi'nin bu konuları ele alışı, sadece tasavvuf ehline değil, aynı zamanda insanın içsel derinliklerini arayan tüm okuyuculara hitap eden bir irfan kaynağı niteliğindedir.

²² Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdî Tolun'un Hayatı ve Şahsiyeti*, 151, 152.

²³ İsmail Hakkı Altuntaş, *Ahmet Amiş Efendi*, 92, 93. Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdî Tolun'un Hayatı ve Şahsiyeti*, 152

Mecdî Efendi vahdet-i vücûd felsefesini benimsemiştir. Onun: "Her şey aslında Allah'ın bir yansımasıdır, Allah da her şeyin özüdür. Tüm varlıklar, Hak ile anlam kazanır; Hak (Allah) her şeyin merkezindedir.²⁴ Görünen varlıklar, aslında hakiki (gerçek) varlık olan, görünmeyen ilahi varlığın (Allah'ın) bir yansımasıdır. Yani, görünen evren aslında görünmeyen ilahi gerçekliğin birer aynasıdır.²⁵ Bizler; sen, ben, o gibi ayrımlardan bağımsız olarak aslında bir bütünün parçasıyız. Hepimiz aynı kaynaktan geldik, hepimiz O'nun varlığına bağlıyız.²⁶ Varlık, tıpkı renkler gibi farklı suretlerde görünse de aslında hepsi aynı özden gelir. Farklı görünüşlerin hepsi aynı temel hakikate işaret eder.²⁷ Görünen ve görünmeyen yönleriyle varlık, aslında tek bir renge (yani tek bir hakikate) sahiptir. Hem yüzeydeki görünüşünü hem de onun arkasındaki sır olan Allah'ın varlığını görürüm.²⁸ Her şey kendi öz varlığını taşır ve bu öz, Allah'ın varlığına dayanır. Yani her şeyin var oluşu, Allah'ın varlığına bağlıdır.²⁹ Akıl penceresinden bakıldığında, her şeyin özü, Allah'a bağlıdır. Yani tüm varlıkların asıl temeli Allah'ın varlığıdır, çünkü O her şeyin kaynağıdır. Allah'ın iradesi tektir, bölünmez ve parçalanmaz. İnsanların sınırlı iradesi, Allah'ın sonsuz iradesinin bir parçası ya da yansımasıdır. Ve Allah'ın iradesi de insanın iradesinde yansır; ikisi özünde aynı kaynağa dayanır."³⁰ sözleri bu konuda İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) çizgisinde olduğunun göstergesidir. Bu sözler; varlık, Allah ve insan iradesi arasındaki derin bağı vurgular ve her şeyin Allah'ın bir tecellisi olduğunu, tüm varlıkların O'ndan geldiğini anlatır. Mecdî Efendi, İbnü'l-Arabî gibi vahdet-i vücûdun vahdet-i şuhûdtan üstün olduğunu da iddia eder. Bu savını şöyle açıklar:

²⁴ Erdem Memişoğlu, *Fatih Sertürbedarı Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden ve Abdülaziz Mecdî Tolun Bey'den Seçme Hatıralar ve Rivayetler* (Ankara: Bilgi İmaj Yayınevi, 2004), 45.

²⁵ Erdem Memişoğlu, *Fatih Sertürbedarı Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden ve Abdülaziz Mecdî Tolun Bey'den Seçme Hatıralar ve Rivayetler*, 34.

²⁶ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Sohbetname*, 3.

²⁷ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Sohbetname*, ts., 3.

²⁸ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Abdülaziz Mecdî Divanı*, 151.

²⁹ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Sohbetname*, ts., 5.

³⁰ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Amerikadan Sorulan Sorulara Cevaplar*, ts., 2.

Sâlik, yolculuğun başında Allah'a doğru manevi bir yükselişe başlar; bu yükseliş, kavs-ı uruc olarak bilinir. İlk başta, sâlik vahdet-i şuhûd olarak bilinen bir hâle ulaşır. Bu, sâlikin Allah'ı görebildiği veya O'nun varlığını hissettiği bir hâldir. Ancak bu bir aşamadır ve sâlik bu mertebede durmaz, ilerlemeye devam eder. Sâlik, *sır-ı zat* olarak bilinen daha derin bir makama ulaştığında vahdet-i vücûd gerçeğini tecrübe eder. Vahdet-i vücûd, tüm varlıkların tek bir ilahi gerçekliğin yansıması olduğunu idrak etmek demektir. Burada sâlik, yalnızca Allah'ın var olduğunu, her şeyin O'nun bir yansıması olduğunu fark eder. Kişi, Allah'a olan manevi yükselişini tamamladıktan sonra, tekrar dünyaya dönüşe (kavs-ı nüzul) başlar. Bu iniş sırasında, yolculuğun sonunda bir kez daha vahdet-i şuhûd hâlini yaşar, ancak burada da durmaz ve yolculuğuna devam eder. Vahdet-i şuhûd, melekut âleminde, yani ruhsal bir boyuttadır ve sâlikin Allah'ı görüp idrak ettiği bir hâldir. Bu idrak, Allah ile birlikte sâliki de içerir; yani bir şahit (gören kişi) ve görülen bir varlık (Allah) vardır. Sıfatlar ve şekiller burada devreye girer. Bu nedenle vahdet-i şuhûd, yalnızca sıfatların idrakine erişilen bir aşamadır. Vahdet-i vücûd ise sır-ı zat dediğimiz daha derin bir seviyededir. Bu mertebede, isimler ve sıfatlar Allah'ın zatında tamamen erir. Artık Allah'tan başka bir şey yoktur; her şey O'nun varlığıdır. Bu noktada, herhangi bir tanımlama, kelime veya ifade mümkün değildir. Bu, sözle anlatılamayacak bir birlik hâlidir. Özetle, sâlik tasavvuf yolculuğu boyunca farklı seviyelerde Allah'ın varlığını idrak eder; başta O'nu görme veya hissetme düzeyindeyken, en üst aşamada tamamen O'nun varlığında yok olur ve her şeyin O'nun bir yansıması olduğunu idrak eder. Bu en derin tecrübe ise kelimelerle ifade edilemeyecek bir birlik hâlidir. Özetle Mecdî Efendi'nin ifade etmek istediği yolculukta nihayi sonuç vahdet-i vücûd, yolculuk esnasındaki ulaşılan istasyonlar vahdet-i şuhûd'tur.³¹ Mecdî Efendi, İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) seyri sülûk'taki yolculuğunu tamamlamadığını da belirtir. Bu karşılaştırmayı çok fazla uzatmaz.³²

³¹ Erdem Memişoğlu, *Fatih Sertürbedarı Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden ve Abdülaziz Mecdî Tolun Bey'den Seçme Hatıralar ve Rivayetler*, 3,4.

³² Erdem Memişoğlu, *Fatih Sertürbedarı Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden ve Abdülaziz Mecdî Tolun Bey'den Seçme Hatıralar ve Rivayetler*, 215

Mecdî Efendi'nin eserlerinde üzerinde durduğu konulardan biri de *insan-ı kâmil* kavramıdır. Tasavvuf terminolojisinde insan-ı kâmil; ilahî hakikatlerin³³ ve Allah'ın sıfatlarının tezahür ettiği, ahlaki ve manevi kemale ermiş kişidir. Kendini Hakk'a adanmış, nefsini arındırmış ve varoluşun derin anlamlarını idrak etmiş kimse olarak görülür. Bu bağlamda yazar, eserlerinde insan-ı kâmil olma yolunda kişinin geçirdiği dönüşüm süreçlerini, manevi yolculuklarını ve karşılaştığı engelleri ele alarak okura derin bir içsel seyir rehberi sunar. Nitekim müellifin insan-ı kâmil üzerine söylediği şu sözler konunun önemini vurgular niteliktedir: *Allah'ın kapısı insan-ı kâmildir./ Gerçek hakikat insan-ı kâmildir./ Sülûk onun eczasındadır./ Cüz külle dahildir*³⁴ Bu ifadelerle Mevdî Efendi, kâmil insan olmanın kişinin kendini tanıma yolculuğunda ilahî bir kapıdan geçtiğini ifade eder. Bu kapı Hakk'a varmanın, hakikate ermenin, derin bir öz-bilinçle donanmanın yoludur. Bu yola giren kişi, yalnızca ilahi sıfatlarla bezenmekle kalmaz, zamanla bu nitelikleri içselleştirerek kendini bir parça değil, bütün olarak kabul eder. Zira müellifin ifadesiyle cüz külle dâhildir ve bütüne varmak için kişinin kendi benliğini aşarak Hakk'ın ahlakıyla donanması ve O'nun varlığında yok olması gerekir. Bunu yapan kişi kendi nefsini aşarak yanılmalı varlığından geçip hakiki benliğini bulacaktır. Mevdî Efendi bu durumu *canını feda eden, yani var olduğunu düşündüğün bu dünyadaki benliğinden vazgeçen, gerçek benliğini bulur. Böylece insanın özü değişir. Güzelliği görmeyi başaran bir insan, evrene bakış açısını da değiştirmiş olur*,³⁵ sözleri ile özetler. Bu cümleler, insanın geçici benliğinden sıyrılarak hakiki varlığına ulaşması gerektiğini, bu süreçte benliğin ve enaniyetin saf dışı bırakılması gerektiğini vurgular.

Mecdî Efendi'ye göre, insan-ı kâmil düşüncesini anlamak oldukça güçtür. Zira ona göre insan-ı kâmil, Allah'ın yansıması, ilahî hakikatlerin aynasıdır. Konunun derinliğine vakıf olabilmek için, kişinin ulûhiyet ve enaniyet gibi sınırlandırıcı düşüncelerden uzak durması gerekir. Yazar bu düşüncesini “Kamil insana ulaşmak (yani

³³ Mehmet S. Aydın; “İnsan-ı Kâmil” İslam Ansiklopedisi(İstanbul: Diyanet Yayınları, 20009) 330.

³⁴ Abdülaziz Mevdî Tolun, *Sohbetname*, ts., 2, 3.

³⁵ Abdülaziz Mevdî Tolun, *Sohbetname*, ts., 6.

insan-ı kâmil olmak) için iki engelin ortadan kalkması gerekir: Biri ilahi varlık iddiası (kendini Tanrı gibi görmek), diğeri ise benlik iddiasıdır (bencillik veya ego). Bu iki engel kalktığında, hakikatin ışığı açığa çıkar.”³⁶ sözleriyle vurgular. Bu ifadeler, kişinin benlik iddiasından sıyrılarak kendini aşmasını ve İlahî gerçekliğe ermesinin gerekliliğini belirtir. Bu konuda Hz. Peygamber'i örnek gösterir. Ona göre en büyük insan-ı kâmil Hz. Peygamber'dir. Mecdî Efendi'nin *Muhammed aleyhisselam asıl insan-ı kâmil ve ekmeldir*,³⁷ sözü bu minvalde söylenmiştir. Aslında bu düşünce sadece Mecdî Efendi'ye ait değil tasavvuf ehlinin ortak kanaatidir. Onlara göre Hz. Muhammed, insan-ı kâmil sıfatının en üstün örneğidir. Nitekim Allah O'nun üstünlüğünü (*Ey Rasûlüm!*) **Şüphesiz ki Sen, yüce bir ahlâk üzeresin!** (bk. Kalem Suresi 68/4) ayetiyle vurgulamıştır.

Mecdî Efendi'nin eserlerinde üzerinde durduğu konulardan bir diğeri de tecellidir. Sözlükte *belirmek, ortaya çıkmak, görünmek ve belirti anlamındaki tecelli, tasavvuf terimi olarak salikin kalbine doğan ledünnî bilgiler ve nurlar demektir*.³⁸ Ona göre Allah, yarattığı tüm varlıklarda tecelli eder ve bu tecelli sürekli bir döngü içinde dalga gibi kesintisiz bir şekilde gerçekleşir. Her tecelli, bir öncekinden daha mükemmel bir formda vücut bulur. Bu da ilahi yaratılışın, gelişimin ve güzelliğin daimi bir ilerleyiş içinde olduğunu gösterir. Böylece her bir varlık, Allah'ın yaratıcı kudretinin sürekli yenilenen ve daha üst seviyede tezahür eden bir yansıması olur. Yazar bu durumu *her zamanın ekmeliyle tecelli eder*³⁹, sözüyle açıklar.

Müellife göre, “Allah tüm varlıklarda kendini yansıtır; her şeyde O'nun varlığının bir izine rastlamak mümkündür. Ancak en güçlü ve en kapsamlı yansıması insanda gerçekleşir. Allah'ın insanda tecellisi, onun yaratılışında özel bir yer tutar. Bununla birlikte, bu yansıma her insanda farklı şekillerde ve derecelerde kendini gösterir. Her bireyin yaradılışında, karakterinde ve potansiyelinde Allah'ın tecellisi

³⁶ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Sohbetname*, ts., 2.

³⁷ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Sohbetname*, ts., 5

³⁸ Semih Ceyhan, “Tecelli” *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/241-243.

³⁹ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Sohbetname*, ts., 3.

kendine özgüdür; yani her insan, O'nun ilahi sıfatlarından farklı bir pay alır. Böylece insanın kendini tanıması ve bu ilahi yansımayı anlaması, varoluşunun derin anlamlarını keşfetmesine ve hakikate yaklaşmasına yardımcı olur. Bu durum, maddelerin ısıya verdikleri tepkilere benzetilebilir: Bazı maddeler düşük sıcaklıklarda bile kaynamaya başlarken bazıları çok yüksek sıcaklıklarda bile değişmeden kalır. Örneğin, her madde yaklaşık 18-20 derece sıcaklıkta ısınır, ancak su 100 derecede kaynar, demir 2000 derecede erir, taş ve toprak ise 3600 dereceye kadar buhara dönüşmez. İnsanlardaki ilahi yansıma da bu şekilde farklılık gösterir. Kimi insan daha eksik kimi ise tam olarak bu ilahi yansımayı ortaya koyar."⁴⁰ Bu nedenle Mecdî Efendi'ye göre Allah'ın tecellilisi kulun istidadı ölçüsünde olur. Kişiden kişiye farklılık gösterdiği gibi oranı da farklı olabilir. Müellif bu durumu "Her kemanın sesi, tınısı farklıdır." sözleriyle ifade eder.⁴¹ Ayrıca yazara göre bazı tecelliler sadece peygamberler ve Allah dostlarında görülür.

Mecdî Efendi tecellinin şekli konusunda diğer İslam âlimlerinden farklı düşünür. Ona göre Allah sadece isim ve sıfatlarıyla değil "uluhiyet" ile yani zatı itibariyle de tecelli edebilir. Müellifimiz bu konuda şunları söyler: "Allah, yarattığı varlıklarda kendi uluhiyetini yansıtmıştır. Allah, insana bu ilahi yansımayı göstermeseydi, insanın Allah'ı tanıması ve anlaması mümkün olmazdı. Bu yüzden Allah'ı tanıma bilgisini insana veren Allah hoşnuttur; Allah'ı tanıyan insan ise bu bilgiyi veren Allah'a muhtaçtır."⁴² Yazar bu paradoksunu şu şekilde açıklar: *İnsandan Hakk'ı bilen şey, insanda uluhiyet tecellisiyle Hakk'ın bizzat zatını biliş demek olduğundan, kendisini bilen yine kendisidir. Yani Allah'tır.*⁴³ Fakat Mecdî Efendi'ye göre Allah'ın yarattıkları üzerinde tecelli etmesi onlara uluhiyet özelliği kazandırmaz. Başka bir tabirle onları

⁴⁰ Erdem Memişoğlu, *Fatih Sertürbedarı Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden ve Abdülaziz Mecdî Tolun Bey'den Seçme Hatıralar ve Rivayetler*, 11.

⁴¹ Abdülaziz Mecdî Tolun, *Abdülaziz Mecdî Divanı*, 31.

⁴² Erdem Memişoğlu, *Fatih Sertürbedarı Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden ve Abdülaziz Mecdî Tolun Bey'den Seçme Hatıralar ve Rivayetler*, 45.

⁴³ Erdem Memişoğlu, *Fatih Sertürbedarı Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden ve Abdülaziz Mecdî Tolun Bey'den Seçme Hatıralar ve Rivayetler*, 45.

*Tanrılaştırmaz.*⁴⁴ Çünkü uluhiyet tecellisi mutlak bir tecellidir. Varlığı Allah'ın varlığında yok eder. Müellif bu konuya şu cümlelerle açıklık getirir: "Allah genellikle bir mürşit (rehber) aracılığıyla kendini yansıtır, ancak bu durum mürşidin bizzat Allah olduğu anlamına gelmez. Bir şey için 'Allah budur' diyenler aslında Allah'ın o şeyde yansıdığını söylemek isterler. Ancak, o şeyin bizzat Allah olduğunu söylemek doğru değildir ve yanlış bir anlam çıkar. Yani, Allah'ın mürşit aracılığıyla tecelli etmesi mürşidi Allah yapmaz; mürşit sadece O'nun yansımaları taşır."⁴⁵ Mecdî Efendi, bu konuyla ilgili bir anısını şöyle anlatır: "Tevfik Efendi'nin dervişlerinden biri ona Allah diyerek sarılmak ve öpmek istemiş. Tevfik Efendi dervişe, 'Bak derviş, ben Allah değilim,' demiş. Derviş de şöyle cevap vermiş: 'Evet, şeyhim, biliyorum. Allah mürşitte yansır, ancak mürşit Allah değildir.'" şeklinde cevap vermiştir. Konuyla ilgili yazar İbnü'l-Arabî'nin "Put Allah"tır sözüne de açıklık getirir. Ona göre bu sözde Arabî'nin kast ettiği Allah'ın put olduğu veya putun Allah olduğu değil; Allah isterse put ile de tecelli eder veya puttan da tecelli edenin Allah olduğudur.⁴⁶ Mecdî Efendi'ye göre diğer tecellilerde olduğu gibi uluhiyet niteliğindeki zati tecellilerin oranı da kulların kabiliyetleri ölçüsünde olur.

2. BALIKESİRE HİZMETLERİ

İkinci Meşrutiyet'in ilan edilmesinin ardından açılan yeni mecliste, birçok şeyh ve din âlimi meclise milletvekili olarak girmiştir. Bu şahsiyetlerden biri de, Balıkesir (Karesi) mebusu olarak seçilen Mecdî Efendi'dir. Üstat, Meşrutiyet döneminden sonra yapılan birinci seçimlerde Balıkesir'den milletvekili seçilmiş ve dört yıl boyunca bu görevi üstlenmiştir. Seçimlerde kendi ilinde en fazla oyu alan ikinci kişidir. Mecdî Efendi'nin özellikle yüksek tahsili, tecrübesi ve güçlü hitabeti, onu meclisin önemli simalarından biri hâline getirmiştir. Mecliste yüksek tahsil görmüş birçok milletvekili bulunmasına

⁴⁴ Erdem Memişoğlu, *Fatih Sertürbedarı Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden ve Abdülaziz Mecdî Tolun Bey'den Seçme Hatıralar ve Rivayetler*, 120.

⁴⁵ Erdem Memişoğlu, *Fatih Sertürbedarı Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden ve Abdülaziz Mecdî Tolun Bey'den Seçme Hatıralar ve Rivayetler*, 120.

⁴⁶ Erdem Memişoğlu, *Fatih Sertürbedarı Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden ve Abdülaziz Mecdî Tolun Bey'den Seçme Hatıralar ve Rivayetler*, 120.

rağmen, Mecdî Efendi'nin bilgi ve donanımı göz önüne alınarak kendisine meclis katipliği görevi verilmiştir. Bu görevi hem bilgi birikimini hem de edebi yetkinliğini ortaya koyarak büyük bir başarı ile yürütmüştür.⁴⁷ Tolun, mebusluk görevi süresince bilgi birikimi, deneyimi ve toplumdaki saygın konumuyla dikkat çekmiş; meclisteki tartışmalara etkin katılım sağlayarak hem kendi bölgesini hem de tüm Osmanlı toplumunu ilgilendiren konularda söz sahibi olmuştur. Meclis başkanlığı döneminde ise tarafsız duruşu, sağduyulu yaklaşımı ve adil yönetimi ile öne çıkmış; bu görevi büyük bir itibar ve takdir ile yürütmüştür. Dönemindeki çeşitli zorluklara rağmen Abdülaziz Mecdî Efendi, devletin içinde bulunduğu sıkıntılı koşulları göz önünde bulundurarak çözüm önerileri sunmuş ve ülkenin geleceği için yapıcı bir politika izlemeye çalışmıştır. Hasan Basri Çantay'ın (ö.1887/1964) müellifimizin başarılı geçen milletvekilliği hayatını ve başkanlık dönemini kastederek "Gelecekte tarih, hizmetlerinden dolayı Abdülaziz Mecdî Efendi'den mutlaka iyilikle bahsedecektir."⁴⁸ cümleleriyle özetler. Çantay, Mecdî Efendi'nin siyasi hayatının yalnızca kendi dönemiyle sınırlı kalmayıp gelecekte de Osmanlı İmparatorluğu'nun meşrutiyet dönemi tarihine damga vuran isimler arasında anılacağını öngörmektedir. Bu cümleler, Abdülaziz Mecdî Efendi'nin meclisteki görev süresi boyunca üstlendiği önemli rollerin ve gerçekleştirdiği değerli hizmetlerin yalnızca döneminin değil, ilerleyen dönemlerin de dikkatini çekecek kadar önemli olduğunu ifade etmektedir.

Abdülaziz Mecdî Efendi'nin birinci mebusluk döneminde gerçekleştirdiği en önemli hizmetlerden biri, Bandırma'dan Soma'ya kadar uzanan demiryolunun inşasında oynadığı kilit roldür. Anadolu'da uzun yıllar zahire ticaretiyle uğraşmış olması nedeniyle mal ve ürünlerin nakliyatının büyük zorluklarla yapıldığını bizzat gözlemlemiş; taşımacılık altyapısının eksikliklerinin hem ticareti hem de günlük yaşamı zorlaştırdığını derinlemesine tecrübe etmiştir. Bu deneyimlerinden hareketle demiryolunun bölgenin gelişimi için taşıdığı önemi mecliste sıkça dile getirmiş, demiryolu projelerinin

⁴⁷ Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdî Tolun'un Hayatı ve Şahsiyeti*, 35

⁴⁸ Orhan Ülkülü, "Balıkesir'in Tarihi Kişilerinden Birkaçı", 174.

hızla hayata geçirilmesi gerektiğini savunmuştur. Mecdî Efendi'nin nüfuzlu bir mebus olmasının yanı sıra, İttihat ve Terakki Fırkası içinde de hatırı sayılır bir üye olması, onun önerilerinin mecliste ciddiye alınmasını sağlamıştır. Sonuç olarak, Bandırma-Soma demiryolu projesinin yapım ihâlesi bir Fransız inşaat şirketine verilmiştir. Bu demiryolu hattı, Meşrutiyet Devri'nin ilk bayındırlık projelerinden biri olarak yapılmış ve bölgedeki ticaretin canlanmasına katkıda bulunmuştur. Demiryolu inşası Fransız şirketine verildiğinde, Mecdî Efendi'ye proje desteği için oldukça büyük bir miktar ödeme teklif edilmiştir. Ancak Mecdî Efendi, bu miktarı kabul etmeyip bunu kişisel menfaat olarak görmüş ve teklif edilen bu meblağı sert bir dille reddetmiştir. Bu tavrı onun hem idealist bir karaktere sahip olduğunun hem de görevini hâlkına hizmet olarak gördüğünün göstergesidir. Demiryolu tamamlanmak üzereyken hattın Bandırma İskelesi'ne yarım saat mesafede sonlanacağı anlaşıncı Bandırma hâlkı hattın iskeleye kadar uzatılmasını talep etmiştir. Abdülaziz Mecdî Efendi'ye başvuran hâlk, demiryolunun limana kadar ulaşmasının ticari faydalarını anlatmış ve desteğini istemiştir. Mecdî Efendi bu talebi hemen Fransız şirketine iletmış, şirket de hâlkın isteğini dikkate alarak demiryolu hattını yarım kilometre daha uzatarak Bandırma İskelesi'ne kadar ulaştırmıştır. Şirket bu isteği karşılamasının ardından, Mecdî Efendi'ye bir kez daha on bin liralık bir ödeme teklifinde bulunmuş ancak Mecdî Efendi, bu öneriyi de tıpkı ilk seferde olduğu gibi reddetmiştir. Abdülaziz Mecdî Efendi'nin bu duruşu, onun kişisel çıkarlarını değil, hâlkın çıkarlarını ön planda tuttuğunu ve devlet hizmetini bir şeref meselesi olarak gördüğünü göstermektedir. Hemşerileri adına büyük bir projeyi hayata geçirme konusundaki kararlılığı ve hâlkına duyduğu derin bağlılık, onu yalnızca döneminin önde gelen bir mebusu değil, aynı zamanda hâlkının ihtiyaçlarına duyarlı, idealist bir lider olarak da öne çıkarmıştır.⁴⁹

Müellifin birinci mebusluğu döneminde memleketi Balıkesir'e yaptığı önemli hizmetlerden bir diğeri de Balıkesir'in müstakil bir "Mutasarrıflık" yani bağımsız bir sancak (il) hâline getirilmesini

⁴⁹ Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdî Tolun'un Hayatı ve Şahsiyeti*, 41, 42.

sağlaması olmuştur. Osmanlı idari yapısında bir bölgenin bağımsız mutasarrıflık statüsüne kavuşması, o bölgenin yönetsel ve mali açıdan daha güçlü ve özerk hâle gelmesi anlamına gelmekteydi. Balıkesir'in bu statüye kavuşması, bölgenin kendi kendini yönetme imkanlarını artırmış, yerel idarecilerin hâlkın ihtiyaçlarına daha hızlı cevap verebilmelerine olanak tanımıştır. Abdülaziz Mecdî Efendi'nin girişimleri, Balıkesir'in vilayet statüsüne yükseltilmesinde önemli bir rol oynarken hâlkın sosyal, ekonomik ve idari yaşamını kolaylaştıran bu düzenleme, hemşerileri tarafından da büyük bir takdirle karşılanmıştır. Balıkesir'in bu statüye ulaşması sadece idari bir gelişme değil, aynı zamanda bölgenin modernleşme sürecine de katkısı olmuştur. Bu kararlar, Balıkesir, diğer vilayetlerle daha eşit şartlarda bir yönetime kavuşmuş, bölgenin gelişimine ivme kazandırılmıştır.⁵⁰

Mecdî Efendi, Balıkesir'de bulunduğu süre boyunca, başta Balıkesir Hacı Ali Camii olmak üzere, şehrin pek çok önemli camiinde vaazlar vermiştir. Bu vaazlar, hâlk tarafından büyük bir ilgi ve takdirle karşılanmış; Mecdî Efendi'nin derin ilmî birikimi, güçlü hitabeti ve üstün zekâsı, dinleyenler tarafından hayranlıkla kabul görmüştür. Onun sözleri yalnızca geniş bilgisini yansıtmakla kalmamış, aynı zamanda dinleyiciler üzerinde güçlü bir manevi tesir bırakarak hâlkın gönlünde derin izler de bırakmıştır. Mecdî Efendi, klasik İslam ilimlerini çağının modern düşünce yapısıyla harmanlayarak her kesimden insanın ilgisini çekecek nitelikte bir üslup geliştirmiştir. Bu yaklaşımı sayesinde, sadece ilim erbabının değil, sıradan hâlkın da gönlünü fethetmiş ve geniş bir kitleye hitap etmeyi başarmıştır. Vaazlarında anlattığı konular, zamanın getirdiği yeni sorunlara çözüm üretme arayışını da içerdiğinden, onun dinî ve ilmî rehberliği şehir hâlkı üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır.⁵¹

SONUÇ

Türk milletinin en zorlu zamanlarında daima yolunu aydınlatan rehber şahsiyetler var olmuştur. Toplumun en sıkıntılı günlerinde bu

⁵⁰ Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdî Tolun'un Hayatı ve Şahsiyeti*, 41, 42.

⁵¹ Mehtap İpek, *Abdülaziz Mecdî Tolun'un Ahmet Süheyl Ünver'e Mektupları ve Tasavvufi Görüşleri Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, 8

kişiler, hâlka doğruluğu, sabrı ve azmi öğütlemiş; millete birliği, dirayeti ve dayanışmayı hatırlatmışlardır. Onların emekleri ve çabaları sadece bireylerin değil, aynı zamanda devletin ve milletin bütünlüğünü pekiştirmeye yönelik olmuştur. Sevgi ve bağlılıkla yürüttükleri mücadelelerini, ilim ve ahlak temellerine dayandırarak topluma yön vermiş, gelecek nesillere köklü bir miras bırakmışlardır.

Bu rehberlerden biri Osmanlı'nın son döneminde öne çıkan Abdülaziz Mecdî Tolun'dur. Kendini milletine ve kutsal değerlere adanarak hâlkına örnek bir öncü olmuştur. Zor zamanlarda sergilediği fedakârlık ve ileri görüşlülükle topluma yol göstermiş; fikrî zenginliği ve mücadelesi insanlara ışık olmuştur. Tolun'un sohbetlerinde işlediği düşünceler ve öğrettiği değerler, bulunduğu mekânları adeta birer eğitim merkezi hâline getirmiş, hâlkın manevi ve kültürel hayatında derin izler bırakmıştır. Onun açtığı bu aydınlık yol, Türk milletinin geçmişten gelen direncini yansıtırken geleceğe dair umutların canlı kalmasını da sağlamıştır. Netice itibarıyla Abdülaziz Mecdî Tolun, sadece kendi döneminin değil; sonraki nesillerin de ilham kaynağı olarak milletin gönlünde yaşamaya devam etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin izinden giden Mecdî Efendi, onun derin tasavvufî düşüncelerine büyük bir bağlılık göstermiş, bu konudaki görüşlerini hem açıklığa kavuşturmuş hem de dönemin okuyucularına ulaştırmak için çaba sarf etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin pek çok eserini Türkçeye tercüme eden Mecdî Efendi, bu metinleri sadece çevirmekle kalmamış, aynı zamanda tasavvufî kavramları daha anlaşılır hâle getirmiştir. Böylelikle, İbnü'l-Arabî'nin karmaşık görünen fikirlerini sadeleştirerek, tasavvufun derinliklerini geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmış ve bu geleneğin devamına katkıda bulunmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz Mecdî Tolun, *Amerikadan Sorulan Sorulara Cevaplar*, Yayınlanmamış Eser, 2.
- Abdülaziz Mecdî Tolun, *Sohbetname*, Yayınlanmamış Eser, 6.
- Abdülaziz Mecdî Tolun, *Abdülaziz Mecdî Divanı*, (İstanbul: Gün Basımevi, 1945) 18.
- Ali Duymaz, “ Mecdî, Abdülaziz Mecdî Tolun”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (İstanbul: Dijital Yayın, 2020).
Ahmed Güner Sayar, Balıkesirli Abdülaziz Mecdî Tolun Siyâsî, Ticârî, Edebî Hayatı ve Tasavvufî Dünyası (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2024), 13.
- Erdem Memişoğlu, *Fatih Sertürbedarı Ahmet Amiş Efendi Hazretlerinden ve Abdülaziz Mecdî Tolun Bey'den Seçme Hatıralar ve Rivayetler* (Ankara: Bilgi İmaj Yayınevi, 2004), 45.
- Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Anka Yayınları, 3. Basım), 2005.
- Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, (Ankara: Aydın Kitapevi Yayınları, 21. Basım), 2004.
- Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd Dîn* (İstanbul: Bedir Yayınevi), 1996.
- Gazzâlî. *Mükâşefet-ül Kulûb (İlâhî Nizam)*, (İstanbul: Yûnus Emre Yayınları, 9. Baskı), 1996.
- Hasan Özönder, “Abdülaziz Mecdî Efendi”, *Konya Ansiklopedisi*. (Konya: Belediye Yayınları, 2010) 72.
- İbnü'l Arabî. *Marifet Kitabı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı., 2009.
- İsmail Hakkı Altuntaş, *Ahmet Amiş Efendi*, (İstanbul: Seçil Ofset, 2011) 27, 28.
- Kuşeyrî, *Risale-i Kuşeyri* (İstanbul: Arslan Yayınları, 2. Baskı), 1980.
- M. Ali Uz, *Baha Veled'den Günümüze Konya Alimleri ve Velileri*, (Konya: Alagöz İletişim Yayıncılık, 1993) 394,396.

Mehtap İpek, *Abdülaziz Mecdî Tolun'un Ahmet Süheyl Ünver'e Mektupları ve Tasavvufî Görüşleri* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, 2018), 4.

Osman Ergin, *Abdülaziz Mecdî Tolun'un Hayatı ve Şahsiyeti* (İstanbul: Kenan Basımevi, 1942.) 42.

Orhan Ülkülü, “Balıkesir’in Tarihi Kişilerinden Birkaçı”, 174.

Saçaklızâde, *Tertibü'l Ulûm* (Kahramanmaraş: Ukde Yayınları, 2009), 205.

Semih Ceyhan, “Tecelli” *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/241-243.



GÖRKEMLİ GEÇMİŞİN HAYALET KALINTILARI VE GERÇEK İSLÂM'IN DOĞUŞU: HASAN BASRÎ ÇANTAY'IN TÜRKİYE'DE İSLÂM, TASAVVUF VE TARİKATLAR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

Aynur SİNGİN

Milli Eğitim Bakanlığı

Giriş

Hasan Basri Çantay, hem Osmanlı Devleti'nin son günlerine, Cumhuriyet'in ilanına, hem de tek parti dönemi ve çok partili hayata geçiş sürecine şahitlik etmesi itibarıyla Çağdaş Türk ve İslâm düşüncesi açısından temsil gücü yüksek bir şahsiyettir.¹ Milli mücadele yıllarında aktif siyasi hayatı, Mehmet Akif Ersoy ile yakın dostluğu², matbuat hayatı, yapmış olduğu tercümeler, hadisciliği³, çalışmalarının bir tür *magnum opusu* olarak kabul edebileceğimiz Kur'ân-ı Kerim Meâli ve farklı kademelerde üstlendiği resmi vazifeler, Çantay'ı yakın dönem Türk düşünce tarihinde öne çıkaran hususlar olarak zikredilebilir. Öte taraftan, Çantay'ı, içinde yaşadığı dönem, irtibat içerisinde bulunduğu entelektüel ağlar, telif ve tercümeleriyle

¹ Hayatı hakkında daha geniş ve detaylı bilgi için bk. Aydın Ayhan, *Hasan Basri Çantay (1887-1964)* (Balıkesir: T.C. Balıkesir valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 1990); Mücteba Uğur, *Hasan Basri Çantay* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994); Maruf Çaksu, *Mücahid ve Mutasavvıf Hasan Basri Çantay* (Balıkesir: İnci Ofset, 2002), İsmail Çalışkan, *Hasan Basri Çantay* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018); *Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay Sempozyumu 1-2*, ed. Mehmet Bayyigit, Yunus Emre Gördük, Mehmet Özkan (Balıkesir: Altıeylül Belediyesi, 2021). Hakkında yapılmış yüksek lisans ve doktora tezlerinin yanı sıra çok sayıda bildiri ve makale yazılmasına rağmen Çantay'ın hala entelektüel biyografisi yazılmamıştır.

² Çantay, "üstâd-ı kerimim" diye hitap ettiği Mehmet Akif'e ölümünün ardından bir vefa örneği olması için adına bir kitap kaleme almıştır. Bk. Hasan Basri Çantay, *Âkifnâme* (İstanbul: Erguvan Yayınevi, 2020).

³ Veli Aba, "Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) Hadis Çalışmalarının Aktüel Değeri: "On Kerre Kırk Hadis" Adlı Eseri Üzerine Sosyo-Teolojik Analizler", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2017), 429-452.

Türkiye’de din ve İslâm, tasavvuf ve tarikatlar, laiklik konusunda görüşleri bakımından inceleyen bir araştırma şimdiye kadar yapılmamıştır. Halbuki, mezkûr meseleler hakkında, Çantay’ın ömrünün sonuna doğru üstelik Batı için kaleme aldığı “Islamic Culture in Turkish Areas” [Türk Bölgelerinde İslâm Kültürü] (1958) başlıklı bir makalesi mevcuttur. İşte bu bildiride, söz konusu makale ekseninde Çantay’ın Türkiye’de İslâm, din ve laiklik, milliyetçilik, tasavvuf ve tarikatlar, İslâm dünyasının gerilemesinin nedenleri ve bugünkü durum hakkında ortaya koyduğu görüşleri tespit ve tahlil edilmektedir.

1. Batı’nın İslâm Dünyasını Yakın Takibe Aldığı Yıllar ve Kenneth W. Morgan’ın *Islam-The Straight Path* (1958) Adlı Eseri

1940’lı yılların ortalarında çok partili hayata geçiş (yahut yeni uluslararası sisteme katılma) kararlarının hemen akabinde Anadolu toprakları, Türkiye ve İslâm dünyası üzerine çalışan Batılı mütehassısların âdeta yeni bir akınına uğrar. Batılı akademisyenlerin ve gazetecilerin yoğun ve programlı Türkiye seferlerinin neredeyse aralıksız on yıl sürdüğünü ifade eden Kara, gelenlerin yoğunlaştıkları en temel konunun laiklik olduğunu söyler. Batılılar böylelikle hem mevcut bilgilerini yenilemeye koyulurlar, değişenleri ve değişmeyenleri bir daha kontrol ederler, hem de yeni siyasi şartlarda hangi alanların, bölgelerin ve grupların canlanacağını hissiyat, siyasi davranış, toplumsal hareketlilik ve bilgi-eğitim düzeyinde ne türden değişiklikler olacağını yoklayan sorular üzerine eğilirler.⁴

İşte Kenneth W. Morgan’ın (1908-2011), Batılı okuyucular için İslâm inancı, tarihi ve kültürünün Müslüman âlimler tarafından anlatıldığı denemelerden oluşan bir koleksiyon hazırlama süreci tam de böyle bir tarihsel aralığa denk gelir.⁵ Morgan’ın temel amacı karşılaştırmalı bir

⁴ Kara, gelenler ve yazı yazarlar arasında Arthur J. Arberry, Uriel Heyd, Wilfred Cantwell Smith, Howard A. Reed, Gotthard Jaeschke, Dankwart A. Rustow, John Kingsley Birge, Bernard Lewis... gibi eser ve otorite sahibi baba oryantalistlerin yer aldığını ifade eder. Bk. İsmail Kara, *Resimli Cumhuriyet Din Kitabı 2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2023), 412-419.

⁵ Kenneth William Morgan, Colgate Üniversitesi’nde 25 yıl boyunca papaz, din profesörü, Chapel House direktörü ve Dünya Dinleri Araştırma Fonu direktörü

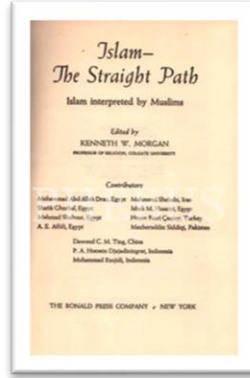
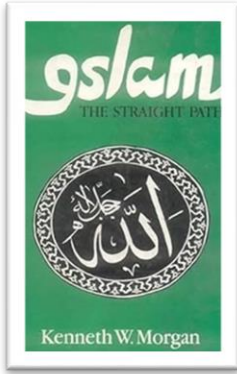
çalışma yapmak veyahut Batı'ya karşı İslâm'ı savunmak için Müslümanlara bir imkân alanı açmak değildir. Bilakis kendi ifadesinden anlaşıldığı üzere Morgan, Batı'ya İslâm'ın âdil ve temsili resmini özlü bir şekilde sunmanın peşindedir. Bunun ise oryantalist araştırmacılardan ziyade Müslüman âlimler aracılığıyla mümkün olacağını düşünmektedir. Üstelik daha önce bu konuda benzer bir deneyimi de olmuştur. İki cilt halinde yayınladığı *Hinduların Dini* ve *Buda'nın Yolu* başlıklı çalışmalarında takip etmiş olduğu yöntem ve metodu bu sefer İslâm dini için de uygulamak ister.

Böylelikle yazar, ilk olarak genel bir taslak hazırlayarak bunu Türkiye, Mısır, Suriye, Lübnan, Irak, İran, Pakistan, Endonezya'daki Müslüman bilginler ve Çin'den gelen mülteci bilginlerle kontrol eder. Gelen öneriler ışığında hem taslak kapsamlı bir şekilde yeniden düzenlenir hem de makalelerin Müslümanlar tarafından en çok tavsiye edilen ve en sık adı geçen kişilerden yazmaları yönünde bir karar alınır. Böylelikle Morgan'ın editörlüğünde *Islam-The Straight Path* (1958)⁶ başlıklı bir çalışma ortaya çıkar.⁷

olarak görev yapmış, ABD'li bir din bilginidir. Hinduizm, Budizm ve İslâm üzerine hazırlamış olduğu editöryal çalışmalarla tanınır. Bk. <http://rsnonline.org/>.

⁶ Kenneth W. Morgan, *Islam-The Straight Path: Islam Interpreted by Muslims*, (New York: The Ronald Press Company, 1958).

⁷ Morgan'ın Hinduizm, Budizm ve İslâm hakkındaki bir nevi üçleme kitap çalışmasının hazırlanması, Yüksek Öğretim Din Ulusal Konseyi'nin (The National Council on Religion in Higher Education) birçok üyesi tarafından teşvik edilmiş ve bu proje Edward W. Hazen Vakfı'nın hibeleriyle mümkün olmuştur. Bk. Morgan, *Islam-The Straight Path*, 1-3.



Bu istişare sürecinin neticesinde Çağdaş İslâm dünyası adına konuşmaları için şu on bir aydın önerilmiştir: Şeyh Muhammed Abdullah Draz, Dr. Shafik Ghorbal, Şeyh Mahmud Shaltout, A. E. Afîfî, Mahmud Şehabi, Dr. İshak Musa Husaini, Hasan Basri Çantay, Mazheruddin Sıddıkî, Dawood C. M. Ting, Dr. P. A. Djajadiningrat, Dr. Muhammed Rasjidi. Kitabın içeriğine bakacak olursak İslâm'ın kökeni, fikirleri, hareketleri ve inançlarının Afrika, Türkiye, Pakistan, Hindistan, Çin ve Endonezya'daki çeşitli tezahürlerinin farklı seçkin Müslüman âlimler tarafından anlatıldığını görmekteyiz ki⁸, bunlar arasında Türkiye'yi temsil eden isim olarak Hasan Basri Çantay öne çıkmıştır.⁹

2. Hasan Basri Çantay'ın Perspektifinden Türk Bölgelerinde İslâm Kültürü

Çantay, Morgan'ın *Islam-The Straight Path* adlı çalışmasına "Islamic Culture in Turkish Areas" (Türk Bölgelerinde İslâm Kültürü) başlıklı

⁸ Kitabın bölümleri sırayla şöyledir: "İslâm'ın Kökeni" (M. Abdullah Draz); "İslâm Tarihinde Fikirler ve Hareketler" (Shafik Ghorbal); "İslâmî İnançlar ve Kanunlar" (Mahmud Shaltout); "İslâm'ın Rasyonel ve Mistik Yorumları" (A. E. Afîfî); "Şii" (Mahmood Shehabi); "Arap ve Afrika Ülkelerinde İslâm Kültürü" (Ishak M. Husaini); "Türk Bölgelerinde İslâm Kültürü" (Hasan Basri Çantay); "Pakistan ve Hindistan'da Müslüman Kültürü" (Mazheruddin Siddiqi); "Çin'de İslâm Kültürü" (Dawood C. M. Ting); "Endonezya'da İslâm" (P. A. Hoessein Djajadiningrat); "İslâm'da Birlik ve Çeşitlilik" (Mohammad Rasjidi).

⁹ Morgan, *Islam-The Straight Path*, 2-3.

bir makale ile katılır.¹⁰ Makalenin orijinal versiyonu Türkçedir, fakat kitaplaşma sürecinde İngilizceye aktarılmıştır.¹¹ Morgan'ın kendi ifadesine göre, yazarların ana dillerinde kaleme aldıkları metinler İngilizceye tercüme edilirken, ikinci kez müelliflerin kontrolünden geçmiştir. Fakat Çantay'ın makalesiyle ilgili bugün ortada iki temel sorun vardır. İlki, makalenin orijinal versiyonunun (Türkçe) mevcut literatürde kayıp görünmesi iken diğer problem ise kitaplaşma sürecinde Çantay'ın makale içerisinde özellikle "İslâm'ın Temelleri" ile ilgili bölümde yapılan tasarruflardan haberdar olup-olmadığıdır. Bu konuya ileriden yeniden dönülecektir.

Makaleyle ilgili bir başka sorun, Morgan'ın söz konusu çalışmasına Çantay'ı kimin teklif ettiği meselesidir. Morgan'ın kitabın önsözünde çalışmanın hazırlanmasında teşekkür ettiği isimler arasında Türkiye'den şu iki isim göze çarpmaktadır: İstanbul'dan Profesör Reşid Ayda ve Ankara İlahiyat Fakültesi'nden Hüseyin Yurdaydın.¹² Bu iki isme teşekkür ederken Morgan, sadece çalışma esnasında kendilerinden destek gördüğünü ifade etmekle yetinmektedir. Öte yandan, Morgan önsözde makalelerin yazarlarını seçerken, bir istişare heyeti oluşturduğundan ve Müslüman coğrafyada en çok tavsiye edilen âlimlerden oluşan bir yazar kadrosu kurmaya çalıştığını söyler. Bu çerçevede Çantay'dan "Bugün Türkiye'de İslâm'ın en iyi temsilcisi olan bilgili ve dindar bir Müslüman olarak" bahsetmesi dikkat çekicidir. Çantay'ın İstanbul'da ikamet ettiği, yakın zamanda Kur'an'ı Türkçeye çevirdiği¹³ ve bugün ise her ne kadar emekli bir âlim olsa da Müslümanlara rehberlik etme görevini sürdürdüğünden bahseden

¹⁰ Emin Işık, "ÇANTAY, Hasan Basri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/218-219. Çantay'ın "Islamic Culture in Turkish Areas" başlıklı makalesi, daha sonra Mahmûd Abdullah Ya'kûb tarafından İngilizceden Arapçaya tercüme edilmiştir. Bk. "es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Menâtıkı't-Türkiyye", *el-İslâm-es-Sıratü'l-Müstakîm* 2, çev. Mahmud Abdullah Yakub (Bağdat, 1963), 47-101.

¹¹ Morgan, *Islam-The Straight Path*, 4.

¹² Morgan, *Islam-The Straight Path*, 4-5.

¹³ Mustafa Kara, "Hasan Basri Çantay'ın "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" Adlı Eseri ve Bu Eserin Günümüz Meâl Çalışmalarına Etkisi", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1, (2016), 49-67.

Morgan, Çantay'ın kim tarafından, nasıl ve ne şekilde tavsiye edildiği hakkında daha fazla bilgi vermemektedir.¹⁴

“Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla” başlayan makale şu yedi alt-başlıktan oluşmaktadır: 1-İslâm Kültüründe Türk Etkisinin Büyümesi. 2- Türk İmparatorlukları. 3- İslâm'ın Temelleri. 4- Türkiye'de Tasavvuf. 5- Günümüzde Türkiye Bölgesi. 6- Müslüman Kültürü Bugün Neden Bu Kadar Geri? 7-Bugünkü Durum. Bundan sonraki bölümde Çantay'ın makale içerisindeki görüşlerini yedi madde etrafında tespit ve tahlil etmeye çalışacağız.

2.1. İç Geçmiş İkiz Küreler: Türklük ve İslâm

Çantay, makaleye ilk olarak dünyadaki Müslümanların coğrafi dağılımından bahsettikten sonra Türkiye'nin merkezi konumunu vurgulayarak başlar. Ona göre Türkiye'nin yanı sıra Yunanistan, Yugoslavya, Arnavutluk, Romanya, Bulgaristan ve Kıbrıs, Sovyetler Birliği, Kafkasya, Azerbaycan, Volga Havzası, Türkmen, Kazak, Özbek, Taddız ve Kırgız bölgelerine ilaveten Kuzey Irak, İran, Afganistan, Pakistan ve Hindistan, Sinkiang, Moğol Cumhuriyeti ve Çin'de çok sayıda Müslüman Türkler bulunmaktadır ve çoğunluğu Hanefî ve Sünnîlerden oluşan bu topluluk, Türkiye'yi kültürlerinin merkezi olarak görmektedir.¹⁵

¹⁴ Morgan, *Islam-The Straight Path*, 2-3. Bununla birlikte, Çantay'ın daha önce gayr-ı müslimlere ve Batı'ya İslâm'ı ve Hz. Peygamber'i anlatmak, tanıtmak ve sevdirmek maksadıyla kırk hadis geleneğini takip ederek, *Kırk Hadis ve Mealleri* başlıklı üç ciltlik bir çalışma yaptığını biliyoruz. [İlk baskısı için bk. *Birinci Kırk Hadis ve Mealleri* (İstanbul: Çeltüt Matbaası, 1955)]. Çantay, kırk hadis istikametinde yapmış olduğu çalışmaların gerekçesini şu sözleriyle ortaya koyar: “Her kırk hadis toplayan bir gaye, bir emel, bir maksat için toplanır. Ben bu *Kırk Hadisler*'i toplarken bizim mü'min, Müslüman insanımızdan ziyade, İslâm'a uzak kalmış, ‘Acaba bu din nasıldır, İslâm Peygamberi nasıl birisidir?’ filan şeklinde mütereddit, şüpheli kimselere dini ve Peygamberimizi gösterip tanıtayım diye düşündüm. Bu hadisleri, Resul-i Ekrem Efendimizin şu sözlerini görünce, hayran kalıp; ‘Yâhu, ne Peygambermiş yâhu!’ desinler gayesini güttüm.” Çalışkan, *Hasan Basri Çantay*, 102.

¹⁵ Çantay, “Islamic Culture in Turkish Areas”, 1. Ayrıca Çantay'ın düşüncesinde ehl-i sünnet etkisi için bk. Lütfi Cengiz, “Hasan Basri Çantay'ın Ehl-i Sünnet/Hanefilik-

Çantay'ın değindiği ilk mesele, Türklerin İslâm öncesinde benimsedikleri inançlar ve daha sonra İslâmiyet'i niçin ve nasıl tercih ettikleridir. Bu hala aktüel bir problem olmakla birlikte, erken Cumhuriyet döneminde, Kemalist tarih yazımının temel perspektifinin Türklerin milli seciye ve karakterlerinin seküler ve laik olduğu, gerek Şamanizm gerekse de gerçek İslâm'ın benzer şekilde akılcı ve dünyevi olması nedeniyle ikisi arasında uyumlu bir sentezin olduğu yönündeydi. Türklük ve İslâm arasında öz ve içerik itibarıyla bir uyumun olduğunu düşünen Çantay, bu makalede Türklerin kendi tabiatlarına uygun bir dinin özlemini çektiklerini dile getirdikten sonra,

“Akı kınayan ve efsanelere ve batıl inançlara dayanan, eylem ve girişimi teşvik etmek yerine tembelliği ve uyuşukluğu tercih eden, insanı insanın kölesi yapan ve onu doğaya tanrı olarak tapınmaya zorlayan hiçbir din Türklerin kalbine yakın olamazdı”¹⁶

diyerek benimsediği İslâm yorumu hakkında, örtük de olsa genel bir çerçeve çizmektedir. Ona göre Türkler, İslâm'ı benimsedikten sonra bu dinin *“en sâdık takipçileri ve en azimli savunucuları”* olagelmıştır.

Çantay, Türklerin İslâm dünyası içerisindeki konumunu pekiştirmek için tarihten pek çok örnek verir. Arap müelliflerden Cahız, Yezid İbn Mazid, Sumâme İbn Eşres ve Mevlâna'nın Türkler hakkındaki övgü dolu sözlerine yer veren Çantay, Hz. Muhammed'in (s.a.v) *“Eğer Türklerle savaşmazsanız kıyamet asla kopmaz”* mealindeki hadisine, Hz. Ömer'in, İran'ı ele geçiren Müslüman ordusunun komutanına, Türk komşularıyla birlikte sığınan İran Şahı'nın peşine düşmemesi yönündeki emrine yer vererek Arapların İslâmiyet'i kabul etmeden önce ve sonra Türklerle iyi ilişkiler içinde yaşama politikası izlediklerini ifade eder. Müellife göre bu *saldırmazlık politikası* Türkler

Maturidilik Vurgusu(nun Gerekçeleri ve Temelleri)”, *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/23 (2017), 111-119.

¹⁶ Çantay, “Islamic Culture in Turkish Areas”, 2.

nezdinde bir saygı uyandırmış ve İslâm'ı keşfettiklerinde kitleler halinde Müslüman olmalarını kolaylaştırmıştır.¹⁷

Türklerin İslâmiyet'i benimsemeden önce Araplarla ilişkilerinin iyi olduğu veyahut Arap Müslümanların birtakım hadiseler binaen Türklere olumlu duygular benimsedikleri ve onlara saldırmadıkları yönündeki tespit ve değerlendirmeler en azından çağdaş Türk tarih yazımı açısından genel kabul görmüş bilgiler değildir. Bu yaklaşımla Kemalist tarih yazımından ayrılan Çantay, Cumhuriyet ideolojisinin Arap ve Acem karşıtlığını bertaraf etmek ister görünmektedir. Zira Kemalist tarih yazımının İslâm tarihi ile ilgili bölümlerinde Türkler ve Araplar hem milli seciye ve karakter bakımından hem de din yorumları açısından birbirine taban tabana zıt bir şekilde konumlandırılmaktadır.¹⁸

Çantay, Türklük ve İslâm arasındaki ilişkiyi karşılıklı bir etkileşim içerisinde tasvir eder. Buna göre İslâmiyet, Türkleri yanlış inanç ve hurafelerden kurtarıp, onlara insanlık için gerçek idealleri öğretirken buna karşılık Türkler İslâm'ın en samimi savunucuları olmuşlardır. Türklerin İslâm dünyasındaki önemini ifade etmek için *"Türkler olmasaydı, İslam, Avrupa'dan gelen vicdansız ve fanatik işgalciler tarafından Arap çölüne geri itilirdi"*¹⁹ diyecektir.²⁰ Bunun yanı sıra Türklerin kılıcı kullanmasının, gayrimüslimlere İslâm'ı dayatmak için değil,

¹⁷ Çantay, "Islamic Culture in Turkish Areas", 3.

¹⁸ Erken Cumhuriyet ideolojisi ve Kemalist tarih yazımında Arap ve İran algısı hakkında daha detaylı bilgi için bk. Aynur Singin, *Bugünü Geçmişe Yansıtmak: Türk Tarih Tezi'nde Yeni Bir İslâm Yorumu Arayışı* (İstanbul: İlem Yayınları, 2023), 60-65.

¹⁹ Çantay, "Islamic Culture in Turkish Areas", 3.

²⁰ Türk kelimesinin kullanımıyla ilgili literatürde Babanzâde Ahmed Naim Bey ile Ağaoğlu Ahmet Bey arasında geçen meşhur bir tartışma vardır. Naim Bey, milliyetçilik (kavmiyetçilik) hareketlerini siyaseten ve dinen reddeden "İslâm'da Dava-yı Kavmiyet" başlıklı bir metin yazarken; Ağaoğlu Ahmet Bey ise İslâm'da milliyetin reddedilen bir şey olmadığını göstermek için "İslâm'da Dava-yı Milliyet" adlı başka bir metin kaleme alır. Bu tartışma bize, Türk kelimesinin ırk (cins) manasında anlaşılmasının her zaman marjinal bir fikir seviyesinde kaldığını göstermektedir. Bunun temel sebebi de dinden/İslâm'dan tecrit edilmiş bir Türk tanımının imkânı bir tarafa siyaseten doğru bulunmamasıdır ve ortaya çıkaracağı problemlerden ısrarla kaçınılmasıdır. Bk. İsmail Kara, "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?", *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 4 (2003), 159-227.

ekonomik veya askeri amaçlar için olduğunun altını çizen Çantay, İslâm'ın hızla yayılmasında kılıcın başat bir role sahip olmadığını ima ederek, oryantalistlerin İslâm hakkındaki menfi argümanlarını etkisiz bırakmaya çalışmıştır.

Bir başka dikkat çekici olan husus, Kemalist tarih yazımının Türklük ve İslâm arasında kurduğu diyalektik denklemin Çantay'da uyum ve sentez hattında yeniden üretilmesidir. Bir başka ifadeyle İslâm'ın Türklerle birliği o kadar tamdır ki, Batı halkı Türk kelimesini sık sık Müslüman ile eş anlamlı olarak kullanmıştır. Bunun en temel sebebi ise, Osmanlı Türklerinin Avrupa ve Orta Doğu'daki eski üstünlüğünün, İslâm inançlarına olan yakınlıklarından kaynaklanmasıdır. Çantay'a göre İslâmiyet'in Türk halkları arasında yayılması, İslâm'ın onların ideallerini, özlemlerini ve manevi ihtiyaçlarını karşılamasıyla izah edilebilir.²¹ Çantay'da gördüğümüz Türk-İslâm sentezinin İslâm lehine olan vurgu, Kemalist tarih yazımında İslâm'ın aleyhine işlemiştir. Bu yönüyle, 1930'ların Türk-İslâm sentezinden zahiren değil ama içerik olarak uzaklaşıldığını ifade edebiliriz.

2.2. İmajı Bertaraf Etmek: Oryantalist İddiaları Gözden Geçirmek

Makalede belirgin şekilde oryantalist argümanların tehditkâr etkisi hissedilmektedir. İslâm medeniyetinin Arapların bir ürünü olduğu, İslâm'da cihad meselesi ve "İslâm'ın Temelleri" bahsinde kader maddesine yapılan akıl ve özgür irade vurgusu mezkûr oryantalist iddialara bir cevap mahiyetindedir. Örneğin Çantay'ın "*İslâm'ı Arap medeniyetinin ve kültürünün bir ürünü olarak tanımlamaya çalışmak yanıltıcıdır. İslâm, Arapların, Türklerin ya da herhangi bir ulusun malı değildir, tüm insanlığa hitap eden bir Tanrı temelidir*"²² derken İslâm'ın ırk temelli yaklaşımlarına mesafeli olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Çantay'ın İslâm tarihi içerisinde Türkleri yücelten ifadeleri ilk bakışta paradoksal bir manzara arz edebilir.

Çantay'ın makalede değindiği bir diğer husus, *cihad* konusudur. Cihadın bir anlamda iç savaş, kişinin kendi içindeki kötü eğilimlere

²¹ Çantay, "Islamic Culture in Turkish Areas", 4.

²² Çantay, "Islamic Culture in Turkish Areas", 4-5.

karşı verdiği bir mücadele anlamına geldiğinin altını çizen Çantay, birçok âyet ve hadisin tanıklık ettiği gibi, bunun kutsal savaşın en önemli anlamı olduğunu söyler. Ona göre, savaş İslâm'ı savunmak için son çare olarak devreye sokulmuştur. Her ne kadar yöneticiler kendi laik amaçları için savaşa girmiş olabilirlerse de İslâm, inancı savunmak dışında hiçbir zaman herhangi bir savaşı haklı çıkarmamıştır. Ayrıca İslâm'ın farklı coğrafyalarda yayılması hiçbir zaman zorlamayla gerçekleşmemiştir. Çantay'a göre “İslâm, solunacak temiz hava gibidir.” Haçlı Seferleri sırasında birçok Hristiyan, İslâm'ı kendi özgür iradeleriyle benimsemiştir. Benzer şekilde Türkiye halkı inançlarını canlarıyla savunacaktır, fakat başkalarını dinlerini kabul etmeye zorlamayacaktır.²³

Makalede oryantalist etkinin hissedildiği bir başka husus, “İslâm'ın Temelleri”nde, “Kitaplara inanmak” maddesine “Eski ve Yeni Ahit’e ve Kur’an’a inanmak” ibaresi eklenirken; kadere iman maddesinde ise akıl ve irade vurgusu yapılarak şu cümlelerin eklenmesidir: “Kaderin Allah’a ait olduğuna inanmak, her yaratılmışın kaderinin Allah’ın gücünde olmasına rağmen, her birinin aklını kullanması ve davranışlarının sorumluluğunu kabul etmesi gerektiğini kabul etmek.”²⁴ İmanın şartlarına yapılan bu iki tasarruf Çantay’a mı yoksa kitabın editörü Morgan’a mı aittir? Bu sorunun yanıtını alabilmenin en doğru yolu, makalenin orijinal versiyonuna ulaşmakla mümkün olacaktır.²⁵

2.3. Görkemli Geçmişin Hayalet Kalıntıları: Türkiye’de Tasavvuf ve Tarikatların Durumu

Makalenin en dikkat çekici bölümlerinden biri de “Türkiye’de Tasavvuf” [Sufism in Turkey] kısmı olduğu söylenebilir. Çantay, İslâm

²³ Çantay, “Islamic Culture in Turkish Areas”, 26. Çantay’ın basılmamış eserleri arasında “İslâm’da Cihad ve İdman” ile “Mâneviyat-ı Askeriyye Dersleri” başlıklı çalışmaları bulunmaktadır. Bk. Abdüllatif Cihan, *Türk Milli Mücadele Dönemi Aydın Halk İlişkisine Bir Örnek: Hasan Basri Çantay* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 37.

²⁴ Çantay, “Islamic Culture in Turkish Areas”, 14.

²⁵ Çantay’ın itikadî ve kelimî görüşlerini yapmış olduğu Kur’an mealinden hareketle değerlendiren bir çalışma için bk. Vezir Harman, “Hasan Basri Çantay’ın Mealinde İtikadî Görüşleri”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 103-171.

kültür ve mirası içerisinde tasavvufun Kur'an ve sünnet kaynaklı meşru bir ilim olduğunu ifade ettikten sonra sırasıyla bir mürşide (şeyh) intisâbın gerekliliğinden²⁶, nafile ibadetin ehemmiyetinden, müridin takip etmesi gereken seyr u sülûk aşamalarından, tarikatların zikir uygulamalarından genel hatlarıyla bahseder.

Türkiye'de etkili olan tasavvufî isimler arasında Ahmet Yesevî, Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, Hacı Bektâş-ı Velî gibi mutasavvıflara referansta bulunan Çantay, tarikat geleneği açısından Nakşibendîliği örnek verir. Bununla birlikte, Mevlâna ve Mevlevîliğe geniş bir yer ayrıldığı gözlemlenmektedir. Çantay, bunun sebebini şöyle açıklar: *"Mevlevî tarikatını uzun uzadıya tartıştık çünkü tarihinde ve teşkilatında diğer sûfî tarikatlarında tipik olan çok şey var."*²⁷ Görüldüğü üzere müellif, Mevlevîliği, İslâm tasavvuf ve tarikat geleneğinin bir prototipi olarak görülebileceğinin altını çiziyor. Mevlâna'nın yaşamına, Anadolu coğrafyasındaki etkisine ve *semaya* geniş ve mufassal bir yer ayıran Çantay, sûfînin etki ve başarısının kaynağında onun felsefi yönünün değil mistik tarafının etkili olduğunu²⁸ özellikle belirtmektedir.²⁹

Bölümün en dikkat çekici kısmı, Cumhuriyetin ilanından kısa bir süre sonra kapatılan tekke ve tarikatlarla ilgili olan pasajlardır.³⁰ Çantay, Kemalist iktidar tarafından alınan bu kararı, mezkûr kurumların işlevlerini yitirdiklerini öne sürerek yerinde bir uygulama olarak değerlendirir. Çantay'a göre Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yetişme döneminde önemli rol oynayan, bin yıl boyunca Türk topraklarında bilime, sanata ve edebiyata büyük katkılarda bulunmuş, aydınların dinî ihtiyaçlarını karşılayan bu

²⁶ Çantay, şeyhin bazen bir bakış aracılığıyla mürid üzerinde gerçekleştirdiği tesiri bir tür *telepati* olarak da isimlendirilebileceğimizi söyler. Bk. Çantay, "Islamic Culture in Turkish Areas", 16.

²⁷ Çantay, "Islamic Culture in Turkish Areas", 24.

²⁸ Çantay, "Islamic Culture in Turkish Areas", 22.

²⁹ Mevlâna'nın ilk olarak bir sûfî mi yoksa filozof mu olarak adlandırılması gerektiği konusundaki tartışmalar için bk. Aynur Singin, "Erken Cumhuriyet Döneminde Mevlâna'nın Türklüğü Meselesine Dair Birkaç Not: "Türkçülüğü Köklendirirken İslâm'ı Budamak" Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na Armağan (2023), 489-515; Burcu Sağlam, "A Discussion on the Myth of Mevlânâ in Modern Turkey", *Journal of Intercultural Studies* 38/4 (2017), 412-428.

³⁰ Çantay, "Islamic Culture in Turkish Areas", 22.

tarikatlardan çoğu ruhunu yitirmiş ve hiçbir işe yaramayan sığınaklara dönüşmüştü. Onun ifadesiyle “Dini tarikatlar, görkemli geçmişlerinin hayalet kalıntıları haline gelmişti ve kapatılmayı hak ediyorlardı.”³¹ Her ne kadar tekke ve tarikatlar kapansa da fikir ve vicdan hürriyeti kapsamında tasavvuf bireysel mecrada devam etmektedir. Bir başka ifadeyle Çantay için İslâm’ın hadis, fıkıh, tefsir vd. şeriat kısmıyla onun tasavvufî yönünü temsil eden gelenekleri arasında herhangi bir çatışma yoktur, bu nedenle dileyen tasavvufî bir dindarlık çizgisini takip edebilir:

“Türkiye halkı, düzinelerce diğer ünlü sūfînin isimlerini ve öğretilerini iyi biliyor, ancak alan hepsinin ayrıntılı bir şekilde tartışılmasına izin vermiyor. Onların öğretilerinin İslâm tarihinde Türkler arasındaki etkisi çok büyük olmuştur. Bugün Türkiye’de tüm tasavvuf tekkeleri kapalıdır ve tüm tasavvuf tarikatları ve âyinleri yasaktır. Tarikatların eski saflığı ve samimiyeti bazı tekkelerde çoktan bozulmuştu. Bununla birlikte, herkes dilediği gibi dua etmekte, inzivada kendi zikrini takip etmekte ve Allah’ın ve Peygamber’in (Allah’ın selam ve merhameti onun üzerine olsun) emir ve öğretilerine uymakta özgür olduğu için sufizmin etkisi tamamen ortadan kalkmamıştır. Bugün Türkiye’de Sünnî ve Şîî arasında ya da İslâm’ın lafzî bir yorumunu takip edenler ile mistik bir yorumu tercih edenler arasında bir çatışma yok. Tüm insanlar dilediklerini yapmakta özgürdür.”³²

Çantay, yeni laik Türkiye Cumhuriyeti çatısı altında tekke ve tarikatların geçmişteki işlevlerini yitirmeleri nedeniyle kapatıldığını ifade ettikten sonra³³, Batı’yı Türklerin bundan sonraki yollarına dinsiz bir şekilde devam edecekleri yönünde bir yanılgıya kapılmamaları için

³¹ Çantay, “Islamic Culture in Turkish Areas”, 28-29.

³² Çantay, “Islamic Culture in Turkish Areas”, 25.

³³ Çantay’ın prensipte tasavvuf ve tarikatlara karşı olmadığını hatta kendisinin de bu konuda önemli tecrübe ve bağlılıklarının olduğunu hesaba katacak olursak, burada tasavvuf ve tarikat karşıtlığı şeklinde tecessüm eden fikirleri savunmasının nedeni, modern bilim ve aktif ahlâk karşısında tasavvufun savunulamamasından kaynaklanmış olabilir.

uyarır.³⁴ Türkiye'de İslâm'a olan bağlılığın azaldığını varsaymanın bir hata olacağını vurgulayan Çantay, aslında “batıl ve anlamsız fanatizmle dolu inançların” yerine, Türkiye halkı arasında samimi ve gerçek İslâm’ın uyanmaya başladığını söyler.

2.4. Gerçek İslâm’ın Doğuşu: Dini Hurafe ve Bâtıl İnançlardan Arındırmak

Hurafelerden, bâtıl inanç ve itikatlardan, İsrâîlî rivayetlerden arındırılmış gerçek İslâm vurgusu, Çağdaş İslâm ve Türk düşünürlerinde yaygın olarak görülen temâyüllerden biri olduğu bilinmektedir. Peki Çantay, “batıl ve anlamsız fanatizmle dolu inançlar”la ile tam olarak neyi kast etmektedir? İşte bu soruya yanıt bulabilmek için müellifin hayatından bazı karelere işaret etmekte fayda var. Bunlardan ilki, müellifin 1910’da *Sırat-ı Müstakim*’de yayınlanan “Evrâk-ı Vâride: Ulemâ-yı Muhterememize Bir İhtâr-ı Nâcizâne” başlıklı yazısında, Ramazan ayı münasebetiyle köylere vaaz ve nasihat için gönderilen talebinin ellerindeki *Dürretü’n-nâsihîn*’leri eleştiren makalesidir. Çantay, bu yazısında mezkûr vaaz kitaplarını içerisinde İsrâîliyat türü rivayetlerin olduğunu söyleyerek, köylülerin zaten hafızı olduğu bu hikâyeleri bir de talebe aracılığıyla uyandırmanın, anlatmanın acınacak bir durum olduğunu şu sözleriyle ifade eder:

“Ramazan-ı şerif yaklaşıyor. Talebe-i ulûmun pek çoğu köylere vaaz ve nasihat için gitmeye hazırlanmakta ve şimdiden ellerde Dürretü’n-nâsihîn’ler, hikâye kitapları tedâvül etmektedir. Galiba bu sene de köylerde o eski mevizlere, ben-i İsrail hikâyeleri söylenecek. Evet köylülerin artık hafızı olduğu o eski şeyler tekrar edilecek!... Ki buna acımalıdır. Meşrutîyetin nâmını bile işitmeyen, Müslümanlığın esasını bilmeyen, İslâmiyet’i

³⁴ Hasan Basri Çantay’ın gerek sosyal ve entelektüel çevresi gerekse eserlerindeki tasavvufi temalar hakkında bk. Ahmet Murat Özel, “Sırlı Bir Âlim: Hasan Basri Çantay ve Tasavvufî Dünyası”, *Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay* 1, (2021), 413-424; Esma Sayın, “Hasan Basri Çantay’ın Eserlerindeki Tasavvufî Temalar Bağlamında Şahsiyeti”, *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/23 (2017), 71-83.

atâlet ve batâet zanneden o zavallı Müslümanlar ramazan-ı şerifle beraber köylerine gelecek olan hoca efendilerin teşrifine şiddetle muntazır, sözlerini dinlemeye, tutmaya son derece heveskâr oldukları halde bu fırsattan istifade ile o biçareleri iyice tenvîr etmeyi düşünmüyoruz. Bugün köylülerin uyanması hayat-ı içtimâiyemizin en kıymetdâr revnâkıdır.”³⁵

Çantay’ın biyografisinde işaret etmek istediğimiz ikinci husus, onun çalışmalarının bir nevi başyapıtı *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (1953) adlı meâlidir.³⁶ Bilindiği üzere Çantay, mümkün mertebe şerh ve yorumdan kaçınarak, âyetlerin kelime anlamlarına sâdık kalacak şekilde harfî tercüme usulünü benimsiyor.³⁷ *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*’in önsözünde bir taraftan “izahlarda hurafe ve uydurma hadislere yer verilmeyecek” derken³⁸ diğer taraftan Elmalı Hamdi Yazır’ın tefsirini bir “*erkân-ı harbiyye haritası*”na benzeterek, müellifinin bunu kasıtlı bir şekilde yaptığını ifade ediyor.

Çantay’ın hurafe algısıyla alakalı olarak değineceğimiz son husus, onun Balıkesir’deki bağ evinin yanına 1955 yılında inşa ettirdiği caminin içerisine bidat olduğu düşüncesiyle hiçbir yazı yazdırmadığı, simge ve resim koydurmadığı anlatılmaktadır. Sadece Vakıflar Umum Müdürlüğü’ne bir dilekçe yazarak bir adet sakal-ı şerif istemiş ve bu

³⁵ Hasan Basri, “Evrâk-ı Vâride: Ulemâ-yı Muhterememize Bir İhtâr-ı Nâçizâne”, *Sırat-ı Müstakim* (1326/1910), 281.

³⁶ Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* 1-3, (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1952-1953). Meâl formuyla ilk Türkçe Kur’ân tercümesi, İzmirli İsmail Hakkı’ya aittir. (*Meânî-i Kur’ân*, İstanbul: İbrahim Hakkı Yayınları, 1927). Bununla birlikte Cumhuriyet dönemindeki meâl çalışmaları hakkında daha mufassal bilgi için bk. Yunus Özdamar, *Hasan Basri Çantay’ın ‘Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ Adlı Meâlî ile ‘Kur’an Yolu’ Tefsirinde Sosyal Meselelere Yaklaşımlar* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 16-20; Kara, “Hasan Basri Çantay’ın ‘Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’ Adlı Eseri ve Bu Eserin Günümüz Meâl Çalışmalarına Etkisi”, 49-67.

³⁷ İbrahim H. Karslı, “Hasan Basri Çantay’ın Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm’deki Tercüme Metodu”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 6/13 (2002), 153-182.

³⁸ Mücteba Uğur, “Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle: Hasan Basri Çantay (1887-1964)” *Diyanet İlmî Dergi* 13/6, (1974), 375-378.

arzusu kabul edilmiştir.³⁹ Yaşamı boyunca camilerin içerisinde sade ve gösterişsiz olmasını savunmuş ve bunu da Kur'an ve hadislere dayandırmıştır.

Bu son madde ile irtibatlı olarak İslâm Hukuku Profesörü Hamdi Döndüren, Çantay'la ilgili şöyle bir hatırasını aktarmaktadır:

“Biz son sınıfta iken o günkü il müftüsü Mehmet Emre hoca, hocamız Mücteba Uğur ve daha birkaç kişi Hasan Basri Çantay hocayı ziyarete gitmiştik. Bu gibi yerlerde unutulmaz konulara giriliyordu. Bir tanesi şudur: O gün bütün camilerde müezzinler kamet öncesi sesli olarak üç ihlas okuyordu. Çantay merhum şöyle dedi: ‘Filanca âlim ibadetlere yapılacak bu gibi ilâveler için bidat-ı seyyie demiş, Hz. Peygamber ve sahabe döneminde bunun hiçbir uygulaması yok. Ben müftü olsam, bunu yasaklarım. Çünkü sünnet namazı kılmakta olanlar farza yetişsin diye okunuyorsa, yüksek sesle okunması onları meşgul ediyor. Herkes sünneti kılmışsa, Kamete sıra gelmiş olur ya da herkes sessiz duasını yapar. Ancak şunu da belirtiyim, bu yasağı getirince bana komünist mi derler onu da bilemem’ dedi. Çünkü o dönemde komünizmle mücadele dernekleri de çok faaldi.”⁴⁰

Çantay'ın “Islamic Culture in Turkish Areas” adlı makalesini yazdığı yıllarda, yaklaşık altı yıl önce Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin ilk sayısında, içerisinde sadece Kur'an âyetlerinin yer aldığı “İslâm İlm-i Hâli” başlıklı bir makale yayınlanır.⁴¹ Metnin müellifi, aynı zamanda Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde, Cumhuriyet ideolojisiyle bazı bakımlardan örtüşen bir “Türk Müslümanlığı” yorumunu benimseyen ve savunan Yusuf Ziya Yörükân'dır. Dolayısıyla hurafe, bidat ve İsrâliyattan arındırılmış, gerçek ve saf

³⁹ İsmail Çalışkan, *Hasan Basri Çantay* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 64.

⁴⁰ “Hamdi Döndüren ile Türkiye’de Fıkıh Çalışmaları Üzerine” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 13/25-26 (2015), 197-207.

⁴¹ Yusuf Ziya Yörükân, “İslâm İlm-i Hâli”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1952), 5-21.

İslâm arayışı sadece Çantay'a mahsus değil, aksine dönemin diğer Türk aydınlarını farklı derecelerde etkilemiş görünmektedir.

2.5. Türkiye'nin Laiklik Yorumu: Fikir ve Vicdan Hürriyeti

Çantay'ın makalesinde yer verdiği konulardan biri de Türkiye'de İslâm, laiklik ve din eğitimi meselesidir. Laikliği "fikir ve vicdan hürriyeti" kapsamında değerlendiren Çantay, Cumhuriyet döneminde eğitimin devlet tarafından desteklendiğinden, laik eğitim veren ve isteğe bağlı dini eğitim veren ilk ve orta dereceli okulların varlığından, İslâm tarihi ve edebiyatı alanında öğretim ve araştırma merkezleri olarak Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve İstanbul Üniversitesi İslâm Araştırmaları Enstitüsü'nün kurulduğundan bahseder.⁴²

Bununla birlikte, müftü, imam-hatip gibi kişiler tarafından da İslam hukuku ile ilgili konularda kanonik görüşler veren, camilerde namaz kıldırarak, haftalık kutsal ve özel günlerde vaaz veren din adamlarının olduğunu söyleyerek şu anda Türkiye'nin on yedi ilinde, aktif olarak işleyen imam-hatip okullarına işaret eder.⁴³ Tüm bunlara rağmen din eğitimin yetersiz kaldığını vurgulayan Çantay, dini neşriyat ve kurumsal bazda bir takım iyileştirmelerin yapılması için şu teklif ve tavsiyelerde bulunur:

"Diyanet İşleri Başkanlığı İslam hakkında kitaplar yayınlamıştır ve Türkiye'de İslâm'ın genel denetiminden sorumludur. Bir sonraki adım, hükümetin yayıncılık faaliyetlerini genişletmesi ve özellikle popüler dolaşım için basit bir dille yazılmış İslâm hakkında küçük, ucuz kitaplar yayınlaması gibi görünüyor; okulların sayısını

⁴² Çantay, hem "İslâm demokrasisi" kavramını kullanmış hem de Kur'an âyetleriyle onu destekleyerek (Âl-i İmrân: 159), bir sistem olarak demokrasi ve laikliğe ciddi bir eleştiri yöneltmemiş, aksine sadece bu konudaki yanlış anlayışları eleştirmekle yetinmiştir. Çantay'a göre laiklik doğru anlaşılmadığı için Diyanet teşkilatı da yetkisiz ve dermansız bırakılmıştır. Halbuki gerçek ve ilmi bir laikliğin geçerli olduğu bir yerde, devletin Diyanet'e karışması, onun yetkilerini sınırlandırması, kurumun icra sahasına el ve dil uzatması söz konusu bile olamaz. Bk. Çalışkan, *Hasan Basri Çantay*, 141-142.

⁴³ Çantay, "Islamic Culture in Turkish Areas", 26.

artırarak ve yatılı hale getirerek yeterli sayıda imam ve hatip yetiştirmeye yönelik adımlar atmak ve genel kültürel konularla güçlendirilmiş, din öğretimi için halka açık kurslar ve din öğretimi konusunda uzmanlaşmış okullar açmak.”⁴⁴

Din eğitimi ile irtibatlı olarak Çantay, Türkiye’deki manzaranın yaklaşık elli yıl öncesine, tekke ve medreselere referansta bulunarak, yüzyıllar boyunca değişmeyen, ezberlemeyi ve tekrarı vurgulayan skolastik bir model izlediğini söyleyerek bu kurumları eleştirir.⁴⁵ 1908’li yıllara atıfta bulunan Çantay, yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti’nde ve Rusya’nın boyunduruğu altındaki Türk bölgelerinde bir reform hareketi başladığını, ancak ne yazık ki Türkiye’de peş peşe gelen savaşlar ve yenilgiler ve Rusya’da komünizmin yükselişi nedeniyle reformların gerçekleşmesinin engellediğini ifade etmiştir.⁴⁶

Hemen hemen her cami çatısı altındaki Kur’an-ı Kerim kursları, ilk ve orta dereceli okullardaki din eğitimi, imam-hatip okulları, Ankara İlahiyat Fakültesi, Diyanet İşleri Başkanlığı ve özel yayınevleri tarafından yürütülen dini neşriyat, aylık ve haftalık birkaç süreli yayın, yakın zamanlarda yayınlanan Kur’an tefsirleri, Çantay için gerçek İslâm’ın doğuşuna kaynaklık edecektir. Bu konudaki görüşlerini “İslam’ın diriliğini sorgulayanlar, Türklerin dinsiz ve Allahsız kalabileceğini düşünenler, Türkiye’nin kalabalık camilerini, bugün yapılan yeni camileri,

⁴⁴ Çantay, “Islamic Culture in Turkish Areas”, 26-27.

⁴⁵ Bu yaklaşımın arka planında oryantalistik çalışmaların yerleştirmeye çalıştığı, bir ölçüde de başarılı olduğu, “İslâm düşüncesinin 12. yüzyıldan sonra durduğu, durağanlaştığı, buna bağlı olarak İslâm medeniyetinin gerilediği/çöktüğü iddiası” yatmaktadır. 12. yüzyıldan sonra İslâm tarihinde iki önemli tecrübe vardır: Selçuklu ve Osmanlı. Bu iki önemli tarihsel kesitin şerh ve haşiyeden, tekrardan öteye geçmeyen, çığır açmış kişi, eser ve akımları olmayan bir alan olarak görülmesi, Selçuklu-Osmanlı mirasını anlamada bir zihin ve ufuk daralmasına işaret etmektedir. Bk. Kara, “Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?”, 169-172.

⁴⁶ Çantay, “Islamic Culture in Turkish Areas”, 28.

Türklerin İslâm'a olan bağlılığını gelip görmelidirler” diyerek ortaya koyacaktır.⁴⁷

2.6. Gerileme Retoriği ve Türkiye’de İslâm Kültürünün Bugünkü Durumu

Çantay, makalenin sonuna doğru *“İslâm’la ilk kez tanışan herhangi biri, bugün Müslüman kültürünün neden bu kadar geri olduğunu soracak ve sormakta haklı olacaktır”* diyerek İslâm dünyasının gerileme retoriğine değinir. İlk tespitini Pakistanlı büyük şair, filozof ve vatansever Muhammed İkbal’in *“İslâm’da yanlış olan hiçbir şey yoktur. Yanlış olan her şey bizim Müslüman olma şeklimizdir”* cümlesine referansta bulunarak, gerileme olgusunun İslâm’dan değil Müslümanların yaşantısından kaynaklandığını öne sürecektir. *“Batı medeniyeti, yarıçapını sürekli genişleten, derinliği veya yüksekliği olmayan bir dairedir”*⁴⁸ diyen Çantay, gerçek bir Müslüman için zenginliğin ölçütünün maddi unsurlarda değil, manevi ve ahlâkî değerlerde aranmalıdır. Çantay, İslâm dünyasının Batı karşısında gerilemesinde etkili olan diğer faktörleri ise şöyle sıralar: Ümit Burnu çevresindeki deniz yolunun keşfedilmesiyle birlikte ticaret yollarının kaybedilmesi, sömürgeciliğin yaygınlaşması, Batı’da sanayinin yükselişi, Müslümanların Batı’yı küçümsemeleri ve Rönesans’ı ihmal etmeleri.⁴⁹

Son olarak Çantay, makalesinde “Bugünkü durum” başlığı altında Doğu ile Batı arasındaki ilişkileri değerlendirir. Sözlerine İslâm dünyası ile Batı arasındaki ilişkilerde belirgin bir değişimin gözlemlendiğine vurgu yaparak başlar. Çantay, geçmişte birçok Batılı yazarın İslâm’a önyargılı bir şekilde yaklaşırken şimdilerde ise daha

⁴⁷ Çantay, “Islamic Culture in Turkish Areas”, 29. Çantay, her ne kadar 1925-1948 yılları arasında geçirmiş olduğu zihin yorgunluğu sebebiyle emekli olsa da, kırklı yılların sonunda, çok partili hayata geçişle birlikte kendisinde taze bir canlanmanın ortaya çıktığını söyleyerek ilim hayatına yeniden dönmüş ve ömrünün bu son yıllarını aktif bir şekilde geçirmiştir. 1948’de on aylık kurs şeklinde açılan İmam Hatip kursunda ders vermeye başlayan Çantay, duygu ve düşüncelerini “Bana bir ümit geldi. Hoşunuza gitsin veya gitmesin, bu İmam hatip jenerasyonu yirmi beş yıl sonra bu ülkenin kaderine hükmedecek” sözleriyle ifade etmiştir. Çalışkan, *Hasan Basri Çantay*, 61.

⁴⁸ Çantay, “Islamic Culture in Turkish Areas”, 35.

⁴⁹ Çantay, “Islamic Culture in Turkish Areas”, 34-36.

nesnel, açık ve dürüst incelemelerin yapılmaya başlandığını söyler. Bununla birlikte, Çantay'a göre Müslümanların da Batı'ya karşı tutumu yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Birçok yönden Batı halklarının gerisinde olduklarının farkına varan İslâm dünyası, özellikle de teknik alanlarda Batı'dan öğrenecekleri çok şeyin olduğunu düşünmektedirler ki bu iki husus, Doğu ve Batı arasındaki mesafeyi birbirine yakınlaştırmaktadır.⁵⁰

Çantay'a göre esas değişim İslâm dünyasının kendi içerisinde yaşanmaktadır. Son elli yıldır Müslüman aydınların Batı'daki üniversitelere gitmeleri, yeni bilgiler ve görüşlerle eve dönmeleri bunun bir göstergesidir. Çantay, her ne kadar bazılarının şüphecilik ve inançsızlıkla enfekte olduklarını söylese de çoğunluğun kendi dinlerine yenilenmiş bir ilgiyle geri döndüklerini ifade eder. Burada Çantay, mevcut eğitim sisteminin entelektüel Müslüman aydının ilgi ve merakını karşılamadığı için tekke ve medresenin kapatıldığına vurgu yaparak, bu kurumların laiklik doğrultusunda değil de pedagojik, ahlâkî ve manevi işlevlerini yitirmesine bağlar.⁵¹ Halbuki yeni yeni yapılan çalışmalar bu tespitin bir yere kadar doğru olmakla birlikte resmin tümünü yansıtmadığını göstermektedir.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Çantay'ın Türkiye'de İslâm, din eğitimi ve laiklik, tasavvuf ve tarikatlar hakkındaki görüşlerinin izini takip edebileceğimiz "Türk Bölgelerinde İslâm Kültürü" başlıklı makale, Batı'nın çok partili hayata geçişle birlikte Doğu'ya, hususen de Anadolu topraklarına yönelik dikkat ve ilgisinin yeniden canlandığı bir dönemde, Amerikalı bir din bilgini olan Morgan'ın Batı'ya İslâm'ın âdil ve temsili bir resmini sunmak maksadıyla kaleme alınmıştır. Bu makalede Çantay, şu tespit ve yorumlarda bulunmaktadır:

i) Türklük ile İslâm arasında öz ve içerik bakımından ideal ve dengeli bir uyum bulunmaktadır. Türklerin İslâmiyet'i kabul süreçleri Arapların saldırmazlık politikası, Türklere müsamahalı davranmaları ve Hz. Peygamber'in hadis-i şerifinin etkisiyle daha kolay ve hızlı

⁵⁰ Çantay, "Islamic Culture in Turkish Areas", 36.

⁵¹ Çantay, "Islamic Culture in Turkish Areas", 36.

olmuştur. Böylelikle ortaya çıkan “Türk-dindarlığı/Müslümanlığı”, hurafe, efsane ve bâtil inançlara mesafeli, akılcı, aktif bir insan protipi etrafında şekillenmiştir.

ii) Medreseler, ezbere ve tekrara dayalı skolastik eğitim sonucu; tekke ve tarikatlar ise modern Türk aydınının manevi ihtiyaçlarına cevap veremez hale geldikleri için kapatılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile birlikte İmam Hatip Okulları, İlahiyat Fakültesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nı açarak, gerçek İslâm’ın yeniden ortaya çıkması için önemli kurumsal adımlar atmıştır. Laiklik, fikir ve vicdan hürriyeti anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Türkiye, laikliği benimseyerek din ve İslâm ile yollarını ayırmamış aksine daha sahih bir dindarlık için bu anayasal düzleme geçiş yapmıştır.

iii) Batı’nın zannettiği gibi Türkiye’de tasavvuf ile diğer İslâmî ilimler arasında bir çatışma yoktur. Her ne kadar bugün tekke ve tarikatlar ilga edilmiş olsa da, Türkler, bireysel dindarlıklarında mistik geleneği takip etmektedirler. Bununla birlikte İslâm, Batı’nın zannettiği gibi Arap medeniyetinin bir ürünü olmadığı gibi, bir kılıç ve cihad dini de değildir. Türkler, Hristiyanları zorla İslâm’ı kabul etmeye zorlamadıkları gibi, cihadı fiziksel anlamda bir savaş yerine daha çok kişinin içsel manevi gelişiminde bir araç olarak görmüştür.

iv) İslâm dünyasının 18. yüzyılda Batı karşısında gerilemesinin muhtelif siyasi, askeri, iktisadi nedenleri bulunmakla birlikte en önemli sebep, Müslümanların İslâm’dan uzaklaşmaları ve ahlâkî olarak yozlaşmalarında aranmalıdır. Müslümanların Batı’yı küçümsemeleri de bu gerileme retoriğinin nedenleri arasında zikredilebilir. Fakat bugün Doğu ile Batı arasındaki makas gittikçe daralmaktadır. Müslüman aydınlar Batı’dan teknik sahada öğrenecekleri çok şeyin olduğunu farkına varırken; Batı ise İslâm’a yönelik önyargılardan örülü yüzündeki peçeyi kaldırmaya başlamıştır. Bugün Müslüman aydınların aynı zamanda bir inanç krizi ile karşı karşıya kaldıkları doğrudur ve fakat Batı’dan ülkeye dönen gençlerin çoğunluğu İslâm’a yenilenmiş bir ilgiyle dönmektedirler.

Görüldüğü üzere Çantay, 1960’ların şafağında Türkiye’de İslâm ve laiklik konusunda müspet ve iyimser bir bakış açısına sahiptir. Burada okuyucu şu iki soruyu sormakta haklıdır: Bugün, Çantay’ın

Türkiye'deki din eğitimi ve laiklik konusundaki tespit ve öngörülerinin neresindeyiz? Çantay'ın Türkiye'de İslâm kültürü hakkında Batı'ya yansıtmış olduğu resmin ne kadarı sansürlü ne kadarı gerçeği yansıtmaktadır?

Kaynakça

- Aba, Veli. "Hasan Basri Çantay'ın (ö. 1964) Hadis Çalışmalarının Aktüel Değeri: "On Kerre Kırk Hadis" Adlı Eseri Üzerine Sosyo-Teolojik Analizler". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2017), 429-452.
- Ayhan, Aydın. *Hasan Basri Çantay (1887-1964)*. Balıkesir: T.C. Balıkesir valiliği İl Kültür Müdürlüğü, 1990.
- Cengiz, Lütfi. "Hasan Basri Çantay'ın Ehl-i Sünnet/Hanefilik-Maturidilik Vurgusu(nun Gerekçeleri ve Temelleri)". *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/23 (2017), 111-119.
- Cihan, Abdüllatif. *Türk Milli Mücadele Dönemi Aydın Halk İlişkisine Bir Örnek: Hasan Basri Çantay*. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Çaksu, Maruf. *Mücahid ve Mutasavvıf Hasan Basri Çantay*. Balıkesir: İnci Ofset, 2002.
- Çalışkan, İsmail. *Hasan Basri Çantay*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Çantay, Hasan Basri. "es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Menâtıkı't-Türkiyye". *el-İslâm-es-Sıratü'l-Müstakîm* 2. çev. Mahmud Abdullah Yakub. Bağdat (1963), 47-101.
- Çantay, Hasan Basri. *Âkifnâme*. İstanbul: Erguvan Yayınevi, 2020.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* 1-3. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1952-1953.
- Çantay, Hasan Basri. "Evrâk-ı Vâride: Ulemâ-yı Muhterememize Bir İhtâr-ı Nâcizâne". *Sırat-ı Müstakim* (1326/1910), 281.
- Harman, Vezir. "Hasan Basri Çantay'ın Mealinde İtikâdî Görüşleri". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2015), 103-171.
- Işık, Emin. "ÇANTAY, Hasan Basri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/218-219. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

- İzmirli, İsmail Hakkı. *Meânî-i Kur'ân*. İstanbul: İbrahim Hakkı Yayınları, 1927.
- Kara, İsmail. "Çağdaş Türk Düşüncesi Nasıl Ele Alınabilir?". *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları* 4 (2003), 159-227.
- Kara, İsmail. *Resimli Cumhuriyet Din Kitabı* 2. İstanbul: Dergâh Yayınları (2023), 412-419.
- Kara, Mustafa. "Hasan Basri Çantay'ın "Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm" Adlı Eseri ve Bu Eserin Günümüz Meâl Çalışmalarına Etkisi". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2016), 49-67.
- Karlı, İbrahim H. "Hasan Basri Çantay'ın Kur'an-ı Hakim ve Meâli-i Kerim'deki Tercüme Metodu. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 6/13 (2002), 153-182.
- Morgan, Kenneth W. *Islam-The Straight Path: Islam Interpreted by Muslims*. New York: The Ronald Press Company, 1958.
- Özdamar, Yunus. *Hasan Basri Çantay'ın 'Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim' Adlı Meal-i ile 'Kur'an Yolu' Tefsirinde Sosyal Meselelere Yaklaşımlar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Özel, Ahmet Murat. "Sırlı Bir Âlim: Hasan Basri Çantay ve Tasavvufî Dünyası". *Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay* 1 (2021), 413-424.
- Sağlam, Burcu. "A Discussion on the Myth of Mevlânâ in Modern Turkey". *Journal of Intercultural Studies* 38/4 (2017), 412-428.
- Sayın, Esmâ. "Hasan Basri Çantay'ın Eserlerindeki Tasavvufî Temalar Bağlamında Şahsiyeti". *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 12/23 (2017), 71-83.
- Singin, Aynur. "Erken Cumhuriyet Döneminde Mevlâna'nın Türklüğü Meselesine Dair Birkaç Not: "Türkçülüğü Köklendirirken İslâm'ı Budamak". *Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na Armağan* (2023), 489-515;

Singin, Aynur. *Bugünü Geçmişe Yansıtmak: Türk Tarih Tezi'nde Yeni Bir İslâm Yorumu Arayışı*. İstanbul: İlem Yayınları, 2023.

Uğur, Mücteba. "Ölümünün 10. Yıldönümü Münasebetiyle: Hasan Basri Çantay (1887-1964)". *Diyanet İlmi Dergi* 13/6, (1974), 375-378.

Uğur, Mücteba. *Hasan Basri Çantay*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Vefatının 50. Yılında Hasan Basri Çantay Sempozyumu 1-2, ed. Mehmet Bayyigit, Yunus Emre Gördük, Mehmet Özkan. Balıkesir: Altieylül Belediyesi, 2021.

Yörükan, Yusuf Ziya. "İslâm İlm-i Hâli". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1952), 5-21.



BALIKESİRLİ ABDULAZİZ MECDİ TOLUN EFENDİ’NİN HAYATI VE TASAVVUFÎ YÖNÜ

Serkan DENKÇİ

Doktora Öğrencisi , Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Giriş

Geçmişte yaşayan insanların gerek eserlerinde yazdıkları gerekse yakın çevrelerine anlattıkları hatıraları, hayatlarının dönüm noktalarında yaşadıklarına dair anekdotlar, bu sayede aktarılan bilgiler ve tecrübeler, anlatılagelen tarihi vakaları yine ve yeniden değerlendirmemize fırsat sağlamaktadır. Özellikle bu kişiler, yaşanan toplumsal değişim ve dönüşümlere yakından şahit olan etkin ve yetkin insanlarsa yazdıkları ve aktardıkları daha da önem kazanmaktadır.

Yakın tarihimizin radikal ve hızlı değişimlerinin tam ortasında yer alarak çözüm önerileri sunan dertli ve ülkü sahibi insanların sayısı oldukça fazladır. Her yönden dağılma ve çözülmenin yaşandığı bin dokuz yüzlü yılların başı ve devamındaki bu süreçte tam bir kakafoni yaşanmış, sorunları halletmek adına toplumun her kesiminden farklı sesler yükselmiştir. Kimi sosyal gruplar krizlerden çıkış yolu için “modern Avrupa” paradigmasına bağlanmayı çare görürken kimisi de Türklük ve İslam geçmişinden hareketle yeni teklifler getirmiştir. Tarihi şahsiyetlerin niyet soruşturmasını yapmak ve bir sonuca varmak oldukça zordur. Ancak bu dönemde geçmişin köklerine ve izlerine sadık kalarak canhıraş bir şekilde çalışmayı esas alarak milli menfaat çerçevesinde bireysel ve örgütlü bir şekilde ilim, kültür, sanat ve siyaset alanında mücadele eden insanların tespiti de bazı tarihi vesikalardan hareketle mümkün görülmektedir.

Osmanlı Devleti’nin siyasi varlığının sona ermesinden hemen önce dünyaya gelmiş ve Cumhuriyete geçiş döneminin siyasi ve sosyolojik birçok olayına tanık olmakla beraber hayatının her aşamasına dair tarihi vesika ve kayıtlarla bilgi sahibi olduğumuz Abdulaziz Mecdi Efendi gibi zevatın hayat mirasları, bizlere dönemin gelişmelerine,

günümüze ve geleceğimize dair pek çok konuda ciddi anlamda ilham vermektedir.

Mecdi Efendi, dini ilimlerdeki müksebatını aile çevresinden tevarüs almakla beraber, kendi gayret ve çalışmaları ile bu müksebatı derinleştirmiş ve genişletmiştir. Balıkesir'in sevdiği ve tanıdığı önemli simalardan biri olmuş, İstanbul, Konya ve Ankara gibi önemli şehirlerimizde ilmi, siyasi, iktisadi ve dini faaliyetlerde bulunarak kriz dönemindeki Türk ve müslüman toplumun varlığının sıhhatli bir şekilde devamına sahih bir geleneğe bağlı kalarak katkı sunmaya çalışmıştır. Dahası bir öğretmen, tüccar, siyasetçi, bürokrat ve sufi olarak zamane toplumunun tüm ilişki ağlarının göbeğinde yer almış ve günümüz insanına çok şey söyleyen önemli tespitlerde bulunmuştur. Çok yönlü bu zatın resmi görevleri terk edip daha çok eğitimi ve şehirli insanları manevi yönden eğitmeye çalışması ve bunu yaparken de o dönemin ve zamanımızın yerleşik teamüllerine aykırı bir şekilde melami neşveyle niteliğe önem vermesi daha da dikkat çeken yönüdür. Bilhassa zamanımızın dini hayatında önemli yer teşkil eden rüsum, nicelik ve iktisat merkezli dini faaliyette bulunan dini grupların çokluğunu göz önüne aldığımızda Abdülaziz Mecdi Efendi'nin dini hayata bakışı ve dini yaşayışı bizlere örnek teşkil etmektedir. Mecdi Efendi'nin bir âlim ve arif olarak gösteriştan uzak, dinin ana ilkelerinden ödün vermeden modern hayatın dip dalgası karşısında takındığı tavır ayrıca dikkate şayandır.

Günümüzde tasavvuf, iktisat, ilim ve siyaset sahasında göz önünde olanların metod ve usüllerini yeniden sorgulamalarına imkân barındıran bu gibi zevatın hali ve tavrını yaşanabilir kılmak arzusu, nostaljik bir histeriden öte toplumun tüm paydaşlarının önemsemesi gereken elzem bir durumdur. Bu vesileyle Abdülaziz Mecdi Efendi ve etki alanında yetişen öğrencilerinin nasıl bir hayat ortaya koyduklarını tetkik ederek anlamak ve aktarmak irfan ve kültür dünyamızın bu güzide şahsiyetinin hatırasına önemli bir saygı duruşudur. Özellikle tasavvuf ilminin sürekliliğini tayin ve takip açısından Mecdi Efendi'nin manevi hayatı ayrıca tahkike layık ve muhtaçtır.

Mecdi Efendi, klasik medrese eğitimi aldıktan sonra muhtelif okullarda hocalık yapmış, aktif olarak siyasi hayatın içinde bulunmuş,

dönem dönem ticaretle meşgul olmuş, önemli telif ve tercüme eserleri bize miras bırakan çok yönlü bir şahsiyettir. Gönüllü ve resmi çeşitli memuriyetlerde görev alan Mecdi Efendi, Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti müsteşarlığından emekli olmuştur. Cumhuriyet döneminde kendisine Diyanet Reisliği dâhil çeşitli görevler teklif edilse de bunları kabul etmemiş, hem canlı kitap dediği manevi öğrencileriyle ilgilenmeye hem de yazılı ve tercüme eserlerle uğraşmaya kendini adanmıştır. Bir yandan müntesip ve muhiplerini sohbetle irşad ederek bir yandan da Ekberî çizgide telif edilmiş eserlerin tercümeleri ile meşgul olarak o kutlu hayatını 1941 yılında tamamlamıştır.

1. Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun Efendi'nin Hayatı

Abdülaziz Mecdi Efendi 1865 (1281) senesinin haziran ayında Balıkesir'in Okçukara semtinde dünyaya gelmiştir. Soy ismi yasasından sonra Tolun soy ismini alır. Babası "Şeyhülkurra ve musikide eşsiz güzel sese sahip, dini ilimlere vakıf olmakla beraber astronomi ilmine ve tarihe vakıf, edebiyatla alakalı gönül ehli bir zat olan Bölükoğlu Hafız Hasan Efendi, validesi Hanife Hatun'dur. Gerek babası gerek validesi tarafından şerif ve asil ailelere mensuptur. Annesi tarafından İclan oğulları zamanından beri Balıkesir'de yerleşmiş olan Türklerden olduğu sabittir. Hatta annesi tarafından seyyitliği de vardır.

İlk ilmî bilgilerini babasından alır ve aynı zamanda hafız olur. Daha sonra Rüştîye'yi bitirir. Rüştîye eğitiminden sonra 1884'te mezun olduğu okula ikinci öğretmen olarak atanır. Balıkesir Belediyesinde başkâtip olan dayısı şair ve muallim Yahya Nefi Efendi'den medreselerde okutulan akli ve nakli tedvin edilmiş İslâmî ilimlerin eğitimini alarak, Arapça ve Farsça öğrenir. Dokuz yıl ikinci öğretmenlik yapan Abdülaziz Mecdi Efendi; Rüştîye, İdadi'ye dönüştürülünce Dârülmuallimîn mezunu olmadığı gerekçesiyle resmi görev alamaz. Ancak Meclis-i Maarif reisi Büyük Haydar Efendi'ye yazdığı Arapça muntazam dilekçesinin dikkat çekmesiyle özel sınava alınır ve Balıkesir İdadi'sine Türkçe ve edebiyat öğretmeni olarak atanır. Altı ay kadar bu görevde kalan Abdülaziz Mecdi Efendi, daha sonra 1893'te Girit'te Rum okullarıyla mücadele etmesi için kurulan Hanya Mekteb-i Kebir-i İslâmî'ye edebiyat öğretmeni olarak atanır.

Girit'te bulunduğu sırada okul çevresinden ayrı olarak farklı edebiyat mahfillerindeki sohbetleriyle ve hassaten o dönemde Girit'te yayımlanan Hakikat adlı gazetede kaleme aldığı edebî yazılarıyla Giritlilerin edebî malumatının çoğalmasına oldukça fayda sağlamıştır. O yıllarda Girit valisi olan Mahmud Celaleddin Paşa'nın sevgisini kazanarak hususi ve ilmi meclislerin müdavimi olan Mecdi Efendi, 1897'deki Girit İsyanı sonrasında İstanbul'a döner. İstanbul'da bir lise müdürlüğü teklif olursa da Tantavizâde Halit Bey adına ticaretle uğraşmaya başlar¹ İkinci Meşrutiyet'ten sonra yapılan birinci seçimlerde de Karesi milletvekili olarak göreve başlar.²

1902 (1318) senesi 37 yaşı, Abdülaziz Mecdi Efendi'nin manevi hayatında çok önemli bir dönüm noktasıdır. O zamana kadar okumuş, okutmuş, şairâne ve müteşerriâne bir hayat yaşamış olan ve ticaret hayatına yeni atılan Mecdi Efendi birdenbire cezbe ve istiğrak hâli yaşamaya başlayınca işini bırakarak Balıkesir'e döner, Ali Aşur adında bir zattan biat ederek Kadirî tarikatına intisap eder. Balıkesir'deki evinde yaklaşık 8 ay süren inziva sürecinden sonra nihayet bu hali hafifleyince ağlayanlarını sevindirmek ve kendisine isnad olunan halin maddi ve marazi bir hastalık olmayıp manevi ve geçici bir hal olduğunu Balıkesir halkına göstermek maksadıyla Hacı Ali Camii'nde vaaza çıkarak bir ay süreyle Yusuf Süresini, kendine has gür sesiyle, akıcı ve etkili ifadesiyle tefsir etmiş, bu suretle rûştünü ispat ettikten sonra o günden itibaren yine hayata atılıp ticaret maksadıyla Konya'ya gitmiştir.

Tantavizade Halit Bey'in ticaret hayatından çekilmesiyle kendi namına zahireciliğe başlayan Mecdi Efendi ticarete devam etmiş ve 1905'te hükümet tarafından Konya Zahir Borsası baş komiserliğine tayin edilmiştir. Yine Konya'da bulunduğu zaman Sultan Selim ve Şerefüddin camilerinde dini ve edebi bazı derslerle beraber tefsir-i şerif ve Hafız divanı okutmuştur.

¹ Osman Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun* (İstanbul: Kenan Basımevi, 1942), 1-18.

² Nihat Azamat, "Tdv İslam Ansiklopedisi", *Abdülaziz Mecdi Efendi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988), 1/191.

Fakat Mecdi Efendi'nin Konya'da bulunduğu sırada üstünde durulması gereken bir diğer hususta, cezbe ateşinin sükûn bulmasından sonra aşılanmış olduğu tasavvufu uğraşmaya başlamış olması ve burada onu devam ettirecek bir muhit bulmasıdır. Bu muhitin önemli simaları; Konya'da tanıştığı Sivaslı Ali Kemali Efendi, Çumralı Hacı Hüseyin Efendi ve vilayet muhasebesinden Osman Efendi'dir. Bu üç zat daha önce Seydişehirli Abdullah Efendi'den feyiz ve nur almışlar, sonra o sırada Konya'da bulunmuş ve orada yerleşmiş olan Tefvik Bey adında ilahi sırlara vakıf bir zattan da istifade etmişlerdir. Mecdi Efendi'nin manevi hayatının bu döneminde Sivaslı Ali Kemali Efendi'nin ve bilhassa Ayaşlı Şakir adlı meczup bir kişinin derin tesirleri vardır. Asıl şeyhi olan Fatih türbedarı Ahmed Amiş Efendi'ye intisabı da bu yıllarda gerçekleşir.³

Abdülaziz Mecdi Efendi, 1911'de İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde muhafazakâr muhalif kanadı temsil etmek üzere kurulan Hizb-i Cedit grubunun başında Miralay Sadık Bey ile birlikte yer alır. Hizb-i Cedit, 23 Nisan'da parti politikasını eleştiren on maddelik bir program yayınlar. Bunun üzerine Abdülaziz Mecdi, 1912'de yapılan seçimlerde aday gösterilmez. 1913 yılında Mısır'a gider ve altı buçuk yıl orada kalır. Mütarekede Mısır'dan İstanbul'a dönen ve 1920'deki milletvekili seçimlerine katılan Tolun, tekrar milletvekili seçilir. 12 Nisan 1920'de kapatılan son Osmanlı Meclis-i Mebusan'ında ikinci başkan yardımcısı olarak görev yapar. Aynı zamanda Abdülaziz Mecdi Efendi, İstanbul'da 1920'de kurulan Türkiye Zürra Fırkasının da kurucuları arasında da yer alır.⁴

Siyasî hayatından sonra Ankara'ya giden Mecdi Efendi, Şûra-yı Evkaf üyeliğine getirilir. 1923-1924 yıllarında Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti kaldırılincaya kadar bu bakanlıkta müsteşarlık yapar. Bu sırada Diyanet İşleri Başkanlığına getirilmesi söz konusu olunca görevi kabul etmek istemediğinden dolayı İstanbul'a döner ve bu tarihten sonra hiçbir resmî görevi kabul etmez. Cumhuriyet'e kadar daha çok siyasî ve idarî kimliğiyle öne çıkan Abdülaziz Mecdi Efendi, hayatının

³ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, 16.

⁴ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler* (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984), 1/239.

büyük kısmını maarif ve tasavvuf sahasında geçirir.⁵ Son yıllarını Beyazıt'taki evinde telif ve tercüme eserler kaleme almakla ve tasavvufi sohbetlerle geçiren Abdülaziz Mecdi Efendi, 27 Ağustos 1941'de İstanbul'da vefat eder ve kabri Edirnekapı Şehitliği'ne defnedilir.⁶

İrtihalinden sonra Mecdi Efendi'nin memleketi Balıkesir'de çıkan Türk Dili gazetesinde "Büyük Bir Kayıp" başlığı altında Kani Akpınarlı tarafından yazılan makalede: "Çok kuvvetli bir müfekkireye, harikulade bir zeka ve hafızaya malik bulunan üstad, aynı zamanda Arap ve Acem edebiyatlarına da en ufak noktalarına kadar vakıf olup, Şark felsefesini ve tasavvufu keza aynı kuvvet ve kudrette bilirdi. Eserleri tamamen âşıkane ve mutasavvıfane olan bu büyük şahsiyet, Balıkesir için yeri belki de iki asırda doldurulmayacak büyük kayıplardan sayılır" ifadesinde bulunur.⁷

2. Tasavvufi Yönü

Medrese kökenli ve müteşerrî bir zat olan Mecdi Efendi'nin 37 yaşına kadar herhangi bir tarıkata mensubiyeti yoktu. O tarihe gelinceye kadar tekke ve tarikatlardan uzak bir hayatı olmuştu. Belki bu dönemin istisnası olarak ara sıra Kadiri evradını okuduğu bilinmektedir. Otuz yedi yaşına geldiğinde 1902 yılında, gönlüne düşen bir Hak aşkıyla tasavvufa kapı açtığı söylenebilir. Bu süreç öncesinde Mecdi Efendi, gönlü saf, Kur'an-ı Kerim'in hükümlerine sıkı sıkıya bağlı müteşerrî bir zattı. Sokak kıyafeti bile hoca kisvesiydi ve başında sarığı ile dolaşırdı. Bu cezbe halinden sonra Balıkesir'de yaşayan Kadiri şeyhi Ali Aşur Efendi'ye intisap etmiştir. Hatta bu duygularla Seyyid Abdulkadir Geylani için bir mersiye yazmıştır. İlk intisabından on yıl sonra Ali Aşur Efendi vefat edince İstanbul'da mebusluk yaptığı sıralarda şöhretini duyduğu Fatih'te Sultan II. Mehmed'in türbedarlığını yapmakta olan Ahmed Amiş Efendi ile tanışır. 1912 yılında biat edişinden sonra görüşmelerinin ilkinde Amiş Efendi, Mecdi Efendi'ye, "Bina ve Emsile" okuyup okumadığını sorar. "Okudum" demesi üzerine Amiş Efendi şöyle buyurur: "Orada bir

⁵ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, 134.

⁶ Azamat, "Tdv İslam Ansiklopedisi", 1/191-192.

⁷ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, 59.

nasara var. Bu nasırda da var, mensurda da var, yansuruda da var, lem yansuruda da lemma yansuruda da var. İşte o bir maddedir ki hepsinde var ve hepsi O'ndan oluyor" diyerek, Allah'ın münezzeh ve her şeye muhit olduğunu, dolayısıyla her yerde hazır ve nazır olduğunu, hoca kisvesiyle huzura gelen Mecdi Efendi'ye izah etmiştir.⁸

Yirmi yaşında iken, Halveti tarikatının Şâbâniyye kolunun Kuşadaviyye (İbrâhimiyye) şubesinin kurucusu Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin Tırnova'ya nâib olarak gönderdiği Ömer Halvetî'ye intisap eden Amiş Efendi, 1846'da irşada mezun oldu. Memleketi Tırnova'da bulunduğu yıllarda bir istekte bulunmaksızın, kendisine Nakşibendiyye-i Hâlidîyye'den Gümüşhaneli Ahmed Ziyâeddin Efendi, İstanbul'dan Nakşibendî icâzetnâmesi gönderdi. 1886 yılında Üsküp'te üçüncü devre Melâmîliğinin pîri Seyyid Muhammed Nûrû'l-Arabî ile görüştü. Muhammed Nûrû'l-Arabî kendisine "teberrüken" icâzet verdi. Amiş Efendi, Nûrû'l-Arabî'den sonra zamanın en büyük Melâmîsi olarak tanındı.⁹ Fatih Sultan Mehmet türbedârı Amiş Efendi'nin üç halifesi vardı. Bunlar; Kayseri-Yeşilhisarlı Mehmet Efendi, Mehmet Şemseddin Paşa ve Abdülaziz Mecdi Efendi'dir. Amiş Efendi'nin vefatından sonra, Mecdi Efendi herhangi bir şeyhle irtibatı olmadığını 1922 yılında yazdığı bir murabbaında belirtmektedir.¹⁰

Mecdi Efendi'nin feyiz aldığı muhit, ağırlıklı olarak, şifahi kültür temelliydi. Amiş Efendi'nin manevi rehberliğinde gönlü saf sufilerin oluşturduğu bu muhit, sürekli olarak sohbet gelenlerin üç beş kişiyi geçmediği ve yüz yüze sohbetlerin yapıldığı küçük bir gruptu. Bu ortamda tekke, merasim, giysi ve tarikat objeleri olmadığı gibi, sohbetlerin önceden belirlenmiş bir mevzuu da yoktu. Amiş Efendi, müntesiplerini riyazete zorlamaz, sadece günlük zikrin az sayıda "estağfirullah" ve "salat ü selam" şeklinde çekilmesini isterdi.

⁸ Ahmet Güner Sayar, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2024), 310.; Ergin, *Balıkesirli Abdulaziz Mecdi Tolun*, 150.

⁹ Nihat Azamat, "TDV İslam Ansiklopedisi", *Ahmet Amiş Efendi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989), 2/43-44.

¹⁰ Bkz. İbrahim Karataş, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi ve Divanı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015), 320-322.

Sohbetlerin kapsamı ağırlıklı olarak ise Muhammedi sohbetlerdi. Amiş Efendi'nin vefatıyla, bu güzide ortamdaki insanlar, 1920 Mayıs'ından 1921 Mayıs'ına kadar bir belirsizlik yaşadılar. 1921 yılında kimi müntesipler Kayserili Mehmet Efendi'nin kimileri de Mecdi Efendi'nin etrafında toplandılar. İhvan kabulüne başlanılan bu dönemde Mecdi Efendi, manzum bir davetiye ile Süheyl Ünver'i sohbet halkasına davet etti. Amiş Efendi'nin damadı ve aynı zamanda biatlısı olan Babanzade Ahmet Naim'de Mecdi Efendi'nin sohbet halkasına katılan ilk zatlardandı. Mecdi Efendi'nin Beyazıt'taki evinde her gün ortalama on kişinin ziyarette bulunurdu. Bu kişilerin çoğu da doktor, kimyager, eczacı, hukukçu, edebiyatçı, felsefeci vb. gibi Mecdi Efendi'nin cazibesine kapılıp sohbetinden istifade etmek üzere gelen genç ve yüksek tahsilli insanlardı.

Mecdi Efendi'nin neşeye ve sürura sevk eden coşkulu ve cezbeli sohbetlerinin içeriği, muhatapların idrak ve hazım kabiliyetlerine göre şekillenirdi. Kur'an ayetlerinden, hadislerden, tasavvuf büyüklerinin sözlerinden bahsettiği konuyla ilgili olanlarını şerh ve izah ederek dinleyenleri kendine hayran bırakırdı. Eğer dinleyenleri kâmilan sufiye mesleğine salık kimselerse o zaman; müteşabih ayetlerden hareketle tasavvufun en derin, en çetin vadilerinde dolaşır, o zamana kadar kitaplarda okunmuş, sağdan soldan işitilmiş, fakat hakiki anlamda anlaşılmamış olan birçok meseleyi aydınlatır ve dinleyenler huzur ve neşeye yanından ayrılırlardı. Böylece muhiblerini iyiliğe, güzelliğe, doğruluğa, manevi temizliğe yönlendiren Mecdi Efendi'nin sohbetleri, Kuşadalı İbrahim Efendi ile Ahmed Amiş Efendi'nin va'z ettikleri ilkeler doğrultusunda yol alırdı. Sohbetlerin muhtevasında önemli yer tutan başlıklar rabıta meselesi, vahdet-i vücud-vahdet-i şuhud ayrışması, panteizm ve vahdet-i vücud farkları, müteşerri-mutasavvıf çatışması, Muhammedi edep ve genellikle sorulan sorulara verilen cevaplar ve Mecdi Efendi'nin gönlüne düşenler oluyordu.¹¹

Mecdi Efendi, tekkesi olmayan, evrad ve erkandan âzade, tarikat merasiminden sıyrılmış, hırka ve taçtan soyulmuş, bağlıları ve sevenleri için ilahi sırlarla yoğrulmuş Rabbani bir ikramla ve muhabbetle sohbet eden biriydi. Mecdi Efendi, herhangi bir tekkeye

¹¹ Ergin, *Balıkesirli Abdulaziz Mecdi Tolun*, 227-232.;252.;84.

mensubiyeti olmayan, tasavvufi perhizleri çok önemsemeyen biriydi. Amiş Efendi'den tevarüs eden sohbet geleneğine bağlı kalarak, geleneksel tarikat merasimine iltifat etmeyen, saliklerini izlediği Muhammedi sohbetlerle irşad etmiş bir insan-ı kamildi.¹² Esasen onun sohbet silsilesi Kuşadalı İbrahim Halveti ile başlamaktadır. Daha 1832 yılında tekkesi yanan Kuşadalı İbrahim Halveti, “şükürler olsun ki merasimden kurtulduk, artık tekkemiz cümle âlemdir zaten tekkelerden feyiz kalktı” işaretiyle sonun başlangıcını ilan etmiş bir sufiydi. Kuşadalı İbrahim Efendi'nin halifesi Ahmed Amiş Efendi de 1900'lerin başında tarikatlar konusunda. “ Biz tarikatı kaldırdık yerine sohbeti koyduk. Bizim yolumuzda bulunmak isteyenler sohbette bulunurlar.¹³ diyen bir zattı.

Bu geleneği devam ettiren melamî meşrep Mecdi Efendi, bilhassa dinleyenlerin kalabalık olduğu zamanlarda, zamanın siyasi ortamından dolayı ve de Amiş Efendi'nin “sırrı fâş etme” uyarısına bağlı kalarak meseleleri yüzeysel anlatırdı. Genelde kendisinden feyz almak için meclisine ilk defa gelenlere deşu beş temel nasihatle bulunurdu: “Yalan söyleme, içki içme, kumar oynama, ketum olma ve nefsine yapılmasını istemediğin şeyi sen de başkasına yapma”. Mecdi Efendi aynı zamanda selefleri gibi müteşerrî bir insan olmasına rağmen, kaba sofu olup Allah sırlarına yakîn durmayan kimselerden de uzak durmasını da bilen biriydi.

İbn Arabi, Abdulkerim Cili gibi sufilerin eserleri üzerine tercüme çalışmaları da olan Mecdi Efendi'nin tasavvuf anlayışı vahdet-i vücud çizgisinde konumlanmaktadır. Ona göre Allah'tan ayrı müstakil bir varlık yoktur. Yani Allah'ı eşyadan ayrı, eşyayı da Allah'tan ayrı düşünmek hatadır. Ancak eşyanın bekası da söz konusu değildir. Zira Allah sıfat mertebesinde görünür fakat bilinmez, Zat mertebesinde ise bilinir ama görünmez. Zat mertebesinde ise taayyün ve teşekkül yoktur. Mecdi Efendi'ye göre İmam-ı Rabbani, seyr-i sülukunu tamamlamamıştır. Yani uruc etmiş ancak nüzul edememiştir. Ona göre

¹² Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, 328.

¹³ Abdülbaki Gölpınarlı, *100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 209.

esasen Nakşiler, vahdet-i vücud meselesini ve İbn Arabî'yi anlayamamışlardır.

Cüz'î iradeyi neredeyse yok sayan Mecdi Efendi'ye göre irade bir tecezzi kabul etmez. İrade-i külliye irade-i cüz'iyenin, irade-i cüz'iyeye de irade-i külliye'nin aynıdır. Sohbetlerinde rabîta meselesi üzerinde çokça duran Mecdi Efendi'ye göre büyük bir ilahî sır olan rabîta hakikatte Hak'tan gafîl olmamaktır ve bu da kalbî rabîta ile olur. Ayrıca seyr-i sülûkta acele edilmemesi gerektiğini ve ilahî feyizlerin akışının belli bir düzenle olduğunu savunan Mecdi Efendi için manevî yol uzun ve çetrefillidir. Murada ermek için de bilhassa güzel ahlak, sabır ve teslimiyet gerekir.¹⁴

Mürîdlerinin manevî terakkisi için bire bir ilgiyi önemseyen Mecdi Efendi için dervişlerin yaşadıkları haller ve rüyalarının tabirleri de önemlidir. Bu yüzden sürekli olarak müritlerinin idraklerinde ve irfanlarında yaşadıkları gelişmeleri takip etmek için onlarla mektuplaşmış ve bu mektuplara özenle cevap vermiştir. Özellikle Süheyl Ünver ile mektuplaşmaları tasavvufî literatürde manevî eğitime ve şeyh-mürît ilişkisine ciddi bir örneklik teşkil eder.¹⁵

Hilim, ahlak, fazilet ve hikmet sahibi bir zat olan Abdülazîz Mecdi Efendi, son derece mahviyet sahibidir ve kendisini tasavvuf yolunun bir hizmetçisi olarak addetmiştir. Şer'iyeye Vekâleti'nde müsteşar bulunduğu sıralarda yanına gelen bir vatandaşın işi sebebiyle ağır sözler sarfetmesi üzerine, yanında bulunan bir arkadaşının; "Şu adam sana bu kadar ağır sözler söyledi, hiç hakkı olmadığı halde sana hakaretler etti de sen hiç ses çıkarmadın, sende hiç izzet-i nefis yok mu?" deyince şu cevabı verir:

"- Nefsim yok ki, izzeti olsun!"

Mahir İz ise hatıratında, Abdülazîz Mecdi Efendi ile ilgili olarak şunları nakleder:

¹⁴ Ergin, *Baltakesirli Abdülazîz Mecdi Tolun*, 254-256.

¹⁵ Bkz. Adalet Çakır Çağlı, vd., *Abdülazîz Mecdi Tolun-A. Süheyl Ünver Mektuplaşmaları* (Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2021).

“Abdülaziz Mecdi Efendi âlim, zeki, şair, üstün dirayet ve firaset sahibi idi; gördüğünü tesir altında bırakırdı, istidraden belirteyim ki, bu hal meşhur Şeyh Kenan Bey’de de vardı ve daha kuvvetli idi. Bir zamanlar tarikatlere lâkayd kalan Hasan Basri Bey (Çantay), Abdülaziz Mecdi Efendi ile 1930’larda temastan sonra değişmişti. Ben bir yaz tatilinde Edremit’den İstanbul’a dönerken, Balıkesir’e uğradığım zaman Hasan Basri Bey’i ziyaret etmiştim. Bana Abdülaziz Mecdi Efendi’nin kerametlerinden bahsetti.

Şöyle ki: “Mecdi Efendi bir gün Basri Bey’in yazıhanesine gelmiş, hava çok sıcakmış.

-Basri Bey! Hava çok sıcak, biraz yağmur yağsın mı? demiş.

Basri Bey de cevaben:

-Nasıl münasipse efendim! dedikten bir müddet sonra, hava kararıp şiddetli bir yağmur yağmaya başlamış.

Sağanak devam edince de:

-Artık yeter mi? Basri Bey! demiş.

O da:

-Siz bilirsiniz efendim! deyince:

-Peki, artık kesilsin! demiş ve yağmur durmuş.

Bu hadise Hasan Basri Bey’i Mecdi Efendi’ye çok bağlamıştı.” O bunları Hasan Basri Bey’in tasavvuf hakkındaki düşüncesini değiştirmek için mi yaptı bilinmez.¹⁶

Mecdi Efendi’nin arifane, zârifane sözleri ve şiirleri de pek çoktur. Tasavvuf hayatına girdikten sonraki hayatını daima şükranla yad eder ve bu halini; “Dünyanın en mesut adamıyım” diyerek ifade eden Mecdi Efendi’nin bu manevi neşesi şiirlerinde de açıkça görülür.

¹⁶ Mahir İz, *Yılların İzi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2021), 191.

Abdülaziz Mecdi'nin basılan ilk yazısı, Karesi gazetesinin 12 Mayıs 1886 tarihli sayısındaki bir tarih manzumesidir.¹⁷ Şiir yazmaya başlaması, ilmiyle ve idaresiyle Balıkesir'de kendisini çok sevdirmiş olan ve daha sonra Maarif müfettişliği de yapan şair Fahri'nin vefatı üzerine söylediği bir şiirle gerçekleşir. Ancak onun edebiyatla ilgili ilk yazıları Mecidiye nişanı aldığı Girit'te iken Hakikat gazetesinde yayımlanan "Tarih-i Edebiyatımıza Bir Nazar" başlıklı seri yazılarıdır. Girit'teki edebiyat öğretmenliği sırasında okuttuğu edebiyat derslerine dair notları Risâle-i Edebiyye adıyla büyük bir cilt içinde toplamışsa da Aksaray yangınında yandığını kendisi ifade eder. Tasavvufa girdikten sonra sofiyane şiirler söylemeye başlayan Abdülaziz Mecdi Efendi, ilk sofiyane manzumesini de intisap ettiği Kadiri tarikatının kurucusu Abdülkadir Geylanî için yazar.¹⁸ Onun bazı şiirleri Mektep, Mahfel, Sebilürreşat gibi dergilerde yayımlanır.

Osmanlı Sosyalist Fırkası üyesi olmadığı hâlde partinin yayın organı İştirak'te bir takım yazı ve manzumeler yayımlaması Abdülaziz Mecdi Efendi'nin, bazı mahfillerde "sosyalizmi İslâm'la bağdaştırmak amaçlı girişimlerde bulunan ve sosyalizmi kullanmaya kalkışan bir Müslüman" olarak tanımlanmasına sebep olur bu da zamanında bazı tartışmalara konu olur.¹⁹

Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleri olan Abdülaziz Mecdi Efendi, özellikle tasavvufî şiirlerinde başarılı bir şair olarak kabul edilir. Sadece aruzla şiir yazan ve şiirlerinin çoğunluğu tasavvufî ile ilgili olan Mecdi Efendi'nin şiirleri ölümünden sonra müridi Osman Ergin tarafından *Abdülaziz Mecdi Divanı* adlı eserde bir araya getirilir. 1884'ten ölüm tarihi olan 1941'e kadar yazdığı şiirler, Divan'da yazılış tarihine göre sıralanır. Âşıkane ve mutasavvıfâne olan bu manzumeler, bu tarz şiirin başarılı örneklerinden sayılır. Türk, Arap, Acem eserlerinden birçoklarını okuyan ve bilhassa Abdülkerim Cîlî gibi büyük mutasavvıfların kitaplarını tetkikten zevk duyan Mecdi

¹⁷ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, 59.

¹⁸ Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, 16.

¹⁹ Mete Tunçay, *Türkiye'de Sol Akımlar* (İstanbul: Bilgi Yayınevi, 1978), 45-46.

Efendi, manzumelerinde bilhassa “vahdet-i vücüt” prensiplerini terennüm eder.²⁰

Mecdi Tolun, Süheyl Ünver Bey ile mektuplaşmalarında; insan, râbîta, muhabbet, vahdet-i vücûd, kalp, gönül, raziye, marziye, sülûk, aşk, muhabbet, vecd, rıza, mirac ve urûc kavramlarına değinmiştir. Fakat mektuplarda değinilen kavramları birkaç başlık altında topladığımızda Abdülaziz Mecdi Efendi’nin ağırlıklı olarak değindiği şu yedi mesele vardır: “vahdet-i vücûd, insan, kalp, tefekkür, mi’rac ve urûc, aşk, râbîta.” Böylece Abdülaziz Mecdi Tolun’un, İbn Arabî düşüncesi çizgisinde olduğu söylenebilir. Zira Süheyl Ünver: “Melameti ve Ekberiliği esas alan Mecdi Efendimin sözleri hep, Peygamber Efendimiz’in sözlerinin Türkçesidir.”²¹

2.1. Abdülaziz Mecdi Efendi’nin Sözlerinden Seçmeler

--- ‘Benim sözlerimin hiç başı sonu yotur. Şems-i Tebrizî gibidir.’

--- ‘İçimden milyonlarca kitap çıkar. Beni oku!’

--- ‘Kalbim görelî gözüm görmez oldu.’

--- ‘Allah, sıfat mertebesinde görünür, fakat bilinmez. Zât mertebesi ise bilinir, fakat görülmez.’

--- ‘Allah’ın irâdesi olmadan, kudreti taalluk etmeden bir sinek bile kanadını oynatmaz.’

--- ‘Mucize ile kerâmet tahaddî vukûunda gösterilir. Fakat nebîler istedikleri zaman, velîler Allah istediği zaman gösterebilirler.’

--- ‘Cesed, rûhun hicâbı, rûh Hakk’ın nikâbıdır.’

--- ‘Muhammed aleyhisselâm, asıl insân-ı kâmil ve ekmeldir. Muhammedîlik, hakîkatü’l-hakâyık demektir. Muhammedîlik, zât-maassıfât demektir. Muhammed, insân-ı ekmel demektir.’

--- ‘Allah’ı Muhammed’dir eden dillere telkîn.’

²⁰ Bkz. Osman Ergin, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Divanı* (İstanbul: Gün Yayınevi, 1945).

²¹ Bkz. Çağlı, vd., *Abdülaziz Mecdi Tolun-A. Süheyl Ünver Mektuplaşmaları*.

--- 'Bu feyiz bana Hz. Muhammed'den geldi. Ondan asla ayrılmam.'

--- 'İrâdeyi inkâr avam için, ikrar da havas için küfürdür'

--- 'İbâdet, İslâm'ın ervâha inkıyâdı demektir.'

--- 'İlm-i ledünden gâye, mehâsin-i ahlâkiyedir.'

--- 'Felsefe ile tasavvuf arasında büyük fark vardır. Felsefe, aklî ilimlerdenidir. Akıl dâiresinde hâsıl olan malûmâta vukûf demektir. Felsefede aklın mâverasına irtika yoktur. Hülâsa itibâriyle felsefe, nefse câri bir ilimdir. Tasavvuf ise, imâle-i nefis ile aklın mâfevkinde ilhâm-ı İlâhî ile hâsıl olan hakikatü'l-hakâyika âit bulunan kemâlât-ı ulviye ile tahallî ve tezeyyün demektir.'

--- 'Girid'deki eski edebiyat muallimi değilim. Ne istihâleler geçirdim."

--- 'Dünyanın en neşeli adamıyım."

--- 'Mürşîde olan muhabbetten daha başka bir muhabbetle başka biri sevilmez.'

--- 'Mürşîdin memnûniyetini celb, yalnız kendisini ziyâretle değil, başka şeyle de mümkündür.'

--- 'Mukallibü'l-kulûb Cenâb-ı Hak'tır. Mürşîd onun abdidir. Mürşîdden tasarrufata dâir zuhûrat olursa, meded-i İlâhiyedir.'

--- 'Mürşîd, hicâb-ı a'zamdır.'

--- 'Edeb-i Muhammedî, pek çok meânî-i dakâiki hâvidir.'

--- 'Cenâb-ı Allah, mürşîddir. Mürşîd, Allah değildir. Sırrı, zât tecellîsi itibâriyledir.'

--- 'Mürşîd, külldür. Sâlik, onun eczasındandır. Cüz'i, küll'e dâhildir. Mürşîd, sırr-ı zâta vâsıldır.'

--- 'Her şeyin menba-ı aslîsi sırr-ı zâttır. Onun için sâlîkeynin âyân-ı sabitesi ondan görünür, görünürverir. Hepsi içindedir. Bu emekle değil, mevhibedir. Veriş, bunu Allah verir. Mevhibe olan şeye başkası karışır mı?'

--- 'Ben, sohbet mürşîdiyim. Bu iş muhabbetle olur. Sen de bir gün olacaksın.'

--- 'Edep meselesi. Kim ahlâklı ise, Müslüman o.'

--- 'Mürşîd, rûh-ı âlem gibidir. Bazısının ifâzı [feyzi] için şerâiti ağırdır. Bazısının hafiftir. Keyfine tâbi bir iş.'

--- 'Allah, tasavvufufla bilinmekten âlîdir.'

--- 'İş, içerisini temizlemeli. Netice iyi ahlâklı olmaktır. İyi huylulara bağlanmalı. Nefsini bilen, her şeyi bilmıştır. Herkese lütufkâr olur.'

--- 'Kolunu tutturmayınca aş yapmayız. Kaide bu!'²²

2.2. Bir Mutasavvıf Olarak Etkilediği Çevresi

Mecdi Efendi'nin sohbet halkasına devrin çok önemli ilim ve kültür insanları iştirak etmiştir. Osmanlı ilim ve kültür mirasını Cumhuriyete taşıyan ve geçiş döneminin sosyal, siyasal, kültürel durumlarını gerek talebeleri ve sevenleri gerek kendi yazdıklarıyla aktaran Mecdi Efendi'nin etki çevresinde en başta hekim, tıp tarihçisi, ressam ve müzehhip Süheyl Ünver'i saymak gerekir. Süheyl Ünver'in ilmi ve kültürel çevresi, Mecdi Efendi'nin sohbetine farklı simaların iştirakını, aşikâr edilmeden sağlamıştır.

1921 yılından itibaren manevi rehberlik görevini icra eden Mecdi Efendi'nin bağlılarına telkin ettiği bir evrad ve erkanı veya bir tekkesi kayıtlara geçmemiştir. Aslında insan-Allah ilişkisinin önemini vurgularken bunun aracının da Muhammedi sohbetler olduğunu söyleyen²³ Mecdi Efendi'nin çok az sayıdaki ihvanının 1921-1924 yılları arasındaki ilk halkası daha çok yüksek tahsil görmüş kimselerdi. Başta Dr. Süheyl Ünver, Osman Nuri Ergin²⁴, Muallim Cevdet İnançalp

²² Sayar, *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*, 485-490.

²³ Ergin, *Balıkesirli Abdulaziz Mecdi Tolun*, 106.

²⁴ Mecdi Efendi hakkında yazdığı biyografik eserle Mecdi Efendi'nin pek çok yönünü ve erken Cumhuriyet tarihimizin tasavvufi hareketliliğine ilişkin önemli bilgileri aktaran bu zatın, aynı zamanda maarif, hukuk ve belediyeçilik tarihine dair önemli araştırma ve eserleri vardır, Bkz. Müslüm Yılmaz, *Osman Nuri Ergin*

olmak üzere; Dr. Cevad Yarar, Naili, Dr. Salim, Dr. Abdullah, Kilisli Sakıp Efendi, Dr. Kemal, Mülazım Mehmed, Mehmet Ali Hüsnüpaşazade, Kütahyalı Kamkar Uluğ, Eczacı Cemil Tuna diğer manevi öğrencileriydi. Sonrasında yine Balıkesir’li olan şairliği ve Kur’an meali ile meşhur dönemin önemli âlimi Hasan Basri Çantay, zamanın meşhur sahafı Raif Yelkenci ve Şefik Özbay’da sonraki dönemde Mecdi Efendi’nin müridi olurlar.

Etrafında kenetlenen bu isimlerden başka, onu görmeye ve sohbetini dinlemeye gelen ziyaretçilerden bazıları ise Babanzâde Ahmet Naim, Maraşlı Ahmet Tahir Memiş, Eşref Ede, Mecdi Efendi’yi methiye eden pek çok şiir yazaran Abdalbaki Gölpınarlı, Mahir İz, Ömer Ferit Kam’dır. Medeniyet köprüsü bu önemli zatların Mecdi Efendi’nin sohbetinden ve feyzinden istifade etmeleri kayda değerdir.²⁵

2.3. Eserleri

Abdülaziz Mecdi Tolun’un telif ve tercüme çok sayıda eseri bulunmaktadır. Bu eserlerinden önemli bir kısmı basılmaz. Bazı eserleri yeni harflerle yayımlanır, bazıları dergilerde tefrika olarak kalır. Eserlerinin önemli bir kısmı ise özellikle İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığında yazma olarak korunmaktadır.

Bilinen telif eserleri arasında Kavâid-i Fârisiyye, Risâle-i Edebiyye (Girit’te Hakikat Gazetesi’nde yayımladığı ders notları), İnsân-ı Kâmil (1908’de başlayıp tamamlayamadığı bu eserin ilk bölümü Misbah Mecmuasında yayımlanmıştır), Din-i Muhammedî (Sebilürreşat Mecmuasında yayımlanmış yazı serisidir), Bedâyi, Esrâr-nâme, Amerika’dan Sorulan Suallere Cevaplar ve Sohbetname (Süheyl Ünver tarafından toplanır veciz ve sufiyane sözlerinden oluşur) bulunur.

Tercüme eserleri ise Hakikat-i İnsâniye Tercümesi (Celâlüddîn ed-Devvânî), Salât-ı Feyziye Tercümesi (Muhyiddîn İbnü’l-Arabî), Vahdet-i Vücûd Tercümesi (İsmail Gelenbevî), Istılâhât-ı Sûfiye

Hayatı ve Eserleri (İstanbul: İbb Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, t.y.).

²⁵ Bkz. Haluk Dursun, *Şehir-İnsan Medeniyet Köprüsü Beş Şehirli* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015).

Tercümesi (Seyyid Şerif Cürcânî), Merâtib-i Vücûd Tercümesi (Abdülkerim el-Cîlî), Tecelliyât-ı İlâhiye Tercümesi (Muhyiddîn İbnü'l-Arabî), Kitâbü'l-Ma'rife Tercümesi (Muhyiddîn İbnü'l-Arabî), İnsân-ı Kâmil Tercümesi (Abdülkerim el-Cîlî)'dir.

Sonuç

Mecdi Efendi'nin ortaya koyduğu eserler büyük oranda Cumhuriyet Türkiye'si dönemindedir. Dini değerlerin; eğitim, sanat, fikir, siyaset gibi toplumsal alandan çekilip sadece insanların vicdanların terk edilmeye başlandığı yeni dönemde Mecdi Efendi ve yetiştirdiği Süheyl Ünver gibi öğrencileri eski ve yeni arasında örnek bir köprü olabildiler. Aslında onlar için eski ve yeni diye bir şey de yoktu. Bu noktada Mecdi Efendi'nin tasavvuf ilmindeki yetkinliğini dikkate almadan eski ve yeni arasındaki toplumsal gerilimin nasıl aşıldığını anlamak da zor olacaktır. İbrahim Kuşadavî, Ahmet Amiş Efendi, Abdülaziz Mecdi Tolun ve Süheyl Ünver manevi zinciri günümüz insanına ne söylerin cevabını soruşturmak oldukça önemlidir. Zira bu cevap; günümüz tasavvuf hayatında sureti ve merasimi önceleyen daha da ötesinde tasavvufu sosyal yardımlaşma derneği faaliyetlerine indirgeyen dini yapılara karşı oldukça önemli bir cevaptır. Dini hayatın iman, ahlak ve ibadet gibi temel boyutlarının bizzat dini hayatın taşıyıcısı olacak dini gruplar tarafından yozlaştırıldığı günümüz Türkiye'sinde Mecdi Efendi gibi zevatın dini anlayış ve yaşayış biçimi bir rahmet nefesi olabilir.

Mecdi Efendi, onca ilmi müktesebatına rağmen mahviyeti ve tevazuu asla elden bırakmayan, yeni devlet yapılanmasında önemli görevler elde edebilecekken bunları elinin tersiyle iten bir manevi lider örnekliği sunmaktadır. Zamanının siyasi ve sosyal hengâmesinde boş durmayarak vatanına ve köklerine bağlı insan yetiştirmeye ve sahih bir geleneğin yaşatılmasına hususiyetle ihtimam göstermiştir. Aslında bu bağlamda Mecdi Efendi'yi anlamak için evvela yetiştirdiği müntesiplerini anlamak gereklidir. Bunun için de bu müntesiplerinden Süheyl Ünver özellikle ele alınması bir şahsiyettir.

Kaynakça

- Azamat, Nihat. "Tdv İslam Ansiklopedisi". *ABDÜLAZİZ MECDİ EFENDİ*. 1/191. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1988.
- Azamat, Nihat. "TDV İslam Ansiklopedisi". *Ahmet Amiş Efendi*. 2/43-44. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1989.
- Çağlı, Adalet Çakır vd. *Abdülaziz Mecdi Tolun-A. Süheyl Ünver Mektuplaşmaları*. Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Dursun, Haluk. *Şehir-İnsan Medeniyet Köprüsü Beş Şehirli*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2015.
- Ergin, Osman. *Balıkesirli Abdulaziz Mecdi Tolun*. İstanbul: Kenan Basımevi, 1942. Basım, 1942.
- Ergin, Osman. *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Divanı*. İstanbul: Gün Yayınevi, 1945.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *100 Soruda Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.
- İz, Mahir. *Yılların İzi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 10. Basım, 2021.
- Karataş, İbrahim. *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi ve Divanı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Sayar, Ahmet Güner. *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2024.
- Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye’de Siyasal Partiler*. 3 Cilt. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1984.
- Tunçay, Mete. *Türkiye’de Sol Akımlar*. İstanbul: Bilgi Yayınevi, 3. Basım, 1978.
- Yılmaz, Müslüm. *Osman Nuri Ergin Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İbb Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü, t.y.

